

REVISTA
DO
INSTITUTO HISTÓRICO
E
GEOGRÁFICO BRASILEIRO

*Hoc facit, ut longos durent bene gesta per annos.
Et possint serâ posteritate frui.*



R IHGB, Rio de Janeiro, a. 159, n. 399, pp. 353-641, abr./jun., 1998.

INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO

Considerado de utilidade pública pela Lei n. 1.068, de 14-12-1966

Av. Augusto Severo, 8 — Rio de Janeiro — 20021-040

Fundado em 21-10-1838, em plena Regência, por 27 sócios da prestigiosa Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional, o IHGB originou-se de proposta anterior do marechal-de-campo Cunha Matos e do cônego Januário da Cunha Barbosa. Pedro II logo o tomou sob seus auspícios.

Os objetivos estatutários eram, entre outros: coligar, metodizar, publicar ou arquivar documentos, promover cursos e editar a Revista Trimestral de História e Geografia ou Jornal do IHGB.

O Arquivo é hoje um dos melhores do Brasil, graças a sucessivas doações de papéis de estadistas e historiadores, como José Bonifácio, o marquês de Olinda, Varnhagen, Cotelipe, o conde d'Eu, o visconde de Ouro Preto, Prudente de Moraes, Rodrigues Alves, Epitácio Pessoa, Manuel Barata, Wanderley Pinho, Hélio Viana e Jackson de Figueiredo, entre outros.

A Biblioteca, por compra, doações e permutas, passa de 500 mil volumes de grande interesse para os estudiosos brasileiros.

A Mapoteca dispõe de cerca de 12.000 cartas geográficas, referentes, sobretudo, ao território brasileiro.

O Museu, criado em 1851 para guardar a memória de varões ilustres em máscaras fisionômicas, retratos e lembranças pessoais, exibe hoje peças como a espada de campanha de Caxias (modelo dos espadins dos cadeados do nosso Exército) ou a cadeira em que Pedro II, durante 40 anos, presidiu a 508 sessões do Instituto.

A Pinacoteca é rica, abrangendo desde a imensa tela da Coroação de Pedro II, de autoria do sócio Araújo Porto-Alegre, até a impressionante galeria de retratos (e bustos) de monarcas, nobres e personalidades da Colônia à República.

Os sócios, Eméritos, Titulares, Honorários e Correspondentes, no País e no estrangeiro, são eleitos vitaliciamente. O corpo social promove conferências, congressos e cursos, anunciados com antecedência, e realiza reuniões, de março a dezembro, todas as quartas-feiras. As atas são publicadas pela Revista em suplemento ao último número do ano.

R IHGB

a. 159

n. 399

abr./jun.

1998

INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO

DIRETORIA — (1998 — 1999)

Presidente: Arno Wehling

1º Vice-Presidente: Newton Lins Buarque Sucupira

2º Vice-Presidente: Mário Antônio Barata

3º Vice-Presidente: João Hermes Pereira de Araújo

1º Secretário: Cybelle Moreira de Ipanema

2º Secretário: Elycio Custódio de Oliveira Belchior

Tesoureiro: Victorino Chermont de Miranda

Orador: Marcos Almir Madeira

CONSELHO FISCAL

Membros efetivos: Mircea Buescu, José Pedro Pinto Esposel, Jonas de Moraes Correia Neto

Membros suplentes: Augusto Carlos da Silva Telles, Joaquim Victorino Portella Ferreira Alves

COMISSÕES PERMANENTES

Admissão de sócios: Monsenhor Guilherme Schubert, Geraldo Eulálio do Nascimento Silva, José Arthur Rios, Carlos Wehrs, Francisco Luiz Teixeira Vinhosa

Ciências Sociais: Leda Boechat Rodrigues, Paulo José Pardal, Maria da Conceição de Moraes Coutinho Beltrão, Paulo de Carvalho Neto, Helio Jaguaribe de Mattos

Estatuto: José Gomes Bezerra Câmara, Afonso Arinos de Melo Franco, Rui Vieira da Cunha, Alberto Venâncio Filho, Victorino Coutinho Chermont de Miranda

Geografia: Max Justo Guedes, Isa Adonias, Waldir da Cunha, Lucinda Coutinho de Mello Coelho, Sydney Martins Gomes dos Santos, Ronaldo Rogério de Freitas Mourão

História: Herculano Gomes Mathias, João Hermes Pereira de Araújo, Maria Cecília Ribas Carneiro, Eduardo Silva, Pe. Fernando Bastos de Ávila

Patrimônio: Afonso Celso Villela de Carvalho, Cláudio Moreira Bento, Geraldo de Menezes, Joaquim Victorino Portella Ferreira Alves, Dino Willy Cozza

CONSELHO CONSULTIVO

Membros natos: Alexandre José Barbosa Lima Sobrinho, Cristóvão Leite de Castro, D. Pedro Gastão de Orleans e Bragança, Vicente Costa Santos Tapajós

Membros nomeados: Luiz de Castro Souza, Herculano Gomes Mathias, Isa Adonias, Frieda Wolff, Evaristo de Moraes Filho, Vasco Mariz

COMISSÃO DA REVISTA

Carlos Wehrs (Diretor) — Esther Caldas Bertoletti — Homero Senna

CONSELHO EDITORIAL DA REVISTA: José Gomes Bezerra Câmara, Lucinda Coutinho de Mello Coelho, Eduardo Silva, Elycio de Oliveira Belchior, Newton Lins Buarque Sucupira, João Hermes Pereira de Araújo e Paulo de Carvalho-Neto.

CEPHAS (Comissão de Estudos e Pesquisas Históricas) — Secretária: Miridan Britto Knox Falci.

DIRETORIAS ADJUNTAS

Arquivo: d. Matheus Ramalho Rocha

Biblioteca: Lygia da Fonseca Fernandes da Cunha

Museu: Vera Lucia Bottrel Tostes

Secretaria Adjunta: Arivaldo Silveira Fontes

Coordenação de Cursos: Marcos Guimarães Sanches

Patrimônio: Antônio Pimentel Winz

Projetos Especiais: Guilherme de Andréa Frota

Informática e Disseminação da Informação: Esther Caldas Bertoletti

REVISTA
DO
INSTITUTO HISTÓRICO
E
GEOGRÁFICO BRASILEIRO

*Hoc facit, ut longos durent bene gesta per annos.
Et possint serâ posteritate frui.*



R IHGB, Rio de Janeiro, a. 159, n. 399, pp. 353-641, abr./jun. 1998.

REDAÇÃO: Avenida Augusto Severo, 8 — 10º andar
CEP: 20021-040 — Rio de Janeiro, RJ — Brasil
Fax (021) 252-4430
Tels.: (021) 232-1312\509-5107

COPYRIGHT © Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

Tiragem: 1.030 exemplares

Impresso no Brasil

Printed in Brazil

Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.
— Ano 1, N. 1-4 (jan./dez., 1839) —
Rio de Janeiro, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1839.
v. 23cm.

Trimestral
Título varia ligeiramente.
Números de 1-4 formando um volume.
ISSN 0101-4366
1. História — Periódicos. I. Instituto Histórico e Geográfico
Brasileiro.

Ficha Catalográfica preparada pela Bibliotecária Célia da Costa

SUMÁRIO

I — INÉDITOS

1. Mistérios de Canudos <i>José Arthur Rios</i>	353
2. A obra do historiador do Prof. Edgardo de Castro Rebello <i>Alberto Venâncio Filho</i>	365
3. Novas considerações sobre a Princesa Isabel <i>Alexandre de Miranda Delgado</i>	383
4. O índio no Recôncavo da Guanabara <i>Ondemar Dias</i>	399
A expansão dos europeus e a América	399
Parte I — Antes dos europeus	404
Os primeiros homens	404
Os horticultores	411
A cerâmica	418
Colonização indígena	423
A vida na aldeia Tupi	437
Parte II — O embate	455
Os primeiros anos da colonização européia	455
A conquista e as reduções indígenas no Rio de Janeiro	468
Parte III — A sujeição	477
O índio no período colonial	477
Reduções e catequese	478

Situação jurídica e social	485
A escravidão dos índios	488
Parte IV — Usos & abusos	495
As primeiras contribuições do índio à sociedade colonial	495
A miscigenação	496
Contribuições ao conhecimento regional	500
Como força de combate	502
Índio contra índio	502
Índio contra «os outros»	503
Índios no conflito civil	508
Os índios e as minas	511
Mão-de-obra indígena: Exploração particular	518
Mão-de-obra indígena: Serviços oficiais	530
A construção naval	536
O Aqueduto da Carioca	540
O financiamento	544
Ainda a Carioca... Os projetos	553
A qualidade da obra	558
A mão-de-obra	566
Parte V — O índio no recôncavo	578
Em Iguaçu	580
Em Jacutinga	591
Na aldeia de Mangaratiba	605
O final da história	606
Conclusão	223
Bibliografia	630

INÉDITOS

1. MISTÉRIOS DE CANUDOS

José Arthur Rios¹

Decorrido um século da tomada e destruição do arraial de Canudos, a 3 de outubro de 1897, muita coisa dessa luta fratricida permanece ainda em mistério. Razão tinha Euclides da Cunha ao rabiscar no seu *Diário*, esboço da obra definitiva: «Há, em toda esta luta uma feição misteriosa que deve ser desvendada». (1) A frase citada vem depois da seguinte: «Não é possível que a munição de guerra daquela gente seja só devida à deixada pelas expedições anteriores. A nossa esgota-se todos os dias; todos os dias entram comboios carregados e, no entanto, já nos falta às vezes». (2) Para desvendá-la escreveu *Os Sertões*. Mas o enigma permanece.

Inúmeras as questões em aberto. Quem, por exemplo, fornecia arma aos jagunços? De onde provinham? Bosquejava-se que haviam resultado do botim das primeiras expedições desbaratadas. Parece que até os combates de Uauá, em novembro de 1896, o armamento dos homens do Conselheiro era dos mais primitivos. Antes de iniciar a arremetida que lhe seria fatal, o Coronel Moreira Cesar, de triste memória, brandindo uma espingarda pica-pau, tomada ao inimigo, declarava que «inimigos mal armados e desmoralizados não poderiam resistir ao choque das forças republicanas». (3) Poucos meses depois, tombava ferido e logo morria, sua tropa em debandada confusa, caatinga adentro, num dos episódios mais lamentáveis da campanha.

Quando o Major Febronio de Brito atacou Canudos, «ao seu encontro marcharam mais de quatro mil homens... uns seiscentos bem armados com espingardas modernas, os outros possuíam bacamartes». É do Tenente Macedo Soares a observação e sabia do que falava. (4) É ele que consigna ainda a ótima pontaria dos jagunços, o que, no seu entender, demonstrava que «àquela época já existia em Canudos um bom núcleo de indivíduos conhecedores das modernas carabinas cujo uso demanda certa prática».

Em agosto de 1897, o General Arthur Oscar, em telegrama cifrado ao Ministro da Guerra indagava «...por quem e como veio o armamento e munição

¹ Sócio titular.

que possuem, ponto capital que pretendo elucidar». Não o fez, mas alinhou conjecturas sobre a procedência das armas — Europa ou República Argentina. Mostrou alguma munição a Euclides que sentenciou em seu *Diário*, «são de aço, semelhantes às das Mannlichers, algumas, outras completamente desconhecidas. São inegavelmente projéteis de armas modernas, que não possuímos». (5) E, torna a perguntar: «Como as possuem os jagunços?» É também a interrogação e a perplexidade do General Arthur Oscar expressa em seus telegramas e ofícios. (6)

Outro mistério seria a presença de estrangeiros no arraial, afirmada pela mesma autoridade. Teriam auxiliado o Conselheiro e até atuado de urbanistas alinhando as ruas do chamado Bairro Nobre. (7) Manoel Benicio (8) correspondente do *Jornal do Commercio* junto às tropas legais refere a existência de italianos no Jequié e Pé de Serra que haviam tido suas propriedades e negócios saqueados pelos jagunços do Conselheiro, o que motivou o protesto deles perante o Consulado em Salvador. A autoridade consular da Bahia dirigiu-se à do Rio que falou ao Ministro do Exterior, General Dionisio Cerqueira, coincidentemente também Ministro da Guerra, que, por sua vez, ordenou ao General Solon, comandante do distrito militar, pusesse à disposição do Governador da Bahia as forças federais necessárias para reprimir esses saques prejudiciais às negociações, então processadas, entre o Governo da República e o Reino da Itália. Esses italianos são os únicos estrangeiros de que se tem notícia na região. Seriam os invisíveis instrutores dos jagunços? Quem eram? Ninguém sabe.

A própria vida do Conselheiro revela uma misteriosa ruptura. Na verdade, parecem dois homens, duas personalidades, o nordestino comum Antonio Maciel, nascido em Quixeramobim em 1835, caixeteiro de armazém, casado com uma mulher de maus costumes, depois mascate e advogado de porta de xadrez, que vagueia por cidades do Nordeste, e o fanático descabelado, de barba hirsuta, vestido de azulão, arrimado a um cajado, que alça a cruz das peregrinações e, ruminando prédicas em mau latim, arrasta multidões andarilhas.

Entre ambos não há vínculo ou semelhança. Que teria disparado no pau-de-arara de ruim destino o místico que reformava igrejas e cemitérios, entoava o Bendito, pregava contra a República pecaminosa e corrupta?

Afastadas as hipóteses pseudocientíficas, de manifesta anomalia psíquica deflagrada nas bossas craneanas do vidente pelo sol do sertão, resta saber qual o trauma que disparou no Conselheiro, a vocação do beato, ou a simulação do tau-matango. Fala-se em vários fatores, como causas possíveis que foram se potencializando na conduta do místico e cristalizaram no perfil definitivo do Conselheiro.

Cita-se o traumatismo causado pelo abandono e consequente prostituição da mulher — mas entre esse fato e o primeiro incidente com o grupo já formado de sequazes, decorrem alguns anos. A influência do Padre Ibiapina seria aceitá-

vel como fator de conversão. Ibiapina, advogado e padre exemplar, figura extraordinária, era homem normal, nunca se insurgiu contra as autoridades do Império, nem consta que jamais tivesse sido sebastianista.

O próprio sebastianismo do Conselheiro, contestado por muitos, não parece ter sido o fato motivador da pregação, mas um traço a mais de conduta ditado pela cultura religiosa do sertão. Quando, então, a fagulha mística teria se propagado à personalidade do beato, impondo-lhe uma *missão*, a de ir pelos sertões, reparando muros de igrejas e capelas, reformando cemitérios, pregando o advento do Reino, a vinda próxima de Dom Sebastião?

Não está excluída a hipótese de lhe ter chegado aos ouvidos, numa de suas andanças, a palavra de algum missionário, desses que percorriam os sertões, capuchos ou franciscanos, batizando, casando, confessando. Eram freqüentes esses pregadores que apelavam para a imaginação dos ouvintes, mais para a sensibilidade que para a inteligência, usando uma retórica de meios e assombros.

Na história do arraial, há desses pontos de ruptura que irão deflagrar situações futuras. É o caso da missão de Frei João Evangelista de Monte Marciano, capucino do Convento de Nossa Senhora da Piedade de Salvador, incumbido em 1895, pelo Arcebispo da Bahia, Dom Jerônimo Tomé da Silva, de ir a Canudos trazer os conselheiristas à razão.

Frei Marciano (1843-1921) chegara à Bahia em 1872. Quando partiu para Canudos, em 1895, já inúmeras missões tinham percorrido o vasto interior. Detinham-se geralmente uma semana em cada vilarejo, pregando, confessando, batizando, casando e também reparando capelas e igrejas. Frei Marciano, obediente, viajou de trem até Queimadas, onde encontrou a caatinga. Depois, a cavalo, chegou a Monte Santo, onde viu a capela construída por outro capuchinho italiano, Frei Apolônio de Todi, e a réplica do calvário de Jerusalém no caminho da serra do Piquaraçá marcado pelas cruzes e as estações da Paixão. Soube, então, pelo Padre Sábio, recém-expulso de Canudos, que a gente do Conselheiro havia empreendido a restauração das capelas pouco tempo antes de se localizarem no arraial.

Partiram no dia seguinte. Foi quando encontraram, na Serra do Cumbe, pela primeira vez, os conselheiristas. Frei Marciano assim descreveu a cena em seu relatório que marca a entrada dos conselheiristas na História:

«Três léguas antes de chegar ao Cume, avistamos um numeroso grupo de homens, mulheres e meninos quase nus, aglomerados em torno de fogueiras e, acercando-nos deles, os saudamos, perguntando-lhes eu era aquela estrada que conduzia ao Cume.»

«Seu primeiro movimento foi lançar mão de espingarda e facões que tinham de lado e juntaram-se todos em atitude agressiva. Pensando acalmá-las, disse-lhes que éramos dois missionários que se tinham perdido na estrada e queriam saber se era longe a freguesia. Responderam: 'Não sabemos, perguntem ali.' E apontaram para uma casa vizinha. Era uma guarda avançada do Antonio Conselheiro, essa gente que havíamos encontrado.» (9)

A essa altura, Antonio Maciel, já era o Conselheiro, já percorria os sertões, seguido pela chusma dos sequazes e até o clero da região já se dividia quanto a ela. Alguns o acolhiam — outros protestavam contra suas pregações. Era em 1874. O Delegado do lugar, inimigo do Padre — sempre as quizilas municipais por trás de tudo — solicitara destacamento policial para expulsar o Conselheiro e seu povo. Antes que a força chegasse, os conselheiristas deixavam a cidade. Nos dois anos seguintes, a cena se repetiria, os incidentes se amiudando, clero e poder civil, ora se atritando, ora se aliando no apoio ou na repulsa ao beato.

Em 1876, durante uma pregação em Senhor Deus Menino do Araçás, o incidente resultou na morte de três pessoas. O Conselheiro foi, então, preso e enviado a Salvador, onde esteve poucos dias. Daí foi mandado para o Ceará, por se dizer que era devedor de crimes nessa província, teria até assassinado a mãe e a mulher, além de explorar a credulidade dos fiéis tomindo-lhes dinheiro. De Fortaleza foi remetido a Quixeramobim, onde teriam sido cometidos os supostos crimes. Mas o Juiz da Comarca concluiu que era inocente dos delitos que lhe assacavam. Voltou à Bahia, retomou suas caminhadas, descalço, pelas estradas pedregosas do sertão. Continuou a reformar igrejas e cemitérios enquanto engrossavam as multidões que o seguiam. Viviam de esmolas, organizavam mutirões, comiam carne de caça, batatas de umbuzeiros e frutas silvestres.

Por então, em 1882, o novo Arcebispo da Bahia, Dom Luiz dos Santos, expediu uma circular aos padres do interior proibindo que qualquer secular se erigisse em pregador e se dirigisse ao povo nas freguesias, o que incluía, senão visava, Antonio Conselheiro. O Arcebispo temia a ação do beato, tanto assim que, em 1887, pediu ao Presidente da Província que mandasse interná-lo no Hôspicio Dom Pedro II, no Rio de Janeiro. Não o conseguiu, mas, ano a ano, o cerco apertava em torno do beato e de seus fiéis.

Em 1893, em Bom Conselho, os fanáticos, por ordem de seu chefe, quemaram, em praça pública, editais de cobrança de impostos. Foi o primeiro ato público de insubordinação dos conselheiristas. A reação foi enviar contra eles uma força policial. O encontro não se deu no lugar chamado Masseté, na estrada de Monte Santo e resultou em tiroteio e fuga da força policial.

Teria sido determinante da fundação de Canudos? O fato é que, nesse mesmo ano, o Conselheiro decide abandonar sua vida errante e busca um lugar para estabelecer agora sua comunidade de fiéis. Encontrou-o numa velha fazenda

abandonada, às margens do Vaza Barris, de fácil acesso, mas conveniente defesa. Assim nasceu o que Euclides da Cunha, na sua imaginosa linguagem, chamaia a «Nova Jerusalém».

Frei Marciano a viu, já formada, do alto do Morro da Favela — um povoado, centrado na igreja, rodeado de palhoças miseráveis, perdidas na confusão babélica das vielas, casinholas de barro, toscas, sem janela, com uma única porta. A multidão que acorreu a receber os missionários, homens e mulheres, muitos seminus, que lhe pareceram viver em promiscuidade. De tudo se desprendia uma impressão hostil, dirigida não apenas às pessoas dos missionários mas à própria República. Parece que, a esse tempo, já se constituía na comunidade essa «ideologia» — o horror ao regime, por definição, herético que instituía o casamento civil, secularizara a Igreja.

Os missionários dirigiram-se à praça central, um retângulo, onde se erguiam a capela e a casa do Conselheiro, olhada como santuário. Nesse estreito espaço, amontoavam-se «cerca de mil homens» (*sic*) armados de bacamartes, facões, garruchas — nenhuma menção até aqui do armamento moderno que vai aparecer depois.

Mal chegados, os capuchos se abrigaram na casa que fôra do Padre Sabino e logo se apressaram a se avistar com o Conselheiro. Dirigiram-se à capela por entre a multidão que bradava «louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo!» — ao que respondiam unânimes «para sempre seja louvado!»

Era a capela nova e ali encontraram o Conselheiro que lhe observava a construção. Desse encontro resulta o primeiro retrato fidedigno do beato, traçado por Frei Marciano:

«Vestia túnica azulão, tinha a cabeça descoberta e empunhava um bordão; os cabelos crescidos, sem nenhum trato, a cairrem sobre os ombros; os hirsutas barbas grisalhas, mais para brancas; os olhos fundos, raras vezes levantados para fitar alguém, o rosto comprido, e de uma palidez quase cadavérica; o porte grave e o ar penitente davam-lhe ao todo uma aparência que não pouco teria contribuído para enganar e atrair o povo simples e ignorante dos nossos serviços.» (10) Esse retrato vai correr mundo.

O honrado capuchinho registrou, ainda, alguns traços psicológicos que observou no Conselheiro. Teria 65 anos, escaveirado, tostado de sol. Tossia muito. Respirava humilde, sofrimento. Afora o ódio à República, nada de afirmativo. Sua acolhida foi composta, preocupado que nada faltasse aos visitantes. Levou-os a ver as obras da capela, seguidos sempre pelo séquito armado.

Em momento azado, Frei Marciano estranhou os acompanhantes. Para que tantos homens em armas quando viera em missão de paz? Os sequazes não esperavam a resposta do Conselheiro para bradar: «Nós queremos acompanhar o

nossa Conselheiro». Mas este impôs silêncio e respondeu ao Frei com singular declaração: «É para minha defesa que tenho comigo esses homens armados, porque V. Rev.⁸ há de saber que a polícia atacou-me e quis matar-me no lugar chamado Masseté onde houve mortes de um e outro lado». E, logo avançou uma declaração política: «No tempo da Monarquia, deixei-me prender porque reconhecia o Governo, hoje, não, porque não reconheço a República». (11)

O Frei tentou responder, argumentando que a Igreja condenava a desobediência e entendia que todo Poder vem de Deus; e a República, em outros países, como a França, era aceita pelos católicos. Perguntou ao Conselheiro porque re-pelia o novo regime, mas não obteve resposta, a não ser uma frase sibilina: «Eu não desarmo a minha gente, mas também não estorvo a Santa Missa».

Visíveis no diálogo certas distâncias e incompreensões intransponíveis. Como falar em França — sem mencionar o anticlericalismo desse país — a caboclos ignorantes? Em uma de suas pregações, o bom capuchinho tentou esclarecer o fim e a regra do jejum prescrito pela Igreja. Ouvindo que se podia jejuar comendo carne ao jantar e tomando pela manhã uma chavena de café, o Conselheiro estendeu o lábio inferior e sacudiu negativamente a cabeça; e os seus principais asseclas romperam logo em aparte, exclamando: «Ora isso não é jejum, é comer a fartar». (12)

O confronto entre o Conselheiro e Frei Marciano antecipa o fracasso do acordo, prenuncia os desacertos que virão depois. A questão de Canudos começava, antes de tudo, religiosa, para depois ser política.

Frei Marciano não tinha nem poderia ter, o aparelho crítico necessário para separar o que era cristianismo popular e o que era messianismo sebastianista. Viu muito bem, isso, sim, desde que penetrou em Canudos, a nudez, a miséria e julgou ver — o que é discutível, a promiscuidade dos moradores. Percebeu que o apelo de uma comunidade igualitária atraía as multidões indigentes do sertão, e a esperança de uma outra vida, onde encontrariam paz e fartura.

Pouco se sabe da divisão de poder no arraial. Havia um poder religioso e um poder secular. O primeiro enfeixado nas mãos ascéticas do Conselheiro, o segundo na Guarda Católica comandada por João Abade que respondia pela segurança dele. Nessa Guarda figuravam futuros heróis da guerra, jagunços, alguns carregando o estigma de muitos crimes, e até foragidos da justiça. Cercavam estreitamente o Conselheiro. Ninguém podia falar-lhe a sós, registra o capuchinho, porque seus pretorianos não o deixavam, quer recebessem pela vida do chefe, quer o vigiassem, para não lhes escapar nenhum dos seus movimentos e resoluções. Assumiam a função de olhos e ouvidos do Conselheiro, levando-lhe informações de tudo que se passava no arraial, ou se incumbiam da guarda e limpeza das igrejas auxiliados pelas beatas. Encarregavam-se da ali-

mentação do chefe e até, um deles, conhecido como «Leão de Natuba» era uma espécie de secretário, escrevendo sob ditado do Conselheiro.

Havia ainda o grupo dos negociantes — a «classe conservadora» — que mantinham loja aberta na praça principal e eram responsáveis, entre outras atividades, pelo comércio de couro de bode curtido que acarretava recursos para o povoado. Tão próspero era que emitiam-se vales e os circulavam, na região, como dinheiro. Um deles, Antonio Vilanova, «homem alto, de barba e bigode fechados, trajando sempre paletó e camisa». Dele o capuchinho guardou e registrou o olhar astuto e interesseiro. Sobreveria ao massacre e iria viver, incólume, no interior do Ceará onde morreu de morte morrida, sem que ninguém se lembrasse de molestá-lo.

Não faltavam, como de esperar no Nordeste, artifícies que fabricavam utensílios, facões e ferramentas; e os que se dedicavam ao plantio e ao gado. Frei Marciano avaliou tudo isso na época de sua missão, em cerca de mil pessoas, oitocentos homens e duzentas mulheres, sem contar a população flutuante que, como sempre, afluiu de todos os arredores, vindos dos segmentos sociais mais baixos. O Frade viu-a fortemente mestiçada de brancos e índios, um terço de negros.

Toda essa gente obedecia a normas rígidas traçadas pelo Conselheiro. Disputas eram punidas com a expulsão. A prostituição era proibida. No arraial, havia uma escola, dois cemitérios e até cadeia para os cachaceiros.

No começo, a Missão parecia ter sucesso. À primeira pregação teriam acorrido quatro mil pessoas, os homens armados, em atitude belicosa, de gorro à cabeça, calcando alpercatas, as mulheres com longos vestidos de pano grosso. O Conselheiro a tudo assistia, arrimado a seu bordão, ao lado do altar quebrava a impossibilidade com gestos de desaprovação logo ecoados no protesto da multidão. (13)

É preciso entender que essa gente se alimentava espiritualmente de uma tradição católica. Por isso acorria a batizar-se, a casar, a confessar-se logo que os sacramentos lhe eram oferecidos.

As coisas se mantiveram calmas enquanto os pregadores se limitaram à pastoral e à liturgia. Eis senão quando, imprudentemente, resolveram tratar do problema político, interpretando sua função como de esteios da ordem e do regime. É o próprio Frei que conta: «Observei que neste sentido já se pronunciara o Sumo Pontífice, recomendando a concórdia dos católicos brasileiros com o Poder civil; e concluí declarando que, se persistissem em desobedecer e hostilizar um Governo que o povo brasileiro quase na sua totalidade aceita, não fizessem da religião pretexto ou capa para seus ódios e caprichos...» (14)

Num assomo retórico, perguntou à multidão que se comprimia na praça — «quem eram os responsáveis pela morte e pelo fim miserável de velhos, mulheres e crianças que diariamente pereciam naquele povoado em extrema penúria e abandono». A frase só podia ser interpretada como alusão clara ao Conselheiro. Foi quando uma voz se ergueu da multidão: «É o Bom Jesus que os manda para o céu». (15)

A última pregação, como de prever, terminou em clima de repúdio, sob o protesto geral e ruidoso dos conselheiros liderados por João Abade. Frei Marciano declarou então que suspenderia a missão. Resistiu aos apelos do Conselheiro que lhe teria enviado um troço de adeptos pedindo-lhe que voltasse atrás. O Frade protestou em altas vozes contra a coação a que teria sido submetido e, no dia seguinte — que seria o oitavo da Missão — deixou Canudos. Levaria, pelo resto da vida, o amargor da derrota moral que sofreu e a dúvida sobre o acerto ou desacerto de seus atos.

Tudo isso reflete no relatório que entregou nas mãos do Arcebispo da Bahia. Esse documento é importante pelo que a oposição ao Conselheiro dele pôde retirar como munição para a destruição do arraial. Nele Frei Marciano considera os conselheiristas «uma seita político-religiosa... não só um foco de superstição e fanatismo (mas) um pequeno cisma na Igreja baiana» e «um núcleo da resistência e hostilidade ao Governo constituído do país», um «Estado no e Estado» onde não são aceitas as leis, nem reconhecidas as autoridades, nem sequer se permite a circulação do dinheiro da República. «Naquele infeliz localidade» — resumia — «não tem império a lei e as liberdades públicas estão grosseiramente coartadas». (16)

O Frei conclui seu relatório pedindo uma providência que restabeleça no povoado, para desagravo da religião, o bem social e a dignidade do poder civil, «o prestígio da lei, as garantias do culto católico e os nossos foros de povo civilizado». (17)

Não há dúvida que esse documento consolidou a imagem de Canudos como um núcleo de subversão. A imprensa jacobina fez o resto. A pedra começava a rolar.

Em novembro de 1898 — quando Frei Marciano se achava em Salvador, de volta à sua faina pastoral, travava-se a refrega de Uauá entre a tropa comandada pelo Tenente Pires Ferreira e os fanáticos do Conselheiro.

A tropa de linha fôra requisitada pelo Governador Luiz Viana, respondendo ao pedido do Juiz Arlindo Leoni. O Conselheiro havia comprado em Juazeiro uma partida de madeira para a conclusão das obras da Igreja Nova. O Juiz da Comarca era seu desafeto. Teria pressionado o comerciante de madeiras para que não as entregasse aos fanáticos. Deveriam descer o São Francisco até Juazeiro onde os conselheiristas viriam recolhê-la. Recusada a entrega, o Con-

selheiro mandou seus jagunços buscá-la. Quando essa notícia chegou ao Juiz, telegrafou Leoni ao Governador pedindo proteção e reforço policial. No segundo telegrama, Viana aceceu.

No momento, o Governador Viana não dispunha de forças estaduais, empregadas em outros municípios tumultuados por desordeiros. Pediu, então, ao Comandante do Distrito Militar, General Solon Ribeiro, que interferisse. Este designou o Tenente Pires Ferreira que partiu com sua tropa para Juazeiro do Norte.

O ataque dos conselheiristas a Juazeiro jamais aconteceu. Viana se arrependeu de ter batido às portas do Governo Federal. Tentou voltar atrás. Era tarde. O Presidente da República em exercício, Manoel Vitorino Pereira, precisava firmar sua interinidade junto aos jacobinos, que viam nele uma esperança de seu retorno ao poder. Tampouco estaria disposto a perder uma oportunidade de consolidar suas posições e, quem sabe, substituir definitivamente Prudente de Moraes, licenciado para tratamento de saúde.

Em novembro de 1896, dispunham-se essas forças apostadas numa ofensiva contra o arraial. Aprofundava-se o dissídio entre o General Solon Ribeiro e o Governador Luiz Viana. Após o desbarato da expedição do Tenente Pires Ferreira, o General passou a opor negativa aos pedidos do Governador para a formação de novo contingente contra Canudos. Foi sob esses sombrios auspícios que se formou a expedição de Febrônio de Brito — cem praças, oito oficiais, médico, enfermeiro e farmacêutico, aos quais se juntaram cem praças da polícia estadual e alguns oficiais. Levavam alguma munição e um canhão Krupp, calibre sete e meio.

Os desentendimentos cresceram entre Solon e Viana enquanto a tropa estacionava em Queimados, o que levou, afinal a que o Governador ordenasse à força estadual se desligasse do contingente. Foi quando Manoel Vitorino afastou Solon Ribeiro da Bahia, sob a acusação de interferir nos negócios estaduais. O novo Comandante do Distrito Militar conciliou-se com Luiz Viana e com o Major Febrônio que recebeu ordem de marchar com seus seiscentos homens contra Canudos. Não tinha como não fazê-lo: os víveres escasseavam, era imperativo o ataque.

Foi assim que enfrentaram os quatro mil jagunços entropicados em Canudos e, após feroz combate de doze horas, ante a resistência dos conselheiristas, Febrônio resolve ordenar a retirada. Vitória do Governo? Não é o que se depreende das descrições de Febrônio. Em Monte Santo, via sua tropa «morta, maltrapilha e quase nu». Nem da ata que lavrou justificando a retirada, «só tinha água e alimento para dois dias, os animais morriam de inanição, faltava munição».

Foi quando se começou a falar no Rio em reação monárquica e sebastianista. O problema do fanatismo ganhava foros de questão de Estado, em jogo, a sobrevivência da República.

Alguns estudiosos negam o sebastianismo do arraial. Pode-se discuti-lo como ideologia do Conselheiro. Pode-se contestar que estivesse tentando congregar uma seita no sentido estrito do termo. Nunca se investiu de funções sacerdotais. Nos seus escritos não há sinal de heresia. Seu messianismo é discutível. Não há sinal que se apresente como Jesus Cristo, seu enviado ou sucessor. A Igreja apenas objetava que pregasse, alegando sua ignorância doutrinária. Mas o fenômeno não era incomum em comunidades isoladas e desassistidas de padres.

Quanto à presença de traços sebastianistas em Canudos — como em toda a cultura dos sertões — não parece haver dúvida. Na caderneira de campo de Euclides da Cunha onde recolheu quadras e profecias são inúmeras as alusões a Dom Sebastião, a sua vinda, a sua missão de combate à «lei do cão». (18)

Corria no sertão, de longa data, essa tradição milenarista mal contida, que reponta, de forma brutal e sangrenta nos episódios de Rodeador e Pedra Bonita, em 1817 e 1838, no interior pernambucano. Que mais que novamente aflorasse em Canudos?

Se é verdade que o Conselheiro seguia uma tradição implantada nos sertões pelo Padre Ibiapina, não há como filiá-la a uma ordem messiânica. Ibiapina, homem culto em teologia e Direito, pregava a Imitação de Jesus Cristo, incitava os fiéis à oração, à prática dos sacramentos, à humildade e à caridade. Combatia, isso sim, a maçonaria, mas unicamente pelo exemplo e modelo da cruz. No mais sentia a miséria, organizava mutirões para a construção de escolas, hospitais, açudes e estradas. Fundou casas de caridade e uma ordem de beatas e irmãos que socorriam retirantes e flagelados, velhos, órfãos e doentes. Afí se esgota a semelhança entre as duas figuras. Nem se coloca na obra de Ibiapina, a contestação da República, nem veleidades de messianismo ou salvação sebastianista. Dizer que o padre cearense foi precursor do místico de Canudos é excesso de imaginação.

Esse sebastianismo monárquico foi, no entanto, o cavalo de batalha dos jacobinos que induziram Manoel Vitorino, depois Prudente de Moraes, à política de terra arrazada em relação a Canudos. Foi o que determinou o envio da expedição de Moreira Cezar e depois a de Arthur Oscar e o fim trágico do arraial.

Se é verdade, como afirma Levine que nos escritos do Conselheiro, «não há nada que sugira um comportamento maníaco ou desequilibrado» (19) não é menos verdade que por motivos impenetráveis à psiquiatria da época, seu desvio de conduta pelas privações e enormes pressões sofridas no arraial, só tendia

a se agravar, levando-o a crises místicas, ao agravamento de sua hostilidade à República e às suas instituições.

Canudos — como todo fato histórico — é uma trama tecida de muitos elementos: as condições de vida do sertão, as peculiaridades do sertanejo, os conflitos da política baiana, a disputa de mão-de-obra pelos latifundiários, as contradições e incertezas da República mal nascida e — a questão religiosa, que deixou marcas na população do interior, fanatizada pelos beatos e controlada pelos «coronéis» e seus jagunços.

Canudos ainda permanece — e assim ficará por muito tempo — cercado por uma zona de sombra. Seu mistério é desafiante — para o sociólogo, o historiador, o antropólogo. Não permite certezas arrogantes ou afirmações definitivas.

É parte de uma consciência nacional tateante, entre arcaísmo e modernizações, em conflito consigo mesma, em perpétuo *statu nascendi*, buscando a própria definição.

NOTAS

1. Euclides da Cunha — *Canudos* (Diário de uma Expedição), Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 1939, p. 99.
2. *Ib.*, pp. 98/99.
3. Euclides da Cunha — *Caderneta de Campo*, Rio de Janeiro, Cultrix/MEC, 1975, p. 106.
4. Henrique Duque Estrada de Macedo Soares — *A Guerra de Canudos* (2^a ed.) Rio de Janeiro, INL (1897), 1985, pp. 45/46.
5. Euclides da Cunha, *Canudos*, p. 101.
6. Ap. Macedo Soares, *op. cit.*, pp. 19/20.
7. Macedo Soares, p. 45.
8. Manuel Benício — *O Rei dos Jagunços*, Rio de Janeiro (1899), 1997, p. 102.
9. Frei João Evangelista de Monte Marciano — *Relatório ao Arcebispo da Bahia*, 1895, ap. Ayrton Marcondes, *Canudos*, São Paulo, Círculo do Livro, 1997, p. 75.
10. Ap. Ayrton Marcondes, *op. cit.*, p. 95.
11. *Ib.*, p. 97.
12. p. 101.
13. Frei Marciano, ap. Marcondes, *op. cit.*, p. 111.
14. *Ib.*, p. 112.
15. Frei Marciano foi muito atacado por seu desempenho no Belo Monte. Carlos de Laet, criticou-o em artigo publicado, em 1897, na *Revista Católica* do Rio, o que provocou revide do capuchinho no jornal *Cidade do Salvador*.
16. Ap. Marcondes, *ibid.*, pp. 118/19.

17. *Ibid.*, p. 117.
18. José Calasans Brandão da Silva — *No tempo de Antonio Conselheiro*, Salvador, UFBA, 1959, pp. 51 e segs. Ver ainda sua recente *Cartografia de Canudos*, Salvador, 1997, pp. 88 e segs.
19. Robert Levine — *O Sertão Prometido* (tradução), São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

2. A OBRA DE HISTORIADOR DO PROF. EDGARDO DE CASTRO REBELLO¹

Alberto Venâncio Filho²

Ao tomar posse na Academia Brasileira de Letras sucedendo a Euclides da Cunha, diria Afrânio Peixoto «como devia ser, veio da Bahia. Como tantos outros iguais — Rebouças, Nabuco, Murtinho, Bilac, Rio Branco, ... de ascendência baiana e nascidos pelos acasos da vida longe de sua origem — foi dádiva feita ao Estado do Rio, pela generosidade perdulária daquela terra, que, além de dar ao país os seus melhores homens, ainda possui com que enfeitar as suas irmãs menos fartas».

Não tendo tido a felicidade apontada pelo autor de «Poeira da Estrada», vinculo-me à Bahia pelos laços da formação intelectual. Na galeria de quatro retratos que ornam o gabinete de trabalho, estão dois mestres do gosto literário e da educação; Afrânio Peixoto e Anísio Teixeira. No estudo de direito destacaram-se dois Professores, Hermes Lima e Castro Rebelllo, de cuja obra histórica pretendo hoje fazer a análise.

Na sucessão ao meu mestre Afonso Arinos de Melo Franco na Academia Brasileira de Letras, relatei que aos nove anos ali ingressei, ladeado por Afrânio Peixoto e por meu pai, Francisco Venâncio Filho, para assistir à homenagem que o Presidente da Bolívia, General Enrique Peñaranda, prestava a Euclides da Cunha. Dias depois recebia com dedicatória dois volumes das *Obras Completas de Castro Alves*:

«Alberto,

Euclides da Cunha é o Castro Alves da prosa, dê a mesma paixão
aos dois ...

«Alberto,

Castro Alves mereceu a paixão de Euclides, que eles lhe inspirem a
paixão do Brasil.

Seu amigo Afrânio Peixoto»

1 Conferência pronunciada no Instituto Geográfico e Histórico da Bahia em 1º de outubro de 1997, ao tomar posse como sócio correspondente.

2 Sócio titular.

Anísio Teixeira foi figura exponencial da educação brasileira e tive o privilégio de trabalhar com ele, quando ainda estudante na Campanha Nacional de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). Embora se considerasse pouco afeito aos problemas da história, esta estava presente em muito de suas elocubrações, e o livro póstumo *O Ensino Superior no Brasil* é admirável síntese histórica.

A criatividade de Anísio Teixeira levou-o a organizar em 1935 a Universidade do Distrito Federal; convida para Reitor Afrânio Peixoto, e Hermes Lima e Castro Rebello, respectivamente, para Diretores da Escola de Economia e Direito e de Filosofia e Letras. Anísio Teixeira incumbiu Afrânio Peixoto em viagem a Europa de selecionar professores estrangeiros, e com a colaboração do Prof. Georges Dumas, grande amigo do Brasil, contratou um grupo excepcional de professores, no campo da História, Henri Hauser, Eugene Albertini e André Piganiol. Não se tem registro dos contatos que Castro Rebello terá tido com esses eminentes mestres, mas um convívio estimulante deve ter se estabelecido. Tenho em minha biblioteca as principais obras de Henri Hauser, adquiridas do acervo de Castro Rebello.

Hermes Lima foi meu Professor no primeiro ano da Faculdade Nacional de Direito da então Universidade do Brasil, ensinando Introdução à Ciência do Direito. Aos jovens apedeutas que, entrando na faculdade pensavam tudo conhecer, Hermes Lima ministrava curso sistemático, integrando o Direito com as Ciências Sociais e fornecendo o quadro geral do sistema jurídico.

Afrânio Peixoto no *Livro de Horas*, livro póstumo que, com o *Brevidário da Bahia*, último de seus livros, compõe o hino de devoção à terra natal, dedica capítulo ao Castro Rebello. «Família tradicional da Bahia cujas várias gerações tem o prestígio e o talento. Conheci muitos deles e lhes fui amigo e admirador», o primeiro, Frederico, Professor da Faculdade de Medicina, de tão grande prestígio que a colônia britânica, certa vez, impediu viagem à Europa porque ficaria desamparada; Afonso, Magistrado e Professor, sibarita da cultura, João Batista, poeta de grande alcance, Jones, fundador do Jornal *A Bahia*, revelando muitos talentos e Joaquim Macedo, pai de Edgardo, funcionário público e poeta. Das gerações seguintes destacou Fernando, que toda a Bahia estimava. Frederico e Otávio que foram meteors, Mario, Magistrado circumspecto, e Afonso, poeta de rara delicadeza. E da terceira geração, Aluizio de Carvalho Filho, Mestre de Direito e de Política. «Castro Rebello onde aparece é significado intelectual, sinônimo baiano de capacidade, em qualquer paragem do espírito a que se dirigiam». Define Edgardo como «Mestre de Direito, comercialista sábio, de grande proselitismo ideológico», e conclui «deles guardo lembranças pessoais que me perfumam a memória. De todos fui amigo e admirador, os Castro Rebello contam na Bahia. Honram minha Bahia».

Fui aluno de Edgardo de Castro Rebello no último ano de seu profícuo magistério. Já envelhecido despertava o mesmo entusiasmo que durante decênios provocou em gerações de acadêmicos de Direito. As primeiras aulas sobre a evolução histórica do Direito Comercial já revelavam o profundo convededor, que pude no curso dos anos melhor apreciar nos trabalhos e na conversa fluente e agradável. A esse respeito cabe mencionar o rigor científico. Em capítulo de memórias inéditas, com o título de *Caça aos Livros*, relata que desde o início do magistério não se conformava em dar o tema da origem do Direito Comercial desconhecendo a obra clássica de Alessandro Lattes *Il Diritto Comerciale nella Legislazione Statutaria delle città Italiane*. Durante quarenta anos andou à procura do livro apontado pelos comercialistas italianos como Rotondi como *introuvable*, até que num lance de sorte o adquiriu numa livraria de Roma.

Nascido em 1887 formou-se em direito e em 1913 fez concurso para Professor substituto de Direito Comercial da então Faculdade Livre de Direito. Laçarda de Almeida, um dos examinadores, ao final do concurso, disse-lhe: «O senhor é um Professor nato. Feche o seu escritório de advocacia e venha trabalhar conosco». Logo em seguida iria substituir o titular Frederico Borges, em mandato de Deputado Federal.

Exerceu o magistério com empenho e dedicação até 1954, salvo o interregno de nove anos em que o regime de exceção retirou-o arbitrariamente da cátedra, juntamente com os Professores Hermes Lima, Leônidas Rezende e Sauerbrown Carpenter.

Mas não exerceu apenas a cátedra de Direito Comercial, pois tinha competência para ensinar qualquer ramo de Direito. Assim ocorreu com turma que o teve como Professor praticamente em todos os anos, nas cadeiras de Introdução à Ciência do Direito, Legislação Operária, Direito das Sucessões e Processo Penal.

No período de afastamento, dedicou-se à advocacia, mas a marca principal foi o Professor de Direito e o parecerista. Disse-me certa vez com ironia: «Não sei a que horas alguns de meus colegas estudam: de manhã estão na faculdade dando aulas, de tarde estão no foro ou no escritório recebendo clientes, e de noite estão nas festas. O que sobra para o estudo?»

Castro Rebello era temperamento verbal, conversa encantadora, a todos atraía, mas não deixou uma obra escrita significativa, avesso à escrita. No campo de Direito somente no final da vida aceceu em reunir alguns dos pareceres. O principal livro *Maud (Restaurando a Verdade)* foi contestação à biografia de Alberto de Faria. A Carta-Prefácio à *História Administrativa do Brasil*, de Max Fleuiss deveu-se à leitura do livro, e os trabalhos sobre Capistrano de Abreu e Pedro Lessa decorreram de eventos comemorativos.

Da obra histórica cabe assinalar o livro *Mauá (Restaurando a Verdade)*. O estudo da vida do grande pioneiro do século XIX jamais fora feito em profundidade. Conta com ironia Castro Rebello que Alberto de Faria, homem de negócios, e mais tarde membro da Academia Brasileira de Letras, comprou em Petrópolis a casa de veraneio de Mauá e ocorreu-lhe a idéia de escrever a biografia. O material documental era amplo, o acesso ao depoimento de familiares em muito facilitou a iniciativa. Mas o livro se aproximava da hagiografia, perfil de homem quase sem defeitos, que só ambicionara o progresso do país.

Ao analisar a obra do historiador é preciso estabelecer os fundamentos metodológicos de base marxista. Não se tem notícia de como a teoria marxista se propagou no Brasil, e é significativo que Hermes Lima, no livro de memórias *Travessia* tenha omitido esta faceta da formação cultural. Castro Rebello menciona que foi Capistrano de Abreu quem o introduziu na leitura de Lenine nos artigos publicados na revista *Labour Weekly*. Respondendo a um inquérito sobre livros de predileção, Castro Rebello afirma:

«O Capital subjuga-nos o entendimento. Decifrando-nos o enigma da produção capitalista, submete-nos à verdade que exprime: não nos deixa a liberdade de volver as suas páginas por simples simpatia.»

Diria Hermes Lima que Castro Rebello repetia sempre que de três instrumentos iluminativos do universo social e psíquico se houvera servido de preferência: Marx, Ferri e Freud. Mas Castro Rebello nesse inquérito também indica as obras de Spencer e Ferri. No campo da História menciona *Plutarco, Tacito, Pirenne, Cícero e seus amigos* de Gaston Boissier. E traça uma análise extremamente significativa de *Um Estadista do Império*. O comentário é expressivo:

«De alguns (livros) seria penoso separar-me. O que maior sedução exerceu sobre mim, *Um Estadista do Império*, é também o que mais tenho lido. Tudo, em qualquer de seus volumes, concorre para que a inspiração pessoal do autor aparentemente se confunda com a própria verdade histórica e esta adquira a expressão que melhor lhe convém: a nobreza literária de algumas de suas páginas, o poder evocativo de quase todas, o relevo das figuras evocadas, o traço quase sempre rápido, embora firme, em geral incompleto, mas sempre exato, a que devemos esse relevo.

Nabuco, entretanto, não o tinha pelo mais feliz de seus livros. Na carta de que fez acompanhar o exemplar de *Minha Formação*, que ofereceu a Domicílio da Gama, diz, referindo-se a esta: 'Já agora esse ficará sendo o nosso exemplar, o que quer dizer que terá a sua lembrança associada a uma obra que considero a fortuna de minha vida, a maior generosidade da sorte para comigo'.

Ilusão. A sorte não foi mais generosa para com ele quando, tomando-lhe a pena, lhe ditou o capítulo sobre Bagehot e o governo de

gabinete, a recordação da missa ouvida na Sistina ou o fez traçar o retrato do Barão de Tautphoeus, do que ao inspirar-lhe o do Marquês de Paraná ou o de cada um dos companheiros deste no Ministério de 1853, e, depois, o de Teófilo Ottoni, o de Zacarias, ou o de Silveira Martins; nem mais generosa, quando lhe deu a paleta de que tirou o painel de Massanganha, do que, na evocação da Câmara de 1864, ao inspirar-lhe o quadro em que perpetuou suas figuras mais expressivas.

Recordação de homens e instituições sobre que começa a pesar o esquecimento e, mais do que o esquecimento, a ignorância, mas de que ainda nos sentimos demasiado perto, para que, a seu respeito, o interesse puramente histórico ou simplesmente literário se sobreponha a qualquer outro, *Um Estadista do Império* dificilmente terá, em nossos dias o leitor para quem foi escrito. Daqui a cem, duzentos anos, será lido, como lemos, ainda hoje, Tácito ou Salástio. Falta-lhe, por enquanto, aquilo a que podemos chamar o sentido universal.»

Americo Jacobina Lacombe examinou a fundamentação metodológica, ao dizer que «um dos mais respeitáveis defensores da teoria marxista da história (Castro Rebello) usou uma expressão que tem sido evidentemente distorcida. Após enunciar a 'determinação imperiosa' da evolução brasileira pelo fator econômico, declara que, com a evidenciação desse fato, 'cessa a missão do historiador'. É óbvio que o saudoso mestre não queria dizer que a missão do historiador fosse simplesmente a aplicação de uma fórmula com a descrição das etapas através da qual foi alcançada a sua evidenciação. Ele próprio, em trabalhos posteriores, foi de uma meticolosidade implacável na elaboração dos elementos de pesquisas».

Não se pode, assim, ver na metodologia histórica de Castro Rebello um marxista *tout court*. Quero crer que Castro Rebello absorveu da teoria marxista certos pressupostos e utilizou-a como instrumento de trabalho, mas a cultura geral impressionante e o espírito crítico não se conformariam na rigidez de qualquer sistema dogmático.

E expressou o pensamento de forma significativa:

«Nunca juramos bandeira em agremiação ou partido, por cujos estatutos ou regimento ficássemos obrigados a conformar nossa opinião com determinada ideologia; nunca nos filiamos a qualquer grupo, seita e confraria, por cuja regrativéssemos de subordinar o pensamento aos artigos de alguma crença.»

O livro *Maud*, mostra os condicionamentos que lhe facilitaram a ascensão econômica, e com ampla gama de conhecimentos jurídicos rebateu afirmações como no caso das sociedades em comandita. Os móveis pessoais, a utilização de prestígio junto aos líderes do governo, tudo afi é descrito. O texto foi publicado em capítulo da revista *Cultura* dirigida por Francisco Mangabeira, logo apreendida, e depois reunida em livro em 1932 pela Editora Universal em apre-

sentação modesta. Após a morte o carinho devotado de Francisco de Assis Barbosa reuniu o livro e outros trabalhos em volume *Mauá e Outros Estudos*, traçando de seu mestre e amigo perfil biográfico expressivo. Cabe mencionar que esgotado há muito tempo, não quis Castro Rebello reeditar o livro. Alegava que tendo travado polêmica em termos ásperos com Claudio Ganns, deste se tornara amigo e não podia publicar o livro sem a polêmica, e com a polêmica teria que dar uma explicação que achava complexa. Castro Rebello e Claudio Ganns se tornaram grandes amigos, viajaram juntos pela Europa e foi na varanda da casa do amigo que Claudio Ganns faleceu.

O livro representava uma visão nova na historiografia brasileira, a apresentação de figura do mundo econômico dentro do contexto da época e como produto dela. Provocou críticas severas: no *Boletim de Ariel Miran Latif* atacou com afirmações vagas e imprecisas, discordando evidentemente do método, mas sem apontar incorreções ou falhas. E Otávio de Faria, jovem intelectual, filho do autor, que se destacaria depois com o livro *Maquiável e o Brasil* e em grande obra romanesca, veio também à liça, mas foi realmente a contestação de Claudio Ganns na Introdução e edição da Exposição aos Credores, com o título *Autobiografia* a que provocou a contestação.

Henri Hauser no artigo «Notes et Réflexions sur le travail historique au Brésil» (*Revue Historique*), janeiro-março de 1937 (p. 85), a propósito do livro disse que o autor era um espírito ousado e que outros o chamariam temerário. Não entraria na controvérsia, mas queria anotar que essas manifestações iconoclastas serviam à causa da pesquisa histórica, pois o primeiro dever do historiador, como dizia Michelet, era a falta de respeito.

Castro Rebello respondeu a Claudio Ganns em vários artigos na *Revista do Brasil*, com o título «Mauá — de novo Mauá», e vamos nos fixar em dois pontos: escola emissionista e a filiação ao saint-simonismo. Claudio Ganns refere-se à carta dirigida por Mauá a Vilalba, Ministro da Fazenda do Uruguai em 1861 em posição contrária à escola, mas as opiniões de Taunay, Pereira da Silva e Joaquim Nabuco são acordes em indicar Mauá como propugnador da emissão de papel moeda, alegando Castro Rebello que a carta a Vilalba fora mudança de posição. As expressões de Joaquim Nabuco são contundentes: «Mauá como financeiro era porém um espírito sempre entrenulado pelas ficções do papel moeda». E referindo-se ao folheto de H. A. Millet *O meio circulante e a questão bancária*, escreve: «folheto, como todos do autor, contra a escola restritiva, Millet, como Mauá, só esperava o progresso do país como o dos Estados Unidos pela mobilização das riquezas todas, nacional e particular, presente e futura, sob a forma de emissões bancárias».

A vinculação de Mauá ao saint-simonismo é contestada por Castro Rebello de forma contundente. Aponta que os economistas prediletos de Mauá ao tem-

po da mocidade foram Stuart Mill e J. B. Say e que *Exposição aos Credores* escrita na velhice em 1878 obedeceu à inspiração que não pode explicar o passado. O centenário de Saint-Simon, referências às idéias de Michel Chevalier, citado em duas ou três páginas da *Exposição*, levaram Alberto de Faria a uma filiação inexistente, esquecido de que Michel Chevalier fora discípulo de Saint-Simon, mas se afastou tanto desse ensino que pertence indiscutivelmente à Escola Liberal.

O assunto foi examinado por Henri Hauser em artigo publicado em *Annales d'Histoire Economique et Sociale* em 1937 sob o título «Um problema de influências: o saint-simonismo no Brasil». E conclui que a influência saint-simoniana em Mauá era uma hipótese gratuita, que encontrou no Brasil um crítico de Alberto de Faria, um crítico com dente duro que não se receiou em dar como subtítulo do seu livro «Restaurando a Verdade». Mas afirma «é grande a audácia que se atribui ao atacar o que se chama a verdade oficial», chamando-a mesmo de imprudente e adita «não é bom atacar os ídolos da tribo, passa-se rapidamente como inimigo do povo».

Cabe referir nessa controvérsia à opinião de Capistrano de Abreu sobre o livro, considerada por Claudio Ganns «conceito apressado». Mostra Castro Rebello que a opinião de Capistrano está expressa no artigo «Fases do Segundo Império», publicado em jornal em 2 de dezembro de 1925, e depois na terceira série *Estudos e Ensaios*. «Irineu Mauá, rio-grandense benemérito em quem por desgraça o descontino não corria parelhas com o patriotismo e com a probidade, firme no prestígio acumulado nos meios indígenas, fortalecido pela confiança inspirada aos capitais londrinos, rasgou muito das faixas coloniais, começou a remodelar o Brasil moderno». E acrescenta Castro Rebello: «Que há de apressado neste conceito tão preciso?» A referência de Capistrano de Abreu que Alberto Faria enquadrou reproduz em discurso na Associação Brasileira de Educação em 25 de janeiro de 1927 não desmente esta opinião: «Li seu livro com prazer e avidez como se fora um romance e não com menos proveito, defrontando a cada momento idéias novas. Do seu Mauá partiram feixes de luz que trazem grandes claridades. Sem Mauá não é mais possível escrever a história do Segundo Reinado».

Em 1923 Max Fleiss publicou a *História Administrativa do Brasil*, contribuição ao *Dicionário Histórico, Geográfico e Etnográfico do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, repertório fundamental de informações sobre a vida administrativa do país. Na segunda edição de 1925, transcrevem-se opiniões elogiosas de Clóvis Beviláqua, Viveiros de Castro, Levi Carneiro, J. X. Carvalho de Mendonça e Oliveira Viana, mas especialmente a denominada Carta-Prefácio de Castro Rebello, traçando painel resumido da história colonial, que, a meu ver, só encontra parelha no *Esboço de História do Brasil* do Barão do Rio Branco.

Apontando no livro as informações sobre a evolução da História brasileira, indica as «dificuldades que se lhe hão deparado e que admiravelmente venceu. Basta pensar na dispersão de suas fontes. Não creio que trabalho desse gênero tenha precedentes entre nós. Uma coisa, no entanto, é preciso proclamar: a excelência do seu não se deve a simples circunstância de vir, assim, primeiro, antes, para realce dele, outros lhe fazem mesmo falta. Interessante é que, dando-nos um quadro minucioso das instituições que descreve e subordinando-lhe a transformação a acontecimentos de ordem geral, a *História Administrativa* sugere naturalmente as linhas principais de uma outra, para que fornece material abundante, e em que parece descobrir o próprio *substratum*: a da exploração da terra e do homem entre nós».

Indica tópicos expressivos de síntese de Max Fleuiss e se refere à situação da Bahia do século XVII:

«A Bahia já então extensa e populosa, ostentava casas de três andares. As fortunas faziam-se ali em alguns anos. O domínio espanhol, facilitando o contacto entre o Brasil e outras colônias americanas da mesma soberania, gerou o contrabando da prata, metal que na Bahia como em outras cidades, se tornou de uso comum entre os habitantes. Para ali fluíram também em grande número judeus expelidos da Europa, alguns de grandes fortunas. Por um alvará de 1647 concedeu-lhes mesmo isenção do fisco sob o encargo de constituir com seus cabedais companhia geral do comércio para o Brasil e por alvará posterior de cerca de um mês, já se aprovavam os estatutos.»

E concluiria:

«Eis como de sua *História Administrativa* se destaca suavemente um capítulo de uma outra que eu, com alguma afetação, mas com inteira propriedade, intitularia assim: 'De como a exploração da terra e do homem pelo próprio homem, no Brasil, foi a causa de nele se criarem as instituições administrativas, e também a de elas se transformarem'. Não foi naturalmente seu propósito escrevê-lo; tanto melhor para seu trabalho. É que tanto o orientou o amor da verdade, que esta afinal oculta nenhuma de suas faces.»

Em duas conferências Castro Rebello analisou a vida e a obra de Capistrano de Abreu, uma na sessão comemorativa do centenário de nascimento em 22 de outubro de 1953 no auditório do Ministério da Educação e Cultura, e outra, realizada na Casa do Estudante do Brasil sob os auspícios da Sociedade Capistrano de Abreu em 22 de junho de 1950.

Na primeira Castro Rebello discute aspectos da obra do historiador brasileiro, analisando de início como dos estudos literários da juventude sobre Junqueira Freire e a literatura brasileira contemporânea veio a se dedicar à história. Indica que no exemplar da tese sobre *O Descobrimento do Brasil* oferecido ao

Coronel Joaquim de Souza Sombra, primeiro Intendente Municipal de Maranguape, Capistrano colocou a dedicatória: «ao Coronel Sombra que me fez historiador».

Trinta anos depois, em carta a José Verfssimo, diria que a idéia em consagrarse a história do Brasil fora «resultado de uma leitura febricitante de Taine, Buckle e da Viagem de Agassiz, feita ainda no Ceará». E em 1917, repetia em carta a João Lúcio de Azevedo: «Tenho presente a primeira vez que me veio a idéia de escrever a história do Brasil. Estava no Ceará, na freguesia de Maranguape, com poucos livros, arredado de todo convívio intelectual. Acabara de ler Buckle no original, e relia mais uma vez Taine, tinha acabado a Viagem de Agassiz». Comenta Castro Rebello «os dois passos, a meu ver, conciliaram-se perfeitamente com o que dissera na dedicatória. As idéias de consagrarse à história do Brasil, a idéia de escrevê-la, vieram da leitura de Buckle, de Taine e de Agassiz. Esta história jamais foi escrita. Fez-se no entanto historiador, e do Coronel Sombra terá recebido, para isso, o estímulo necessário, a sugestão definitiva, talvez».

E prossegue Castro Rebello «E por que não escreveu a história que a leitura indicada lhe sugerira?» Já em 1890, em carta ao Barão do Rio Branco dizia-se «resolvido a não escrever mais a história do Brasil com o que sonhara ainda no Ceará» depois de ter lido Buckle, e no entusiasmo daquela leitura «e sim outra, modesta, a grandes traços e largas malhas até 1807».

Castro Rebello não vê mudança de concepção historiográfica. «História modesta, a grandes traços, de largas malhas, «por oposição à história primeiro idealizada, não é o mesmo que história concebida de outro modo, nem história filosófica ou sociologicamente sob outras inspirações. É apenas história em menores proporções ou menor profundidade». E acrescenta: «Tão pouco me parece possível assinalar-se em qualquer dos trabalhos de Capistrano, posteriores ao conhecimento direto que veio a travar com os historiadores alemães quando os pode ler no original qualquer sinal indicativo de tal mudança. Esse conhecimento ter-lhe-á sugerido maior severidade no trato das fontes, sua escolha, sua interpretação, sentido em que a própria experiência o deve ter encaminhado, depois de ter feito os trabalhos de pesquisa, graças aos quais pode chegar ao achado de verdadeiros tesouros».

Apresentou sempre «a história como um tecido de fatos que se explicam uns pelos outros. Nada existe de fortuito, de irregular, tudo é necessário», dizia em 1875 em trabalho de crítica literária e concluía, «modificar a parcela é modificar o total».

E aditava Castro Rebello: «Cedo se apercebeu Capistrano que o segredo da produção historiográfica está primacialmente no domínio das fontes; no Brasil na necessidade imperativa de documentação. Atirou-se, com decisão e constâ-

cia à pesquisa, ao vasculhamento dos arquivos. Sua sede de documentos tornou-se insaciável, sua voracidade enorme. Não se contentava com o que ia descobrindo aqui ou ali desenterrava do esquecimento; queria que lhe viessem de fora novos testemunhos. Custeava a obtenção de cópia; fazia, para isto, sacrifícios. Mobilizava amigos, procurava interessá-los em sua fúria de pesquisador. Sua correspondência com Lino de Assunção já publicada; com João Lúcio de Azevedo, em véspera de publicação (hoje já publicada) e com outros são instrutivas a respeito dessa atividade, reveladoras de sua perspicácia, de seu faro».

Concluía, «sua produção foi extensa. Só não foi maior, deve-se talvez a essa como que boemia do espírito notada por todos os que o conhecemos de perto, a essa relativa indolência, para que muito deve ter concorrido uma viuvez prematura e uma disponibilidade funcional intempestiva, de que a rede em que dormia ou se balançava para ler era símbolo. Daí essa tal ou qual aversão a qualquer forma de disciplina mental, e consequente antipatia voltada à inteligência de feição prussiana. Esse feitio pessoal seu seria bastante a explicar porque nunca chegou a escrever essa história do Brasil completa, integral que todos queriam, com que ele próprio uma vez chegou a sonhar».

Na conferência *A Síntese Histórica na Obra de Capistrano de Abreu*, Castro Rebello analisa inicialmente os artigos de Capistrano de Abreu por ocasião da morte de Varhagen e examina a distinção entre dois gêneros, a história e a crônica, para concluir que a história só pode ser separada conceitualmente da crônica, na medida em que adquire feição científica e deixar de ser apenas narrativa, ou mesmo de algum modo crítica. A história esclarece o passado, mas só o esclarece através de documentos devidamente analisados, depois de fazer-lhe a síntese. E o que a crônica não faz. Diz Castro Rebello «é no entanto, o que fez Capistrano de Abreu com rara intuição e com um preparo cultural dos mais sólidos, com relação aos três primeiros séculos da vida brasileira.

Os Capítulos de História Colonial devem ser considerados modelos de síntese, no verdadeiro sentido da expressão. Oferece além disso uma sucessão de sínteses parciais articuladas. É, mesmo esta talvez a feição pela qual mais se distingue no quadro geral da nossa historiografia».

Depois de examinar vários exemplos, interroga: «Como terá podido Capistrano chegar aos métodos a que tão rigorosamente se ateve? Tinha ele uma concepção particular da história? Não parece. Guiava-o sim a paixão da verdade. Que não devia ignorar as prescrições metodológicas parece fora de dúvida. O *Grundriss der Historiker* de Droysen não lhe há de ter sido de muito préstimo. Era-lhe no entanto familiar o *Lehrbuch der Historischen Methoden* de Bernheim onde, num capítulo especial, mais de cem páginas contêm o estudo das operações de síntese. Que devia também conhecer a *Introduction aux Études historiques* de Seignobos tudo autoriza a admitir-se.

Sua insaciável curiosidade, servida por uma cultura extensa e multiforme o predispunha a ser um desses estimáveis servidores do que Henri Berr chama a síntese erudita; o cunho em que foi marcado, na mocidade pelo positivismo crítico e a filosofia evolucionista, ou simplesmente naturalista, permitiu tornar-se, na maturidade, o mais completo cultor da síntese científica entre os nossos historiadores».

A conferência pronunciada por ocasião do centenário de Pedro Lessa no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro é também contribuição importante para a história das idéias.

Analisando a geração de Pedro Lessa, Castro Rebello tem página antológica que convém ser transcrita:

«Que mocidade era essa? De que esfera social provinha? — Cindida a sociedade pela escravidão, era entre os filhos de antigos senhores, ou de sua progénie imediata ou distante, entre os filhos de proprietários rurais, ou na própria burguesia das cidades, que as academias tinham sua reduzida clientela. Ainda oito anos depois da chamada Lei de emancipação, em 1879, quando verdadeiramente começa a 'campanha abolicionista', há, no país, em uma população inferior a três milhões de habitantes, dois milhões de escravos, não computados os ingênuos, descendentes seus, que, praticamente, viviam, também, no cativeiro.

Não é, assim, de admirar-se que, ainda nesse tempo, as faculdades de ensino superior, particularmente as de Direito, fossem, para muitos, ante-salas do parlamento. O brasileiro que lograva concluir o curso de humanidades, transposta a adolescência, passava, quase infalivelmente, a uma das quatro escolas civis de ensino superior, ou às militares, de onde saíria, em grande parte, para a carreira política ou o serviço do Estado. Rico ou remediado, se vinha de longe, e trouxesse ou não da casa dos seus para a república, onde havia de alojar-se, o pé-de-meia recheado, recebido entre os solços e bênçãos da despedida, achava na hospedagem de parentes, de amigos, que o acolhiam, ou mesmo na do correspondente, a continuação da vida de família em que fora criado. Seu caso era, em regra, o mesmo dos outros, em companhia dos quais teria de freqüentar a academia. De 'academia' podia-se realmente falar. De academia era a atmosfera das pugnas intelectuais em que se havia de empenhar, ainda quando de natureza política o vivo debate que dividia os lutadores. Estes mesmos diziam-se 'acadêmicos', e o nome perdura, a despeito do contra-senso que hoje exprime.»

Da obra histórica de Pedro Lessa, Castro Rebello destaca o prefácio para a *História da Civilização na Inglaterra* de Buckle, traduzido por Adolfo Melchert, a que atribuiu tamanha importância que o publicou em separata sob o título «É uma história é uma ciência?». Apontando afinidade científica entre ambos, mostra as diferenças de conclusões no que se refere ao caráter da história. Enquanto Buckle se empenhava em dar à História cunho análogo aos das

Ciências Sociais, Pedro Lessa entende faltar à História «conteúdo científico próprio, leis de seu domínio, induções, princípios e deduções que lhe sejam particulares, generalizações que geram fácil uma ciência», revelando o dilettantismo de sua postura histórica. Anota porém, a superação na conferência que realizou no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro sobre Varhagenn em 1916. Em 1912 estuda a personalidade de João Francisco Lisboa em conferência na Sociedade de Cultura Artística em São Paulo.

Castro Rebello examina os conceitos doutrinários que inspiraram Pedro Lessa como Ministro do Supremo Tribunal Federal, em especial na concessão de *habeas corpus*, ampliando-o a vários outros direitos, mas discorda do cognome de Marshal brasileiro que lhe foi dado. «Marshal pode por sua audácia e liberdade de iniciativa escolher os materiais com que através da jurisprudência da Suprema Corte edificaria um regime político, Pedro Lessa trabalhou com a própria Constituição brasileira, adstrita à sua letra e ao seu espírito, de sorte que em seus votos e decisões, o que dela diretamente não procede ainda lhe transparece no texto.

O jurista brasileiro ao contrário, preso de um princípio que não formulara, atido a ele pelo propósito de servir à lei que o ditava, esmerou-se em conciliar a doutrina dos seus julgados quanto ao direito escrito. Sua obra se fez, toda ela com muita relativa autonomia sem que a fidelidade aos princípios constitucionais se tivesse sacrificado».

O espírito crítico de Castro Rebello se revelaria na análise de outros trabalhos históricos: o primeiro *Formação do Brasil Contemporâneo* de Caio Prado Júnior. Fazendo os maiores encômios ao livro, assinalaria a distinção entre as grandes sínteses e a história simplesmente erudita, sem precisar alimentar as pretensões de Henri Berr contra os «historiadores historizantes». Mostra que a curiosidade de Caio Prado Júnior se exerceu de preferência no campo das pesquisas que servem diretamente ao preparo das grandes sínteses. Aí, ela se exerce com penetração, ajudado por sólido preparo sociológico mas liberto de preconceitos.

«Há em Caio Prado Júnior um misto de atrevimento e cautela, que garante à obra do historiador o equilíbrio aparentemente necessário, mas que, na interpretação de antagonismo assinalado, o reteve a dois passos da verdade».

Em relação ao problema da colonização dos índios, declara parecer medíocre reduzir esse antagonismo à simples oposição de interesse imediato, material ou não. Mostra como se processou o problema de defesa do índio para dizer que «se o jesuíta na defesa do índio tivesse a inspirá-lo o sentimento cristão, outro teria sido o comportamento da Companhia em face da escravidão africana».

Indica algumas omissões, como por exemplo, as relações entre o plano material e social a tratar deficientemente do problema da escravidão e a falta de um

capítulo relativo à vida intelectual. Aponta algumas lacunas. Como pensava o português do Brasil do século XVIII? Que formas de expressão deu ao pensamento? Como estudar a história de letras coloniais sem uma página sobre Antônio Vieira? Sem uma linha de referência a Gregório de Matos?

Em relação a dois volumes das *Obras Completas de Joaquim Nabuco*, editados em São Paulo pelo Instituto de Progresso Editorial em 1949, reproduzindo artigos e diversos escritos para a imprensa diária, e outros discursos proferidos como Deputado na Câmara, assinala a seleção apressada e a ausência de alguns trabalhos fundamentais. Comenta, em relação aos artigos de imprensa, a omissão dos artigos que em pleno vigor da mocidade escreveu para *A Reforma*, inclusive nove aos quais atribuiu tanta importância que reuniu em folheto sob o título «O Partido Ultramontano — Suas invasões, seus órgãos, seu futuro», artigos de combate aos privilégios que se achavam então na posse da Igreja Católica, à sombra da Constituição do Império. Os discursos parlamentares omitidos versavam sobre as relações entre a Igreja e o Estado e nesses discursos invoca os itens do programa elaborado pelo Clube da Reforma para lhes dar inteiro apoio.

O espírito polêmico se revela ainda no artigo «Henri Pirenne e a tortura através da história», contestando as afirmações de Tristão de Ataide sobre a influência da Idade Média na supressão da tortura. Mostra distorções no texto do historiador belga, explicáveis porque o artigo fora feito sem consulta ao livro — e comenta «não ser preciso exumar-se do esquecimento um escritor obscuro, pela mão incerta de um historiador de terceira ordem como Cesar Cantu».

Até nos arrazoados forenses Castro Rebello se socorreria dos subsídios históricos. Nas razões de apelação do padeiro Maurílio Prado, em 1928, verdadeira monografia publicada sob o título *A Greve dos Padeiros e a Reação Capitalista*, transcrevia a epígrafe de Jean de Saint Prix:

«o que é necessário é distinguir dos movimentos históricos entre aqueles que são fatalidades e aqueles que vem da má vontade contingente de alguns homens. Não se retém Atila, mas se pode segurar o braço de Napoleão.»

Traçava na introdução «Um pouco de economia e história contemporânea», um painel da evolução da economia brasileira, e tinha palavras que retratam uma época que esperamos seja coisa do passado:

«deu-se destarte a inflação do mercado monetário e com ela a depreciação da moeda e suas inumeráveis consequências. A inflação já foi comparada ao gatuno, que, penetrando em casa de alguém, a esvazia. Empobrece o país desagregando-lhe a riqueza. É um grande deslocador de valores sociais e portanto fator considerável de instabilidade econômica. Mas os males que causam não são suportados de maneira

idêntica e medida igual por todas as classes e camadas que compõem a sociedade.»

Possuidor de uma extensa cultura jurídica, histórica, filosófica e literária, Castro Rebello, ao ser indagado sobre o livro de sua preferência, indicaria *A Revolta dos Anjos* de Anatole France, «o que melhor satisfaz às exigências de minha formação mental, o que melhor condiz com a concepção que tenho da sociedade em que fui condenado a viver», pois nele «o sentido do universal é predominante».

O Embaixador Roberto Assumpção, seu dedicado amigo, publicou em Paris, em 1972 o volume *A Franciana da Coleção Castro Rebello*, contendo dois trabalhos sobre o escritor francês e o catálogo de sua valiosa coleção, precedido de retrato tirado em Paris. Josué Montello observando a fotografia descreve:

«De chapéu, colete, gravata bem posta, o paletó aberto, sentado no banco de jardim público deu-me ele a impressão que se fizera fotografar na Av. Foch há poucos passos da famosa Vila Said onde Anatole France tinha sua casa e seus livros. Castro Rebello assim, bem preparado com toque de ansiedade no semblante, como que ia sair dali para visitar o mestre, ele, também o mestre.»

Há a destacar para entender-lhe bem a personalidade do homem a figura do Professor. Ao jubilar-se como Professor catedrático da Universidade do Brasil, expressou-se o Professor Hermes Lima:

«quarenta anos de docência militante, quarenta anos de magistério jurídico, quarenta anos de vida exemplar no cumprimento do dever. Se suprimirmos de sua vida, Professor Castro Rebello, ou da vida desta faculdade sua condição de Professor, faltaria à história, quer de sua existência, quer da escola, algo que as tornaria irreconhecíveis».

E acrescenta:

«Professor por vocação, sabia pela raiz e não pela rama. Conduzir o raciocínio, transmitir o conhecimento, argúcia no formular os problemas iluminavam suas aulas, suas prosas.»

Comentando o ensino da História de Civilização na Universidade do Distrito Federal de Anísio Teixeira, afirmaria:

«sua influência em muitas das melhores inteligências que lhe beberam os ensinamentos habilitou-as a se orientarem para uma preparação básica e disciplinada. Ensinava a estudar. O rigor metodológico não lhe permitia admitir meia contestação de doutrina. Gostava invariavelmente de indagar o que se escondia atrás das aparências e, por isso mesmo, tinha achados e descobertas que espantavam tanto no cotidiano como no excepcional.»

Depõe o historiador José Honório Rodrigues:

«Fui aluno do Professor Castro Rebello no primeiro ano da Faculdade de Direito em 1933, na cadeira de Introdução à Ciência do Direito, no ano seguinte ocupada por Hermes Lima. Era um mestre do Direito Comercial, um dos maiores juristas brasileiros, e sua passagem pela cadeira de Introdução, então criada e ainda não provida, foi decisiva para a definição de minha vocação.»

Falando do historiador testemunhou:

«Cultivou com muito saber a história, universal e brasileira. Convivera com Capistrano de Abreu, que jantava em sua casa todas as quartas-feiras, e deste convívio lhe veio o gosto profundo pela História do Brasil, que tanto estudou. Mas até neste campo pouco escreveu.»

Ao oferecer à Faculdade Nacional de Direito em 1974 o busto em nome de alunos e admiradores, asseverei:

«Tive o privilégio de pertencer à última turma de seu magistério. Ao observador nada diria que o Professor estava no limiar da compulsória. Com grande capacidade de raciocínio, aliada à cultura vastíssima e ao entusiasmo pelo trabalho, tudo indicava alguém em plena maturidade. O primeiro semestre foi rara oportunidade para que os estudantes entendessem a origem do Direito Comercial, a sua natureza como Direito Especial, a evolução histórica até as grandes codificações, e o tratamento dado pelo Código Comercial de 1850.»

Sobre o jurisconsulto *doublé* de historiador Castro Rebello, depôs o advogado Jayme Bastian Pinto:

«Seu espírito, dotado de algumas das mais fortes qualidades da inteligência abeberou-se sobretudo em duas fontes: o Direito e a História — as quais conjugadas formavam o fluxo de seu saber. As características essenciais como jurisconsulto eram a visão por um lado histórica e por outro lado universal com que apreciava e analisava os fenômenos jurídicos. Não se satisfazia em consignar a existência de um preceito jurídico, em saber como ele se inseria em nosso Direito, e a extensão que a doutrina e a jurisprudência lhe davam. O seu forte pendor para o estudo permanente da história — quer a história do Direito, quer a história *tout court* — levava-o a pesquisar o advento de cada regra, a sua evolução, as mutações por que passou e o ambiente histórico em que nasceu. Por isso mas só isso era possível em relação ao seu comércio constante, com os grandes repertórios de história editados no seu tempo, especialmente os franceses, com suas esplêndidas coleções dirigidas por Glotz e por Halphen et Sagnac suplementadas pela leitura de revistas de que era assinante, como os *Annales de Lucien Fèvre* e a *Revue Historique* fundada por Gabriel Monod. Na história do Direito eram amplos e profundos seus conhecimentos. Um dos seus autores preferidos era Levin Goldsmith, comercialista emérito mas sobretudo o maior historiador no seu tempo, e

quiçá até hoje do Direito Mercantil. De um livro de história do Direito diria está lá tudo direitinho, como eu gosto, o perfeccionista que foi Castro Rebello».

Castro Rebello foi um «retardatário», avesso às honrarias. Só em 1949 foi admitido no Instituto dos Advogados Brasileiros e nesse mesmo ano é proposto para sócio efetivo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Em moção assinada, entre outros, por José Carlos de Macedo Soares, Pedro Calmon, Leitão de Carvalho, Arthur Cesar Ferreira Reis e José Honório Rodrigues, afirmava-se que «conhecido como sabedor da história política, econômica e financeira, principalmente do Segundo Reinado, eis que desta vez o trabalho (sobre as Inscrições Lapidares da Igreja da Vitória e o local da Vila Velha) revela pois uma nova faceta de sua cultura». Curiosamente somente em junho de 1951, dois anos depois, a Comissão de Admissão de Sócios, em parecer subscrito por Tavares de Lyra e Alfredo Valladão, opina favoravelmente, o mesmo fazendo a Comissão de História, em parecer subscrito por Feijó Bittencourt, Basílio de Magalhães e Valentim Benício da Silva. É curioso que em nenhum desses três documentos se menciona o livro *Mauá*.

Oswaldo Veloso Gordilho no livro *Os Dez Maiores Juristas Comerciais do Brasil*, refere-se ao testemunho do Ministro Hahnemann Guimarães, uma das figuras exponenciais do Supremo Tribunal Federal, comentando com o filho Pedro Gordilho, ilustre advogado, que a intimidade, a admiração e a reverência que nutria por Castro Rebello o levara de modo geral a estimar e admirar os baianos, porque, dizia o Ministro Hahnemann Guimarães, sendo Castro Rebello uma síntese de tantos predicamentos, cada baiano devia possuir quando nada uma partícula dos valores suficientes para ilustrar o modelo superior de conduta.

A devoção à terra natal se reflete no trabalho «As inscrições lapidares da Igreja da Vitória e o local de Vila Velha», memória apresentada ao IV Congresso de História Nacional reunido no Rio de Janeiro em 1949. Começa o trabalho afirmando «fundada em 1549 a cidade de Salvador, foi preciso dar nome, pela qual se distinguisse, a povoação, que o donatário da Bahia ali também fundara quatorze anos antes, 'junto da barra'. Chamaram-lhe Povoação do Pereira com referência natural ao nome do fundador e logo com o tempo a Vila Velha, nome que prevaleceu e até meados do século XVII perdurou».

Partindo da existência das três inscrições lapidares estudadas por Santos Vilhena que viveu na Bahia em fins do século XVIII, duas delas sepulcrais e uma evocativa da edificação da Igreja, procura analisar na base de documentos históricos, baseando-se em Gabriel Soares, Vicente de Salvador, Nunes Marques Pereira, Jaboatão, Tolentino e muitas outras fontes primárias, e contestan-

do a Teodoro Sampaio, a data de criação dessa Igreja em relação a outros monumentos históricos.

E ao final conclui:

«devemos em conclusão reconhecer que se os restauradores da Igreja da Vitória em 1809, ao abrirem na pedra as inscrições que ali se acham, só se guiaram pela tradição, esta no essencial, pouco se apartava no que no estado presente dos nossos conhecimentos deve ser tido por verdade, quanto à antiguidade daquela Igreja, em relação do seu passado quanto aquele local da Vila Velha.»

Morando no Rio desde a juventude, Castro Rebello só retornaria a Salvador em junho de 1947, a fim de participar do Congresso Jurídico Nacional convocado pelo Instituto dos Advogados da Bahia.

Depõe o dileto amigo Luiz de Pinho Pedreira da Silva «Reacendeu-se-lhe então o amor à terra natal, a que diversas vezes voltaria convivendo com parentes e amigos, conquistando os mais jovens como o autor dessas linhas e cuja companhia elegantemente apreciava. Nessas oportunidades, revelava seus refinamentos, refinados gostos da boa mesa e do bom vinho. Aqui em Salvador procurava rever com apaixonado interesse os locais onde se desenrolaram sua infância, sua adolescência, como a Igreja da Vitória, o Engenho, sua famlia».

E relata este episódio comovente:

«Voltando a Salvador de um exame de cátedra em Fortaleza, quando vinha do aeroporto e ao passar por Itapuã, determinou a quem estava no volante: Pare, pare, quero ver pela última vez o mar de minha terra».

Este testemunho da paixão de Castro Rebello pela terra natal é uma das últimas mensagens legadas pelo grande jurista e também grande historiador.

(*) Conferência pronunciada no Instituto Geográfico e Histórico da Bahia em 1º de outubro de 1997, ao tomar posse como sócio correspondente.

3. NOVAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A PRINCESA ISABEL¹

Alexandre de Miranda Delgado²

Preferimos que hoje, em lugar de nossa obscura individualidade, fale a própria Princesa Isabel, através dos conceitos que nos deixou e falem também os principais autores que escreveram obras a respeito da Redentora dos Cativos.

Carioca de São Cristóvão, a Redentora não nasceu herdeira direta do trono brasileiro. Sucedeu a seus irmãos, os pequenos infantes Dom Afonso e Dom Pedro, muito prematuramente falecidos.

Fisicamente herdou a pequena estatura da Imperatriz Tereza Cristina. Era loura, de olhos azuis, herança da dinastia de Habsburgo. Psicologicamente assemelhava-se muito ao pai, como notou o Dr. Galipe em célebre livro. Ultimamente, quem está muito parecida com ela é sua neta, a Princesa Dona Pia Maria, Condessa de Nicolay, residente na França.

Dona Isabel não teve uma vida tranquila. Sofreu muitas adversidades, quase todas causadas por sua posição na vida pública: perda da primeira filha, nati-morta; perda da única irmã Dona Leopoldina, Duquesa de Saxe, falecida aos 24 anos; a campanha pela abolição da escravidão, pela qual acabou se tornando a responsável na visão dos escravocratas; a queda da Monarquia; a perda dos pais no curto espaço de dois anos; a perda de dois filhos em plena maturidade; o exílio perpétuo de 32 anos.

Aos 4 anos foi proclamada herdeira do trono. Aos 14 prestou juramento perante a Assembléia Geral. Aos 18, o casamento. Anotou em seu diário: «Chegaram o Conde d'Eu e o Duque de Saxe. Meu pai desejou esta viagem com o fito de nos casar. Pensava-se no Conde d'Eu para minha irmã e no Duque de Saxe para mim. Deus e os nossos corações decidiram diferentemente».

O Príncipe Gastão de Orléans por sua vez escrevia ao pai, Duque de Nemours: «Eu a julguei mais apta a fazer minha felicidade doméstica do que a irmã mais nova... O conjunto de suas maneiras e de sua pessoa é gracioso...»

1 Palestra proferida na sessão do IHGB, em 31 de julho de 1996, dedicada ao sesquicentenário de nascimento da Princesa Isabel. Oportunamente, esse trabalho, aumentado com várias pesquisas em andamento, será dado à publicação em edição do autor para distribuição aos sócios do Instituto e às entidades e pessoas interessadas.

2 Sócio honorário do IHGB

Alega um historiador que teria havido interferência de Dom Pedro II, aconselhando a filha a se aproximar do príncipe francês, por julgá-lo mais competente e mais disposto a permanecer no Brasil.

Assim registrou Machado de Assis as bodas principescas: «...Um céu puro e um sol esplêndido presidião a esse acontecimento nacional... festa oficial, festa pública, arcos, pavilhões, coretos, bandeirolas, iluminações, guarda de honra, bandas de música e aclamações... uma das coisas que fez mais efeito nessa solenidade foi a extrema simplicidade com que trajava a noiva imperial». Dedicou-lhe o belíssimo poema.

Em seguida a viagem de núpcias a Juiz de Fora, chamada então por Silvio Romero «a Europa dos pobres» ... Escreveu Pedro Calmon que os noivos foram à cidade mineira «navegando pelo Paraibuna». Engano evidente, pois esse rio não é navegável. Provavelmente a causa do equívoco é terem dado passeios de barco nos lagos do antigo solar de Mariano Procópio Ferreira Lage, hoje museu.

Depois a viagem à Europa, interrompida pela guerra do Paraguai. Aos 18 anos escreve ao pai: «O que papai saberá é que se o meu Gaston for para Assunção eu hei de ir também. Irei até o fim do mundo com o meu Gaston» — palavras plenamente compreensíveis numa jovem recém-casada cheia de amor e esperança.

Em Petrópolis, Avenida Koeler, vivia como qualquer comum. Tocava piano, cantava, bordava, lia, estudava, pintava, recebia o público. Dona Isabel, Dona Leopoldina e D. Pedro II tocavam violoncelo. A Imperatriz Dona Tereza Cristina também cantava com sua melodiosa voz napolitana.³ Era uma família feliz.

Em 1868 ainda não havia tido filhos. O casal fez então longa viagem ao sul de Minas, para uma estação de águas minerais. Foi por trem de ferro até Barra Mansa e daí, a cavalo, percorreu uma longa dúzia de léguas até o arraial das Águas Virtuosas da Campanha (Lambari). Em Caxambu mandou construir a Igreja de Santa Isabel da Hungria, em estilo gótico, para conseguir a graça de ter filhos. Percorreu durante cerca de quatro meses diversas cidades da região, passando-se depois a São Paulo. Ali a Princesa fez questão de orar no santuário de Nossa Senhora Aparecida, da qual era devota fervorosa.

Aos 25 anos veio a Regência do Império, no período de 25 de maio de 1871 a 31 de março de 1872. Foi a primeira mulher Chefe de Estado no continente americano. Coube-lhe a glória de assinar a Lei do Vento Livre, em 28 de setembro de 1871.

³ Revela o Visconde de Taunay, em suas «Memórias», que chegando ao Palácio Imperial em Petrópolis ouviu belíssima voz de soprano executando uma ária ao piano. Teve vontade de aplaudir. Soube então que se tratava da Imperatriz Dona Tereza Cristina.

Datam dessa época os ataques pessoais que passou a sofrer da classe política e dos escravocratas, campanha que atingiria níveis incalculáveis. Escreveu Calógeras: «Ninguém foi mais atacado do que ela e ninguém mais injustamente».

Certo mês de maio organizou com várias senhoras, as festas do mês de Maria em Petrópolis. «Como boa dona de casa — escreveu João Camilo de Oliveira Torres — toma de uma vassoura e afasta folhas e detritos que haviam caído das flores com as quais ornamentavam os altares».

Esse fato incomodou a muitos desafetos da Igreja e do Clero que se incumbiram de apresentá-lo ao público debaixo de muitas distorções. A *Revista Ilustrada*, de Angelo Agostini, ridicularizou o quanto pôde o assunto em página inteira, com a liberdade de imprensa que foi apanágio do Império.

Começou carregar a sua cruz, a «ouvir o coaxar das rãs», como lhe disse o pai. A intriga, a maledicência, a zombaria, a injúria, a covardia da opinião pública, dos meios de comunicação, da classe política.

Vieram-lhe três filhos: Dom Pedro e Dom Luís, nascidos em Petrópolis; Dom Antônio, nascido em Paris.

Segundo informação de Dom Pedro Gastão, o Imperador orientou os netos para que aprendessem uma profissão manual: D. Pedro foi treinado em marcenaria e dele existem preciosos trabalhos no Palácio Grão Pará; Dom Luís foi treinado para a tipografia e o jornalismo e colaborou na impressão dos jornainhos abolicionistas, tornando-se ilustre escritor no exílio.

Veio a Segunda Regência, de 26 de março de 1876 a 25 de setembro de 1877, com o gabinete presidido pelo Duque de Caxias, o Pacificador das Consciências, na feliz expressão de Vilhena de Moraes.

Na época falou-se abertamente que Dona Isabel exerceu influência para a concessão da anistia dos bispos. «Minha filha nada teve com isso», escreveu o Imperador. Vários historiadores erroneamente atribuem à Princesa a assinatura desse ato libertador. É claro que a anistia foi assinada ainda com a presença de Dom Pedro II à frente do Governo, antes da viagem que fez aos Estados Unidos e Europa.

Um historiador chegou mesmo a escrever que Dona Isabel falou primeiro com o Visconde do Rio Branco, nada conseguindo; falou depois com seu augeado pai, que a teria ouvido em silêncio, de semblante sério, sem nada responder; teria então colocado como condição para assumir a Regência a concessão da anistia — foi o que escreveu Hermes Vieira.

Outro historiador, João Camilo de Oliveira Torres, chegou a escrever: «Dona Isabel tivera influência na anistia dos bispos e consta que, muito pejada,

nos últimos dias da gestação, ia de chinelos (por seu estado) pedir a Caxias solução para o caso».

A expressão «consta que» demonstra a falta de documentação escrita. É possível que o fato tenha realmente ocorrido. Mas até hoje nada se encontrou a respeito. Ficamos devendo nova comunicação ao Instituto. *Desculpai, Senhor: (o orador olha para o retrato de D. Pedro II). Sabemos que Vossa Majestade abominava o aulicismo. Não somos mais realistas do que o Rei. O nosso compromisso é com a verdade.*

Viajou, sempre em companhia do imperial consorte, à província de Minas, visitando Juiz de Fora, Barbacena, São João Del Rei e São José Del Rei, em 1884.

Visitou São Paulo e várias cidades dessa província, deixando precioso diário que foi publicado com anotações pelo Dr. Ricardo Gumbleton Daunt e que ora oferecemos ao Instituto.

Viajou também ao Sul do país — Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, visitando principalmente Porto Alegre e Pelotas, inspecionando o Conde d'Eu as guarnições do interior gaúcho.

Nova viagem à Europa, em 1887. Teve que retornar com urgência, em virtude da enfermidade do Imperador, para assumir pela terceira vez a Regência do Império — 30 de junho de 1887 a 21 de agosto de 1888.

Essa última fase marcou profundamente toda a sua vida com sua participação na Abolição do Cativeiro.

Desde a assinatura da Lei do Ventre Livre ficou comprometida com o ideal abolicionista.

Ao viajar à Europa, em 1887, fez escala em Salvador e Recife, onde foi aclamada, na ida e na volta, pelos abolicionistas. Foi saudada no Recife por um Professor de Direito, chamado Tobias Barreto de Menezes.

Dois aspectos relacionados com a Princesa Isabel devem ser recordados nesta data de seu sesquicentenário de nascimento, sobre os quais há unanimidade: primeiro, teve grande participação na grande causa cívica que culminou com o 13 de Maio; segundo, foi a abolição que conduziu à queda do regime monárquico. Outros fatores naturalmente contribuíram, mas foi a abolição que precipitou o golpe de 15 de novembro.

Ficou famoso o episódio do quilombo do Leblon onde escravos fugidos eram acotados e onde promoveram certa vez grande manifestação a favor da liberdade. O fato chegou ao conhecimento do Chefe da Polícia e do Presidente do Conselho de Ministros, Barão de Cotelipe. Ambos planejavam uma batida no local. Sabedora do fato, Dona Isabel dirigiu-se imediatamente à Quinta da Boa Vista, «onde relatou tudo a seu augusto pai». O Imperador acolheu suas

ponderações e insinuou ao Primeiro Ministro para que não fossem perseguidos os escravos.

E foi a Princesa que precipitou a demissão do Presidente do Conselho, conhecido por suas idéias contrárias à abolição. E do Chefe de Polícia, acusado de perseguidor dos quilombolas. Um incidente de menor importância serviu de pretexto para a demissão do ilustre Barão. «Fui eu quem indicou a João Alfredo. Este foi que escolheu os outros», escreveu a Princesa ao pai.

Ouçamos o Padre Rafael Galanti, grande jesuíta italiano, que deixou preciosas pesquisas para a História do Brasil: «Espetáculos, concertos, bailes, uma batalha de flores em um dia torrencial, graças, tudo se fez a fim de obter a quantia necessária para libertar algumas dúzias de infelizes». Tudo por sugestão de Dona Isabel.

Passou a circular o *Correio Imperial*, acompanhado de outros pequenos jornais *Correio Açu* e *Correio Mirim*, redigidos pelos pequenos Príncipes D. Pedro e D. Luís, com a colaboração e supervisão de seu aio, Barão de Ramiz, e do Barão de Loreto, fiel assessor do Imperador.

«Isabel era nossa colaboradora e à sua pena se devem artigos vibrantes de propaganda redentorista», escreveu Ramiz. Os jornais com os artigos chegaram ao conhecimento do Senado, tendo sido recebidos com indignação pelos escravocratas.

Ignoramos se ainda existem as colocações completas desses jornais mas seria de grande interesse a identificação e a republicação desses pequenos grandes artigos.

A Princesa dava especial proteção aos abolicionistas perseguidos: «A vida de quantos estiverem ameaçados por motivos da causa abolicionista está debaixo de minha proteção».

Em outra mensagem dizia «lastimar profundamente a mísera sorte dos escravos e fazia votos a Deus para que isso acabasse quanto antes».

Em 12 de fevereiro ocorreu a primeira batalha de flores em benefício da abolição que André Rebouças considerou praticamente a «primeira manifestação (pública) ... de Isabel» sobre a abolição.

Dia 1º de abril foram entregues pela Princesa, no Palácio de Cristal, 103 títulos de alforria aos escravos de Petrópolis. Assim terminou a escravidão na cidade serrana.

Segundo o mesmo escritor, «em 4 de maio almoçaram no Paço Imperial de Petrópolis 14 africanos foragidos das fazendas vizinhas. À noite, a música do Imperador percorreu as ruas, em ovação ao Mordomo Nicolau Nogueira da Gama, que libertara todos os seus escravos e ao advogado Marcos Fioravante que desde o 1º de abril dirigia o êxodo sob a proteção de Isabel».

É de imaginar a cólera dos escravocratas contra a Princesa e o próprio Imperador, couteiros de escravos fugidos...

Leão XIII escreveu aos Bispos do Brasil: «Essa vontade popular (de ver extinta a escravidão) tem sido na verdade auxiliada pelo alto zelo do Imperador e de sua augusta filha, como também pelos políticos à testa do Governo».

Dia 13 de maio chegou finalmente, debaixo de grande expectativa: «Não assine, Isabel» — avisou o Conde d'Eu —. «É o fim da Monarquia». «Assinalo-ei Gaston», respondeu a Princesa. Se agora não o fizer talvez nunca mais tenhamos oportunidade tão própria.

Escreveu um historiador: «E foi chorando, no auge da emoção mais profunda e mais justa que a Princesa Isabel assinou a abolição. Quebrando o silêncio religioso, as palmas e os vivas espalharam num delírio de indescritível entusiasmo».

«Minha alma sobe de joelhos estes paços... Santa Isabel!», exclamou, cheio de emoção, simpaticíssimo, José do Patrocínio. Beijou os pés da Princesa e escreveu num álbum: «Os reis educam princesas. O Imperador educou uma mulher». (a) José Carlos do Patrocínio, 13 de maio de 1888.

Cotegipe, político inteligentíssimo, enxergava longe. «Ganhei ou não ganhei a partida?», perguntou-lhe a Regente. «Sim, respondeu o Barão. Eu ganhei isso (apontou para a rua). Mas Vossa Alteza ganhou aquilo» (apontou para a barra onde saíam os navios para a Europa...).

Os antigos cronistas e pessoas do povo (algumas das quais chegamos a conhecer), que haviam presenciado o episódio, afirmavam: «foi a maior festa que já houve no Brasil».

«Hoje eu vi o povo», escreveu, sobriamente, Machado de Assis. «Houve sol e um grande sol nesse domingo de 1888 em que o Senado promulgou a lei que a regente assinou e todos saímos à rua. Sim, também eu saí à rua, eu o mais encolhido dos caracóis, também eu entrei na procissão em carruagem aberta... todos respiram felicidades, tudo era delírio. Verdadeiramente foi o único dia de delírio público que recordo haver visto». Foi condecorado pela Princesa com a Ordem da Rosa, no grau do cavaleiro.

Telegrama para D. Pedro II: «Empereur Brésil, Milan. Acabo sancionar a lei da extinção da escravidão. Abraço Papai com toda a efusão do meu coração. Muito contentes com suas melhorias. Comungamos hoje por sua intenção. Isabel». Respondeu o Imperador: «Abraço a Redentora. Seu pai Pedro».

Anos mais tarde, no exílio, disse a Princesa a Monsenhor Delair, seu confessor: «Objetavam-me que o ato era impolítico. Mas era preciso terminar. Havia agitação entre os escravos. Leão XIII me pressionava e poderia eu, batizada e livre, suportar que meus irmãos em Jesus Cristo fossem escravos, enquanto

nenhum senão a mim para libertar? Depois de ter assinado subi para meu quarto e agradeci de joelhos a Nossa Senhor».

Concedeu-lhe o Papa a Rosa de Ouro, sobre a qual Monsenhor João Esbérard escreveu precioso trabalho. Dom Antônio de Macedo Costa fez a saudação da cerimônia. Disse a Princesa: «Agradeço ao Santo Padre esta grande prova de apreço e prometo ser filha obediente da Santa Sé».

Essa declaração causou revolta a muita gente: escravocratas, republicanos, materialistas, maçons ortodoxos e alguns críticos pouco cavalheirescos...

A Comenda de São Gregório Magno foi concedida pelo Papa a todos os membros do Ministério.

Dona Isabel determinou que o Ministro Antônio Ferreira Viana escrevesse uma circular ao Arcebispo Primaz do Brasil, com cópia para os demais bispos, pedindo-lhes que se dirigissem aos respectivos vigários das freguesias, para que orientassem a população a cumprir e respeitar a Lei da Abolição.

Durante o desfile militar, os marinheiros levaram suas carabinas enfeitadas de flores. Uma flor caiu e foi apanhada por Ferreira Viana que a ofereceu à Princesa. Então todos os marinheiros depositaram as flores que traziam aos pés da Redentora. Eram comandados pelo oficial Silvio Pelico Belchior.

Outro aspecto que tem passado despercebido dessa Regência (só foi citado por Calógeras), foi a suspensão da proibição dos noviciados, revogando-se assim o famoso aviso do Conselheiro Nabuco, de 1855. Não conseguimos localizar a tempo esse documento. Seria mais um título de glória para a Princesa Isabel.

Havia 723.000 escravos, cerca de cinco por cento da população, talvez 400.000 economicamente ativos. Não ocorreu o propalado desastre econômico. Apenas na antiga região cafeeira do Vale do Pará, que não procurou se adaptar aos novos tempos, houve consequências negativas. O Conselheiro Andrade Figueira reuniu em sua fazenda todos os libertos e explicou-lhes a Lei de 13 de Maio: todos permaneceram com o antigo senhor. O êxodo rural ocorreu muito lentamente e só se acentuou depois dos anos 30, sobretudo no após-guerra. As estatísticas contribuem para esclarecer o assunto. Ficaremos devendo nova comunicação ao Instituto.

Errou a República, deixando de fazer uma reforma agrícola e educacional que proporcionasse melhores condições de vida para os libertos e as gerações de seus descendentes próximos. Mas a República, da qual se apossaram logo os escravocratas, esqueceu os libertos e até hoje o Brasil sofre as consequências dessa omissão provocada pelas oligarquias.

Silva Jardim procurava conquistar a simpatia dos escravocratas para o regime cuja propaganda fazia ardorosamente: «A República indenizará os senhores de escravos o prejuízo que tiveram com a Lei de 13 de Maio».

É significativo recordar o que escreveu Dom Pedro II, já no exílio, à margem de um livro: «Sempre fui contra a indenização». Tinha razão o Imperador: os libertos é que deviam ser indenizados, depois de tantos anos de espoliação, de danos morais e físicos.

«Foi a abolição a primeira emoção que o Brasil deu ao mundo», escreveu Rebouças.

«Libertando os escravos... O Brasil libertou a própria humanidade do opróbrio de ter escravos», disse Jules Simon.

Não esqueçamos que depois do Brasil ainda mantiveram o sistema servil o Egito e Cuba, durante 3 ou 4 anos.

Carlos Gomes dedicou a Dona Isabel a ópera «Lo Schiavo». Encenada sob o patrocínio do Imperador.

Mas as comemorações duraram pouco mais de um mês.

Surgiu logo a reação escravocrata, a reação da lavoura, a reação dos fazendeiros, que constituíam então a maior força econômica do Brasil.

Discursando na Câmara Joaquim Nabuco afirmou: «Considero uma fortuna para a Monarquia, fortuna devida à culta inspiração moral da Lei de 13 de Maio, ter nascido a agitação republicana do ressentimento de uma classe contra o maior acontecimento de nossa pátria».

«Quando a Monarquia se sentiu obrigada a tocar nesse ponto da economia social, os conservadores, os antigos saquaremas, educados por Torres, Paulino e Euzebio, passaram todos estrepitosamente para a República.»

O Visconde de Taunay, falando a um fazendeiro depois do 15 de Novembro e perguntando-lhe como iam as coisas, ouviu essas palavras que traduzem o ódio implacável para com Dona Isabel Cristina e para com a Monarquia: «Tudo correu muito bem. A Princesa chorou a valer».

«Mimosa flor de Bragança», disse Artur de Azevedo.

Mas os aplausos foram se transformando em apupos, as flores em pedras. O Conde d'Eu, viajando ao Norte, passou por Salvador, Recife, Fortaleza, Belém, Manaus. Foi hostilizado. Fez uma declaração digna de um cavalheiro e de um democrata: «A Monarquia brasileira não tem qualquer interesse particular. Se se convencesse de que a nação brasileira deseja dispensar os meus serviços, seria a primeira a não pôr obstáculos à vontade nacional e concorrer para a transformação que mais consentânea fosse aos interesses do país».

A Princesa Isabel foi vaiada na Rua da Misericórdia, no Rio de Janeiro, teve seu carro cercado pelos estudantes de Medicina e Engenharia, sendo preciso a intervenção da polícia para resgatá-la. É um episódio constrangedor que faz pensar na psicologia das massas e na instabilidade da opinião pública.

A Loja Vigilância e Fé, da cidade de São Borja, aprovou dois manifestos repudiados por um pesquisador da própria ordem «como ridículos... contra a princesa Isabel e o seu marido, julgando-se com o direito de ofendê-los frontalmente».

A Câmara Municipal da mesma cidade gaúcha aprovou moção que causou grande repercussão, insistindo na «educação fanática da Princesa» e no fato de ser casada com «um príncipe estrangeiro» como se fosse crime ser estrangeiro.

Outra prancha, assinada por Francisco Glicério, principal dirigente das lojas reunidas de Campinas, insistia nas mesmas acusações.

Disse Nabuco que «sem os exaltados é impossível fazer revoluções; mas depois é impossível governar com eles».

São abundantes os testemunhos e documentos sobre o episódio de 15 de novembro.

Quando o Conde d'Eu sugeriu que se chamassem o Marechal Deodoro para uma conferência, discordou a Princesa: «Isso não. Chamar um insubordinado à presença de meu pai? Isso nunca!»

Quando soube da proposta dos 5.000 contos de reis oferecidos pelo novo governo protestou cheia de amargura: «Oh, Sr. Mallet! Pois é quando nos vê com o coração partido de dor que vem falar-me de dinheiro, conhecendo o nosso modo de pensar sobre semelhante assunto».

A um oficial declarou: «Nós não fazemos questão de dinheiro. O que me custa é deixar a pátria, onde fui criada e tenho as minhas relações. É isso o que mais lamento perder; não o trono, nem ambições, que não tenho».

A outro oficial deu uma lição de democracia: «Pensava que isso se daria, mas de outro modo. A nação ia elegendo cada vez maior número de deputados republicanos e, esses, tendo a maioria, nós nos retiraríamos».

Passando pela mesa de trabalho onde assinou a Lei Áurea declarou solenemente: «Se nos expulsam, a mim e a minha família pelo que assinei ali, repostas as coisas como dantes, hoje eu tornaria a escrever o meu nome sem vacilação».

Eis como se despediu: «É com o coração partido de dor que me aparto de meus amigos, de todos os brasileiros e do país que tanto amei e amo, para cuja felicidade me esforcei por contribuir e pelo qual continuarei a fazer os mais ardentes votos. Isabel, Condessa d'Eu».

Escreveu: «Minhas conversas a bordo do Parnaíba», «Diário de viagem» e «Alegrias e tristezas». Soubemos que existem muitas cartas inéditas, de sua correspondência ativa e passiva, no Arquivo Grão Pará, documentação que precisa ser divulgada pelos pesquisadores.

Depois da morte da Imperatriz Tereza Cristina em Portugal a família radicou-se na França. «Nossa situação financeira no momento é igual a zero», escrevia o Conde d'Eu. Viviam com uma pensão de 8.000 francos recebida do Duque de Nemours. O Imperador dedicava especial carinho à filha. Em Cannes e Nice recebia muitas flores. Escolhia as mais belas e as oferecia à sua filha querida. Queremos crer que essa dedicação era causada principalmente pela compaixão de vê-la destronada e banida.

Quando a Princesa soube que a mesa da Abolição fôr arrombada não teve a indignação: «Miseráveis...» Acudi logo o pai: «Não. Pensavam que nessas gavetas estavam as cartas deles que me pediam dinheiro e empregos. Enganaram-se. Não guardava tais cartas. Rasgava-as».

Recebendo o antigo Ministro Ferreira Viana, do gabinete da Abolição, rompeu em pranto de saudade da pátria. Alguém exaltou as belezas de Nice. Respondeu Dona Isabel: «O Senhor não conhece Petrópolis»...

Emagreceu, envelheceu e ficou com os cabelos brancos em poucos meses de exílio. Explicou a quem estranhou o fato: «Ficaram assim quando, ao partir pela última vez no Brasil, não vendo meus filhos, súpuses que eles ficassem». As horas de angústia, antes do embarque, na noite de 16 para 17 de novembro, à espera dos filhos que estavam em Petrópolis, pareceram uma eternidade. Temeu pela segurança e pela vida dos pequenos Príncipes.

Quando do falecimento de D. Pedro II recebeu grandes manifestações de pesar de inúmeros Chefes de Estado.

De Viena recebeu a mensagem de um dileto primo de D. Pedro II, sobrinho da Imperatriz Leopoldina: «A nova dor que fere Vossa Alteza Imperial afligiu-me profundamente, conhecendo toda a amargura que deixam no coração esses golpes irreparáveis. Conceda Deus a Vossa Alteza Imperial todas as consolações de que precisa nessa cruel provação. Franz Josef, Kaiser da Áustria e Rei da Hungria».

Do Vaticano, o Papa Leão XIII enviou esta mensagem: «O Santo Padre recebeu com vivo pesar a triste notícia comunicada por Vossa Alteza Imperial. Ele dirige ardentes preces ao Senhor pelo repouso eterno do augusto defunto e apresenta a Vossa Alteza e à Família Imperial as suas condolências. Cardeal Rampolla».

Em seguida o silêncio. A difícil década republicana não encontrou nela oportunismo político. Em 1892 dirigiu manifesto ao povo brasileiro acon-

selhando que se evitasse a luta entre irmãos. Escrevia às famílias vitimadas, enviava condolências, correspondência de aniversário, agradecimentos de Natal e Ano Novo.

Radicando-se em Paris em Boulogne-sur-Seine e depois de 1905 no Castelo d'Eu, recebia, sempre às segundas-feiras, os velhos súditos brasileiros e admiradores: Ouro Preto, Afonso Celso, João Alfredo, Ferreira Viana, Almirante Huet de Bacelar, Almirante Achê, Martim Francisco de Andrade, Melo Rezende, Maria Amália Ferreira Lage e seu filho Alfredo Ferreira Lage, José Carlos Rodrigues, João do Rio, Cândido Torres Guimarães — cuja filha, Dona Maria Pia aqui está presente — famílias Cândido Mendes, Delgado de Carvalho, Calógeras, Penha, Souza Sampaio — aqui está presente o Dr. Jorge Franklin Souza Sampaio, bisneto do Visconde de Mauá, uma das poucas pessoas que ainda existem que conheciam a Princesa Isabel e um dos mais antigos freqüentadores do IHGB, aos 95 anos é uma relíquia da pátria, a sua presença é uma honra para nós. Participavam das relações da antiga Família Imperial no exílio os nobres que a acompanharam na Europa: Loreto, São Joaquim, Nioac, Aljezur, Mota Maia, Muritiba.

Numa de suas viagens havia fundado a Sociedade Brasileira de Beneficência, destinada a amparar brasileiros necessitados que viviam na França, com capital formado por apólices brasileiras, entidade que chegou a completar quase quarenta anos, presidida pelo Conde Hermano Ramos.

O Barão do Rio Branco telegrafava-lhe todo 13 de Maio.

Disse Joaquim Nabuco: «Guardei tudo pela Monarquia dez anos. E pela Princesa guardarei luto a vida inteira».

Na belíssima capela do castelo d'Eu havia uma imagem do Sagrado Coração de Jesus, tendo de uma lado a Coroa Imperial e de outro a bandeira do Brasil Império. Segundo Monsenhor Delair «diante desses símbolos a Princesa vinha, diariamente, rezar pelos seus queridos brasileiros».

Rezar pelos brasileiros e pela conversão dos ateus — eis duas grandes preocupações espirituais de Dona Isabel no fim da vida, informa a Condessa de París em seu precioso livro *De Todo Coração*.

É de destacar e admirar a sua inteligência, talvez superior à do pai; o seu raciocínio perfeito, a sua redação bem feita, a sua tenacidade na vida, a sua intransigência de convicções, a sua perseverança nos princípios cristãos, o seu espírito caritativo, o seu espírito público, o seu amor ao Brasil.

Amparou e visitou Santos Dumont durante suas jornadas aeronáuticas. Escreveu-lhe a Redentora: «Suas evoluções aéreas fazem-me recordar o vôo dos nossos pássaros do Brasil. Oxalá possa o Senhor tirar do seu propulsor o partido que aqueles tiram das próprias asas, para glória de nossa pátria».

Outra carta: «Senhor Santos Dumont. Envio-lhe uma medalha de São Bento que protege contra acidentes. Aceite-a e use-a na corrente do seu relógio, na sua carteira ou no pESCOÇO. Ofereço-lha pensando em sua boa mÃe e pedindo a Deus que lhe socorra sempre e lhe ajude a trabalhar para a glória de nossa Pátria. Isabel, Condessa d'Eu».

Sempre a pátria, sempre o Brasil, a grande preocupação de sua vida, tal como seu pai, o Imperador Magnânimo.

Era freqüentadora assídua do Sacré Coeur em Montmartre. Uma ocasião patrocinou a compra de paramentos para as paróquias pobres do Brasil. Correspondeu-se com o Cardeal Arcôverde. É preciso verificar os arquivos cardinalícios e fazer a divulgação desses documentos.

Em 1907, quando do cinqüênário das aparições de Nossa Senhora em Lourdes, enviou piedosa mensagem para a Poliantéia Marianna. Menciona os santuários da Aparecida do Norte e do Outeiro da Glória «que por ora lhe era vedado visitar».

Esperamos que ninguém, por excesso de zelo, se ofenda com essas nossas palavras. Mas é possível que diversas nomeações e graças concedidas pelo Vaticano, onde tinha grande prestígio, tenham tido participação da Redentora, como a nomeação de Dom João Esberard, primeiro Arcebispo do Rio de Janeiro; e principalmente dos Condes romanos, como Afonso Celso, Carlos de Laet, Hermano Ramos, Cândido Mendes.

Pelo contrário, é uma honra, é uma glória ter sido patrocinado pela Princesa Isabel. Quem sabe, algum dia, os arquivos do Vaticano falarão a respeito?

O Padre Jerônimo Pedreira refere-se a duas petições de Dona Isabel à Santa Sé instando pela definição do dogma da Assunção de Maria.

«Isabel do Brasil, Isabel a Católica», escreveu o inesquecível Padre Francisco Leme Lopes, distinto jesuíta de saudosa memória.

Numa de suas viagens pela Europa conheceu a Princesa o Padre João Bosco, mais tarde elevado à honra dos altares.

Revela sua neta e homônima, Condessa de Paris que, muito pequena ainda, recitando a famosa «Canção do Exfílio», de Gonçalves Dias, causou lágrimas de saudade da Princesa.

Em carta à Baronesa de Loreto (Amanda Paranaguá Dória), sua maior amiga, escrevia cheia de emoção: «Ah! Que saudades de minha casa, de meu jardim, de minhas amigas, do Brasil tão bonito!».

Dizia o Padre Antônio Vieira: «Grande virtude é perdoar ofensas. Maior virtude, esquecer». Dona Isabel não guardou qualquer rancor.

Ouvi do saudoso Dom Pedro Henrique, neto primogênito da Princesa que, ao ver os netos falando francês, dizia com firmeza: «Falem português, aprendam a falar português. Lembre-se sempre de que vocês são brasileiros, são brasileiros», repetia.

Em 1919 recebeu a visita de um jovem jornalista paraibano chamado Francisco de Assis Chateaubriand Bandeira de Melo. Quando conversavam chamou a sua netinha predileta e disse: «Bebel, vá apanhar uma flor para o amigo brasileiro». O jornalista recebeu e guardou o presente. Trinta e tantos anos depois, em São Paulo, a Condessa, acompanhada de seu marido, almoçava com o jornalista em sua residência quando ele se lembrou repentinamente de algo e foi rápido à estante próxima. Procurou vários livros, encontrando finalmente o que desejava: o miosotis que lhe havia sido oferecido pela Redentora tantos anos atrás.

O regicídio de seus primos em Portugal, El Rei Dom Carlos I e o Príncipe Herdeiro Dom Luís Felipe, causou-lhe grande consternação e preocupação com os despojos imperiais brasileiros em São Vicente de Fora.

A Guerra de 1914 trouxe-lhe novas tristezas. Primeiro a morte do caçula Dom Antônio, num desastre aéreo na Inglaterra. Depois, a longa doença e morte do segundo filho e herdeiro Dom Luís.

Perdeu a esperança na Restauração. Falando ao Dr. Francisco Morato e «aludindo à propaganda monarquista, advertiu que estavam sacrificando-se baldadadamente». Não queria que ninguém se sacrificasse.

Foi agraciada pelo Presidente Alexandre Millerand com a Medalha do Reconhecimento. «Mostrou — diz o *Journal Officiel* — no curso das hostilidades o mais absoluto devotamento para com os nossos soldados doentes ou feridos em tratamento em Eu. Veio igualmente em auxílio das famílias dos mobilizados com a maior bondade; dois de seus filhos morreram pela Entente».

Nos últimos tempos de sua vida recebia diariamente a Eucaristia.

Sentindo aproximar-se a hora final mandou chamar Monsenhor René Delair, Protonotário Apostólico, cura-deão da Paróquia de Notre Dame d'Eu e disse-lhe: «Nunca, nunca me senti tão fraca. Preparai-me para morrer. Gostaria de ficar mais algum tempo no meio dos meus. Mas eu não peço nada. O Bom Deus sabe melhor do que nós aquilo que é necessário».

«Havia em torno dela — escreveu Monsenhor de la Villerabel — uma coroa de netinhos que formavam laços para retê-la aqui em baixo, se Deus não a houvesse chamado para se juntar lá em cima aos seus filhos bem amados, aos Príncipes Luís e Antônio, cuja morte gloriosa havia sido a grande dor e ao mesmo tempo o grande orgulho de sua vida».

Não é exagero afirmar que sua cardiopatia foi causada pelos padecimentos sofridos na vida política. Foi o que a impediu de vir ao Brasil depois de revogado o banimento, em 1920.

Vitimada por fraqueza cardíaca e pneumonia contraída no inverno, dia 14 de novembro de 1921 partiu para sempre Dona Isabel Cristina de Bragança, Princesa Imperial, Condessa d'Eu, Regente do Império, Imperatriz *de jure* no exílio, na presença de seu dedicado consorte, de seu filho D. Pedro (antigo Príncipe do Grão Pará), de suas noras D. Elizabeth e D. Maria Pia (viúva de D. Luís) e de oito netinhos que eram o seu encanto.

Monsenhor de la Villerabel, Arcebispo de Rouen, assim se expressou em seu elogio fúnebre: «Beatus qui intelligit super egenum et pauperem: in die mala liberabit eum Dominus.» (Ps. XL, vs., I). «Bem-aventurada aquela que teve o sentimento da piedade para com os infelizes e os pobres: na hora da morte Deus a libertará».

«Elle est morte avant d'avoir réalisé son rêve. Elle souhaitait ardemment de revoir sa patrie et revivre, pendant quelques semaines, de doux et lointains souvenirs».

Compareceram a seu sepultamento em Dreux o sobrinho Dom Augusto Leopoldo de Saxe Coburgo Bragança, a Rainha Dona Amélia e o Rei Dom Manuel II de Portugal que a tratavam muito carinhosamente por Tia Isabel.

O Presidente Epitácio Pessoa declarou luto oficial de três dias pelo falecimento da antiga Chefe de Estado, as fortalezas atiraram em sinal de pesar. O Congresso dedicou as sessões à memória da Redentora. No Senado falaram: Tobias Monteiro, pelo Rio Grande do Norte e Antônio Azeredo, representante de Mato Grosso. Na Câmara falaram os Deputados Francisco Valadares, Otávio Rocha e Joaquim Moreira. Na Câmara Municipal falaram os intendentes Vieira de Moura, Beaumont, Mario Piragibe e Artur Menezes. Em todo o país foram realizadas cerimônias cívicas e religiosas em homenagem à Princesa Isabel.

Em 1934 foi inaugurado em Juiz de Fora, no parque do Museu Mariano Procópio, o primeiro monumento à Redentora, falando na ocasião o Dr. João Nogueira Penido Filho.

Em 1946 seu centenário foi lembrado em grande estilo em várias instituições. No Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro preciosos depoimentos recordaram a Princesa dos Escravos: Maria Eugenia Celso, Carolina Nabuco, Pedro Calmon e Aureliano Leite. Entre os que compareceram aqui se encontraram, tantos anos depois, D. Maria Pia Torres Guimarães e Hildegardo Noronha e Exma. Sra., agradecemos sua presença.

Fizeram conferências no Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo o Dr. Francisco Morato e o Dr. Afonso d'Escagnolle Taunay.

Em Porto Alegre publicou importante artigo o Dr. Armando Dias de Azevedo, sócio do Instituto do Ceará o pesquisador Andrade Furtado.

No Instituto Geográfico e Histórico da Bahia falou a pesquisadora Elvira Celestino e no Instituto do Ceará o pesquisador Andrade Furtado.

Em 1953 seus restos mortais voltaram para a pátria, repousando por muitos anos na velha Catedral da Rua Sete. Desde 1971 jaz a Redentora na Catedral de Petrópolis, a cidade que tanto amou.

«Os ausentes não envelhecem», escreveu o Jornal do Comércio. «O povo brasileiro conservou a figura de Isabel no esplendor de seu tipo vitorioso (aos 42 anos). Nunca interveio e não perturbou a polícia republicana e quando se sentiu alquebrada delegou ao filho a missão histórica das reivindicações dinásticas».

O ilustre confrade Andrade Furtado, do Instituto do Ceará, assim se expressou: «Teve razão Afonso Celso, em afirmar, em seu célebre soneto de 13 de maio, que a Abolição gravou de tal modo o nome da Princesa Isabel nas páginas da História, que através das idades ele permanecerá, diante do gênero humano, como o de uma personalidade tornada legendária».

Para a Princesa Isabel não existe a «conspiração do silêncio e da posteridade» a que se referia o mestre Machado de Assis.

Daqui a cem anos, as crianças e os jovens brasileiros se surpreenderão ao aprender que, no Brasil, houve escravidão, o cativeiro da amada e sofrida raça negra que tanto fez pelo Brasil; que havia uma Princesinha chamada Isabel — pequena na estatura mas dona de um grande coração; que ela libertou os escravos; que por isso perdeu o trono; que morreu no exílio; mas não deixou de amar a sua pátria, esse Brasil tão singular e tão amado que foi a grande paixão e ao mesmo tempo a grande cruz de sua vida.⁴

4 Por ocasião do bicentenário da Inconfidência Mineira, o autor destas linhas pronunciou no IHGB, em 15 de abril de 1992, a palestra intitulada *A Historiografia da Inconfidência Mineira*. Esse trabalho foi publicado no Vol. 153, tomo 375, da Revista, pp. 64/79. Não foi feita qualquer referência a uma hipotética influência de D. Pedro II sobre os escritores da época que trataram da Conjuração Mineira, como se pode verificar no texto citado. Entretanto, na data da sessão, p. 98, consta o seguinte: «Já na segunda metade (do séc. XIX), surgiram produções históricas, narrando os acontecimentos de mineira sutil, provavelmente com o objetivo de evitar constrangimentos para o Imperador D. Pedro II, seus ascendentes e descendentes.

É possível que alguns escritores, movidos pelo aulicismo, assim procedessem. Mas não foi esse o pensamento do Imperador Magnânimo que sempre demonstrou simpatia pela Conjuração, como se deduz da visita que fez a Ouro Preto em 1881; pelo que foi relatado nas «Memórias» do Visconde de Nogueira da Gama; e nas referências que fez à conferência do Visconde de Taunay relativa ao centenário da morte do Dr. Cláudio Manuel da Costa, proferida no IHGB em 1889.

4. O ÍNDIO NO RECÔNCAVO DA GUANABARA

Ondemar Dias¹

A expansão dos europeus e a América

O Início da Era Moderna na Europa marcou uma fase de profundas transformações na história da sociedade ocidental. O século XVI, em especial, caracterizou-se pela expansão dos interesses dos europeus — neste momento particularmente os ibéricos — pelas vastidões do mundo ainda pouco conhecido. Em decorrência do desbravamento, para os olhos ocidentais, dessas longínquas regiões e o estabelecimento de relações comerciais que ultrapassaram os quadros restritos do Mar Mediterrâneo, onde até então se limitavam, alargaram-se os quadros do conhecimento em todos os setores da experiência humana, em especial no campo da geografia. Novas e vastas extensões de terras foram então conhecidas «de novo» — como se dizia na época, no sentido de coisa nova — exploradas e associadas às perspectivas cristãs e mercantis vigentes na Europa. Entre estas novas terras, viria a ganhar um papel de realce, especialmente a médio e longo prazo, o continente americano. O século XVI inaugurou a presença permanente e constante do europeu neste «Novo Mundo» e, mais sub-repticiamente, da América na Europa.

Ainda se discute, e se discutirá por muito tempo, a questão da presença de navegadores ocidentais, atlânticos, no período anterior à expansão moderna, na América. Parece não haver dúvida da colonização do extremo norte — a Groenlândia — por navegadores *vikings*, que chegaram mesmo a estabelecer um bispado na porção mais meridional daquela ilha em plena Idade Média e que ali permaneceram, aproveitando um período climatológico mais cálido que o atual, até os princípios do século XVI. Provas históricas e arqueológicas dessa colonização vem sendo divulgadas há muito tempo (1). Ainda restam dúvidas sobre a exploração do próprio Continente Americano, a Terra Firme, embora aparentemente não existam razões de peso que possam tê-la impedido. Seria ela a «Vinlandia» dos antigos textos e alguns resquícios arqueológicos parecem confirmar a hipótese.

1 Professor titular de História da América da UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro).

A descoberta de grandes cidades e estruturas de Estado com grande complexidade político-administrativa, além de extraordinários exemplos de produção cultural, surpreenderam os primeiros viajantes em diversas partes da América e, desde logo, colocaram em discussão a questão das suas origens. Tentando explicar o problema, desde o descobrimento, abundam as hipóteses e as lendas sobre a chegada de gregos, fenícios, romanos, cárrios e outros grupos, como antepassados dos povos civilizados na América. Entre estes pseudopovoadores ganhou destaque a «vaga israelita», constituída pelas doze «tribos perdidas» do reino de Israel, cuja migração teria dado origem às civilizações americanas (para alguns mais confusos, até aos próprios índios, malgrado o fato deles já se encontrarem neste continente há milhares de anos antes). Esta teoria serve de base, inclusive, para a existência de uma seita religiosa que conta com milhares de adeptos em toda a América o que, sem dúvida, é um aspecto *sui generis* da nossa História.

Se quisermos recuar mais ainda, penetrando no tempo mítico, podemos chegar até mesmo à Atlântida, cujos defensores algumas vezes costumam colocar seu centro cultural, a capital *Poseidonis*, ou algumas das suas florescentes colônias neste continente. Dali teriam surgido as «raças vermelhas», ou «de bronze» que, após o cataclisma que submergiu a metrópole decaíram em «etenobroso barbárie», como tantos afirmaram, em especial no século passado. Em que pese o romantismo desta visão, sobrecarregada de eurocentrismo, a absoluta falta de qualquer prova arqueológica que fideigna a relegou ao plano de ficção científica ou meramente ficção.

Trata-se, no caso, de um universo de formas de pensamento, crenças e ideias reais para aqueles que nelas crêem, dedicam seu tempo e devaneios, produzem milhares de textos que, sem dúvida ocupam seu lugar, cumprem uma função — que não nos cabe julgar — mas que de sólido tem tão pouco, de material resultam em tão escassos produtos, que chega a ser lamentável constatar a impossibilidade de transpor o umbral que transmuta a fantasia em realidade histórica.

Por outro lado, e isto é coisa antiga, todo este «universo» assim constituído nasce de uma visão comum a seus criadores, que teimam em não aceitar a possibilidade de que os «nativos» da América, «índios», «indígenas», «ameríndios», etc., tenham possuído a capacidade independente de produzir as mais brilhantes formas de manifestações culturais, desde os «bandos» de aparentemente simples organização econômica — mas altamente complexa em nível das idéias — até as mais refinadas sociedades de Estado. Parece que isto os incomoda e que se torna necessário, imperioso, colocar por detrás delas, raízes ou gênese oriundas da Europa, ou das suas próprias fontes inspiradoras. Reforça tal observação o pouco crédito, e às vezes até mesmo a mais profunda ignorância, em relação às descobertas arqueológicas que apontam, com muita seriedade, para uma corrente de contatos possíveis entre as sociedades orientais, da China, Japão e Índia, com a costa ocidental da América muitos séculos antes do contato com os europeus. Como, no entanto a fonte é outra, calam-se, ou pouco se im-

portam com ela, não somente os já ultrapassados difusionistas pan-europeus do século passado e seus descendentes atuais, como também a maioria dos pré-historiadores profissionais de hoje (2).

Independentemente, no entanto, de toda a discussão, quando os europeus chegaram a este mundo novo, que se descortinava amplo a seus olhos e o transformaram idealmente em um Novo Mundo, milhares de homens, mulheres e crianças espalhavam-se por toda a sua extensão, organizados nas mais variadas e multifacetadas formas de sociedade, com uma riqueza exuberante em todas as manifestações culturais possíveis, desde grupos que viviam tal qual os europeus há milhares de anos, até aqueles que se aglomeravam em cidades maiores e mais urbanizadas do que qualquer congênere da própria Europa na mesma época.

No caso que nos interessa diretamente, ou seja, naquele território onde se organizaria a Cidade, Capitania, Província e Estado do Rio de Janeiro, predominavam as sociedades tribais, hortícolas, guerreiras e expansionistas. Lutando pela posse da terra e fazendo da guerra uma instituição social, mantinham-se tradicionalmente em conflito com sociedades idênticas, empurrando, deslocando ou extinguindo seus predecessores, até serem, por sua vez, expulsos por novos e mais fortes contingentes.

Quando chegaram estes primeiros povoadores do que seria o território fluminense ainda é tema de muitas discussões entre os especialistas, como, aliás, acontece sempre que se discute sobre a origem de alguma coisa. A procura pela resposta é já antiga, começando mesmo nos primeiros anos de contato. Ela ganharia, no entanto, um aspecto mais científico a partir do século passado e um extraordinário desenvolvimento no século atual, em decorrência do aprimoramento das técnicas da pesquisa arqueológica. Este desenvolvimento permitiu uma segurança maior tanto na procura, resgate, análise e interpretação dos restos das culturas desaparecidas, quanto na tarefa de construir, a partir desses dados, visões e perspectivas menos idealistas ou românticas desse passado longínquo. Se houve alguma perda — e sem dúvida estas se fizeram sentir, em especial, na dinâmica e no «colorido» dos textos produzidos — ganhamos, no entanto, em relação à segurança e à possibilidade de serem os dados cotejados, comparados e discutidos segundo uma metodologia comum e, portanto, menos personalística que antes.

Sem levarmos em consideração a aridez textual da produção moderna, entendendo este aspecto mais como um acidente de percurso, podemos dispor hoje de uma soma suficiente de trabalhos, sérios, que nos permitem intentar a aventura de penetrar muito profundamente nesses tempos distantes e dele trazer noções e reflexos, mesmos pálidos, e assim construir uma perspectiva que se não é verdadeira, no sentido do que pode ter sido, é real e válida pelo que é: um produto de muitas mentes, convergências de muitas discussões, paralelos e

entrelaçamentos de muitas idéias, enfim, resultado de muito labor, de muitas disciplinas que se interpenetram com objetivos convergentes.

Apoiados nesse sistema complexo de elementos que consideramos real, por ser aceito por muitos como tal, podemos então summarizar em grandes linhas aquilo que acreditamos tenham sido os primeiros momentos do homem no solo fluminense. Esta perspectiva é fugaz, devemos alertar o leitor, mutável frente ao avanço da pesquisa e o surgimento de novos dados, mas como não se prende ao detalhe, provavelmente seguirá válida ainda durante um considerável tempo, (em termos relativos), e por isso nos aventuremos a fazê-lo.

Acompanharemos a expansão das culturas humanas pelo território daquilo que viria a ser a Capitania do Rio de Janeiro, milhares de anos antes da chegada do europeu e as características principais dos grupos humanos que aqui se radicaram, povos estes denominados genericamente de «índios» na perpetuidade de um erro cometido por Colombo. Se continuarmos a usar tal designativo, é porque nenhum outro sugerido ao longo dos tempos, conseguiu se impor, desde que cada um deles, proposto sempre pelos dominantes brancos, apresentou as mesmas artificialidades. Na verdade, não temos nem sequer um nome, ou uma autodenominação dada pelo nativo da América que escape ao quadro restrito da sua territorialidade. Todos os povos se auto-reconheciam por um designativo, um nome que os representava, generalizando outros termos para «vizinhos», «amigos» ou «inimigos», ou ainda, simplesmente, «o outro».

Nenhum deles, no entanto, concebeu o conceito abstrato que temos nós, comum pelo uso, de «índio americano». Demos, então, até de forma preliminar, entender que este «índio» de quem falamos é a soma de todos os antigos habitantes pré-europeus deste continente. Por outro lado, sem ser em particular qualquer um deles que teve existência física, é uma figura de referência, um ser abstrato que representa e significa todos eles, ainda que — e sempre que possível — citemos exemplos constituídos por pessoas que tiveram existência real e historicamente comprovada.

Talvez que o título desse livro devesse falar nos «índios» e não no «índio», mas preferimos mesmo o segundo, com a ressalva que não se trata de algo hipotético e sim simbólico. O «índio» aqui é o ser humano, biológico e social, que dominou este vasto território, desenvolveu culturas variadas ao longo dos milênios e sofreu o impacto e a dissolução física resultantes de uma submissão que lhe foi imposta pela força das armas e sedução da palavra.

Analisaremos as formas pelas quais foi o índio inserido nas novas estruturas sociais e econômicas que se organizavam, sejam elas reconhecidas como um sistema colonial complexo, como propõe Novais (1977), um modo de produção econômico, de «Plantagem» como interpreta Gorender (1988) ou simplesmente colocado sob emergentes modalidades de trabalho forçado, como

apontam Cardoso & Vignoli (1983). Independentemente da ótica pela qual analisamos o processo, foi o índio engolfado por um novo mundo que se organizava, numa nova fase da História, chamada de Moderna, válida para todo o Mundo Ocidental.

O nosso período Colonial se encaixa, a grosso modo, nos limites dessa fase, quando velhas estruturas oriundas da medievalidade permaneceram perdendo sua força e função, sendo gradualmente substituídas por novas organizações que caracterizariam o período seguinte. Esta fase se apresenta como um lapso de tempo transicional, pós-feudal e pré-capitalista, entre a fase *Média e Contemporânea* da História ocidental. Só que, embora clara e útil, tal assertiva didática está eivada de conceitos dúbios.

Preliminarmente porque prefixos, como «pré» e «pós» na verdade somente situam alguma coisa cronologicamente em relação a outra, não a identificam. Depois porque, em todos os tempos, quaisquer períodos identificados pelos historiadores são sempre transicionais, entre um antes e um depois. Logo, tal identificação é por demais vaga e relativa, embora, repitamos, didaticamente útil para a colocação do problema.

Não pretendemos discutir aqui a questão conceitual em si. Somente queremos demonstrar que o indígena — e logo depois também o negro — foi inserido à força em uma nova ordem mundial, que tinha de novo justamente tais relações interatuantes. Havia, sem dúvida, ao nosso ver, um sistema complexo que se caracterizou, justamente, pela dinâmica das transformações que levou velhas fórmulas de vida, que chamamos «feudais» a uma reavaliação, onde suas energias finalmente se esgotaram — embora aqui e ali ainda hoje encontremos resquícios delas. Concomitantemente, novas forças, geradas pela experiência do cotidiano se impunham, as quais — sob um certo ângulo — chamamos de mercantilistas, ou de «economia mundo» como reinterpreta Braudel (1996), mais conhecidas, ainda, como práticas pré-capitalistas. Estas, por seu turno, experienciadas e funcionais, substituiriam as velhas fórmulas de vida e conduziriam à instalação plena do capitalismo, após a «era das revoluções», naquilo que se chama de Idade Contemporânea.

Assim, de um lado a velha estrutura desmoronava, ainda que revigorada em muitos aspectos e postas em prática sob novas aparências. Paralelamente uma nova se instalava, se experienciava e se impunha em detrimento das anteriores. E seria neste quadro que a América e seus habitantes seriam introduzida, engolfada e assimilada.

Sabemos, no entanto, que longe de ser um campo de atuação passivo, este continente foi de suma importância para a experiência capitalista, parte integrante e ativa de todo o sistema, que não pode ser entendido, sequer, sem ele. Ainda que permaneça majoritária a visão da América dominada, a cada dia resalta sua feição atuante, dialeticamente valorizada pelas novas correntes de interpretação. É que, nesta fase da História que chamamos «moderna» o legado

trazido pelos índios, de todo o imenso passado pré-europeu do continente, juntou-se — e em muitos pontos se amalgamou —, com a tradição anterior, da medievalidade européia, influenciando em escala ainda pouco estudada, nesse novo tempo e naquela nova sociedade que se formava. E também em escala extraordinariamente importante, a riqueza do passado africano que não só se limitou à América, mas que também se espalhou, ainda que de forma menos percebida, na mentalidade que nascia.

Afinal, é evidente, num universo de ações complexas, multiatuantes e vinculadas, qualquer valorização da parte é muito mais resultante da posição e da ótica do observador do que do todo em si mesmo.

Pois foi neste mundo que os indígenas da Capitania do Rio de Janeiro viveram seus últimos momentos de existência livre, serva ou cativa. Longe, no entanto, de terem desaparecido como espécimes extintos, de tal forma atuaram no processo de vida, que seguem ainda hoje latentes em nossa vida cotidiana. É esta trajetória que tentaremos acompanhar aqui, desde os traços quase indistintos que marcam o momento longínquo em que chegaram a este belo território, até os últimos e tênues sinais de sua existência, de forma auto-reconhecida, em plena vigência do segundo reinado. Assim se fechou o ciclo do antigo senhor da terra, entre pontos quase apagados da sua presença, intermeados de momentos de grande pujança e vigor. Afinal um destino que, se não deve se repetir, foi sem dúvida pleno de vitalidade e de exemplos sobre os quais devemos refletir.

NOTAS

1. Dados sobre o povoamento medieval da Groenlândia e os primeiros contatos europeus com a América continental, podem ser encontrados e nível de divulgação no livro de Paul Herrmann, *A Conquista do Mundo*, (sem data) e, em nível de maior profundidade, no livro I da coleção «Historia Universal de las Exploraciones», 1967.

2. O leitor interessado poderá encontrar bons subsídios sobre a questão no livro de Emílio Estrada, de 1962 e no de Betty Meggers, de 1966, ambos sobre o Equador.

PARTE I — ANTES DOS EUROPEUS

Os primeiros homens

Neste texto trabalharemos com o foco principal voltado para os eventos que podemos (re)construir ocorridos ao longo do tempo naquele trecho do Recôncavo da Baía de Guanabara, hoje conhecido como «Baixada Fluminense» onde se localizaram, a partir dos anos finais do século XVI, inúmeros engenhos produtores de açúcar, entre eles o engenho do Calundu, na Freguesia de Santo Antônio da Jacutinga, atual Belford Roxo. É evidente, no entanto, que este pedaço de terra jamais existiu isolado e independentemente de todo o contexto

que o rodeia. Pelo contrário, e nunca é demais repetir, a vida do homem é um complexo de interatuações constantes, tanto com o meio que o cerca, quanto com os demais grupos humanos, próximos ou distantes. Assim, naquele espaço se materializaram ações e movimentos que respondiam tanto à questões locais, particulares, de um ou diversos indivíduos, até aquelas que simbolizavam na prática, signos e pressões de áreas muito mais amplas, e cada vez maiores. Nenhuma delas, no entanto, desvinculada do todo complexo que é a vida da sociedade e a própria história.

Alguns desses eventos deixaram restos, traços mais nítidos, capazes de serem rastreados, interpretados e reconstituídos, permitindo, portanto, o labor do historiador, mesmo que estes dados ou evidências, sejam simples refugos de material muito antigo, como restos de alimentação, fragmentos de utensílios de uso cotidiano, ou mesmo fragmentos esqueletais dos próprios atores da trama. Eles, então, embora digam respeito a fatos muito distantes no tempo e muito localizados no espaço, não são meros refugos descartáveis.

Estas evidências são os «sítios arqueológicos» que simbolizam e contêm, em si, o complexo sócio-cultural do qual, afinal, resultaram. Representam e são — na verdade — como pontos terminais dos agentes conscientes, ou não, que lhes deram origem e das forças que os agitaram em vida. Aqueles e estas, afinal, só existem para nós na medida em que as ações que praticaram e as energias que despenderam, de alguma forma se mantiveram expressas e significativas nestes pontos do espaço que chamamos de «sítios». Seu conteúdo reflete as respostas às tensões e aos movimentos originados de locais próximos ou muito distantes, na medida em que a capacidade de interferência dos grupos sociais, desenvolvida pela cultura, o permitiu.

Assim, quem ainda há alguns anos — cerca de trinta no máximo — procurava na região ver estes registros preservados, encontrava-os sob diversos tipos. Os mais antigos podiam ser achados na forma de ajuntamentos de restos de cascas de moluscos, «conchinhas», que podiam formar pequenos morros de variadas dimensões. Não os encontrava, no entanto, em qualquer lugar. Examinando alguns deles, podia observar que ocorriam repetições, tanto na forma de tais montículos, quanto na sua composição e, sobretudo, localização em relação ao ambiente local. Eles estavam sempre próximos a um trecho do litoral, mesmo que a linha da praia hoje se encontre distante; perto de algum tipo de nascente ou córrego de água doce, de preferência ocupando a base ou a encosta de uma colina de barro avermelhado. Podia achá-los também sobre uma laje de pedra, como que plantada no meio de uma área alagadiça, como se fora uma ilha. Destruídos pela ocupação desenfreada das últimas décadas, deles restara registros fotográficos e as coleções formadas pelos arqueólogos. Estes montículos são os «sambaquis» como os denominam os especialistas, utilizando uma palavra de origem indígena de significado ainda discutido.

Se praticamente — desapareceram — da área, ainda podem ser encontrados em diversos pontos do litoral fluminense e ao correr da costa brasileira, desde o norte do Rio Grande do Sul, até a Baía de Salvador. Depois de um intervalo, voltam a ser encontrados, embora com algumas diferenças, na região do Salgado, no Estado do Pará e daí em diante, por ampla faixa, até os limites setentrionais do nosso país.

O mais antigo sítio deste tipo que se conhece no Brasil está localizado em Piratininga, próximo à cidade de Niterói, na margem esquerda da Baía de Guanabara, a «banda dalém» como chamavam os antigos. Foi construído há mais de sete mil anos passados. Os homens que o habitaram comiam moluscos do mar, peixes e caça da região. Usavam artefatos de osso, aproveitados dos animais abatidos; utensílios de pedra, retirada das montanhas locais, além de facas, cunhavetes e raspadores elaborados em quartzo (Kenip *et al.* 1981).

Este tipo de vida se generalizou nos milênios seguintes, graças às mudanças climatológicas que o tornara possível. Assim, o clima seco e frio que dominaram nos últimos milênios da Era Geológica anterior — o Pleistoceno — cedia espaço para fases gradualmente mais quentes e úmidas e que caracterizaram a nossa Era Geológica atual, o Holoceno, embora tenham ocorrido inúmeras variáveis ao correr dos séculos.

Por volta de 5.000 anos atrás as condições do clima favoreciam a expansão dos vegetais e — mais quente e úmido que o atual — à elevação do nível do mar e a maior quantidade de vapor dágua na atmosfera. O resultado foi uma «explosão de vida» que ficaria gravada na memória dos povos como uma fase paradisíaca.

Como consequência, inúmeros sambaquis foram constituídos ao longo do litoral e nas margens das lagoas, banhados e rios de todo o país.

Os especialistas costumam dividi-los em dois conjuntos. Um, no Sul brasileiro, com sítios grandes e nos quais se encontra uma bem desenvolvida técnica de produção de artefatos de pedra, inclusive peças polidas em forma de animais — chamadas «zoólitos» — e que vêm sendo muito estudados pelos pesquisadores (ver, por exemplo: Garcia, 1972; Prous, 1974 e Schmitz, 1984).

Outro conjunto, formado pelos sambaquis «tropicais», ocorrem do norte de São Paulo até a Bahia e também no Pará. Diferentemente do Sul, são menores, menos complexos, mas — já neste horizonte arcaico — apresentam cerâmica (Calderón, 1964; Simões, 1981).

Ainda é motivo de discussão entre os especialistas, a questão do tipo humano que os habitou. Enquanto que para alguns se trata de uma unidade biológica, para outros existem diversificações expressas em pequenas peculiaridades genéticas. De uma maneira geral, era uma população constituída por indivíduos

de forte compleição, baixos — homens com a média de 1,65 m, e mulheres com a média de 1,50 m. — com crânios altos e de mediana capacidade encefálica, com o rosto estreito, nariz afilado e pronunciadas arcadas sobre os olhos (Alvim, 1976).

Pelos dados atuais, excluídas eventuais teorias ainda não totalmente aceitas, a comunidade vivia sobre o sambaqui que construía gradualmente pelo acúmulo das cascas de moluscos que consumia. Sem dúvida praticavam suas atividades de subsistência cotidiana explorando um amplo terreno circundante, formando uma extensa «área vital». Enterravam seus mortos no próprio acampamento, podendo — ou não — colocar junto ao cadáver, peças de seu uso comum. Normalmente o corpo era depositado em uma cova, sendo muito variada a posição, demonstrando costumes grupais e até mesmo familiares. Embora não se tenha certeza alguma sobre o número de componentes de um grupo do tipo, pelos estudos entre sociedades observadas em vida e também por trabalhos de paleodemografia, acredita-se que não deveriam, em média, ultrapassar a meia centena (Uchoa e Alvim, 1989).

Na Baixada Fluminense ainda subsistem alguns raros exemplares de sambaquis, especialmente em Magé e restos deles foram também registrados na Ilha do Governador. A maioria foi destruída desde os incípios da colonização, para o fabrico de cal, de forma que subsistiram muito poucos até a atualidade.

Na foz do Rio Meriti, desde cedo utilizado pelo colonizador branco, em uma pequena colina da sua margem esquerda, onde foi aberto um viaduto sobre a estrada Rio-Petrópolis, apareceu um longo estrato em forma de lente, composto de *Anomalocardia brasiliiana* — nome complicado que designa a mais comum das conchinhas comestíveis do litoral da Guanabara — chamada de «tarioba» pelo homem comum e, italianamente, de *vongoli* nas cantinas da Cidade. Do outro lado do mesmo rio, uns quinhentos metros da praia, no campo de futebol de um quartel dos Fuzileiros Navais, na década de sessenta pesquisamos os restos de outro desses sambaquis, que deve ter sido bastante extenso, ainda que pouco espesso. Eram como dois acampamentos assentados um em cada margem do Rio Meriti, atestando ali a antiga presença humana. Na «vargem» do mesmo rio, já próximo à cidade de Caxias, sobre uma pedra volumosa, a estrada de ferro cortou ao meio outro desses sítios arqueológicos. A pedra está lá até hoje, entre a estrada de ferro e a de rodagem, mas no lugar das conchas comidas pelos índios, jazem os alguidares e as gamelas com restos das «comidas de santo» e dos «despachos», formando um novo registro para os futuros arqueólogos. Este sítio estava distante do mar alguns quilômetros.

Também de «tarioba» é constituído o que resta de um extenso sambaqui nas proximidades do Rio Iguagu, no caminho de entrada para o mosteiro de S. Bento, próximo ao Lote Quinze, município de Duque de Caxias e um dos mais

importantes centros de produção oleira no período colonial. Muito pouco resta daquele sítio arqueológico que foi, provavelmente, destruído para a fabricação de cal desde os ínfios do assentamento beneditino da antiga Freguesia de Santo Antônio da Jacutinga, embora o mosteiro seja conhecido como «de Iguáçu».

No Rio Sarapuí, já nos limites da antiga fazenda do Calundu, um sítio des-tes, ainda mais antigo foi pesquisado há anos também pela nossa equipe. Este sambaqui, diferentemente dos anteriores, era constituído por cascas de ostras, algumas de avançadas dimensões. A ostra, como veremos adiante, era, assim, como o mexilhão, muito consumida por toda a população do Rio de Janeiro. Hoje bem mais rara é também bem mais difícil de ser achada, pelo menos em boas condições de consumo. Os mexilhões, mais comuns em águas mais salinas, podem ser ainda comprados (ainda que a preço alto) nas praias litorâneas da «banda dalem» em especial na de Itaipu razoavelmente consumíveis.

Afinal, pode ser perguntado, o que significam os sambaquis?

Para respondermos esta pergunta torna-se necessário discorrer um pouco sobre o ambiente, desde que este tipo de vida, dita «sambaquiana», reflete muito bem as relações profundas entre a sociedade humana e o meio circundante. Por outro lado ele demonstra, também, a existência de alterações significativas pelas quais passou a paisagem local nos últimos milênios.

Os grupos coletores de mariscos mantinham uma dieta apoiada na exploração eficiente dos recursos marinhos, onde, sem dúvida, a apanha de mariscos constituiu atividade rotineira e da qual retiravam a base de sua alimentação.

Eles desenvolveram tanto o conhecimento a respeito de todas as potencialidades e características desta fonte de proteínas, que mesmo milhares de anos depois sua prática persistiu (e ainda persiste) como uma das atividades básicas das populações do litoral. No século XVI, por exemplo, um cronista francês, André de Thevet, comentava: «Nas terras circunvizinhas ao Rio Guanabara, próximas ao mar, existem árvores e arbustos de alto a baixo inteiramente cobertos e sobrecarregados de ostras ... De modo que, quando os selvagens querem comer ostras, cortam os galhos assim carregados e os levam», etc. (ed. 1944: 172).

Esta afirmação, de uma parte demonstra a persistência dessa atividade centenas de anos após sua instalação e, de outra, a riqueza alimentar do «Rio Guanabara», ainda no século da conquista. Durante o período colonial e até o século passado, tanto o consumo de mariscos quanto a transformação das suas cascas em cal, para as obras de alvenaria, constituíram um dos mais importantes e lucrativos empreendimentos comerciais fluminenses. A Ilha de Paquetá, por exemplo, até o século passado foi um centro produtor de importância.

Estas comunidades, no entanto, não poderiam, mesmo que quisessem, viver exclusivamente se alimentando de mariscos. Carboidratos e gorduras, necessárias para uma dieta saudável eram conseguidas fosse pela caça de animais terrestres, fosse pela pesca e coleta de vegetais. Todos estes elementos existem, ainda que em menor quantidade do que as conchas e gastrópodes, nos sítios em questão. Os grupos humanos era profundos conhecedores do meio no qual se localizaram e dele dependiam em grande escala, adaptando suas necessidades e padrões de organização à potencialidade do ambiente.

Quando estes bandos de coletores chegaram à região da Baixada Fluminense ela apresentava algumas diferenças significativas, em relação à atualidade. Existem diversos estudos, efetivados por especialistas, que permitem uma visão suficientemente completa sobre as transformações ecológicas locais. Mesmo estudos antigos, ainda serve para os momentos mais arcaicos da formação da Baía de Guanabara e seu recôncavo, dentro do panorama geral de organização do relevo fluminense, como aqueles produzidos por Lamego (1964). Para Ruellan, outro respeitado geólogo, a área onde surgiria a baía teria se originado de uma depressão entre a Serra do Mar, localmente denominada de «Serra dos Órgãos» e o relevo costeiro mais antigo, baixo, de morros arredondados, cuja forma já foi chamada até de «meia laranja», e que se espalha por toda a cidade e vizinhanças. Para esta depressão fluíram os rios e as águas vertentes da serra e do maciço de morretes baixos (1944).

De acordo com Amador este vale foi sendo preenchido pela erosão fluvial, cujos sedimentos remontam ao último período glacial, com uma idade superior a 15.000 anos (1992: 203). Nesta fase geológica, o clima da terra era consideravelmente mais frio do que o atual, além de, genericamente, mais seco. Havia menos umidade no ar, em função da grande quantidade de água retida nas calotas polares e nos imensos glaciares que ocupavam grande parte do planeta. Consequentemente, o nível dos mares era mais baixo, estimando os especialistas que deveria estar cem metros abaixo do atual.

Examinando-se os mapas hidrográficos atuais, pode-se ver que a linha de cem metros de profundidade corresponde, no litoral fluminense, a cerca de cem quilômetros de distância mar a dentro. Para o norte se aproxima da costa atual, mas para o sul gradualmente se afasta, a ponto de englobar no continente as Ilhas Malvinas. Havia, pois, um imenso corredor seco, afastado das montanhas litorâneas, ao longo de toda a costa meridional e central do Brasil, do qual, sem muitas dúvidas, se aproveitaram os antigos povos para se deslocarem e ocuparem o litoral.

O vale onde posteriormente surgiria a nossa bela baía, era, então, um profundo canal que se estendia muito além da barra atual da Guanabara, provavel-

mente por algumas dezenas de quilômetros até alcançar as praias deste antigo e frio Atlântico.

Se alguns dos mais antigos grupos humanos que povoaram a América — chamados de «paleoíndios» — chegaram até aqui, pouco se sabe. Seus rastros, com segurança, ainda não foram encontrados em número suficiente para garantir uma plena aceitação. Beltrão (1987) defende a hipótese de que alguns bandos teriam alcançado a área de Itaboraí, em especial na zona calcárea daquele território, onde alguns artefatos isolados foram recolhidos pela sua equipe do Museu Nacional. Em que pese a seriedade e a significância do trabalho, os dados são tão excessivos e de tal forma isolados no contexto, que se torna difícil aceitá-los sem restrições. Trata-se, no entanto, de uma possibilidade que não pode ser descartada.

Segundo as conclusões de AbSaber (1983) nesta fase fria a erosão era predominantemente física, sobretudo pela aridez do clima. Estas condições iriam se modificar gradualmente, com o final da Era glacial e os incícios de uma nova fase geológica, a atual, denominada de Holoceno, entre cerca de 12.000 e 10.000 anos atrás, conforme já tratamos e para a qual os dados sobre a presença humana se tornam mais consistentes.

Com a tendência gradual ao aquecimento e incremento da umidade, ou seja, à instalação de um clima predominantemente favorável, a mata atlântica expandiu-se a partir dos refúgios onde sobrevivera aos rigores do inverno glacial, provavelmente em áreas muito distantes daqui. Com o aumento das chuvas — e a consequente dissolução química das encostas — os vales se entulharam com solos ricos em húmus, fornecendo a base para a expansão das florestas que dominaram planícies e planaltos, colinas suaves e montanhas, cobrindo vasta extensão do território brasileiro e propiciando caminhos seguros para os deslocamentos das populações do interior, muitas das quais se dirigiram para o litoral. Alguns restos desses pequenos grupos pioneiros de caçadores foram localizados nos vales orientais da Serra do Mar, tanto em território do Estado do Rio quanto do Espírito Santo, em áreas onde muitos séculos depois cruzariam as «entradas» e os caçadores de escravos índios e de metais preciosos. São pequenos sítios arqueológicos, estabelecidos sobre altos vales amplos, geralmente próximos a uma fonte de matéria-prima utilizável, como o quartzo, para a confecção de seus instrumentos, em especial das pontas de projéteis para as armas de arremesso.

Muito pouco sabemos sobre seu modo de vida, nestas paragens peculiares, mas, sem dúvida, foram eles os primeiros a passar pelas gargantas e vales abertos entre o «sertão» e o mar. Deviam ser caçadores organizados em um número restrito de famílias, com grande área de exploração e mobilidade suficiente para o desloca-

mento por amplas extensões. É possível que no futuro, com a descoberta e estudos de novos sítios, nosso conhecimento sobre eles nos permita uma melhor descrição.

Neste horizonte de tempo o nível da Baía de Guanabara era mais alto e os rios encachoeirados traziam sedimentos das serras, que se colocaram nos vales mais fundos, cobrindo-os em parte ou totalmente e soterrando quaisquer das mais antigas evidências da passagem do homem. Nas áreas onde mais tarde a drenagem foi suficiente, pelo recuo do mar, formaram-se campos e restingas férteis. Naquelas em que a drenagem manteve-se insuficiente para total escoamento, como nas partes baixas dos vales dos Rios Iguaçu, Sarapuí e Meriti, entre inúmeros outros que circundam a Guanabara, instalaram-se os alagados e os pantanais. Todos ricos em variedade de fauna e flora, estavam abertos à exploração humana.

Foi com esta paisagem à vista que chegaram os grupos humanos que vieram, depois, chamados de sambaquianos pelos arqueólogos. Experientes, pelo extenso caminho percorrido, desde o interior do país, hábeis no aproveitamento das oportunidades, estas sociedades souberam tirar proveito da abundância natural. Consumindo os mariscos, atirando fora as cascas, acabaram por construir os montes de detritos, onde deixavam suas ferramentas, enterravam seus mortos e viviam o cotidiano pacífico dos caçadores-coletores. Seus restos constituem os maiores sítios arqueológicos existentes em nosso país.

Com o passar dos milênios adquiriram extraordinários conhecimentos sobre a potencialidade do ambiente, identificando — em especial — os tipos de alimentos vegetais e acumulando experiência que seria de fundamental importância nos processos de domesticação que possibilitaria, no seu devido tempo, o surgimento da horticultura nesta área.

Os horticultores

A domesticação de animais e plantas constituiu um dos mais importantes passos dados pela humanidade. O poder de interferir no processo de reprodução daquelas espécies que mais lhe interessava, tornou possível ao homem um certo grau de independência em relação à natureza. Com a criação de animais e o plantio de vegetais, as sociedades humanas puderam reorganizar suas relações internas, e com o meio circundante, em novas formas de estruturas sociais. Muitos dos antigos traços e comportamentos anteriores permaneceram integrados, mas as sociedades então emergentes eram realmente novas, diferentes, não só pelo fato de terem diminuído sua dependência aos recursos naturalmente fornecidos pelo meio, como também pelos novos padrões de vida que desenvolveram. No lugar dos antigos bandos de caçadores, pescadores e coletores, generalizados ou especializados, completamente vinculados aos recursos am-

bentais disponíveis, surgiram as sociedades tribais hortícolas ou pastoris, que se espalharam por todo o mundo.

Mesmo que permanecessem ainda com fortes laços de sujeição às características dos ambientes nos quais se instalaram, podiam contar, desde então, com reservas de energia, controlar em certo grau o abastecimento dos gêneros dos quais dependiam para a vida cotidiana e dispor de tempo para outros tipos de atividade que não estivessem diretamente ligadas aos processos de provisionamento. E, talvez o fato mais dramático de todo o processo, podiam elas permitir o crescimento demográfico, sem as limitações às quais estavam submetidos os bandos predecessores.

Muitas têm sido as explicações dadas pelos arqueólogos, pré-historiadores e paleoecologistas, no sentido de entender «como», «quando» e «onde» este processo ocorreu.

Descartando as explicações mais antigas, a primeira teoria apoiada em pesquisas arqueológicas foi formulada por Gordon Childe, que a associava às transformações ambientais do período «Neolítico» na Europa e Oriente Médio (1961). As comunidades humanas teriam sido levadas a interferir no processo de reprodução dos seres vivos de quem dependiam, como um desenvolvimento natural da evolução social, frente à abundância de vida animal e vegetal propiciada pelas condições naturais, aquelas mesmas que vimos anteriormente caracterizando o nosso período geológico atual, o Holoceno.

Desde cedo aquele autor associou este fator ao conhecimento da natureza acumulado pelos bandos, sobretudo à medida em que Braidwood chamou a atenção para o fato de que já teriam existido outros períodos semelhantes em épocas anteriores — em especial nas fases entre glaciações — sem que as comunidades humanas de então tivessem alterado substancialmente sua organização social (1960). Seria, pois, a existência da nossa própria espécie *homo sapiens sapiens* e a sua capacidade de acumular conhecimento, mais do que transformações naturais, o móvel do processo.

Outros autores colaboraram também com adições a estas propostas. Binford, por exemplo, usando modelos arqueológicos, propôs que teria sido a pressão demográfica, causada pelo crescimento tornado possível pelos novos recursos naturais, que teria forçado o processo, quando pequenas mas importantes alterações ambientais gradualmente diminuíssem a disponibilidade dos gêneros colocados à disposição pelo meio ambiente (1968). Assim, comunidades que teriam se tornado densas, aproveitando a fase favorável de expansão vegetal e animal e que aprimoraram as técnicas de abastecimento ao se verem pressionadas pela diminuição gradual mas sistemática dos mesmos, tiveram que se reorganizar frente ao fenômeno de diversas maneiras. Uma delas seria a de interferir na natureza, protegendo as espécies que lhes eram mais

caras a ponto de alterarem em seu favor o equilíbrio natural, tornando-as, mesmo, dependentes do homem.

Por seu lado, Flannery, utilizando dados e experiências adquiridas em pesquisas desenvolvidas em nosso Continente, tornou o quadro algo mais complexo quando apontou que também seria necessária a existência de determinadas qualidades ambientais para que o complexo funcionasse (1968). Assim, além de estarem localizadas em ambientes com grande diversidade de recursos, as comunidades que desenvolveram o processo deveriam contar, pelo menos, com um elemento natural básico de subsistência. Este, por sua vez, não poderia ser tão comum a ponto de fornecer toda — ou a maior parte — da energia necessária para o grupo, como os moluscos para os sambaquianos, por exemplo. Garantindo um mínimo para impedir que tal sociedade morresse de fome, permitiria a ela interferir em outros tipos de recursos periféricos, animais ou vegetais, experimentando a possibilidade de transformá-los em fontes de importância, mesmo correndo o risco que tal não funcionasse. Isto explicaria, inclusive, o fato das comunidades hortícolas permanecerem utilizando em larga escala os tipos de alimentos e recursos da fase anterior.

De nossa parte, há alguns anos, com uma colega e nos valendo da experiência oriunda de anos de escavações e pesquisas em sítios fluminenses, propusemos também um adendo às hipóteses viáveis (Dias Júnior & Carvalho, 1990). Ao nosso ver, é também importante a existência de um acampamento grande, testemunha da vida de gerações de homens, constituindo os restos deixados por um macro (ou grande) bando, localizado em um meio ambiente rico de recursos, com grande variedade de opções e onde seria possível a exploração de localidades (ou sítios) satélites por pequenos grupos volantes e de grande capacidade de deslocamento — comum em sociedades do gênero — que tornariam possível o fornecimento de algum excedente, por menor que fosse, capaz de garantir a alimentação de um pequeno grupo de pessoas. Estas, vivendo basicamente no sítio principal, menos voltadas para as atividades básicas de subsistência poderiam se dedicar mais — não exclusivamente, claro — à experiência com novas modalidades de fornecedores de energia. Embora possa parecer por demais teórica, esta hipótese nasceu da prática e das idéias que surgiram à medida em que escavávamos dois sítios deste mesmo tipo localizados em São Pedro da Aldeia e Cabo Frio e que voltaremos a discutir adiante.

Inúmeras pesquisas em todas as partes vêm demonstrando que o fenômeno em questão não foi privativo de um lugar privilegiado, nem mesmo de poucos centros em áreas determinadas. Pelo contrário, parece que o processo ocorreu de forma ampla e generalizada, mesmo que tenha sido mais intenso em certas regiões. A troca de experiência entre os grupos foi aparentemente maior do que se imaginava há algum tempo. Dependendo, no entanto, das características locais, variaram os componentes do processo. Assim, por exemplo, na América

foram muito mais raras as experiências de domesticação de animais por falta de bons contíguos destes, passíveis de pastoreio. Em contrapartida, é riquíssima a lista de vegetais submetidos à interferência e domesticação.

A bibliografia a respeito é considerável, tanto de caráter generalizador, quanto de livros voltados para setores específicos. Sínteses de boa qualidade podem ser encontradas em trabalhos antigos, como em Sauer (1936) ou Vavilov (1926), ou recentes, como em Ribeiro (1986), Rindos (1984) ou Pearsal (1992). Recentemente sumarizamos os aspectos mais importantes da questão em nosso país (Dias Júnior, 1993).

No continente americano alguns centros se destacaram, geralmente ocupando uma ampla área com características ambientais assemelhadas. Embora cada um deles tenha envolvido um número variável de vegetais, formando um tipo de «complexo de domesticação», normalmente um deles se destacou. Este geralmente ultrapassou as fronteiras da área «core» e seu plantio se generalizou por territórios muito maiores do que a zona original. Destacamos exemplos que não são só encontrados em vasta proporção do nosso próprio continente, como se expandiram pelo mundo após a conquista européia.

O milho (*Zea mays*), responsável pela alimentação de milhões de pessoas em todo o mundo, foi a base de fornecimento de energia para as mais complexas civilizações da Mesoamérica, do México à Guatemala. Embora ainda se discuta muito sua antigüidade, sem dúvida já há alguns milênios se expandiu muito além das fronteiras daquela área. Na zona andina já seria encontrado, há cerca de três mil anos, embora as opiniões divirjam (Bonavia, 1986, versus Mackelvy Bird, 1990). No Brasil, evidências arqueológicas em cavernas calcáreas de Minas Gerais apontam seu plantio há pelo menos dois mil anos (Prous, 1991). Espigas, sabugos e grãos bem conservados, graças às condições ambientais daquele tipo de sítio — secos e protegidos — permitem, inclusive, concluir sobre as possíveis rotas de migração do cultivo, além de comprovar sua antigüidade. As evidências apontam para dois caminhos prováveis, um passando pela Bolívia e outro pela amazônia (McL Bird *et alii*, 1991).

A domesticação de rafzes foi também muito importante. A batata (*Solanum tuberosum*) por exemplo, faz parte de um complexo com — pelo menos — três outros vegetais originados dos Andes (1). Destes, somente ela e o feijão (*Phaseolus sp.*) se generalizaram. Formou um dos elementos de apoio para a estrutura do «Império Incaico» — talvez a mais complexa organização de Estado pré-colonial americano — e, depois da conquista, foi de tal forma incorporada aos hábitos alimentares europeus a ponto de constituir o vegetal mais consumido popularmente e responsável, inclusive, por transformações sociais nos inícios da Idade Moderna (2). Notícias gerais sobre suas origens e desenvolvimento podem ser encontradas em Hawkes (1986) e Johns (1988).

Não existem rastros seguros da sua existência no período pré-histórico brasileiro. A batata-doce (*Ipomea batatas*), no entanto, e o amendoim (*Arachis hypogaea*) sem dúvida fizeram parte da dieta indígena. O segundo, embora considerado como originário das terras baixas subandinas, figura no inventário das cavernas mineiras, tão antigo quanto o milho. A primeira aparece como uma das possíveis plantas domesticadas nos sítios litorâneos fluminenses.

A mais importante das raízes foi — e continua sendo — no entanto, a mandioca. Ela é encontrada em duas variedade, a «doce» (aipim ou macaxera), classificada como (*Manihot aipi*) e a «amarga», como (*Manihot manihot*). Durante muito tempo consideradas como duas espécies diferenciadas, hoje a tendência é encará-las como duas variáveis de uma mesma espécie, de forma que a classificação mais atual para a raiz é (*Manihot esculenta*). Considerações botânicas à parte, o fato é que elas apresentam diferenças entre os dois grupos, sendo que a «amarga» exige tratamento próprio para eliminação das toxinas contidas em sua casca (glicoalcaloides).

Suas origens são muito discutidas, sendo possível que tenha sido trabalhada em pontos diferenciados da América (Diaz, 1986). Qual das duas variedades teria sido inicialmente domesticada também permanece em dúvida. De um lado, aqueles que defendem ter sido a «amarga» por exigir artefatos e procedimentos especiais para o preparo, mas que pode ser utilizada em uma variada gama de preparos da farinha, à bebida fermentada e ao polvilho (Diaz, *op. cit.*). De outro, apoiados no mesmo fato, os que entendem ter sido aquela que menos exigência faz — o aipim — que pode ser consumido cozido sem casca, mas que, por outro lado, apresenta menor aproveitamento final (Meggers, 1971).

No Estado do Rio de Janeiro um conjunto de sítios arqueológicos, localizados nas margens internas de antigas lagoas colmatadas da costa central, entre São Pedro da Aldeia e Cabo Frio, marca a presença de um grupo humano de grande interesse. Chegou ele à região há provavelmente quatro milênios atrás. É possível que tenham vindo do interior do país, aproveitando a existência dos «passos» florestados através da Serra do Mar, trazendo o conhecimento da domesticação. Sem dúvida, foram influenciados pelas antigas populações litorâneas, das quais herdaram a tecnologia da fabricação de artefatos e os conhecimentos ambientais. Ainda se discute se não seriam eles povos locais que alteraram seus padrões frente às novas condições do meio. Para a plena aceitação desta hipótese, no entanto, é necessário — em princípio — que sejam encontradas provas de contatos com povos horticultores do interior, ou que se aceite estarmos frente a uma descoberta localizada da horticultura — o quê, sem dúvida, exige comprovações além daquelas disponíveis. O fenômeno da «convergência», ainda mais em um campo tão complexo como este, exige dados muito mais complexos do que a hipótese da difusão, bem mais viável (3).

Esta sociedade, que formava acampamentos complexos, ainda estava organizada em padrão de macrobando, com permanência prolongada nos locais escolhidos do terreno. Seus sítios permitiram a formulação da hipótese que abordamos anteriormente. Diferenciavam-se dos sambaquianos por possuírem uma dieta muito mais variada, com alto consumo de carboidratos e uma significativa densidade demográfica. Foram denominados, arqueologicamente, de tradição Itaipu (Dias Júnior, 1981).

Estudos feitos por especialistas em antropologia biológica permitiram não só estimar o tamanho da população como o estabelecimento de características dentárias que comprovam a hipótese de uma dependência maior sobre a alimentação de origem vegetal. Esta seria de tal ordem, que a simples coleta de plantas não poderia explicar (Turner & Cheuiche Machado, 1983, e Cheuiche Machado, 1984 e 1985).

Embora tenham sido encontrados inúmeros artefatos de osso, pedra e concha que indicam atividades cotidianas de preparo de alimentos raspados e moídos, nenhuma evidência direta de qualquer vegetal foi encontrada. Sem dúvida, no entanto, as provas indiretas informam sobre uma prática hortícola desenvolvida, sem que possamos determinar a espécie vegetal envolvida.

Algumas raízes, ricas fornecedoras de hidratos de carbono, podem ter sido responsáveis pelos desgastes peculiares registrados nos dentes das centenas de esqueletos exumados desta população. A batata-doce, de consumo muito comum entre as tribos que habitavam o litoral fluminense, é uma delas, mas infelizmente os registros são ainda muito pobres para confirmá-lo.

Uma planta também muito recorrente em toda a área, a «taboa» (*Tipha dominguensis*) utilizada na confecção de esteiras, pode ser consumida, aproveitando-se a parte mole e esbranquiçada da folha na sua inserção na haste do vegetal, mas esta nunca foi popular e nem sequer foi anotada pelos cronistas como alimento das populações regionais. A mais provável é, portanto, a mandioica, possivelmente em sua variedade doce.

Reforçando este ponto de vista, a existência comum de valvas de conchas duras, polidas e serrilhadas por microlascamentos na periferia convexa do bordo, algumas com tal desgaste que a torna côncava, devem ter sido utilizadas na tarefa de descascar os tubérculos. Experiências realizadas na prática demonstram a funcionalidade de tais peças, de grande expressão no acervo cultural daquela comunidade (Carvalho, 1982).

Por outro lado, embora os descendentes da tradição Itaipu na época da conquista já não mais habitassem a área, a mandioca em suas duas variedades era de extenso e generalizado consumo. Tal prática foi passada para os primeiros colonos europeus do litoral fluminense e a fabricação de farinha tornou-se atividade fundamental para a manutenção da colônia.

Nas pequenas e médias propriedades fluminenses, nos sítios de toda a área, a «casa de farinha, com sua roda, forno e prensa» aparece na documentação cartorial, escrituras de compra e venda, testamentos e inventários, sendo, inclusive, matéria de preocupação das autoridades régias, que regulavam seu preço e distribuição, chegando mesmo — em algumas raras oportunidades — a servir de padrão de referência, como o açúcar.

No Recôncavo da Guanabara não existem rastros arqueológicos da tradição itaipu, a mais antiga sociedade hortícola do Sudeste brasileiro, mas — se realmente foi a mandioca a raiz ali processada — nas suas terras férteis, entre as inumeráveis pequenas montanhas orladas pela imponência da Serra dos Órgãos, desde cedo o colono europeu encontrou condições e mão-de-obra para expandir o cultivo iniciado pelo menos três milhares de anos atrás pelos desaparecidos pioneiros daquela comunidade pré-histórica. Nos engenhos de toda a região a farinha era produzida para alimentar seus integrantes, do senhor ao escravo, atuando mesmo como elemento complementar do sistema, ao que tudo indica, sempre com preço vantajoso e mercado garantido. Funcionou até como suporte econômico provisório, em fases de reorganização de engenhos que, por um motivo ou outro, haviam paralisado sua produção açucareira. No Calundu, por exemplo, segundo documento da época, em meados do século XVIII seu proprietário o havia comprado «desfabricado» e o mantinha pela produção de farinha com 35 escravos. Seu vizinho, o Engenho da Conceição, na mesma época produzia pouco, também «por se ocupar mais da farinha» (4).

Desta forma, podemos visualizar como as gerações sequentes e infinidáveis de homens se ligam por fios tênues, mas palpáveis, constituídos pela cadeia de idéias e conhecimentos transmitidos no decorrer dos séculos. Milhares de anos desaparecem frente às necessidades semelhantes e os comportamentos se repetem e perpetuam, malgrado as diferenças de tempo, espaço, perspectivas ideológicas, tecnologia e até mesmo constituição genética. A espécie se une e triunfa sobre o inexorável destruidor — o tempo.

NOTAS DO CAPÍTULO

1. O grupo mais antigo de plantas domesticadas na América do Sul é composto por nove vegetais. Destes, três se originaram na área andina. Além da batata, inclui-se a quinoa (*Chenopodium quinoa*) e a oca (*Oxalis tuberosa*).

2. Uma das consequências mais interessantes da introdução da batata na Europa e que demonstra como todos os elementos de um complexo histórico estão intimamente integrados, aconteceu na Inglaterra. Ali, tendo a raiz se adaptado de tal forma que passaria, inclusive, a ser conhecida como «batata inglesa», possibilitou a existência de uma fonte de alimentação abundante, barata, permanente e de fácil manejo. Consequentemente liberou grande parte da mão-de-obra ligada à produção de alimentos, gente que migrou para as cidades e que iria formar a massa de trabalhadores urbanos a serem empregados na primeira fase da «Revolução Industrial». É claro que se não fosse toda uma série de outros fatores, a simples introdução da batata pouco ou

nada alteraria. Ela, no entanto, ajudou a tornar possível o «fechamento dos campos», a expansão da criação de carneiros e a produção têxtil, que redundaria nas bases nas quais se organizou aquele movimento de caráter manufatureiro.

3. Os antropólogos denominam «convergência» ao descobrimento isolado de algum elemento cultural novo, ao mesmo tempo e em lugares diferenciados e sem contato entre si. A «difusão», mais fácil de ser observada, acontece quando qualquer novidade é passada adiante a partir do foco em que foi desenvolvida, aceita e incorporada por sociedades diversas que, mesmo sem a descobrirem, aproveitam a experiência.

4. Relatório do Marquês de Lavradio. Ano de 1779 (Arquivo Nacional, Cod. 71).

A cerâmica

A cerâmica é um dos mais importantes indicadores que o pré-historiador e o arqueólogo possuem para ordenar os dados disponíveis sobre as sociedades antigas, em especial aquelas que não possuíam a escrita. Isto porque a cerâmica foi a primeira produção tecnológica do homem que não existia, como tal, na natureza. Embora constituída de elementos naturais, exige para seu fabrico a existência de argilas apropriadas e elementos para nelas serem adicionados, seja para aumentar a resistência, seja para melhorar a plasticidade daquelas. Não basta, no entanto, misturar estes componentes; é necessário submetê-los controladamente ao calor, que gera transformações físicas e químicas na organização molecular da mistura, ou massa, transformando-a em uma coisa nova — a cerâmica.

O homem teve que exercitar sua imaginação, aprender por tentativas e erros, até conhecer as qualidades e peculiaridades de cada tipo de componente que usava. Argilas gordas, capazes de reter água, são as melhores para dar forma ao vasilhame pretendido. Mas, por isso mesmo, quando secam deixam grandes espaços entre as moléculas de sílica e alumina que compõem a argila. Sem adição de elementos regularizadores, as peças racham e se desfazem.

Argilas magras, por outro lado, como não retêm as moléculas de água, não racham facilmente, mas são difíceis de ganhar forma e têm pouca resistência mecânica, como por exemplo acontece com os castelos de areia.

Existem argilas naturalmente equilibradas, para as quais a simples cocção resulta em cerâmica, mas são raras. O normal é que o oleiro tenha que colocar adições à argila, temperando-a para aumentar a resistência, ou colocando elementos plásticos para impedir as rachaduras. Estas adições funcionam como «pontes», unindo e mantendo coesas as moléculas de sílica, substituindo as de água no processo de secagem e queima.

Todos os componentes da cerâmica são intencionalmente selecionados e utilizados pelo oleiro de acordo com os objetos que tem em mente. Eles, portanto, representam as idéias e o conhecimento de quem os fabrica.

Além disso, a cerâmica é fácil de ser produzida, uma vez dominada a técnica de confecção e queima. Sempre foi, pois, facilmente descartada, já que é mais fácil transportar o conhecimento do que as peças. Também se constitui em um corpo dócil de manipular, aceitando um número variado de formas e onde seu produtor pode exercitar sua imaginação, seja na construção da peça, seja na decoração que lhe aplica. Assim, fiel à tradição que lhe é passada, de acordo com os padrões sancionados pela sua sociedade, o artesão pode incutir nas peças variáveis pessoais, criando traços novos ao mesmo tempo que perpetua conceitos transmitidos há gerações.

Estes dados fazem com que a cerâmica reflita bem as características de cada grupo humano que a produz. Felizmente a imaginação do homem é variada, de forma que cada sociedade costuma ter seus próprios padrões reconhecíveis ao longo do tempo, e fases também identificadas pelas mudanças que tais elementos sofrem em cada época determinada.

Além de tudo isso, mesmo que a possibilidade de variação seja quase infinita nos detalhes, a função a que se destina cada peça limita sua forma geral. Peças para conter água, seja para transporte, seja para cozinhar, são bojudas e de boca pequena (jarros e panelas); quando é necessário fácil acesso ao seu interior, para beber ou colocar alimentos, por exemplo, a boca é ampliada (vasos, copos e xícaras); se a função é assar ou conter comida para consumo, as peças devem ser amplas e rasas (assadores, frigideiras, pratos etc), de forma que existem padrões básicos aos quais o fabricante soma as variáveis que puder, nas bordas, corpo, base etc, desde que não comprometa seu uso.

Todos estes traços são perpetuados nas peças descartadas, ou conservadas junto aos sepultamentos como oferendas funerárias, de forma que o pesquisador pode, com o treino, identificar os grupos produtores pelas características que cada um imprimiu em sua confecção e até mesmo pressupor os tipos mais importantes de alimentos consumidos.

Assim, o especialista está capacitado a discernir a ocupação territorial de povos diferenciados em uma mesma época, tanto quanto às variações de cada povo ao passar do tempo além das influências que podem ocorrer entre povos diferentes.

A origem da cerâmica, como não poderia deixar de ser, também é disputada. Tanto quanto a horticultura, apareceu em vários lugares, em épocas diversas. Como respondeu a novas necessidades, quase sempre associada ao consumo de vegetais, normalmente aparece ligada a grupos horticultores. Nem sempre, no entanto, tal fato acontece e são comuns sociedades que cultivavam plantas e preferiam, por exemplo, a cestaria. No Brasil, por exemplo, em certos sítios a cerâmica é, sem dúvida, mais recente que a domesticação de plantas. Em outros, no entanto, aparece associada a grupos de caçadores coletores.

As expressões mais antigas na América — isto é, aquelas que se integram em um contexto cultural reconhecido, e não meras ocorrências isoladas — estão localizadas na costa equatoriana e situadas em torno de cinco milênios passados. Vinculam-se a um grupo de pescadores-coletores litorâneos, a cultura valdívia. Como aparecem subitamente, sem fases de elaboração local, inserindo-se no conjunto já plenamente desenvolvidas, devem ter vindo de fora, por difusão. Um complexo ceramista mais antigo já existia nas ilhas japonesas, chamado de cultura Jomóm, que na mesma época fabricava material idêntico ao encontrado na América. Considerou-se, pois, que teria havido uma transferência de conhecimento, muito provavelmente efetuada por pescadores jomóm desgarrados, que acidentalmente arribaram às praias do Equador levados pela corrente contra-equatorial do Pacífico (Megger, 1966).

Naturalmente que existem opiniões frontalmente opostas a esta hipótese, mas, embora vez por outra surjam notícias sobre a descoberta de cerâmica mais antiga em pontos variados do nosso continente, até o momento nenhuma delas logrou somar à quantidade de evidências que, aceitas pela maioria, pudesse derribá-la. Mesmo que um dia fique provado que a origem da cerâmica americana se deve a uma descoberta local e não à difusão transpacífica, sem dúvida esta ligação seguirá válida como uma das mais intrigantes trocas de conhecimento entre povos tão distantes no espaço.

Culturas ceramistas quase tão antigas ocorrem em outras localidades, geralmente costeiras, desde a Guiana (fase Alaka) até os sambaquis do litoral do Salgado no Pará (fase Mina, Simões: 1981). Um elemento comum a elas é a utilização da casca de concha moída, usada como «tempero» na pasta, e o fato de serem encontradas associadas a sambaquis.

No nosso país, até o momento, não está definida nem a época nem os caminhos pelos quais ela chegou até nós. Sem dúvida, o litoral foi uma rota de difusão, pois além da fase Mina paraense, em direção sul, outras evidências antigas são também conhecidas na Bahia (fase Peri-Peri, Calderón: 1964).

Em território fluminense aparece também uma expressão dessa cerâmica, em camadas medianas dos sítios da fase Itaipu. É, no entanto, muito rara, com tão pouca ocorrência, que nada de definitivo se pode concluir. Caso um dia, com novos achados, fique definida sua presença, estaríamos frente, muito provavelmente, a uma das pontas terminais desta expansão litorânea, há — pelo menos — 3.500 anos passados.

Outra possível rota de dispersão, pelo interior, se fez pelas bacias hidrográficas. A colonização da Amazônia por grupos ceramistas constitui um processo tão complexo e intrincado que não cabe aqui sua análise. Muitos pesquisadores acreditam que aquele vasto território, em seu todo, tenha atraído — em função da riqueza ambiental — e dispersado — devido ao predomínio de solos pobres

— um número incontável de sociedades humanas. Alguns, no entanto, defendem que sociedades complexas devem ter se originado e prosperado na região, mas, por hora, os dados divulgados pela maioria das pesquisas apóiam o primeiro ponto de vista. Sem dúvida, no entanto, contrastando com a singeleza e simplicidade da cerâmica antiga do litoral, a amazônica apresenta muito maior variação nas formas e padrões decorativos, mesmo nos horizontes mais antigos.

Subindo ou descendo rios, passando de uma a outra bacia hidrográfica, as comunidades antigas se deslocaram, também, do interior para o litoral, em especial pelo Vale do Jequitinhonha, São Francisco, Parapanema e outros formadores da Bacia do Prata. Em inúmeros trechos surgiram componentes ceramistas particularizados, originando as «tradições regionais», como denominam os especialistas. Estas agrupam inúmeras sociedades que partilhavam conceitos assemelhados, expressos na cerâmica produzida, tipo de meio escolhido para residência, tecnologia de produção de artefatos, padrões de habitação, cerimônias de sepultamento etc. Elas são reconhecidas e particularizadas pelos traços que compartilham, e — por outro lado — separadas, pelas diferentes ocorrências territoriais daqueles mesmos traços.

Uma destas tradições é denominada Una. Ela parece já há cerca de três milênios nas cavernas de Minas Gerais e, mais recentemente, no Rio de Janeiro, algumas vezes associada às primeiras manifestações hortícolas. Suas peças são simples, de boa tecnologia, dimensões variadas, mas pequenas se comparadas às de outros grupos. Na maioria das vezes ocorre em cavernas ou nos terrenos próximos. É acompanhada de um acervo constituído de cestaria, tecelagem, arte plumária, peças de madeira e cabaça etc. São comuns os adornos corporais, colares de contas vegetais ou de osso, normalmente acompanhando os corpos sepultados nas cavernas. Os costumes cerimoniais variavam, de forma que os defuntos podiam ser enterrados fletidos, distendidos, articulados ou não, em urnas, covas forradas, prateleiras rochosas e até mesmo total ou parcialmente cremados (Dias & Carvalho, 1980).

Em território fluminense esta tradição aparece em duas expressões culturais distintas. Uma, na serra, a fase Mucuri, que mantém os padrões registrados no interior mineiro. Ali, graças à conservação natural garantida pelo microclima das cavernas, todo aquele acervo descrito pôde ser preservado. Faltam datações antigas, de forma que esta ocorrência parece estar relacionada aos grupos indígenas que ocuparam a área até o século passado, especialmente os puris, coroados etc (Dias, 1969).

Outra, bem mais antiga, foge ao padrão, demonstrando a capacidade adaptativa daquela sociedade. Ela ocupa a superfície dos sítios da tradição Itaipu, em campo aberto, longe de qualquer abrigo natural ou caverna, em especial na Bacia do Rio Una. Neste caso, seus ocupantes construíram palácios arredondados

e passaram a utilizar um tipo de ponta óssea, traços que insinuam a existência de guerra. Uma datação informa ocupação no nono século da nossa Era.

Como não se observa nestes sítios diferenças sensíveis em relação ao acervo dos níveis mais antigos, não ceramistas, é possível que tenha havido uma fusão dos grupos, ou que os descendentes dos itaipuanos simplesmente tenham adotado a cerâmica, sem grandes alterações em seus padrões culturais.

Mais para o norte fluminense, no entanto, o quadro se altera. Muitos dos elementos itaipus desaparecem e predominam os interioranos. Os sítios são grandes, com muita cerâmica e rico acompanhamento funerário, embora com evidências de menor densidade demográfica que os anteriores.

Um sítio foi escavado em Campos, em local onde autores antigos informam da existência de uma aldeia histórica Goitacá. A pesquisa revelou uma insuspeitada série de preocupações sequentes, iniciadas no século sexto e que se prolongou com intervalos, até finais do dezesseis. Há uma notável continuidade no acervo, com sepultamentos de jovens em urnas, com acompanhamento funerário constituído de adornos, colares de osso e concha, além de artefatos. Os sepultamentos de adultos, mais simples, eram primários distendidos, ou seja, o corpo era depositado olhando para cima e recoberto de grandes pedaços de urnas de cerâmica, com pouco acompanhamento. Uma única mulher adulta foi sepultada de forma diferenciada, em decúbito ventral, sem qualquer oferenda. Sem dúvida o padrão diversificado iniciado há milhares de anos na tradição Itaipu preservou-se, moderado, nesta comunidade a ela historicamente associada até a época da conquista europeia.

No Recôncavo da Guanabara, segundo os dados disponíveis, não foi também encontrada, até hoje, qualquer evidência desta tradição ceramista, nem mesmo das suas expressões mais recentes. Estas se estendem do sul do Espírito Santo à Zona da Mata mineira e litoral central fluminense, ocupando, portanto, aquele território historicamente vinculado às tribos Goitacás e seus assemelhados.

Provavelmente os sítios da região do Una, em Campos Novos, estivessem nos limites deste domínio, daí, inclusive, as paliçadas defensivas das suas últimas ocupações. Quando da chegada dos europeus, somente esporadicamente indígenas goitacás apareciam na região do Cabo Frio, em surtidas de guerra. Já haviam sido impelidos para o norte, pelos novos senhores daqueles campos, os tupis. Acreditamos que a perda deste domínio fosse algo relativamente recente, desde que são comuns os relatos das «descidas de guerra» que aqueles goitacás faziam até abaixo de São Pedro da Aldeia e parte da serra fluminense, sobretudo após a derrota dos tupis (representados pelos tamoios de Cabo Frio) já no século XVII.

Na Baixada Fluminense, no entanto, a não existência de restos daquelas comunidades Una/Goitacá não pode ser entendida da mesma forma. Neste caso, muito provavelmente, desde muito cedo outros grupos se assenhoriaram dela, de forma que, ou não foi colonizada pelos primeiros, ou eles foram expulsos sem deixar vestígios de vulto, como mais ao norte.

Quais seriam então os ocupantes deste território em torno da nossa baía, que aqui se estabeleceram ainda no tempo de domínio dos sambaquianos? Esta pergunta tentaremos responder a seguir, apoiados nos elementos agora disponíveis.

Colonização indígena

Embora o termo «colonização» não seja usado quando se trata da presença indígena anterior aos europeus no nosso país, ele é perfeitamente aplicável para o tipo de povoamento praticado pelos grupos de fala tupi que habitaram aquele espaço não ocupado pelos descendentes dos povos da tradição Itaipu, no Rio de Janeiro. Esta população, de densidade superior às sociedades tribais congêneres, desde muito cedo se fixara no Recôncavo da Guanabara. Ela, no entanto, não reduzia sua presença a esta área, pelo contrário, ocupava intensamente grande parte do território brasileiro e de algumas repúblicas vizinhas.

Também neste caso é ainda um vasto campo de discussão o problema das suas origens, mesmo que esta palavra signifique, no caso, o(s) foco(s) — ou o(s) ponto(s) — de dispersão de onde partiram os primeiros grupos falantes do grande tronco lingüístico tupi-guarani. Esta era a «língua geral» falada no litoral e vasta área do interior e que proporcionava a possibilidade de comunicação entre grupos diversos, ligados, no entanto, por um tronco cultural comum e antigo.

Os colonizadores brancos, em especial os jesuítas, entre outros, valeram-se grandemente desta uniformidade para suas práticas de aculturação e sujeição do indígena aos valores e ao domínio europeu. Outras muitas línguas eram faladas no Brasil, mas nenhuma em tal vasta área e nem com a sua importância para a formação cultural do país após o contato com o europeu.

O guarani era uma variante falada da área do Rio Tietê para o sul e o tupi, para o norte. Entre ambas havia tal número de semelhanças que falantes de cada uma podiam se comunicar sem muitas dificuldades. A divisão nestes dois ramos é antiga e refletia também diferenças em outros aspectos culturais, nada, no entanto, que impeça considerá-los como vinculados a uma grande tradição cultural compartilhada. É evidente que cada grupo tribal apresentava particularidades próprias, assim como ocorre também entre indivíduos da mesma unidade social, sem que tais idiossincrasias, pessoais, impugnem entendê-los como co-participantes do mesmo tipo de organização ou sociedade (1).

Os arqueólogos e pré-historiadores vêm, já há muitos anos, dedicando-se à tarefa de estabelecer os pontos iniciais de dispersão, as rotas de migração e as particularidades dos grupos principais, tanto quanto às continuidades de seus costumes expressos e preservados nos sítios subsistentes, comparando-os, inclusive, com os dados oriundos da documentação histórica e da pesquisa etnográfica. Tais estudos nos permitem sumarizar, com segurança, algumas das suas mais importantes características, em especial na nossa área de interesse.

Em relação aos pontos principais da grande tradição cultural Tupi-Guarani e suas variantes, um trabalho nosso, recente, pode ser consultado pelo leitor interessado em aprofundar seu conhecimento (Dias Junior: 1995).

Basta aqui mencionar que dois grupos de opinião dividem os especialistas. Ambos concordam que originalmente, provavelmente antes da divisão do tronco lingüístico, eles habitavam a Amazônia, de onde se deslocaram em direção ao Sul e ao litoral. Um grupo entende que eles teriam se dirigido para o Sul pelo interior e dividindo-se em duas correntes. Uma constituiria os guaranis, localizando-se no Sul do país, e o outro, mais recentemente, atingindo o Rio Paranaíba para o Norte, formando os falantes tupi.

A direção geral do primeiro ramo seria do Norte para o Sul e do segundo, do Sul para o Norte, tendo como foco de dispersão a área hoje ocupada pelo Estado de São Paulo.

Outra corrente de opinião defende que eles teriam se originado de transformações ocorridas em culturas da área de Manacapuru, no médio curso do Rio Amazonas; daí colonizariam a Ilha de Marajó, e dela, descendo o litoral alcançariam até a região do Paranapanema.

Uma série de dados, no entanto, em especial as dezenas de escavações em um número altíssimo de sítios, com as consequentes reconstituições culturais e a disponibilidade de um igualmente elevado número de datações obtidas pelo método do radiocarbono e termoluminescência, nos levou a formular uma hipótese em apoio à primeira corrente de opinião. Observando que a cerâmica tupi é mais típica e definida na área entre o norte de São Paulo e a região de Guaratiba — onde as datações são as mais antigas para toda a tradição, anteriores mesmo aos inícios da Era corrente — e se tornam gradualmente mais recentes para o Norte, concluímos que esta poderia ser a «área core» da tradição.

Este fato explicaria a inexistência de outros grupos tribais ceramistas抗igos no Recôncavo da Guanabara.

Conseqüentemente, em muitos locais da Baixada Fluminense é comum se rem encontradas grandes vasilhas de cerâmica, urnas com decoração variada que, para tristeza dos descobridores, certos de terem achado um rico tesouro «do tempo do Império», ao serem esvaziadas só revelam alguns poucos ossos,

geralmente em péssimo estado de conservação. Estas urnas de barro, chamadas «igacabas» ou «camucins», não somente serviam para o preparo de bebidas fermentadas de milho, como também para enterrarem os defuntos tribais, em um sistema típico de ressepultamento.

Neste tipo de cerimônia os mortos eram preliminarmente enterrados, ou colocados em um ponto escolhido para a desagregação da carne, depois do que eram então os ossos limpos e definitivamente sepultados dentro de tais vasilhas. Este tipo de comportamento frente à morte não era exclusivo dos tupis, mas era o único seguido entre eles, pelo menos antes da chegada dos missionários europeus. Como entre eles era um uso comum sepultarem seus mortos na própria aldeia ou nas suas proximidades, o encontro destas urnas significa a localização de seus antigos aldeamentos.

Embora sejam muitos os sítios da tradição Tupi-Guarani em toda a região, para os nossos propósitos é suficiente nos limitarmos àqueles localizados na área da antiga Fazenda do Calundu e circunvizinhanças, sempre no território da Freguesia de Santo Antonio da Jacutinga.

Pelo estudo do material exumado, pudemos enquadrá-los nos padrões reconhecidos e diagnosticadores para aquela tradição. A análise comparativa dos dados reconstituídos pelo trabalho do arqueólogo com aqueles que podem ser extraídos das fontes históricas tornou possível considerá-los vinculados às sociedades tribais que lutaram pela terra nos primeiros anos da conquista europeia, embora guardando certas restrições, conforme abordaremos adiante. Assim, muito embora não possamos com toda a segurança comparar os momentos históricos com os da ocupação arqueológica, sem dúvida podemos fazê-lo em relação às peculiaridades formais da cultura exumada com aquelas contextualizadas pelos cronistas e concluir que há uma profunda empatia entre ambas e que a partir de umas podemos esclarecer outras, independentemente da direção da análise.

Muitos dos elementos descritos pelos historiadores, em especial os itens da cultura material — algumas vezes preservados na iconografia de época, malgrado as distorções de ótica e de leitura da realidade — são comprovados pelas evidências das escavações; outros complementam aquelas e muitos dados provenientes do trabalho do arqueólogo esclarecem lacunas deixadas em branco pelos cronistas. Há, portanto, uma perfeita compatibilidade que torna possível a construção de um quadro nítido e compreensível do desenvolvimento do processo de ocupação pré-histórica, mesmo que muitos anos mais antigo do que as datas dos primeiros contatos e dos primeiros relatos escritos.

No território da própria Fazenda do Calundu foram encontrados vestígios de um assentamento indígena ocupando as bordas de um pequeno vale arenoso marginal da estrada mais antiga do lugar — a Estrada da Conceição.

Estendia-se de forma irregular, com cerca de cem metros de raio, embora o material associado permita supor reocupações em um espaço muito mais amplo, atingindo, pelo menos, uma área duas vezes maior. O material apareceu quando se tirava areia do mesmo vale para construção — e esta é uma constante em sítios da região. Sua camada de ocupação não ultrapassava os 30 centímetros de espessura, medida, aliás, compatível com o tipo de vida deste grupo humano, e onde foram preservados inúmeros fragmentos de cerâmica peculiar. Havia uma pequena nascente no próprio sítio, hoje extinta, e um pequeno córrego na parte mais funda do vale, a cerca de 300 metros. Este sítio foi denominado «da Baixada» (3). Nele terminava um valão demarcatório de terras típico do período colonial, comum na área.

A cerca de três quilômetros dali localizamos outro sítio similar em forma e conteúdo: também assentado em vale colinar arenoso, com camada ocupacional da mesma espessura, e assim como o outro recoberto por uma camada de areia acumulada após o seu abandono e motivo da sua exploração comercial.

Este sítio tem aproximadamente as mesmas dimensões do anterior e é até hoje recordado por um córrego, transformado em vala negra; o material é similar ao do outro e foi denominado «da Vacaria». Nele passa hoje uma rodovia que liga a Estrada Automóvel Clube a Belford Roxo, em terras da antiga Fazenda da Conceição (4).

A uma certa distância deste sítio, nas proximidades de uma importante indústria local, também registramos uma ocorrência significativa. Trata-se de um sepultamento complexo em urna, com rico acompanhamento funerário, localizado em aba de elevação colinar, argilosa (laterito amarelo), sobre vale também arenoso e cortado por pequeno córrego, que recebeu o nome de «sítio D. Laura»(5).

Mais distante, mas muito próximo à sede da antiga Freguesia de Jacutinga, outro sítio do mesmo tipo também foi registrado, na esquina de duas ruas e sob o terreno de uma garagem de ônibus. Segundo relato de pessoa idônea, muito recentemente a empresa ocupante do terreno fez movimento de terras e colocou a descoberto muito material, rapidamente dispersado. Frente à ocupação intensa atual, detalhes como córregos não puderam ser registrados. O tipo de solo, no entanto, e sua localização topográfica, assim como o material exumado, estabelecem claros vínculos com os anteriormente descritos. Foi registrado com o nome de «sítio da Prata»(6).

Outros sítios foram também localizados em zonas mais distantes, mas com as mesmas características topográficas e culturais. Um dos mais importantes foi descoberto no distrito de Queimados, no lugar denominado Campo Alegre, desapropriado pela Prefeitura de Nova Iguaçu para servir de vazadouro de lixo. O sítio tem dimensões próximas ao primeiro descrito, mas foi o que apresentou a

maior cópia de material, inclusive uma série de urnas em torno de um terreno central, hoje uma capoeira de mato (7). Diferentemente dos anteriores, este não está próximo a qualquer fonte d'água visível. O córrego mais próximo dista cerca de mil metros e o Rio dos Poços encontra-se a três quilômetros.

Outros sítios, muito mais distantes, ainda guardam tão estreitas similaridades no tocante às peculiaridades culturais, que os consideramos como vinculados à mesma manifestação espaço-temporal. Concentram-se em Araruama e São Pedro da Aldeia e muito provavelmente se referem a grupos tribais muito próximos, «aparentados» aos de Jacutinga, e que se localizavam na zona fronteiriça com os goitacás. Alguns informes históricos mencionam a existência de um profundo e constante intercâmbio entre comunidades da Baixada e da Região dos Lagos, o que os dados arqueológicos parecem confirmar.

É interessante que muitos outros sítios, da mesma tradição cultural e localizados mais próximos, como aqueles da Reserva Arqueológica e Biológica de Guaratiba, não estão vinculados ao mesmo nível de interação, apresentando variações expressas nos dados materiais que lhes situam em outra unidade espaço-temporal. Trata-se, além disso, de sítios bem mais antigos do que aqueles anteriormente descritos (8).

O que nos revelam esses sítios a respeito das pessoas que neles habitaram?

Preliminarmente é conveniente esclarecer que nenhum deles se encontrava em tal estado de conservação que pudesse permitir uma escavação sistemática, que é o meio pelo qual os arqueólogos podem tirar a maior soma de dados possíveis e, portanto, a restrições a cortes setoriais. Mesmo assim, no entanto, comparando-os com outros que foram submetidos a ela — desde que do mesmo tipo e da mesma unidade espaço-temporal — mais aqueles elementos que foram extraídos dos sítios — malgrado seu estado de má preservação — tornou-se viável elaborar um quadro sintético, suficiente para os propósitos deste texto e que é também o melhor possível, já que nada se pode fazer em relação à destruição anterior (dada a necessidade de uma vigilância constante que impeça novas depredações).

Inicialmente considerando-se o tipo de encaixe no ambiente, suas dimensões, dados preservados e sua antigüidade relativa — na qual, sem muitas dúvidas, o meio era o mesmo do atual (salvo, evidentemente, a ação acumulada do homem desde então) — podemos deduzir que as comunidades não eram muito densas, com um número de pessoas compatível à sociedade tribal. Desta forma, mesmo utilizando a terra costumeiramente, não formaram uma camada de humus muito espessa. Por outro lado, um número avultado de pessoas poderia formá-lo com tais características em um espaço de tempo curto, mas neste caso as informações dos etnólogos podem ser usadas para reforçar a primeira perspectiva. É padrão normal, neste tipo de comunidade, uma população de poucas

centenas de pessoas, habitando aldeias durante o espaço de uma geração. Assim, a média de residência de uma pessoa era de três aldeias ao longo de sua vida. Caso ocorram retornos a antigos sítios de aldeias abandonadas há muito, a camada de ocupação torna-se mais espessa. Embora este caso seja muito comumente encontrado na Amazônia, por exemplo, frente à escassez de terras férteis, não é o caso fluminense, onde elas abundavam, salvo o exemplo já discutido e por nós escavado em Campos.

Estas pessoas praticavam um tipo de economia comunal, com atribuições separadas por sexo. Infelizmente nada resta em termos arqueológicos que reflete tal coisa, mas a intensa produção de cerâmica demonstra que as mulheres, únicas encarregadas de fazê-la, dispunham de tempo suficiente para produzi-las e decorá-las abundantemente. A agricultura era, sem dúvida, uma prática cotidiana; daí a fartura deste material que, fácil de produzir desde que com disponibilidade de matéria-prima, podia ser também facilmente descartado. Por hora é importante enfatizar que havia tempo de sobra para as atividades ceramistas, e isto sem dúvida em relação à segurança do abastecimento primário de alimentos, garantido pela cultura de vegetais.

Quando os europeus chegaram a esta região encontraram os indígenas produzindo uma série de alimentos vegetais, muitos dos quais adotaram de tal forma que hoje formam parte da alimentação básica do brasileiro. Entre estes a mandioqua, no caso fluminense em especial, sua variedade menos tóxica, o «aipim» ou «macaxeira». Muitos pensam que este tipo de tubérculo nasce de qualquer maneira e não tem qualquer exigência para produção, mas é um erro tolo. Pelo contrário, trata-se de um tipo de produção altamente compensador, mas de cultivo limitado a certas condições (9). Para uma boa produção o solo não pode ser muito duro, argiloso, por exemplo, de forma que impeça o crescimento delicado da raiz, ou, mais ainda, sua retirada completa do chão. Não pode, porém, ser tão frável, que a planta não possa se manter em pé, ereta, para a necessária fotossíntese em suas folhas expostas ao sol, de forma que um solo arenoso-argiloso, como os encontrados nos sítios descritos, é o ideal.

Não é somente a compactação do solo que tem que ser equilibrada. A raiz necessita de água suficiente para seu crescimento, mas não de água demais, pois apodrece. Solos muito úmidos não produzem, nem muito secos. Ela tem que receber água em quantidade certa, em um solo que retenha o necessário para seu crescimento, mas nunca em excesso, ou seja, que tenha um escoamento compatível.

Considerando estes dados, o solo arenoso-argiloso onde se localizam os sítios é o ideal, pois garante uma textura necessária para o crescimento da planta e para sua fixação, além de um escoamento suficientemente regular, pois repousa sobre uma base argilosa mais dura que retém a água durante o período de seca e

a canaliza em fases de muita chuva. Aparentemente, a situação dos sítios em meia encosta era uma forma de regular a captação hídrica sem grande interferência do meio. Os pequenos córregos significavam, na verdade, o escoamento do excesso d'água necessária para o plantio, além de assegurar a quantidade útil para as atividades domésticas.

Não foi por acaso, portanto, que a farinha de mandioca foi uma produção tão importante durante todo o período posterior e tenha assegurado a sobrevivência do Engenho do Calundu, na crise do início do século XVIII.

Como podemos saber se a planta ali produzida foi a mandioca e não outra qualquer? Primeiro, porque este cultivo era amplamente difundido na zona fluminense, conforme atestam todos os cronistas da conquista, ao lado de outros vegetais, como o milho, do qual, aliás, também nos restaram evidências de sua produção. Segundo, porque os restos de vasilhames cerâmicos encontrados nos sítios descritos permitem esta conclusão. Terceiro, porque as condições ambientais, propícias para uma série de atividades hortícolas, o são muito especialmente para aquele cultígeno, conforme comentamos.

O estudo da cerâmica arqueológica, por seu turno, fornece uma inestimável soma de dados que torna possível o estabelecimento de algumas premissas, comprováveis quando comparadas a atividades ainda praticadas por grupos sociais tribais, portanto vivendo dentro dos mesmos padrões das sociedades da fase de contato com o europeu. Embora estas tribos atuais não sejam meras repetições daquelas, pois são pessoas modernas, nossas contemporâneas, muitos dos seus comportamentos buscam, inclusive propostadamente, manter-se de acordo com os padrões antigos. Estas sociedades valorizam a continuidade dos atos, sancionados pelos costumes, nas suas atividades cotidianas. Assim, por exemplo, muitos estudos feitos com este propósito demonstram que o uso das vasilhas feitas em cerâmica, respondem a necessidades e atuações perpetuadas há centenas, senão milhares de anos.

Ao analisar todos os elementos que compõem as peças encontradas, das técnicas empregadas em sua fabricação às formas e decorações utilizadas, o arqueólogo pode estabelecer dados que tanto unem comunidades diferenciadas quanto separam conjuntos dessas mesmas comunidades, recriando afinidades e diferenças que devem corresponder às antigas formas de alianças ou aproximações e de afastamentos ou inimizades do passado local. A estes dados, colocados em um mesmo horizonte de tempo, podem ser acrescidos elementos que os organizam em tempos diferenciados em relação aos diversos momentos de ocupação da zona estudada, o que é costumeiro chamar-se de «cronologia do povoamento».

No caso do nosso estudo foi possível comparar todo o material recolhido nos sítios e analisá-los dentro de cada unidade de origem, tais como localização espacial ou profundidade em que jaziam — e para isto foram abertos locais de

escavação — e uma vez reconhecidas as características de cada um, compará-los entre si e entender suas semelhanças e diferenças.

Resultou deste estudo a noção de que o povo que habitou cada um daqueles sítios valia-se da mesma tecnologia de produção oleira, não só em seus grandes traços, comuns em todo o mundo, mas também no detalhamento da fabricação. A seleção do tempero era compartilhada dentro dos mesmos itens (areia grossa com grãos de quartzo para dar resistência à argila plástica local), algumas vezes colocada em exagero, sacrificando a forma à resistência; a mesma técnica de queima, em fogueiras abertas, mas sempre procurando preservar um núcleo negro, para resistência no centro da espessura das paredes do vasilhame e, inclusive, os mesmos (des)cuidados no alisamento das faces, sem muito aprimoramento.

As decorações praticadas em um número restrito de peças, o que contrasta com o material do mesmo tipo do Sul do país mas é típico para os tupis do norte de São Paulo, era principalmente efetuada na face externa das peças, quando produzida com alteração da sua superfície, fosse pelo traçado de linhas (inciso), enrugamento (corrugados em vários graus, caracteristicamente espatulado), pela marcação de unhas (ungulado) ou de objetos variados (ponteados, carimbados etc.). No caso de pinturas ou banhos coloridos, sem alteração da superfície, somente com um ligeiro polimento prévio, a preferência da oleira era a face interna dos objetos. Aí ela dava vazão à sua imaginação, pois embora obediente aos padrões geométricos impostos pela tradição da qual compartilhava, variava ao extremo a composição, geralmente delimitada por uma ou mais faixas vermelhas próximas às bordas e pintadas com finos fios negros ou vermelhos, pontos isolados ou sucessivos, retas e curvas, formando verdadeiras mandalas, pois normalmente a superfície decorada era dividida em duas, três ou quatro áreas onde os padrões se repetiam em harmonia, sobre um fundo previamente banhado de argila branca.

Os arqueólogos vêm observando que ao longo dos séculos o homem tende a preservar e mudar padrões expressos na sua cultura material, desde o momento presente ao mais recuado tempo de suas origens. É verdade que a mudança se acelera à medida em que a tecnologia se torna complexa. Hoje mudamos alguma coisa (deixando de usá-la) a cada dia, substituindo-a por outra, nova, de forma constante e permanente. E isto vai desde a caneta — ou o computador — com que escrevemos até a forma com que guardamos nosso carro na garagem do condomínio (10). No passado o ritmo da mudança era mais lento, ainda mais em uma cultura tradicionalista como a tupi, que mantém padrões reconhecíveis até hoje. No entanto, mesmo assim ela mudava. Eram micromudanças, expressas, por exemplo, no predomínio deste ou daquele elemento da decoração, desta ou daquela forma, e até mesmo em função do aditivo disponível para melhorar a argila local para transformá-la em cerâmica.

Analisadas em conjunto, as coisas que se repetem e unem sítios e grupos de sítios diferenciados servem para o pré-historiador reconhecer o que chamamos de tradição cultural. Esta deve ser expressa em todos os comportamentos para ser válida, isto é, real para o analista. E, como veremos adiante, no nosso caso os dados disponíveis permitem reconhecer a filiação daqueles sítios à grande tradição Tupi-Guarani, área de expressão tupi, correspondendo aos principais grupos tribais encontrados pelos portugueses quando chegaram ao Rio de Janeiro.

Também vistas em seu todo, as coisas que se modificam, mas são constantes em um grupo de sítios e não em outro, mesmo que se trate de proporções de manifestações culturais, servem para o pesquisador identificar grupos menores, que vinculados à mesma tradição a expressam de forma peculiar. Em termos históricos estas diferenciações podem corresponder aos conjuntos tribais que se reconheciam sob a mesma denominação («tamói», por exemplo) e se separavam — e até antagonizavam — a outros («temiminós», por exemplo), embora falassem a mesma língua e se comportassem dentro das mesmas regras culturais.

No nosso caso, os sítios descritos foram considerados como compondo uma «fase» — denominação arqueológica para este conjunto menor do que a tradição — chamada Sernambitiba — ou designação identificadora, em termos de análise e descrição. A fase Sernambitiba apresenta dois conjuntos muito isolados no espaço, conforme comentamos antes. Um em São Pedro da Aldeia, provavelmente mais antigo, datado pelo C-14 no século XIV, e outro mais recente, aquele aqui estudado (11).

Centralizando nossa atenção no grupo mais recente podemos verificar que o conjunto de sítios que o compõe apresenta similaridades, repetições e atributos expressos em inúmeros detalhes do acervo — que não cabe neste texto discutir — que o categoriza com uma unidade cultural, provavelmente composta por uma ou algumas tribos, ocupando o espaço em um período de tempo relativamente curto e que supomos seja próximo à chegada dos europeus. Observando as formas em que eram construídas suas vasilhas, podemos concluir, mais uma vez, o uso da mandioca doce, ou aipim, e do milho, este muito provavelmente utilizado para a fabricação de bebidas fermentadas. Como é possível chegarmos a esta conclusão?

Conforme já discutimos, cada forma dada a uma vasilha objetiva o seu uso dentro de uma função. A fabricação dos artefatos de cerâmica utilitária (pois existem outras categorias com outros padrões de formas) tinha como objetivo o preparo e o consumo dos alimentos, principalmente, mas não de forma exclusiva, os de origem vegetal. Na pré-história brasileira, e até hoje nas comunidades tribais, não se usava a fritura, isto é, submeter o alimento ao calor do fogo junto com um emoliente, de forma que as peças de boca ampliada eram usadas mais para conter massas ou papas, enquanto os pratos e as peças rasas eram mais uti-

lizadas como assadores. Na Amazônia e em outros locais onde predomina a mandioca amarga, mais produtiva, é fundamental o uso destes assadores para o preparo da farinha, de forma que, e são raros, pode-se concluir que o plantio desta variedade não era intenso e que os grupos se valiam mais da mandioca doce, que dispensa este tipo de peça para seu aproveitamento. Esta forma é comum no acervo local, mas em proporção pequena em relação aos outros tipos, demonstrando que, embora presente (tanto a peça quanto o plantio da mandioca), não predominava no conjunto (13).

Já a existência dos grandes vasos e das panelas, com bordas cambadas ou duplamente cambadas e carenadas — encontradas nos sítios e que podem ser vistas em alguns desenhos em obras dos cronistas da época — usadas nos sepultamentos secundários, tanto serviam para guardar e preparar grãos, quanto para a fabricação do «cauim», um tipo de bebida conhecida como a «cerveja» da época, feita com milho fermentado.

Desta forma, usando as evidências arqueológicas, dados etnográficos e relatos históricos, é possível reconstruir alguma coisa sobre os modos de vida dasquelas comunidades, entre eles, inclusive, seus hábitos alimentares. Estes assumiram um papel de destaque no período histórico, pois tanto o milho quanto a mandioca tornar-se-iam a base da alimentação colonial na região.

Também encontramos os típicos sepultamentos secundários em urna tanto no sítio D. Laura quanto no sítio da Baixada. Desta forma estreitaram-se os vínculos com o contexto que caracteriza esta grande tradição arqueológica, onde este tipo de sepultamento é o único a ser praticado. A existência, comum, de peças de boca elipsoidal, sobretudo bacias, caracteriza, por outro lado, a expressão tupi desta tradição, de forma que o conjunto que denominamos fase Sernambítica, dentro dos dados até agora disponíveis, nos incentiva a concluir que ela representa os últimos horizontes de ocupação pré-histórica da área.

As populações indígenas que deram origem a estes sítios, seriam, em suma, aqueles grupos que presenciariam a chegada dos europeus e que participariam das lutas pela posse da terra. Uma vez conquistados, submetidos ou expulsos, em parte permaneceriam na região, aldeados pelas autoridades coloniais sob a responsabilidade dos jesuítas. Nas terras das suas antigas aldeias, agora somente «taperas» abandonadas, estabelecer-se-iam as primeiras comunidades fluminenses do Recôncavo da Guanabara.

NOTAS DO CAPÍTULO

1. Existe uma discussão entre os especialistas sobre se haveria mesmo uma língua geral, naturalmente desenvolvida, ou se esta seria um artifício desenvolvido pelos jesuítas, que a teriam inventado objetivando a conversão, com a mistura dos principais «dialetos» falados ao longo da costa e dando-lhe, inclusive, uma gramática. Independentemente da discussão acadêmica, no entanto, havia uma língua com a qual os indígenas do litoral se entendiam, chamada, por isso

mesmo, de «geral». Ela possuía duas variantes notadas pelos cronistas, uma ao sul e outra ao norte do Rio Paranapanema, em São Paulo. É possível, no entanto, que cada grupo, de dimensões e número de participantes variáveis, possuísse um dialeto local. Sem dúvida, os tupis da Amazônia falavam uma variante, sendo que alguns grupos relatavam mesmo em aceitar o uso do «nhenhém gatu», a língua amiga, ou geral, padronizada, isto sim, pelos inacianos.

2. O termo tupi-guarani foi estabelecido pelos participantes do Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas (Pronapa), que sob o patrocínio do Conselho Nacional do Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), e *Smithsonian Institution* desenvolveu pesquisas em quase todo o litoral brasileiro e parte da Amazônia, entre 1965 e 1970. Este termo foi usado para designar a grande tradição arqueológica, cujas evidências, de um lado, coincidem com a área de expansão da língua tupi-guarani e, de outro, mantêm muitas semelhanças com os dados da cultura material descritos pelos primeiros colonizadores para os falantes daquela «língua geral».

3. O sítio da Baixada recebeu a sigla de registro junto ao Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, de RJ-LP-3. Ocupou uma área que atualmente é, em parte, a sede do Instituto de Arqueologia Brasileira e, em parte, o Ciep nº 217. Pertenceu, inicialmente, desde a década de 40, ao Sr. Ondemar Dias, pai do autor, que a doou aos atuais ocupantes. O vale situa-se entre colinas arenoso-argilosas, até aquela época coberta de vegetação densa, tipo «capoeira», de cota 60 metros e que constitui um dos três vales principais onde se estabeleceu o antigo Engenho do Calundu, na Freguesia de Santo Antônio da Jacutinga, hoje município de Belford Roxo, por onde corre o mais antigo caminho local, a Estrada da Conceição, demandando o lugar chamado «Pantanai». O seu material é predominantemente decorado com corrugações produzidas por espátulas (média de 24%) ou com restos de pintura bicroma (pouco mais de 6%), embora este número possa não corresponder à realidade, frente ao intenso processo de lixiviação pelo qual passou o material e que ataca, sobretudo, as superfícies pintadas. Em 1993 descobrimos, após um período de grandes chuvas, uma urna fragmentada, ainda em seu lugar original, guardando vestígios muito apagados de bicromia. Outras decorações incluem as ungulações, os entalhes nas bordas, o escovado, o inciso etc. Foram coletados cerca de mil cacos.

Entre as formas predominantes se destacam os vasos cônicos e as panelas globulares; as urnas de borda cambada e duplamente cambada ou, ainda, as carenadas e os pratos ou assadores simples. Surpreendentemente, tigelas de bordas diretas, comuníssimas em todos os sítios aqui são relativamente raras.

4. O sítio Vacaria, ou RJ-LP-4, pertencia, quando da sua localização, ao Sr. Antônio Moreira dos Santos, hoje falecido. A área, no entanto, permanece preservada pelos herdeiros, embora cortada por estrada muito transitada e correndo constantemente o risco de invasões. Ainda subsiste uma nascente, mas o córrego encontra-se totalmente poluído. O vale é amplo, aberto e as elevações atingem cota de cerca de 30 metros. Os cortes abertos revelaram que sob a camada de areia retirada ocorria uma faixa de terreno húmico com cerca de 30 centímetros de profundidade. A cerâmica concentrava-se, sobretudo, nos dez primeiros centímetros, aparecendo alguma, no entanto, até a base da ocupação. Apresenta muito poucas diferenças em relação ao anterior, parecendo ter sido ocupado pela mesma gente. A cerâmica pintada é mais comum, no entanto.

5. O sítio D. Laura, RJ-LP-43, pertence ao Sr. Joaquim de Melo e denominamos o sítio em referência à sua esposa, que atendeu a equipe de pesquisas muito atenciosamente, quando do trabalho na sua residência. Segundo os proprietários, o lugar anteriormente pertencia à Fazenda Boa Esperança, hoje bairro Vilar Novo, e a ocorrência localiza-se a meia encosta de colina cortada por uma rua (Belo Horizonte), no lado norte do vale típico, com cota 30 metros. Ainda subsistem dois pequenos córregos, que afluem para o vale arenoso, próximos de uma praça (Santarém). Terrenos ocupados há anos, a descoberta deveu-se à casualidade, quando o pro-

prietário resolveu ampliar uma escada cavando um barranco. Surgiu, então, um enterramento típico desta tradição, composto de uma grande urna carenada, que deveria conter os ossos do morto, e que foi tampada por uma bacia ricamente desenhada em vermelho e preto sobre base branca e que foi colocada de boca contra a primeira. Por sua vez, ela era recoberta por uma segunda bacia que a envolvia totalmente, de borda também carenada mas decorada com ondulações corrugadas, produzidas por espátula. Sobre esta, por sua vez, foram depositadas mais quatro bacias pequenas, todas de boca elíptica e interior pintado. Somente alguns vestígios dos ossos ali enterrados subsistiram.

Como se trata de uma única ocorrência, por mais rica que seja, seus dados referem-se a um único momento cultural, importante, sobretudo por confirmar aspectos das perspectivas ideais da comunidade. Neste caso, excetuando a peça onde estavam sepultados os ossos e a sobretampa da tigela, todas as demais eram vasilhas pintadas. Em todo caso, mesmo assim, destaca-se o equilíbrio entre as ocorrências de pinturas e de peças corrugadas.

6. Há alguns anos uma descoberta casual levou a equipe do Instituto de Arqueologia a um terreno baldio, situado nos fundos de uma garagem de ônibus (que hoje ocupa toda a área), onde apareceram alguns cacos, no bairro do Prata em Belford Roxo, próximo à sede da Freguesia de Jacutinga, onde se localiza a Igreja de Santo Antônio. O sítio ficava perto do cruzamento de duas ruas (Angela e Márcia, atualmente com outros nomes). Muito pouco pôde ser feito, frente à devastação produzida pela ocupação urbana. O material, no entanto, composto de pouco mais de cem cacos, foi suficiente para estabelecer alguns parâmetros que possibilitaram a identificação cultural do sítio, onde foi tentada, ainda, a abertura de um corte estratigráfico. Este, no entanto, produziu pouco material, restrito ao nível dos 20 aos 40 centímetros de profundidade, o que pode indicar uma certa antigüidade.

Tanto quanto nos demais, em mais de 70% da ocorrência predominava a cerâmica simples. O material decorado, neste caso, apresentou o predomínio de peças com bicromia, com 19% do total, seguido de peças unguadas, com cerca de 3%, e corrugadas. As bordas, indicativas das formas, foram muito poucas, relacionadas a vasos cônicos e tigelas.

A importância desse sítio, malgrado sua pobreza, consiste em afirmar a presença de uma aldeia Tupi onde se estabeleceu a sede da Freguesia, mesmo que não tenhamos obtido nele nenhuma amostra de carvão suficiente para datação. Sua cronologia relativa, no entanto, e seus aspectos gerais sugerem vinculações com a fase Sernambitiba, colocando-o no contexto que nos interessa mais de perto.

Seria a «tapera» da Jacutinga que é citada nas primeiras sesmarias da área?

7. O sítio Campo Alegre, ou RJ-LP-44, é até o momento o maior localizado na região, embora seja também o mais distante da sede da Freguesia. Suas dimensões e assentamento aproximam-no dos anteriores. Ele se destaca, no entanto, em termos de material. Tal como os demais, também foi descoberto em função de algum ato de destruição, no caso a retirada de areia para construção. Muito material foi assim destruído. Algumas urnas, fragmentadas, foram encontradas pela equipe do IAB dentro de um buraco aberto pelos apanhadores de areia, que ali atraíram os restos que encontravam. Foi possível, mesmo que trabalhando no meio do lixo depositado pela Prefeitura, abrir alguns cortes e recolher algumas urnas *in situ*.

O material cultural é farto e se enquadra no mesmo contexto que os demais. Foram recolhidos cerca de 320 fragmentos e quatro urnas inteiras, fragmentadas ou não. Deste material, aproximadamente 64% são provenientes de peças sem decoração e o restante distribui-se com os seguintes atributos: predominam as peças pintadas, com cerca de 19%, dos quais 12% possuem banho vermelho (o que não é comum) e os demais 7% com bicromia; as peças corrugadas-espatuladas têm uma ocorrê-

cia de 12%; seguidas, de longe, pelas escovadas, com 2,5%; pelas incisas, com 0,9%; e pelas corrugadas simples, quase roletadas, com 0,6%.

Em relação às formas, predominam os vasos grandes, cônicos, ou as urnas com borda campana, sendo que há uma tendência a se aproximarem mais das formas predominantes na área de São Pedro da Aldeia, o que poderia indicar uma antigüidade maior. Infelizmente, mesmo com a abertura de cortes, não ocorreu carvão em quantidade suficiente para datação pelo radiocarbono.

8. Os sítios localizados em Guaratiba estão vinculados aos mais antigos momentos de povoamento tupi do litoral fluminense, e muito provavelmente indicam um antigo foco de dispersão da tradição para o norte do país. Eles compartilham de uma área «core» que se estende até o norte de São Paulo, e onde podem ter se organizado os padrões típicos da expansão, em época anterior ao início da Era Cristã. A fase Guaratiba foi descrita por nós há alguns anos (Dias Júnior: 1968). Recentemente, com a Secretaria de Cultura, Esportes e Turismo do município do Rio de Janeiro, com o apoio do IAB e financiamento do CNPq, organizamos um Projeto de Avaliação da situação do acervo preservado no Parque da Reserva Arqueológica e Biológica do «apicum» — de Guaratiba. Ele já se encontra em fase de conclusão, sob a responsabilidade das arqueólogas Eliana Carvalho e Rosângela Menezes.

No fase Guaratiba o padrão de assentamento era diferenciado, localizando-se os sítios em locais protegidos próximos a mangues, fundos de baías e áreas ricas em moluscos. Em relação ao material, mesmo apresentando os padrões típicos da tradição, a decoração é algo diferenciada, inclusiva no tocante à proporcionalidade da ocorrência. O vasilhame é de menores dimensões e formas mais simples.

9. A pesquisa de arqueobotânica vem despertando o interesse de muitos pesquisadores, desde que a questão das origens e expansão do processo de domesticação de vegetais é um assunto atual e de importância até mesmo para a procura de novos caminhos que auxiliem o aumento da produção de alimentos para uma população mundial que não pára de crescer. A mandioca é um dos principais alimentos americanos, responsável pela sobrevivência de milhões de seres humanos, e sua presença é marcante em todo a história do nosso continente, em especial neste país e neste Estado.

10. Um dos métodos de interpretação dos dados arqueológicos, provenientes das análises efetuadas em laboratório, consiste em estabelecer comparações percentuais de ocorrência entre os itens que compõem as culturas estudadas, criando quadros que particularizam cada uma delas. A partir das semelhanças entre estes dados percentuais, desde que ocorram também similaridades tanto no tempo quanto no espaço, pode-se identificar conjuntos de potencialidades diferentes, que vão desde pequenas unidades ocupando espaços restritos em curto tempo, até outras muito maiores nas suas expressões e nas duas dimensões citadas.

Este método quantitativo, aplicado aos estudos da arqueologia, foi proposto por James Ford na década de 60, e embora muitos anos já se tenham passado, segue útil para estabelecer relacionamentos que, de outra forma, passariam despercebidos. Através deste método torna-se possível identificar e quantificar as microdiferenciações que normalmente são ignoradas pelos arqueólogos. Muitos pensam que o método só se aplica à cerâmica, mas é um erro elementar. Seu emprego é vastíssimo e atinge qualquer campo de análise.

Ele se baseia no fato de que todas as culturas preservam manifestações que se repetem de geração para geração; mas que cada uma delas, assim como cada indivíduo, altera um pouco estas mesmas manifestações. Analisadas em conjunto, reunindo milhares de manifestações do tipo, pode-se perceber as variáveis e as continuidades e assim criar condições que permitem uma melhor compreensão da sociedade em foco.

Nos dias atuais, onde a comunicação unifica povos de lugares muito distantes e praticamente apaga muitas das expressões locais, pode-se ver de forma clara como as variações se manifestam, malgrado a continuidade que persiste como a linha identificadora de cada cultura. Um exemplo pode esclarecer bem como a coisa funciona:

Usando nossa cidade como tema — simbolizando a continuidade — e a indústria automobilística de outra — como a variável, neste caso, inclusive fruto da difusão tecnológica produzida principalmente no exterior — podemos entender como estes elementos se entrelaçam e criam um complexo interatuante que atinge mesmo o dia-a-dia de cada um de nós. Assim, há alguns anos, quando o fato de possuir um automóvel era sinal de muito *status*, pois de cara aquisição, raras casas tinham garagem. Os prédios coletivos, onde morava a classe média, por exemplo, não as possuíam. Quem, por ventura, possuísse seu carro, podia deixá-lo tranquilamente na rua, pois sequer mercado havia para autos roubados. Mais tarde, tornando-se mais acessíveis, ficando ao alcance de um número maior de pessoas, as garagens começaram a surgir, sobretudo nas laterais dos prédios. Na década de 60, com a indústria nacional, os prédios ganharam, além das áreas laterais, espaços sob pilotes, em número insuficiente para todos os moradores, a partir do fato que se aceitava natural que nem todos possuíssem um carro.

Aumentando a pressão, os engenheiros começaram a dotar os prédios de garagens subterrâneas — mesmo em zonas onde as chuvas de verão as transformam em grandes piscinas de água suja — até resolvêrem o caso, levantando andares inteiros para cada morador guardar um ou mais automóveis. Muitos poucos se arriscam hoje a deixar seus carros na rua, pois o mercado que não existia há alguns anos, de autos roubados, é hoje um dos ramos florescentes das atividades ilícitas. Uma coisa encadeada à outra.

Desta forma, um simples olhar em fotos antigas, ou o caminhar por qualquer parte da cidade, pode-se proporcionar uma idéia da época de construção dos prédios pela sua disponibilidade de estacionamento! Continuamos morando uns sobre os outros, mas a cada década algo força a mudança nos esquemas de relacionamento.

O exemplo das canetas é ainda mais claro, por menos complexo. Há muitos anos se usava a caneta e o tinteiro, uma pena na ponta de uma haste e um recipiente de tinta. Na década de 40 surgiu e se disseminou a junção dos dois, numa «caneta-tinteiro». Embora as mesas e carteiras das escolas da época ainda mantivessem um lugar para depositar o tinteiro, cada vez menos pessoas os utilizava.

Na década de 50 surgiu, então, a esferográfica, de infício terrivelmente suja, mas que dominou gradualmente o mercado. Cada vez menos pessoas usaram a caneta-tinteiro e muito menos ainda as penas. Com o passar do tempo, apareceram outros tipos de canetas, com tinta de água, pontas porosas etc., de forma que o tipo esferográfico diminuiu de popularidade, embora ainda domine. Assim, é fácil entender que cada tipo de qualquer coisa tem sua fase de aparecimento, predominio e perda de popularidade, convivendo com muitos outros em etapas diferenciadas dessa «evolução».

Narqueologia este método é útil para caracterizar os costumes e as práticas, sejam de construir castelos ou fazer cerâmica, ou as formas, sejam de sepultar os mortos ou produzir alimentos. Sempre, em um conjunto, alguma coisa nova está surgindo e ocupando o espaço de outra, que o perde; algo é muito popular, muito usado, falado ou discutido e muitas outras são gradualmente esquecidas, abandonadas ou rejeitadas, sendo que, em cada corte de tempo, uma soma delas é característica e identifica a cultura que a produziu.

Isto, em síntese, é o Método Ford que seguirá, sem dúvida, útil por muito tempo, como método, caminho ou meio de se atingir objetivos. Nunca foi, nem é, nem será, por si só, um objetivo de trabalho.

11. Os sítios relacionados a este grupo localizados em São Pedro da Aldeia não são exatamente da mesma fase cerâmica, pois entre os dois grupos medeia uma distância razoável no tempo e no espaço. Na verdade, ambos os grupos de sítios têm tanta afinidade que podem ter sido resultantes da presença da mesma gente, embora com um lapso de tempo os afastando, e levando em consideração mais os aspectos morfológicos-culturais do que o contexto espaço-temporal, é que temos considerado ambas ocorrências como genericamente fase Sernambibá, mas a questão vem sendo estudada há algum tempo para uma melhor definição. Por enquanto, acreditamos que seja possível ter havido um deslocamento de população entre os dois pontos, não somente em uma direção, pois esta população era extraordinariamente móvel e colonizadora, explorando áreas que considerava propriedade comunal com grande liberdade. Os da Região dos Lagos, no entanto, apresentam, no todo, momentos mais antigos, que podem chegar ao ano 1380 da nossa Era.

Aquele grupo instalou-se também nas proximidades de suaves elevações, dando preferência àquelas que margeiam a Lagoa de Araruama. Um dos maiores sítios, no entanto, está localizado na planície interior, quase à beira do lago, e um deles, mais para o interior, há alguns anos foi exaustivamente pesquisado pela Dra. Lina Kneip, do Museu Nacional. Caracteriza-o as aldeias situadas sobre solos arenosos, com áreas de sepultamento em urnas no próprio sítio da habitação. As urnas não são sempre tão grandes quanto as do outro grupo de sítios, embora elas também existam, e são muito comuns as formas de boca elípticas e corpo carenado ou cambado.

12. O estudo da morfologia do vasilhame cerâmico tem interessado muitos arqueólogos, pois através dela podemos chegar a conclusões e elaborar hipóteses sobre suas funções, conforme discorremos no texto, e estabelecer paralelismos úteis para a análise comparativa e interpretação. Entre estes estudos se destacam os conduzidos por Brochado, que em mais de uma oportunidade (1973 e 1991) utilizou esta tendência para a elaboração de teorias complexas, nem sempre totalmente aceitas, mas sempre interessantes.

13. A mandioca amarga exige para seu preparo uma série de procedimentos e a utilização de artefatos, de cestaria e de cerâmica, dado ao alto teor de toxicidade que possui. Para ser consumida, em forma de farinha, beiju etc., no passado eram utilizados grandes assadores de cerâmica, hoje feitos de metal, mas o processo em si pouco mudou desde então. As diferenças são mais visíveis em relação às dimensões das «casas de farinha», por exemplo, pois nas sociedades tribais menos fixadas ao solo e onde a produção objetivava exclusivamente o consumo interno, sem qualquer excedente (a não ser no caso da «farinha de guerra», preparada adredemente para este fim), logicamente não eram exigidas grandes instalações, como nas fases posteriores. Onde, portanto, seu uso era dominante, restam evidências expressas nos artefatos utilizados para seu preparo e, entre estes, em especial, os assadores de cerâmica.

O «aipim» ou «macaxeira» possui baixo teor de toxicidade na casca e pode ser consumido sem grandes cuidados, bastando ser submetido ao descasque e a algum tipo de exposição ao fogo para abrandar a dureza, cozido e/ou frito, não exigindo, então, tipo de vasilhame especial.

A vida na aldeia Tupi (1)

A reconstituição da vida cotidiana em uma aldeia dos índios tupis na época dos primeiros contatos com o europeu é possível hoje graças à disponibilidade de uma série de dados e informações procedentes, inicialmente, das pesquisas desenvolvidas por especialistas que ao longo do século XX estudaram as comunidades de aldeias tribais ainda existentes em nosso país. Estas, apesar da distâ-

cia em relação aos seus antepassados quinhentistas, conservam padrões de vida que — em muitos pontos — se aproximam das suas congêneres do passado.

Estas comunidades, em sua perspectiva básica de vida, perpetuaram-se nestas bases por enfatizarem a continuidade dos modelos funcionais que desenrolveram pela experiência. Devemos, no entanto, nos acautelar quanto ao uso destas informações, desde que as comunidades sobreviventes estão também muito distanciadas no espaço, em relação àquelas que estudamos aqui, e que este fator é sempre de importância pelos reflexos culturais que ocasiona.

Outra fonte de informação que utilizamos é a oriunda dos relatos dos primeiros viajantes que passaram por estas terras e que presenciaram sua existência e seu cotidiano, nele, inclusive, interferindo. A cautela, neste caso, vem do fato de que estes cronistas tinham uma ótica europeia e normalmente estavam sobrecarregados de conceitos e preconceitos arraigados, que até hoje transparecem em seus relatos. Além disto, se há a concordância do espaço, entre a época do testemunho e a atualidade, há uma suficientemente grande distância no tempo.

Observadas as ressalvas e sem esquecermos nossas próprias limitações e perspectivas, podemos construir um quadro geral e acreditar, mesmo, que, em grandes linhas ele reflita a realidade daquela época distante. Assim sendo, antropólogos e etnólogos como Julio Mellati e Peret, entre outros, nos proporcionam visões e relatos do primeiro tipo; por sua vez Thevet, Staden, Lery, entre alguns outros cronistas de época, serão nossos guias do segundo tipo.

As aldeias Tupis eram constituídas normalmente por três ou quatro grandes casas alongadas, construídas de galhos que armavam a estrutura em forma de arcos recobertos de folhas de palmeiras. Havia uma ou duas entradas, mal tapadas por protetores do mesmo tipo, destinados mais a uma proteção social do que prática. Nestas casas residiam grupos familiares auto-identificados por suas linhagens de parentesco. A disposição destas longas habitações variava, sendo comum ficarem distribuídas em torno de um pátio central que funcionava como terreiro de reunião, local de festividades e rituais.

As descrições dos etnólogos abundam neste caso, mas são relativamente raras as dos cronistas, cujas informações neste item geralmente se encontram dispersas ao longo das narrativas. As gravuras de época, no entanto — e em especial aquelas que ilustram o livro de Jean de Lery, mesmo com as alterações observáveis, (como, por exemplo, na figura física do índio, retratado quase como um europeu da época) — complementam o texto e informam suficientemente bem sobre elas (Lery, ed. 1950, entre páginas 161/2; 192/3, etc.).

Em geral estas casas eram denominadas «ocas» e o seu conjunto, ou a aldeia, chamada de «ocara». Conforme descreve Lery: «eles não têm as aldeias fechadas nem portas nas casas. Estas medem, em sua maioria, de oitenta a cento e vinte passos, comportando apenas algumas folhas de palmeira ou da planta

chamada pindá — uma palmeira, talvez a «pindoba» — à guisa de entrada». A esta descrição do que seria um aldeamento comum, complementa nosso informante: «É verdade que em torno de algumas aldeias fronteiriças e portanto mais ameaçadas pelo inimigo os selvagens costumam fincar troncos de palmeiras de cinco a seis pés de altura» (*op. cit.* 170).

Podemos, sem muita dúvida, aceitar que o padrão das aldeias da área por nós estudada se enquadra na descrição geral, não havendo qualquer vestígio que autorize concluirmos por sua fortificação. A aldeia do Calundu, por exemplo, em torno do vale arenoso, pelas suas dimensões e dispersão do material, deveria comportar mais de uma casa comunal, provavelmente duas, tal qual aquelas vizinhas perpetuadas nos sítios arqueológicos pesquisados.

O dia nas aldeias começava cedo. Com os primeiros raios de sol, homens e mulheres corriam para o rio mais próximo para se banharem, costume preservado até hoje pelas comunidades tribais e que os pesquisadores atuais destacam como um dos hábitos de higiene que os indígenas passaram para a nossa sociedade.

Confirma esta prática o testemunho de Lery, comentando a justificativa dada pelos índios de não usarem as roupas dadas pelos europeus porque elas atrapalhavam o banho: «Em verdade alegavam, para justificar sua nudez, que não podiam dispensar os banhos e lhes era difícil despir-se tão amiúde, pois em quanta fonte ou rio encontravam, metiam-se n'água, molhavam a cabeça e mergulhavam o corpo como canícos, não raro mais de doze vezes por dia» (*op. cit.* 110). É interessante que, sob certo aspecto, parece-nos que ele reagiu mais simpaticamente a este hábito do que muitos contemporâneos nossos, europeus, que estranham — e às vezes até criticam — seu uso diário entre nós... (2)

Na aldeia do Calundu, com a falta de algum curso d'água mais significativo, podemos imaginar que os pequenos córregos cumpriram esta função, ou que, após uma rápida caminhada, cruzando o morro onde se localizava a «ocara», o Mangue do Sarapuí fornecesse algum espelho dágua utilizável para este fim.

Isto feito, um bom desejum para garantir a energia do dia era providenciado. Não havia, no entanto, nem mesas, cadeiras, ou rituais de cerimônia. Livre e descontraído, o índio comia naturalmente, conforme nos conta, por exemplo, outro cronista, Thivet: «...não tem hora para comer, fazendo-o sempre que estão com apetite. Se sentem fome à noite, depois do primeiro sono, levantam-se tranquilamente, comem, depois voltam e dormem de novo».

Esta liberdade, no entanto, não permitia descompostura, pois como relata o mesmo autor mais à frente: «Durante as refeições, mantêm-se admiravelmente em completo silêncio, costume mais louvável que o nosso de ficar à mesa tagarelando. Gostam de carne bem passada, comendo-a pausadamente. Por isso riem-se de nós, que devoramos os alimentos ao invés de comê-los com o necessário vagar» (ed. 1978: 105).

Banhado e alimentado, cada um, segundo sua idade e seu sexo, começava, então, os afazeres do dia.

As crianças eram deixadas livres e delas se esperava que se adaptassem ao meio no qual viviam, conhecendo suas potencialidades e limitações e aprendendo os costumes aprovados pela sociedade. Eram crianças bem tratadas pelos pais, pois «os selvagens brasileiros cuidam bem de todos os filhos, aliás numerosos», como comentava Lery, e «como é fácil imaginar, não possuem colégios nem escolas de ciências ou artes liberais; a ocupação de todos, grandes ou pequenos, é a caça e a guerra», sem dúvida com exagero, mesmo considerando que o autor falava de uma sociedade guerreira (*op. cit.* 205).

No aprendizado da criança, a tendência era a imitação das atividades dos adultos, segundo o sexo. Assim, é mais provável que aquele autor estivesse se referindo aos meninos que, aliás como observa, «são mais estimados do que as fêmeas por causa das guerras, pois entre os selvagens só os homens combatem e só a eles cabe a vingança contra o inimigo» (*op. cit. ibid.*).

Permaneciam muito ligados à mãe, mamando até o nascimento de outro filho, «pelos que mamam às vezes seis e sete anos», segundo Souza (ed. 1971: 307). Competia a esta, também, transmitir aos filhos o cabedal de conhecimentos necessários para a vida na floresta, seus recursos e perigos, as tradições básicas da sociedade, mais tarde reforçadas na puberdade e a entrada da vida adulta.

Ainda segundo Souza «às fêmeas ensinam as mães enfeitar-se, como fazem as portuguesas, e a fiar algodão, e a fazer o mais serviço de suas casas conforme o seu costume» (*op. cit. ibid.*). Neste «o mais serviço» entende-se a fabricação da cerâmica, cestaria, fiação e tecelagem, as regras do plantio e da coleta e de todo o mundo de atividades reservadas às mulheres.

O ensino, portanto, corria junto com a vida e a fase infantil era destinada elementarmente a situar o indivíduo dentro da sociedade e em harmonia com o ambiente em que vivia. Não havia muito lugar para a desobediência em plena floresta, onde os perigos eram reais e onde a não observância das regras elementares colocava de fato a sobrevivência em risco. Em contrapartida, a relação com os adultos era suave e não davam «os tupinambás a seus filhos nenhum castigo, nem os doutrinam, nem os repreendem por causa alguma que façam», ainda segundo aquele autor (*op. cit.* 307).

Em resultado de todos estes fatores, e a partir de alguns relatos específicos, podemos entender que as crianças, afinal, crescem fortes e sadias, a natureza agindo sem muitas restrições em seu controle normal, a ponto de sensibilizar, por exemplo, a Lery que nos deixou algumas imagens sensíveis destas crianças: «Tinha eu grande prazer em ver os meninos acima de três ou quatro anos a que chamam curumirim, gorduchos e mais bem fornidos do que os meninos

europeus e já enfeitados com suas arrecadas de osso nos beiços furados e com os cabelos tosquiados a seu modo. Tinham não raro o corpo pintado e nunca deixavam de vir dançar diante de nós, em grupos, quando nos viam chegar às suas aldeias»... e concluindo, «Durante um ano que passei nesse país, contelei com curiosidade adultos e crianças e quando me recordo agora desses garotos parece-me tê-los diante dos olhos; mas não se me figura possível descrevê-los com exatidão nem pintá-los com fidelidade. É preciso vê-los em seu país» (*op. cit.* 110/111).

Entre as características biológicas que determinam o comportamento social da criança, destacam-se a sua dependência aos adultos, como um dos fatores típicos da espécie humana e a sua impossibilidade reprodutiva, como um elemento compartilhado com a maioria das espécies vivas. Assim, o traço fundamental para a mudança de estado é o surgimento das potencialidades de reprodução da espécie. Na imensa maioria dos grupos humanos o aparecimento dos sintomas da puberdade corresponde também a mudanças na situação social do indivíduo, com a aquisição de novos papéis, significando responsabilidades ou deveres, assim como novos direitos.

As sociedades tribais, em especial, estabeleceram, ao longo dos séculos, rituais de passagem, comportamentos específicos que envolvem o jovem e que objetivam conscientizá-lo da sua nova posição e das consequências que daf provêm. Entre as meninas, como esta passagem é acentuada não só pelas mudanças suaves e externas do corpo como pela menstruação, que normalmente é um evento bem marcado, também a elas corresponde um período ritual específico muito mais elaborado do que para os meninos, em que pese o fato de que nas jovens Índias a menorréia é menos notável do que nas europeias.

Mais uma vez, usando o testemunho de Lery, observamos que este fato foi notado desde os primeiros contatos com os europeus. Diz ele: «Permanecemos quase um ano neste país, visitando amiúde os selvagens e suas aldeias, mas nunca percebemos nas mulheres sinais de menstruação» (*op. cit.* 205). Provavelmente, supõem-se, se trate de um resultado da seleção natural, pois aquelas que menstruavam com abundância tornavam-se caça mais facilmente localizadas pelos predadores nas fases anteriores de evolução cultural. Esta constatação é válida até hoje, segundo observações dos antropólogos, embora a explicação seletiva não tenha a concordância de todos.

Entre os meninos, sendo a transição mais lenta, somente quando claramente se manifestava a possibilidade de reprodução era ele considerado fora da infância. Meninos e meninas eram submetidos, então, aos «ritos de passagem», ou seja, procedimentos de reconhecimento social da nova posição, sacramentados por rituais que variavam muito de grupo para grupo, mas que sempre correspondiam ao movimento de autoconscientizar o indivíduo e a sociedade

sobre o novo papel a ser desempenhado nas suas unidades sociais, fosse na família (natural ou cultural), fosse na tribo.

Nesta fase da vida cada pessoa deveria aprender a desenvolver as suas responsabilidades, ou seja, aquilo que a comunidade esperava dele. Nesta segunda faixa etária, que sucedia à infância, o indivíduo se preparava para assumir seu papel de adulto.

Neste momento, muito mais do que na fase anterior, as pessoas atuavam de acordo com o sexo de nascimento. As moças praticavam com suas parentas desde as atividades manufatureiras conhecidas há gerações — que iam da confecção da cerâmica, de redes e adoros — até às atividades de produção econômica, em especial a horticultura, com todas as suas técnicas de seleção, plantio e utilização dos vegetais, segundo suas características. Aprendiam a cuidar da família e os segredos sexuais, que normalmente — desde logo — podiam experientiar na prática, embora com algumas restrições.

Os rapazes podiam ser separados das suas famílias, indo morar com os demais solteiros na «casa dos homens», onde se intelectavam dos valores sancionados, aprendiam as técnicas de caça, as manobras e os relatos das guerras, os comportamentos sexuais admitidos e, em especial, desenvolviam o companheirismo necessário para a vitalidade de uma sociedade guerreira.

As mulheres estavam prontas a assumir a posição de adultas logo que demonstrassem a sua capacidade física e social. Dos rapazes esperavam-se provas e demonstrações de valentia na guerra e de capacidade produtora, na caça e na pesca, algumas vezes sendo submetidos a experiências dolorosas que pudessem comprovar sua resistência pessoal e seu valor.

Embora pudesse ocorrer variações, entre os tupis normalmente o ingresso na idade adulta se dava pelo casamento. Havia regras de parentesco muito rígidas, sobretudo para evitar, em alto grau, os efeitos da consangüinidade, recorrente em uma sociedade não muito numerosa. Nem sempre os meandros de parentesco, mais complexos do que os nossos, foram bem percebidos pelos cronistas, embora observados e transmitidos. Thevet, inclusive, afirma textualmente que «...não é de se esperar que os selvagens americanos ajam com algum discernimento no que se refere aos seus casamentos, já que assim não procedem em relação a outras coisas. Portanto eles apenas ajuntam-se, sem quaisquer cerimônias» (*op. cit.* 137).

Os procedimentos, em si, eram no entanto de mais fácil constatação e, por exemplo, segundo Lery «quem quer ter mulher, seja viúva ou donzela» — (entenda-se no sentido de solteira, pois não existia o tabu da virgindade entre eles) — «indaga da sua vontade e em seguida dirige-se ao pai ou, na falta deste, ao parente mais próximo, para pedi-la em casamento. Se lhe respondem afirmativamente leva consigo a noiva como legítima mulher sem que se lavre contrato. Se

porém recebe um não o pretendente desterra-se sem se sentir humilhado» (*op. cit.* 201).

Nos *Diálogos da Grandeza do Brasil* Brandão nos relata um dos costumes «galantes» que os índios se valiam, para conseguir uma noiva: «O mancebo que se namora de qualquer donzela, o remédio mais certo de alcançá-la é ir-se ao mato com um machado e fazer lenha, sem o fazer saber a ninguém; a qual, depois de feita, a carregam às costas em feixes, e a vai lançar aonde habitam o pai e mãe da sua afeiçãoada: em semelhante exercício continua por espaço de alguns dias, com o qual dão a entender sua atenção, e nunca por esta via se lhe nega a esposa» (ed. 1977: 252).

Os antropólogos atuais puderam observar, menos envolvidos em idéias e valores culturais contemporâneos, que a mulher possuía um lugar de destaque social e que é padrão normal hoje o homem residir no lado da casa grande específico da família da mulher ou na casa da esposa. Os relatos do século XVI, entretanto, apontam para uma clara dominância masculina, inclusive com a prática da poligamia. Entre outros, Staden, por exemplo, aponta: «Vi chefes que tinham treze a quatorze. Abati Bossange....possuía inúmeras, mas a que despsoara em primeiro lugar conservava sua preeminência» (ed. 19...:274). Também Brandão comenta a respeito: «Podem tomar a três e quatro, e ainda sete ou oito, segundo a valentia e esforço, de que cada um é dotado, que a isso se tem principalmente respeito, e a ser homem que possa bem sustentar as mulheres, que toma à sua conta para esse efeito» (*op. cit.* 252).

O casal constituído, ou a família composta por um homem e suas mulheres, era a unidade fundamental daquela sociedade. Moravam em casas grandes, que podiam ser divididas em áreas residenciais de grupos ligados por parentesco e que se julgavam descendentes de algum herói ancestral, que tanto podia ter sido uma figura humana quanto um animal. Cada indivíduo de um conjunto desses só podia procurar parceiro em outro grupo e as regras podiam ser muito mais complexas do que aquelas mencionadas pelos autores antigos, especialmente evitando a consangüinidade, conforme já comentamos. Neste sentido, a prática da poligamia, em especial numa sociedade em que o homem tendia a morrer jovem na guerra e que o número de mulheres era superior, se justifica, tanto para manter o número de pessoas necessárias no grupo quanto para garantir a mistura de sangue.

Nas casas, «...compridas, abauladas no teto e cobertas de ramos cujas pontas tocavam o solo», ainda segundo Lery, desenvolviam-se as atividades domésticas, e ali as mulheres «vivem em paz, ocupadas no arranjo das casas, em tecer redes, limpar a horta e plantar suas raízes», sendo que «Na verdade as mulheres dos nossos tupinambás trabalham muito mais do que os homens, pois estes à exceção de roçar o mato para as suas culturas, o que fazem sempre de manhã ex-

clusivamente, nada mais lhes importa a não ser a guerra, a caça e a pesca e a fabricação de tacapes, arcos, flechas e adornos de penas para enfeites», (*op. cit.* 191: 202 e 203).

Também em Brandão encontramos uma descrição dos arranjos domésticos das casas. Conta-nos ele que: «Como todos andam despidos, tomam por abrigo contra o frio da noite fazer fogueira ao longo das redes, onde dormem, e como a casa é muito comprida e toda aberta por dentro, e as redes muitas, que se por ela armam, vêm por esta maneira a ter muitas fogueiras dentro em si, com as quais se aquecem de sorte que não padecem frio, posto que estejam despidos» (*op. cit.* 252).

Devemos destacar que estas casas eram, muitas vezes, de enormes dimensões, a se acreditar, por exemplo, em Lery. Este diz que: «Em algumas aldeias moram, na mesma casa, de quinhentas a seiscentas pessoas e não raro mais; em verdade cada família composta de marido, mulher e filhos, ocupa lugar especial, embora as casas, que têm em geral mais de sessenta passos de comprimento, não possuam tabiques de separação que impeçam verem-se uns aos outros» (*op. cit.* 208).

Esta falta de privacidade, em termos atuais, deve ser compreendida como um espelho da própria organização da tribo, onde o indivíduo existia em função da sociedade à qual pertencia e onde era esta a noção comum entre seus integrantes. Isto não quer dizer, no entanto, que houvesse promiscuidade; pelo contrário, os valores pessoais, reconhecidos por todos é que situavam o indivíduo dentro da comunidade, como aliás destaca Brandão no texto transscrito anteriormente (p. 258).

A prática das relações sexuais, por exemplo, reforça esta perspectiva. O nosso sempre atento Lery observava já que «Ainda em relação ao casamento dos tupinambás, afirmarei dentro da possível decência que, ao contrário do que se imagina, os homens conservam sua honestidade natural e nunca copulam com suas mulheres em público» (*op. cit.* 204). Conforme constatam até hoje os estudiosos dessas populações, o ato de amor era praticado nos recantos escolhidos da floresta ou das imediações da aldeia e não no interior das casas.

Também fora das casas eram exercidas as funções fisiológicas, sendo os restos, o lixo e os excrementos atirados em lugares próprios das aldeias, de forma que as casas se conservavam limpas e não exalavam mau cheiro, «e isso se deve ao fato de serem areadas e às fogueiras que acendem por toda a parte», Lery (*op. cit.* 205).

O adultério era severamente punido, masculino ou feminino, sendo que as mulheres casadas, mesmo tendo sido livres para a prática sexual quando solteiras, «guardam castidade a seus maridos e são muito suas amigas porque também eles sofrem mal adultérios», Gândavo (ed. 1965: 213). A mulher sur-

preendida em tal situação ficava à mercê do marido, coisa que «lhes causa tal horror, que o homem enganado pode repudiar a mulher faltosa, despedi-la ignominiosamente ou mesmo matá-la regendo-se pela lei natural» Lery (*op. cit.* 203).

Conforme já citamos, as famílias tupis podiam ter numerosos filhos. Como não havia qualquer tecnologia disponível para facilitar os partos — como cesariana, por exemplo — somente sobreviviam as mulheres que não tinham problemas em parir. Aquelas que trouxessem, por acaso, qualquer deficiência, morriam no parto e não deixavam, portanto, descendência. Daí o fato tão universalmente citado da facilidade com que as mulheres das sociedades menos complexas, ou com menor tecnologia do que a nossa, têm filhos. Elas descendem de mulheres com as mesmas características.

O que, no entanto, surpreendeu os primeiros viajantes nesta terra foi um hábito, comum entre os índios e citado por diversos autores, sempre com algum espanto. Lery, por exemplo, contando que em certa ocasião que pernoitara com um conterrâneo numa aldeia, ouvira gritos de mulher e presenciara um parto: «O pai recebeu a criança nos braços, depois de cortar com os dentes o cordão umbilical e amarrá-lo. Em seguida, continuando com seu ofício de parteiro, esmagou com o polegar o nariz do filho como é praxe entre os selvagens do país. ... Apenas sai do ventre materno é o menino bem lavado e pintado de preto e vermelho pelo pai, o qual sem enfaixá-lo deita-o em uma rede de algodão» (*op. cit.* 203).

Brandão complementa que depois do parto a mulher se lavava em água fria e que: «depois de bem lavadas se recolhem para casa, aonde já acham o marido lançado sobre a rede em que costumam dormir, como se fora ele o que parira, e ali o regalam, e é visitado pelos parentes e amigos, e a parida se exercita nos ofícios da casa, fazendo o comer e indo buscar água ao rio e lenha no mato, como se nunca parira» (*op. cit.* 250).

Este costume, que os antropólogos denominam «couvade», se dava porque, embora as mulheres tivessem plena consciência de que o filho safa delas nem por isso acreditavam ter maior participação na sua geração, pois somente haviam «guardado a semente (do marido) no ventre onde se cria a criança», Souza (*op. cit.* 306).

A cerimônia de dar um nome ao filho era muito simples e geralmente era de iniciativa do pai, não se revestindo da importância que teria depois na sociedade colonial, onde através dele o recém-nascido era introduzido na sociedade. Este nome era, conforme relata Lery, dado em relação a alguma coisa ou fato, desde que «dão eles às crianças nomes de coisas ou bichos; assim sarigué quer dizer quadrúpede, arinhan, galinha, arabutan, pau-brasil...» etc, (*op. cit.* 203).

Entre os indígenas não haviam muitos problemas em relação ao sexo, nem muitos «desvios» de comportamento. A homossexualidade, no entanto, era conhecida, e a masculina mais comum. Uma das ofensas mais sérias era a de chamar o desafeto de «ivira» ou afeminado, embora a prática, em si, do homossexualismo, nunca pareça ter merecido críticas ou impedimentos mais notáveis, ainda mais em se tratando de sociedades guerreiras onde, afinal, podiam ocorrer momentos e ocasiões em que tais comportamentos eram admitidos.

Entre as mulheres, talvez pelo tipo de moral da época em que escreveram os cronistas, o lesbianismo chamou mais a sua atenção e mereceu alguns comentários. Gândavo, por exemplo, assinalava: «Algumas indias se achão nestas partes que jurão & prometem castidade e assy não casão nem conhecem homem algum de nenhua quallidade nem no consentirão ainda q por isso as mattem. Estas deixão todo o exercício de molheres e imitão os homens e seguem seus officios como se não fossem molheres e cortão seus cabellos da mesma maneira q os machos trazem e vão a gerra cõ seu arco e frechas e a caça em fim que andão sempre na companhia de homens e cada hua tem mulher q as serue e q lhe faz de comer como se fossem casadas» (*op. cit.* 215). Relato semelhante nos dá Brandão, embora não acreditando na «continência» de tais virgens (*op. cit.* 266).

A vida doméstica transcorria com as atividades comuns de produção, com os contatos sociais expressos nas relações de parentesco, festividades e nos rituais que exigiam preparativos apurados. Todo o material utilitário necessário era produzido internamente, sendo muito raros aqueles obtidos por troca. Este aspecto foi muito desenvolvido, depois, com o contato com os europeus. No caso da aldeia do Calundu, não restaram evidências diretas deste contato, embora abundem os restos pré-coloniais, em especial a cerâmica. Competia às mulheres a produção da maior parte dos artefatos, no que elas gastavam boa parte do seu dia.

A principal atividade da mulher era, no entanto, o cultivo da roça. As áreas de plantio, o território da caça e da coleta constituía o espaço vital de cada comunidade. Assim, a aldeia não era só o conjunto de casas mais ou menos permanente que constituía o seu centro, mesmo que a ele ficassem anexados pequenos trechos para sepultamentos, atividades festivas, zonas de despejo, etc. A aldeia, como um todo, englobava todo o território circunvizinho, delimitado por acidentes geográficos reconhecidos e que a sociedade considerava sua propriedade e pelo qual podia ir à guerra..

A noção de propriedade privada individual era restrita a artefatos de uso pessoal, e mesmo assim reduzida à utilização efetiva do mesmo, que uma vez abandonado podia ser aproveitado por outro.

Brandão comenta com certa inveja este estado de coisas:

«Alviano: E de que móvel é que usa esse gentio para seu serviço?

Brandônio: De nenhum outro mais do que da rede em que dormem, e de uma cuia, que é um meio cabço, em que vão buscar água, com haver na comunidade de três ou quatro fornos de barro em que cozem a farinha, feito ao modo de alguidares; e com isto somente se têm por mais ricos de que Creso com todo o seu ouro, vivendo tão contentes e livres de toda a ambição, como se fossem senhores do mundo.

Alviano: Esse costume me faz grandes invejas, porque se me representa nele a idade dourada, etc...» (*op. cit.* 253/54).

O território da aldeia devia ser suficiente para mantê-la sem necessidade de qualquer acréscimo de terra ou excedente de produção, sendo que a comunidade mudava de pouso, dentro do mesmo território, sempre que algum dos recursos começavam a escassear, daí a distribuição ampla, no espaço, das atividades de produção.

Lery testemunha, por seu turno: «No que diz respeito à propriedade das terras e campos, cada chefe de família escolhe em verdade algumas jeiras onde lhe apraz, a fim de fazer suas roças e plantar mandioca e outras raízes, mas quanto a heranças e pleitos divisórios, deixam aos herdeiros avarentos e demandistas cá da Europa tais cuidados», querendo dizer com isto que tais práticas não tinham lugar naquele tipo de sociedade (*op. cit.* 208).

O plantio, a colheita e o preparo dos alimentos era, como já vimos, atividade das mulheres, «pois os homens consideram tal ocupação indigna deles», só lhes competindo as tarefas de preparo e limpeza das roças. Esta se compunha de alguns locais isolados entre si, destinados ao plantio e «localizadas a cerca de duas ou três léguas da aldeia» onde era cultivado o milho, a batata doce, algumas frutas e, em especial, a mandioca, com «duas colheitas por ano: uma, na época do Natal, o seu verão, quando o Sol está na altura de Capricórnio; outra, por ocasião da festa de Pentecostes. Este seu milho é de grãos brancos e pretos, do tamanho de ervilhas. A planta é alta, lembrando os caniços marinheiros» (Lery, *op. cit. ibd.*).

Mais à frente, comentando o processo de produção, Thevet nos informa: «É assim que preparam suas terras de cultivo: primeiramente, cortam sete ou oito jugadas de mato, deixando de pé apenas as árvores mais altas que um homem. Depois ateiam fogo nos troncos e ervas, roçando e limpando todo o terreno. Em seguida sulcam a terra com certos instrumentos de madeira... em seguida as mulheres plantam o milho indígena e certas raízes chamadas etiques, (a batata doce) escavando com os dedos uma cova. Adubar e corrigir os terrenos são práticas que desconhecem, de vez que suas terras são férteis e não estão esgotadas...» (*op. cit.* 191/2).

Nos sítios arqueológicos que restaram destas aldeias, o pesquisador geralmente se concentra na análise restrita das evidências do núcleo central de habitação ou dos diversos núcleos sucessivos no tempo que a mesma comunidade estabeleceu ao longo dos anos dentro da sua área vital, pois restaram poucas evidências das áreas de plantio e praticamente nenhuma das zonas de caça e pesca, a não ser pelas relações espaciais possíveis de serem estabelecidas a partir de dados comparativos com comunidades observadas em atuação, vivas. No caso da aldeia do calundu é muito provável que sua área vital ultrapassasse aquela ocupada posteriormente pelo engenho, incluindo toda a sua zona de produção (3).

Uma série de outros elementos de importância no cotidiano destas populações não deixaram qualquer vestígio, ou somente rastros muito tênues, quase desapercebidos. Isto, no entanto, não nos impede de vê-los funcionando, pelos olhos destes antigos viajantes e, assim, podemos penetrar mais um pouco na vida da aldeia Tupi, de forma que de posse destes dados, todo um universo que nos foi por eles transmitido e incorporado na sociedade nacional torna-se mais fácil de detectar e compreender.

Assim, por exemplo, a própria maneira de ser desta sociedade, onde cada indivíduo só existia dentro do conjunto, foi inúmeras vezes ressaltada naqueles relatos. Podemos destacar o testemunho de Brandão, mais uma vez: comenta ele em relação às necessidades individuais: «...ninguém colhe mais daquilo de que tem necessidade para sua sustentação, e por esta via vem o mantimento a abranger a todos; e quando há falta dele ninguém carece dela» (*op. cit.* 254).

Não havia, ademais, a produção de qualquer excedente, exceto para a guerra, quando adredemente se preparava um tipo de farinha especial; logo ninguém poderia dele se apropriar para fins de projeção pessoal. Todos nasciam iguais e a posição social do indivíduo resultava da sua capacidade para responder às necessidades do grupo dentro daquilo que ele valorizava. Alguns, no entanto, em função disto, ascendiam socialmente, sendo reconhecidos como chefes, embora tal posição não fosse, então, normalmente transmitida por herança ou consangüinidade, embora o relato destacado adiante afirme o contrário. Chefe era aquele que se destacava na guerra. Chefia e guerra eram portanto elementos entrecruzados e de suma importância social.

Gândavo nos informa: «Não há (como digo) entre elles nenhum Rei nem Justiça, sómente em cada aldea tem hu principal q he como capitão ao qual obedecem por vontade e não por força: morrendo este principal fica seu filho no mesmo lugar, não serus doutra cousa se não de ir com elles a gerra e conselhalos com se hão deaver na peleia. Mas não castiga seus erros nem manda sobrellas cousa algua contra sua vontade» (*op. cit.* 185).

Por sua vez, comenta Brandão, com algumas variáveis em relação ao anterior: «Em cada aldeia há um principal, que não conhece superioridade a outro... os ordinários são obedecidos dos da sua aldeia quase por zombaria; porque nas cousas comuns cada um faz o que quer, sem embargo do principal lhe ordenar o contrário, mas nas cousas da guerra lhe guardam mais respeito, etc..., (*op. cit.* 255). Neste mesmo parágrafo, comenta aquele cronista que certamente as coisas corriam melhor para os índios se eles seguissem mais os caciques, ou principais, «valorosos soldados» que escutarem ou darem crédito aos seus feiticeiros.

Estes feiticeiros, ou pajés, desfrutavam de grande prestígio entre os indígenas e são abundantes os relatos a seu respeito e poderes. Soares, por exemplo comenta que «Entre este gentio tupinambá há grandes feiticeiros que têm este nome entre eles, por lhe meterem em cabeça mil mentiras; os quais vivem em casa apartada cada um por si... a estes feiticeiros chamam os tupinambás pajés» (*ed. 1971: 314*).

Brandão relata que estes feiticeiros podiam ser homens ou mulheres (*op. cit. 256*) e que dispunham de grande poder, em especial interferindo nas decisões sobre o destino da guerra. Na verdade eram eles os guardiães dos conhecimentos antigos, senhores de um poder daf advindo, provavelmente desenvolvendo sua capacidade com a acurada observação da sociedade na qual se inseriam e da qual dependiam, afinal. Conhecendo as peculiaridades de cada um, ainda mais em uma comunidade de algumas dezenas de indivíduos vivendo constantemente juntos, podiam intervir ajudando ou prejudicando, segundo seus interesses e visões pessoais que tinham da comunidade como um todo. Foram eles os que mais sofreram a perseguição dos conquistadores, daf, inclusive, a unanimidade das descrições dos cronistas, sempre procurando demonstrar sua «malignidade».

Um dos elementos que explicam tal estado de coisas é sem dúvida a importância que a comunidade tribal atribuía à fala do seu pajé, mormente em relação à guerra. Esta era, sem dúvida, a mais importante atividade social grupal, sendo precedida de uma série de outras atividades, nas quais aquele se destacava. Dando a vez a Thevet, ele nos informa a respeito: «Cada aldeia de acordo com seu tamanho, mantém um ou dois desses veneráveis. E quando é necessário adivinhar qualquer coisa muito importante, os pajés realizam certas cerimônias e invocações diabólicas ... as indagações feitas ao espírito referem-se às guerras contra seus inimigos ... e contaram-me também que os selvagens não se lançam a nenhuma empresa sem antes consultar seus adivinhos» (*op. cit. 118*).

A guerra era uma atividade sempre incentivada, pois era através dela que cada homem definia sua posição ou seu *status* no grupo. Através de sua valentia, ou valor pessoal, podia ascender ou decair socialmente. Ora, numa comuni-

dade fechada, onde não haviam possibilidades de trocar de nação, ou sair em busca de novas oportunidades, cada um era forçado a desempenhar da melhor maneira possível seus deveres, ou se submeter a uma vida realmente miserável do ponto de vista social, sem desfrutar de respeito e sempre marcado, fosse como «tivira» (fraco, afeminado), «panema» (azarado) ou covarde. Desta forma o ódio tribal era estimulado e a própria estrutura mental criada em torno da guerra e da antropofagia incitava a comunidade e perpassava o cotidiano, em especial dos homens, embora as mulheres participassem ativamente de todas as fases anteriores e posteriores, excusando-se somente do combate.

Lery já observara que «os selvagens se guerreiam não para conquistar países e terras uns dos outros, por quanto sobejam terras para todos; não pretendem tampouco enriquecer-se com os depoços dos vencidos ou resgate dos prisioneiros. Nada disso os move. Confessam eles próprios serem impelidos por outro motivo: o de vingar pais e amigos presos e comidos no passado» (*op. cit.* 165). Ou, como conta Gândavo: «Estes indios são mui bellicosos e tem sempre grandes guerras huns contra os outros nunca se acha nelles paz nem he possuel auer entrelles amizade por que huas nações pelleião contra outras e matão se muito delles e assy vai crescendo o ódio cada vez mais», (*op. cit.* 189).

Uma vez decidida a guerra, após uma reunião de todos os homens para isto convocada, diversas tribos se reuniam em local previamente combinado, para dar combate ao inimigo comum. Talvez com algum exagero, Lery nos conta: «Reúnem-se em número de oito ou dez mil, aos quais se agregam as mulheres, não para combater mas para carregar as redes, a farinha e demais víveres e, depois de nomeados os chefes entre os velhos que já mataram e comeram maior número de inimigos, põem-se todos a caminho, etc. Vão assim em busca do inimigo por mar ou por terra de vinte e cinco a trinta léguas de distância... surpreendendo o adversário, agarram homens, mulheres e meninos e levam-nos de regresso às suas tabas onde são os prisioneiros executados, moqueados e finalmente devorados». Nem sempre, no entanto, a surpresa era conseguida e o inimigo já esperava os atacantes, travando-se, então um combate encarniçado. Aí, segundo ele: «A trezentos passos uns dos outros saudaram-se a flechadas e desde o inicio da escaramuça voaram as setas como moscas... e enquanto podem mover braços e pernas, combatem sem recuar nem voltar as costas» (*op. cit.* 171).

Também Thevet descreve um combate, que deve ter sido do padrão comum e pelo qual podemos imaginar os demais. Diz ele: «E horrível se torna a ver esses selvagens na luta, se entremorderem e arranharem, mesmo quando são derrubados ao chão. E quando podem dão fortes dentadas nas pernas dos inimigos e até nas partes pudendas. Outros enfiam o dedo no buraco dos lábios do adversário — onde costumavam manter um adorno chamado «tembetá» — feito prisioneiro e o puxam assim» (ed. 1978: 942).

A tese mais aceita sobre a prática da antropofagia, da qual alguns antropólogos duvidam, malgrado a soma de informações contemporâneas existentes, é que objetivava a absorção real, não simbólica somente, mas sobretudo prática, material e direta das qualidades do inimigo derrotado e consumido.

Havia uma cerimônia de adoção do nome que nos é narrada por Brandão: «O nome tomam todos aqueles que mataram ou ajudaram a aferrar no inimigo morto, o que fazem desta maneira: na madrugada do dia seguinte, depois de haver procedido a batalha ou assalto muito de madrugada, estando todos ainda em suas redes, se levantam os tais, e a grande brados vão dizendo: eu me hei de chamar daqui por diante fulado (aplicando-se o nome que querem), porque tenho morto meu inimigo em campo... e por este nome quero ser conhecido e nomeado daqui por diante; e todos lhe fazem passar muita festa, e lhe dão salvas, principalmente as mulheres» (*op. cit.* 259).

Algumas vezes tem sido entendido que esta prática estava vinculada ao sacrifício e consumo do adversário, mas tal não fica claro no texto, nem se o nome escolhido é relativo ao adversário, nem se era necessário seu consumo. Pelo contrário, antes parece dizer respeito somente à morte, em campo, do inimigo.

Além do mais, se havia o consumo de mulheres e crianças inimigas, a tese de absorção dos valores simbólicos desaparece, pois a umas não era atribuído valor desta ordem e as outras menos ainda. Embora com relutância, parecemos que a questão cultural pesava mais, sendo o ódio a mola mestra do processo, o fator de impulso do mesmo e a tradição histórica, expressa nos discursos que antecediam a luta, o seu método desencadeador, a forma dele ser posto em prática (4).

As cerimônias e práticas que antecediam a execução dos prisioneiros e as ações que culminavam com sua morte são por demais conhecidas. Ela se desenrolava no pátio central da aldeia, após um período variável na qual a vítima vivia livremente entre seus captores, em companhia de uma mulher, na qual algumas vezes podia gerar uma criança. Na data do sacrifício, amarrado a uma corda segura em duas extremidades, dialogava valentemente com seus inimigos e morria com uma violenta pancada na cabeça, desferida por um guerreiro escolhido (geralmente seu captor) com uma arma especialmente preparada para a cerimônia, uma borduna de madeira dura e decorada. Esta era considerada uma morte honrosa, que, por sua vez, estimulava a vingança por parte dos parentes da vítima e a perpetuidade da guerra.

O testemunho de Lery é mais uma vez valioso, para fixar esta questão. Segundo ele, «embora os selvagens temam a morte natural, os prisioneiros julgam-se felizes por morrerem assim publicamente no meio de seus inimigos, não revelando nunca o mínimo pesar ...» (*op. cit.* 177).

Havia então toda uma base de vida, tradicional, que acomodava o indivíduo dentro das perspectivas sociais e o incentivava a manter o processo. Embora mais adiante voltemos ao tema, basta agora concluir que suas crenças eram perfeitamente adaptadas a este sistema de vida, e por outro lado o asseguravam. Conforme comenta Gambini, «os tupinambás acreditavam que depois da morte a alma vai para uma espécie de paraíso, a Terra sem Mal, onde, após ser testada, passa a gozar de uma vida despreocupada na companhia do herói civilizador. A alma de um índio só poderia atravessar a fronteira dessa terra se, em vida, ele tivesse defendido sua nação, o que significa ter aprisionado e devorado muitos inimigos»(1988: 151).

A idade adulta é aquela em que os indivíduos assumem plenamente seus papéis na sociedade, podendo vir a ser executores ou vítimas, capitães ou sacerdotes, bons ou maus guerreiros, mulheres consideradas ou não, mas sempre em gozo completo da sua capacidade. Na sociedade tribal eram as questões da produção econômica e da reprodução genética que demarcavam os limites da idade adulta. A velhice, portanto, ocorria sempre que o indivíduo se tornava incapaz, ou incapacitado a desenvolver plenamente uma das duas, ou ambas. Não permaneciam, no entanto, isolados ou marginalizados; pelo contrário, em uma sociedade em que a perspectiva de vida não era muito longa, de uma maneira geral, indivíduos idosos eram altamente considerados pela experiência de vida que haviam acumulado.

Lery, assim descreve o índio tupinambá: «...não são maiores nem mais gordos do que os europeus; são porém mais fortes, mais robustos, mais entroncados, mais bem dispostos e menos sujeitos a moléstias, havendo entre eles muito pouco coxos, disformes, aleijados ou doentios. Apesar de chegarem muitos a 120 anos (sabem contar a idade pela lunação), poucos são os que na velhice têm os cabelos brancos ou grisalhos, o que demonstra não só o bom clima da terra, sem geadas ou frios excessivos que perturbem o verdejar permanente dos campos e da vegetação, mas ainda que pouco se preocupam com as coisas deste mundo» (*op. cit.* 101). Quanto à vitalidade dos idosos permanece a descrição de Brandão: «Acham-se muitos índios por toda esta costa do Brasil, que tem de idade, mais de cem anos, e eu conheço alguns destes, aos quais lhes não falta dente na boca, e gozam ainda de suas perfeitas forças, com terem três e quatro mulheres, as quais conhecem carnalmente, e me afirmaram não haverem sido em todo o decurso da sua vida doentes; e assim geralmente todo este gentio é muito bem disposto, do que tudo é causa os bons céus e bom temperamento da terra» (*op. cit.* 93).

O papel dos idosos na tribo era, antes de tudo, a de conselheiros, ouvidos nas reuniões, sendo sua fala escutada com atenção e seus conhecimentos acatados pela experiência. Thevet, por exemplo, ressalta que «antes de empreender alguma empresa, seja de guerra ou outra qualquer, os silvícolas primeiramente

reúnem-se em assembléias conduzidas pelos anciãos, nas quais não tomam parte mulheres e crianças», (*op. cit.* 123).

Já Lery aponta um outro dado de interesse, ao comentar: «Embora não tenham reis nem príncipes, e sejam iguais entre si, a natureza lhes ensinou o mesmo que os lacedemônios, isto é, que os velhos a quem chamam «mborubichá» em virtude da experiência, devem ser respeitados e obedecidos nas aldeias quando se oferece ocasião» (*op. cit.* 166). Em seguida relata o teor de alguns discursos proferidos pelos velhos nestas reuniões, nos quais transparece com clareza o sentido de utilizar os exemplos do passado, para orientar o presente. Assim, valendo-se de suas memórias, exaltando os feitos antigos, eles incutiam em seus ouvintes o ânimo para a luta, fosse para se vingarem dos ultrajes sofridos, fosse para imitar a valentia dos guerreiros em ações anteriores.

Mas mesmo chegando ao centenário, há um momento em que a vida cessa e termina o ciclo da existência humana. A morte envolve o último dos ritos de passagem e, através dele, o objetivo de assegurar ao defunto uma continuidade além da vida na terra. Os tupinambás não tinham cerimônias muito complexas, de caráter religioso, nem possuíam «lugar determinado de reunião para a prática de serviços religiosos, nem oram em público ou em particular». Acreditavam, no entanto, «não só imortalidade da alma, mas ainda que, depois da morte, as que viveram dentro das normas consideradas certas, que são as de matarem e comerem muitos inimigos, vão para além das altas montanhas dançar em lindos jardins com as almas de seus avós. Pelo contrário as almas dos covardes vão ter com 'Ainhān', nome do diabo, que as atormenta sem cessar» (*op. cit.* 186).

A morte de um chefe de família envolvia um ritual complexo, no qual seus parentes podiam guardar luto de até cinco meses (segundo Thevet: *op. cit.* 141), sendo que nos primeiros dias havia um pranto alto e louvações para o defunto. Um mês após a morte, ainda segundo aquele autor, os seus familiares reuniam os amigos e parentes para uma festa de «cauimagem» (o cauim era uma cerveja de milho), para honrar o morto.

O sepultamento geralmente era praticado colocando-se o morto em uma rede, podendo ser depositado dentro da sua área da casa comunal ou em espaço reservado fora dela. Geralmente era fortemente flexionado, pois «depois de aberta a cova, não comprida como as nossas mas redonda e profunda como um tonel de vinho, curvam o corpo e amarram os braços em torno das pernas, enterrando-o quase de pé», como observou Lery (*op. cit.* 223). Esta posição, chamada fetal, era um procedimento preparatório para o nascimento do finado em uma nova vida, sendo a terra considerada similarmente ao útero materno. O defunto era acompanhado por coisas, utensílios, armas e objetos que usara em vida e as oferendas variavam de acordo com seus *status*.

Muitas dessas comunidades praticavam, depois, um segundo sepultamento. Os ossos do finado eram retirados da cova, limpos, algumas vezes pintados e colocados dentro de uma urna grande, chamada «igaçaba», decorada ou não, com seus acompanhamentos. Era preenchida de terra, coberta por uma ou mais urnas rasas, como tampas e enterrada definitivamente em espaço para isto determinado, dentro da própria aldeia.

Entre todas as atividades da vida cotidiana de uma aldeia, poucas ficaram tão bem perpetuadas, em nível arqueológico, como aquelas vinculadas aos ritos mortuários. Em termos de estruturas, raros são os sítios que mantiveram marcas discerníveis das habitações, algumas poucas vezes preservadas simplesmente como manchas alongadas de terra mais húmica que o derredor. Algumas estruturas de combustão, fogueiras domésticas, fornos de farinha e áreas de fabrico de artefatos podem subsistir, assim como os cacos do vasilhame quebrado, largado nos pátios das aldeias ou zonas de entulho. De toda uma imensa soma de atos da vida de toda uma comunidade, sobra muito pouco, tendo o pesquisador que se contentar em trabalhar com os fragmentos preservados materialmente. Destes, originados de todo um universo de conhecimento, tradições, usos e costumes, tem ele que retirar o mínimo discernível deste mesmo universo, armado com o conhecimento legado pelos antigos e daqueles que são produzidos pelas ciências modernas de estudo do passado.

É sua tarefa, portanto, a partir dos fragmentos mortos do passado, dar vida ao todo e tentar aprender com ele. Desta forma aquelas centenas de pessoas das quais muito pouco resta, anônimas e esquecidas, revivem como lampejos tênues que ajudam a iluminar um pouco o nosso próprio presente.

NOTAS DO CAPÍTULO

1. Este capítulo, com modificações, foi publicado pela UERJ no livro *Tordesilhas e o Novo Mundo: Além do Mar Tenebroso*, organizado pela professora Maria Teresa Toribio Lemos.

2. Após a conquista, mantiveram os índios este hábito, aos poucos passando-o para a população colonial. As inúmeras lagoas que existiam na cidade eram usadas para seus banhos, como atesta, por exemplo, o documento de pedido, ao Senado da Câmara, para uso das águas da Lagoa de Santo Antônio (Largo da Carioca), que em 1610 foi aforada por Felipe Fernandes por 1\$500 anuais e onde já há 35 anos seu pai curta couros, «para nella lavar o seu pellame pois estando toda devoluta só servia para nella se banharem os gentios», segundo Mello Moraes (1874).

3. É muito difícil, em termos arqueológicos delimitar o espaço ocupado por uma aldeia, a não ser através de alguns poucos vestígios que tenham permanecido. Pode-se, é claro, deduzir o espaço necessário à luz das observações dos antropólogos e das informações de especialistas, como biólogos, sobre as características e zonas de ocorrências de vegetais ou animais cujos restos tenham sido preservados nos sítios. No caso do Calundu, se o sítio da Vacaria é, como supomos, uma aldeia do mesmo grupo do sítio da Baixada que, por outro lado pode ter se estendido até o sítio D. Laura, a área vital daquela tribo teria atingido o espaço onde, no período colonial, pelo menos dois engenhos se estabeleceram, o Calundu e o Conceição. Isto significa, atualmente, o espaço compreendido do bairro do Pantanal, em Duque de Caxias, até a área da Fábrica da Bayer,

em Belford Roxo, na margem esquerda do rio Sarapuí, ocupado por inúmeros bairros, alguns de boas dimensões, como o próprio Pantanal, Calundu, São José, Redentor, Bom Pastor etc.

Recentemente descobrimos mais uma evidência de ocupação indígena tupi-guarani, nos limites do antigo Engenho do Calundu. Contrariando as características «normais», o sítio — de pequenas dimensões, talvez um cemitério — localiza-se no alto de um morro, onde ainda subsistem pedras com marcas abertas a picão, marcando o direcionamento de limites territoriais. Topograficamente situa-se entre o sítio da Baixada e o da Vacaria.

4. É importante ressaltar que além do canibalismo praticado pelos tupinambás, onde a captação, morte e consumo do inimigo era o objetivo de todo o complexo motivado pelo ódio ao contrário, existiu também uma outra modalidade de antropofagia, esta envolvida pelo amor ao próximo. Tratava-se do sepultamento do morto dentro do próprio ventre dos seus parentes. O defunto era consumido, de maneiras variadas e com grande respeito, em um banquete fúnebre e, assim, permanecia ele, de alguma forma, vivo nos seus amigos.

O canibalismo segue sendo assunto de muita discussão, havendo mesmo uma forte tendência, entre os antropólogos, em negar a sua existência e atribuir o fato à invenção dos cronistas. Seria um artifício usado pelos conquistadores para justificar o domínio dos «selvagens» e para cristianizá-los. Poderia ser, inclusive, um expediente para valorizar os relatos e facilitar sua publicação e venda no mercado europeu, ávido por novidades americanas. Alega-se, também, que nenhuma espécie de animal come seus semelhantes e este seria um triste «privilegio» dos homens. Seria, em suma, uma criação com o objetivo de colocar os índios em um patamar inferior da humanidade e justificar a superioridade do europeu.

Acreditamos, no entanto, que este movimento padece, de certa forma, do mesmo mal, pois também julga uma prática do passado — do «outro» — condenando-a como abjeta, segundo valores atuais e ocidentais. Resta saber em que direito se baseiam os detratores do canibalismo para o condenarem. Porque também nenhuma outra espécie faz a guerra, mata milhares de inocentes por questões econômicas, prende em campos de concentração seus semelhantes, submete-os à tortura e os humilha como fazemos nós, homens, até hoje. Abandonamos menores nas ruas, vemos assaltos e estupros a cada instante, enfim, milhares de atos que nunca praticaram as piores ferias selvagens. E nem por isso se redém os intelectuais para dizerem que tudo não passa do produto da fantasia de quem quer que seja. Pelo contrário, os estudam e procuram entendê-los dentro do contexto ao qual pertencem. Condenar é uma coisa, ignorar é outra.

Se alguns índios gostavam de carne humana, se a valorizavam miticamente, se a consumiam por gula, por razões sociais, por amor ou ódio, é algo que — fazendo parte da sua cultura e nela desenvolvendo um papel de importância — deve ser respeitado e igualmente compreendido, pois afinal, é por demais imaginoso aceitar que tantos cronistas tenham inventado algo que não existia, tirado do ar estórias e fatos imaginados, impregnando-lhes com tanta veracidade que enganaram mais de uma dezena de gerações de «idiotas» que nelas acreditaram ao longo dos séculos.

PARTE II — O EMBATE

Os primeiros anos da colonização européia

Falamos anteriormente em colonização indígena e procuramos mostrar a sua presença na área do Recôncavo da Baía de Guanabara. Este território, que fazia parte do «termo» da cidade do Rio de Janeiro, seria dividido, a partir do sé-

culo XVII, em «freguesias», que constituíam unidades paroquiais, com caráter administrativo, conforme analisaremos em outra oportunidade.

Por sua vez, a população indígena que dominava na época da chegada dos europeus compartilhava de uma cultura que ocupava todo o litoral atlântico brasileiro — pelo menos até o Maranhão e se estendia por vastas áreas do interior, salvo pequenos enclaves ocupados por tribos antigas que resistiram aos seus sucessivos ataques, como era o caso dos goitacás de Campos.

Estes grupos, conforme vimos anteriormente, eram extraordinários colonizadores, na expressão real do termo, e consideravam o espaço da sua aldeia, mais uma considerável porção do ambiente à sua volta, como propriedade coletiva e, se necessário, faziam a guerra em sua defesa. Na verdade, o território tribal constituiu o seu espaço vital, compreendendo o lugar da aldeia, as suas proximidades para o estabelecimento das roças e mais uma variável extensão onde praticavam a caça e a pesca, logo devendo possuir condições ambientais variadas que assegurassem também variados recursos econômicos, isto é, de subsistência.

Dentro deste espaço o núcleo de habitação, a aldeia, ou «ocara», normalmente se fixava durante algum tempo, em torno de uma geração, até que naquele ponto algum tipo de atividade começasse a encontrar alguma dificuldade extra, fosse a diminuição da produção hortigranjeira, fosse a escassez de pescado ou a diminuição da caça. Mudavam, então, a aldeia para um outro ponto do seu território, até o reinfício dos indícios de desequilíbrio ambiental. E mudavam de pouso tantas vezes quantas necessárias, sempre procurando manter uma relativa harmonia, ou pelo menos equilíbrio, com o meio circundante. Quando algum tipo de recurso, dentro daquela área ampla, entrava em declínio, tornava-se necessária a procura de um outro território. Se o encontravam vazio, sem outros ocupantes, o processo recomeçava em paz, caso contrário a guerra se instalava, uns forçando a invasão, outros resistindo em sua defesa, pertencessem ou não à mesma Tradição cultural.

Como resultado desta forma de vida é que em uma região demarcada, como por exemplo aquela em que seria depois organizada a Freguesia de Santo Antônio da Jacutinga, subsistiram alguns sítios arqueológicos, ocupando trechos isolados, distantes em média quatro a seis quilômetros uns dos outros e que demarcam os locais destas aldeias extintas. Sendo restos de inúmeros centros de vida da mesma comunidade que se deslocava ao longo do tempo dentro da mesma área vital, mantêm, logicamente, inúmeros pontos de semelhança entre si. Estas semelhanças — manifestadas nos restos materiais que o arqueólogo denomina de «acervo cultural» e que são observadas tanto nas formas quanto nas decorações do vasilhame cerâmico, na disposição das aldeias, nas formas de enterrar os mortos etc. — permite-lhes identificar o que chamam de «fases

arqueológicas» ou «culturais». Estes conjuntos, as fases, por sua vez agrupam-se em unidades maiores, também reconhecidas pelas suas similaridades e contrastadas com outras pelas suas diferenças, denominadas Tradições. No caso presente já sumarizamos os dados de povos que se vincularam àquela grande Tradição, chamada tupi-guarani, ou, segundo outros pesquisadores, «tupi».

Na época da chegada dos europeus nos limites territoriais da cidade do Rio de Janeiro, o exemplo da luta pela terra era a guerra dos tamoios contra os teminós, ou «indígenas do gato», todos falantes da língua tupi e pertencentes à mesma Tradição, pela posse da ilha que viria a se chamar «do Governador» (1).

Nem sempre a mudança da aldeia para áreas distantes, ocupadas ou não, se fazia na dependência de um fator econômico, de adaptação e exploração dos recursos. Muitas vezes um fator de caráter mental influenciava — a busca de um «paraíso perdido», um lugar de sonhos, uma terra perfeita, material, e que deveria existir em algum ponto — e motivava as mudanças, impulsionando o deslocamento. Alguns antropólogos, inclusive, apontam esta causa como a única de peso para justificar o processo contínuo de mudanças territoriais, pois explicam que em muitos casos não havia qualquer indício de diminuição de algum dos suprimentos básicos que pudesse justificar a movimentação e o deslocamento das populações.

Dois pontos, no entanto, embora não impugnem a hipótese, devem ser discutidos. Primeiro, que é muito difícil, à distância, em termos históricos, concluir sobre as variações dos tais recursos básicos, sejam vegetais ou animais. Em termos etnológicos, nascidos da observação de comunidades tribais vivas, nem sempre estes dados foram explorados pelo analista com o detalhamento suficiente e com a devida permanência entre os ocupantes das aldeias estudadas. Além disto, mesmo que tal ocorra, não pode ser generalizado para o passado em tal nível. Aponta-se um caminho, cria-se uma hipótese, mas torná-la absoluta para explicar eventos de tal dimensão e que atingiram tão amplas extensões e duração é por demais determinista.

Em segundo lugar, mesmo sendo perfeitamente viável que em muitos casos tal tenha ocorrido, podemos considerar que este fator mental, que assumia assim a primazia e parecia orientar o restante, sem dúvida, por seu lado, também decorria de milhares de experiências anteriores, históricas, da vida global destes povos, experiências estas que se acumularam durante séculos e que acabaram plasmndo o mito.

Sabemos hoje, à vista de uma série de estudos de grotocronologia (2), que o tronco lingüístico tupi-guarani, é originado da região amazônica e que ali se desenvolveu até o ponto de divisão em dois grupos principais, o que demandou um longo espaço de tempo. A língua, embora veículo cultural fundamental, não se desenvolve sozinha, obviamente. Assim, todos os demais fatores se interre-

lacionam, inclusive a questão da produção de alimentos, necessidade de base, que exige resoluções seguras e práticas suficientemente estáveis para a elaboração do conjunto. Não é a mais importante das manifestações culturais, pois nenhuma o é, mas também não pode ser desconsiderada ou diminuída no seu papel fundamental de atividade-raiz. Assim, considerando que nas suas origens esta população se desenvolveu em ambiente de baixa produtividade agrícola, onde a movimentação pelo território, com a prática de uma horticultura de derrubada e queima, era a única que garantia uma razoável produção, podemos entender, historicamente, que mesmo em áreas mais bem aquinhoadas em termos de produtividade, o processo fosse mantido, ainda mais por ter sido associado a um fator mítico, que lhe assegurou a perpetuidade.

Toda esta longa digressão é para ressaltar que não podemos nos valer de um único tipo de hipótese, ou de uma única rota de análise, sobretudo se apoia em uma visão unilateral, para explicar o todo. Tudo funciona de forma complexa e integrada, e se é possível destacar um elemento mais visível, longe de justificar o restante a partir dele, devemos utilizá-lo como roteiro para entender o conjunto e esclarecer as demais facetas que se manifestam neste mesmo todo.

Por outro lado, também é importante demonstrar que as tribos tupis que se espalhavam por estas bandas eram herdeiras de um passado milenar, experientes em conquistar e povoar o solo, mantenedoras de tradições antigas, adaptadas ao melhor aproveitamento dos recursos naturais, com uma organização compatível e um modelo de vida que influenciou fortemente na formação da sociedade miscigenada que se estabeleceria a partir do século XVI.

Na verdade, a partir daí o que vai acontecer é o contato, o choque, a juxtaposição e a mistura de dois grandes e complexos sistemas de vida. Um, representando básica, mas não exclusivamente, pelos tupis (3), com sua experiência milenar (e repetida), seus costumes e práticas de existência, e outro, historicamente mais recente, europeu, português, também herdeiro de uma cultura antiga, que inaugurava então sua fase de expansão. Com todas as suas diferenças, tinham pontos em comum, em especial a perspectiva da conquista, da ocupação territorial e do seu povoamento. Ambos se espalharam por territórios de milhares de quilômetros quadrados, expandiram a sua língua falada, suas descobertas e seus valores.

As diferenças eram, no entanto, muito maiores e, na verdade é delas que os historiadores geralmente tratam. Por hora, como perspectiva para este capítulo, basta ressaltar a visão e o papel que o «outro», inimigo ou não, assumia para cada um; o que significava a posse da terra entre os litigantes, e, sobretudo a forma de trabalhar e de usar o espaço conquistado. Como tudo isto só se torna manifesto pelas práticas do cotidiano, pelas ações e comportamentos de cada um, sem dúvida foi neste ponto que os movimentos se cruzaram, complementaram,

conviveram, repeliram e até se misturaram, formando o que chamamos a sociedade colonial.

O inicio da ocupação européia do território fluminense ocorreu durante o século XVI, com o estabelecimento dos primeiros núcleos situados no litoral, em Cabo Frio e Rio de Janeiro, antes da fundação da cidade de São Sebastião. Nestes pequenos povoados eram adquiridas, por escambio, as toras de madeira tintorial — o Pau-Brasil — que acabou dando nome a todo o país. Na verdade este nome, «brazil», aparece em mapas dos finais da idade média, referindo-se a uma terra incógnita, ou ilha, situada em pleno Oceano, e nunca ficou claramente definido se ela se referia à existência do pau de tinta ou ao qualificativo desta torrida terra hipotética. Seu nome surge ao lado de companheiros ilustres, como as Antilhas (ou «ilhas de antes» — antes de quê?); a Ilha dos Benaventurados, as Sete Cidades etc.

Com a vulgarização das navegações ao longo do litoral brasileiro e a descoberta da baía ou «rio» da Guanabara, a riqueza da costa desde logo atraiu uma gama de aventureiros de diversas nacionalidades. Entre eles se destacaram os franceses, que firmaram amizade com os tupi (tamoios e, depois, tupinambás).

Os franceses puderam, então, com o apoio dos locais, estabelecer feitorias, onde reduzidos grupos de europeus permaneciam longo tempo estocando madeira tintorial — o Pau-Brasil — que era exportada, até que com certa regularidade, para sua metrópole. Podemos imaginar as rudes condições de vida que tiveram que enfrentar, como se figuravam para eles, e a importância do conhecimento que acumularam em relação aos indígenas, sua língua, maneiras de vida, uso e costumes, e as vantagens a curto e médio prazo que isto representou para suas pretensões. Não é de estranhar, pois, o vulto do empreendimento tentado em meados daquele século pelo sr. de Villegagnon, ao fundar sua França Tropical (ou Antártica).

Concomitantemente, a ocupação por parte daqueles que se consideravam os verdadeiros «donos» das terras descobertas (como se antes estivessem encobertas...), os portugueses, senhores já de um vasto império comercial em expansão, que atingia além do Brasil, terras na África e no Oriente, não iam lá muito bem das pernas por estes lados.

Se progrediam no litoral Nordeste, e nos estabelecimentos mais ao sul, em São Vicente, no trecho entre a Bahia e a Capitania do Sul, as tentativas de fixação esbarravam tanto em questões internas, deles, quanto em dificuldades impostas pelo furor dos ataques dos «selvagens antropófagos». Aliás, se considerarmos as notícias das primeiras crônicas, não foram poucos os lusitanos que acabaram sua existência no moquém tribal. Esta era uma perspectiva séria a ser considerada por qualquer um que se aventurasse por estas plagas durante aquele século. Citemos, por exemplo, o destino dos companheiros de Kni-

vet na expedição ao Pará, em anos já adiantados daquele século (4). Também Anchieta, na sua «Informação», se refere constantemente à insegurança causada pelos tamoios: «Dos tamoios do Rio de Janeiro, que são inimigos mortais dos tupis — aliados dos portugueses no Sul — foi sempre combatida a Capitania de São Vicente, em que lhe mataram muitos homens e levaram cativas as mulheres, filhas e filhos e escravos» (ed. 1988: 315).

Embora nem sempre tivesse sido assim — pois, como veremos adiante, os primeiros contatos haviam sido cordiais — a inimizade se instalara e a prática do canibalismo se estendera, entre os índios, aos europeus invasores. E, na verdade, não havia mesmo como entender (e muito menos aceitar), por parte do europeu, que para o índio adulto a posse, o sacrifício e o consumo da carne do inimigo lhe assegurava posição social — *status* — dentro da sua comunidade, e que tal era um costume disseminado entre diversas comunidades tribais de toda a América. E mesmo que um iluminado europeu compreendesse e até aceitasse esta prática, na realidade era uma perspectiva que não tornava nem um pouco mais confortável o fato para uma vítima em potencial.

E tanto quanto os europeus, os tupis, expansionistas e guerreiros, viam no «outro» um aliado, ou um inimigo, e aproveitavam as diferenças e as facções em que se dividiam — daí a política de alianças estabelecidas no tempo. Para infelicidade dos portugueses, neste trecho do país o grupo indígena mais forte se aliara aos franceses e a pressão que exerceram sobre os lusos atrapalhou sua fixação em terras fluminenses. Nem as tentativas de Pero de Góis no Norte, nem as precursoras, como aquela atribuída a Gonçalo Coelho ainda na primeira década do século, no próprio sítio onde seria fundada a Cidade de São Sebastião, lograram êxito. Desta última teriam sobrado, somente, algumas galinhas e gansos, animais exóticos, descobertos pela frota de Magalhães que aqui aportou em 1519 (Varnhagen, 1948). Muitos, inclusive, consideram aquela tentativa não como o estabelecimento de um posto permanente, mas sim um simples ponto de parada mais demorado no roteiro de uma viagem longa. No entanto, de qualquer forma, seja uma seja outra a alternativa, o fato é que ficara demonstrada a viabilidade da presença lusitana permanente na área, ainda em fase muito inicial e pacífica do povoamento, e que não foi aproveitada.

Que, em princípio, os indígenas do Rio de Janeiro não hostilizavam os portugueses, informam diversos documentos da época, alguns de forma direta, outros comentando as disputas, e lamentam a paz perdida.

Entre os primeiros, podemos destacar o trecho do «Diário de Navegação de Pero Lopes de Sousa», relatando a entrada na Baía do Rio de Janeiro no sábado, dia 30 de abril de 1531: «...mandou o capitán J. quatro homees polla terra dentro e foram e vieram en dous meses...e foram ate darem com h~u grande Rey señor de todos aquellos campos e lhes fez muita honrra e veo cõ elles ate os entre-

gar ao capitán J. e lhe trouxe muyto christal e deu novas como no Rio peraguay avia mujo ouro e prata, o capitán lhe fez muitta honrra e lhe deu muitas dadivas e o mandou tornar para suas terras, a gente deste rio he como a da baia de todolos santos, senam quanto he mais gentil gente.(Serrão: 1965: vol. 2: 13).

Este comportamento cordial é, aliás, a tônica repetida desde a carta de Caminha, demonstrando a curiosidade e a boa vontade com que os indígenas recebiam os estranhos em sua terra.

As cartas escritas pelos jesuítas fornecem uma visão muito interessante destes primeiros tempos de contato, mesmo que reflitam uma noção peculiar e permaneçam plenas de eurocentrismos e opiniões distorcidas sobre as práticas e os costumes indígenas. O padre Anchieta, por exemplo, em mais de uma carta ressalta a mudança de comportamento dos índios, atribuindo suas causas aos maus-tratos a que eram submetidos sempre que se uniam, de alguma forma, aos seus conterrâneos.

Ainda na sua «Informação», falando sobre a «Primeira entrada dos Franceses no Brasil», anota: Os tamoios «sendo antes muito amigos dos portugueses se levantaram contra eles por grandes agravos e injustiças que lhes fizeram, e receberam os franceses, dos quais nenhum agravio receberam.(*Op. cit.* 318).

No mesmo documento o padre volta a tocar no assunto, explicando, inclusive, alguns tipos dos «aggravos» a que se referia. Diz ele: «O que mais espanta aos Índios e os faz fugir dos Portugueses e por consequencia das Igrejas, são as tiranias que com eles usam obrigando-os a servir toda a sua vida como escravos, apartando mulheres de maridos, pais de filhos, ferrando-os, vendendo-os, etc., e se algum, usando de sua liberdade, se vai para as igrejas de seus parentes que são cristãos, não o consentem lá estar, de onde muitas vezes os Índios, por não tornarem ao seu poder, fogem pelos matos, e quando mais não podem, antes se vão dar a comer a seus contrários; de maneira que estas injustiças e sem razões foram a causa da destruição das igrejas que estavam congregadas e o são agora de muita perdição dos que estão em seu poder». (*Op. cit.* 342).

De onde nasceria o sentimento de que sendo português, europeu, alguém podia naturalmente submeter o índio ao seu domínio? Podemos observar que este comportamento não foi exclusivo do lusitano. O europeu, de uma maneira geral, agiu assim em todas as partes em que se localizou fora dos seus centros de origem. Os ibéricos, no entanto, levaram a extremos este «direito» auto-adquirido e a submissão dos índios aos interesses particulares foi generalizada nas Américas sob sua jurisdição, em variadas modalidades, que iam desde a simples escravização a formas mais requintadas, como a *encomienda*.

A origem deste costume se prende à longa luta de reconquista da Península Ibérica, desde que o reino dos visigodos estabelecido na Ibéria, após a queda do Império Romano, por sua vez caiu frente à expansão muçulmana. Partindo de

um pequeno reduto, Covadonga, nos Pirineus, os cristãos durante séculos lutaram e — aproveitando todas as oportunidades — aos poucos recuperaram o território e expulsaram os mouros, reorganizando reinos, que acabaram originando os Estados Nacionais, o primeiro dos quais foi Portugal. Na época das grandes navegações e do descobrimento da América terminava o processo de unificação dos demais reinos espanhóis, com a queda do reino mourisco de Granada e a união das coroas cristãs de Castela e Aragão.

Nesse longo processo dois fatores foram importantes e passaram à América. Um, o direito de posse e propriedade da terra e das populações submetidas pela guerra, o chamado «direito de conquista»; outro, o aspecto a ele associado, de catequese, ou expansão do cristianismo sobre os infiéis e pagãos. Na luta, em busca da vitória, como método, as alianças com uns e outros era permitida; uma vez esta alcançada, aliados de ontem se tornavam presas potenciais, caso não aderissem livremente ao domínio e à lei cristã.

Na América, a «conquista» foi um prolongamento da luta na Ibéria, mudando somente os protagonistas. Aqui também haviam terras a conquistar e gentios a serem catequizados. Alianças contra inimigos comuns eram aceitas em busca de vantagens, mas pouca diferença fazia na prática o tratamento dado ao submetido, caso este não aderisse «livremente» aos valores dos vencedores.

Outro fator importante é que o contingente humano europeu, no caso particular, o português, era numericamente pouco significativo e o território a ser conquistado vastíssimo. A aliança com as populações nativas se impunha, como caminho que tornaria viável seu aproveitamento, fosse pela miscigenação genética, fosse para o aproveitamento da mão-de-obra cobiçada.

Os quadros econômicos da época, apoiados no comércio internacional, aos poucos se modificava, e em lugar da compra e venda de produtos exóticos, a produção em grande quantidade e a baixos custos do açúcar, com seu mercado garantido na Europa, se impunha como caminho a seguir. Por outro lado, nenhum «conquistador» se submetia com prazer ao trabalho braçal, de forma que a arregimentação de força de trabalho barato se configurava como fundamental para o funcionamento do sistema. E, em princípio, quem estava mais perto e mais facilmente acessível — para seu azar — eram os «cordiais» indígenas, que logo começaram a sentir os efeitos do processo.

Havia, portanto, todo um esquema claramente configurado, que justificava, na mente do português, o aproveitamento desta numerosa população indígena. Conquistada militarmente, ou na condição de aliada, era sempre vista como «carente» de educação religiosa.

Assim, logo que estabelecidas as bases da fixação, organizados os quadros administrativos e sociais de cada núcleo de população, tinha também início o enquadramento das populações indígenas na nova ordem.

É evidente que a visão do índio era profundamente diferente. Ele via o europeu como aliado e amigo contra um outro europeu, ou contra uma «nação» inimiga, e entendia, como costumeiro, que uma vez terminada a luta, cada um deveria seguir seu caminho.

Os índios não colocavam qualquer impedimento ao casamento do europeu solitário com suas «cunhãs», mas evidentemente não entendiam o porquê de produzir na roça além do que necessitavam para manter um outro, mesmo aliado e amigo. Além do mais, no sistema imemorial das tribos, trabalho de roça era, conforme já tratamos, atividade feminina.

Que tal estado permaneceu algum tempo, temos algumas evidências na correspondência dos jesuítas, sem dúvida, nisso, amigos dos historiadores. O padre Nóbrega, por exemplo, em carta para o padre Mestre Simão, em 1552, comentava a respeito do Colégio da Bahia: «Alguns escravos destes da terra — ou índios — que fiz mercar para a casa são fêmeas, as quais eu casei com os machos e estão nas roças apartados todos em suas casas ... A causa por que se tomaram fêmeas é porque doutra maneira não se pode ter roças nesta terra, porque as fêmeas fazem farinha e todo o principal serviço e trabalho dellas; os machos somente roçam, e pescam e caçam e pouco mais...» (ed. 1931: 139).

Veremos, no momento oportuno, que no século seguinte tal prática havia sido já esquecida. Conforme comenta, aliás, um autor atual, as perspectivas europeias tanto então como agora não podiam mesmo concordar com tamanho desperdício de força de trabalho e com um sistema de produção do tipo tribal, voltado para a estrita produção do necessário para consumo interno. Esta organização, «coisa de índio», acabara, não tinha mais lugar... O «trabalho agrícola», então, deveria moldar-se nos padrões europeus e as sociedades submetidas adaptarem-se a eles. Conforme conclui Serrão: «O trabalho agrícola fazia-se, sobretudo, com o auxílio do braço indígena, recorrendo às tribos pacificadas em quem se procurava incutir as vantagens de uma vida sedentária» (*op. cit.* 134). Podemos ver, portanto, que os homens do século XVI não estão assim tão distantes de alguns historiadores nossos contemporâneos...

Muito embora não houvesse ninguém que ensinasse, por falta de experiência, nem mesmo exemplos anteriores a serem seguidos, portugueses e espanhóis praticaram com extraordinária capacidade a política de submissão e aproveitamento da mão-de-obra disponível, de acordo com a sua potencialidade já existente (e nisso reside a sua acuidade de observação que chega a surpreender). A prática anterior, exercida na «Reconquista» da Península Ibérica, é infinitamente inferior por se tratar de populações desde há muito conhecidas, que disputavam com os cristãos há centenas de anos a posse da terra e que representavam culturas islâmicas ou islamizadas com as quais os europeus se interrelacionavam há séculos.

Na América não. Gente até então insuspeita — fora as vagas notícias antigas ou chegadas das distantes terras nórdicas, envoltas em lendas e plenas de fantasias — possuidora de culturas que se manifestavam das mais facetadas formas e de complexidade extremamente variada, foram no decurso de alguns anos conhecidas, contatadas e submetidas aos interesses europeus. Outros povos, sem dúvida, foram importantes no processo, mas competiu aos ibéricos a carga maior da responsabilidade — para o bem e para o mal — na transformação da América.

Desta forma, naqueles locais onde as sociedades estavam organizadas em níveis complexos de Estados (impérios, reinos ou federações), com a massa do povo já estruturada para produzir muito além das necessidades individuais e onde o tributo — em trabalho ou produção — era atividade cotidiana, os espanhóis centraram-se na sujeição da elite dirigente, colocando-se em seu lugar, assimilando seus costumes e, formando uma aristocracia miscigenada, transformaram lentamente as estruturas vigentes, mantendo durante longo tempo os esquemas «nativos» que se prestavam aos seus interesses. Isto aconteceu no México, com a Federação Asteca; na América Central, com os reinos maias; e nos Andes, com o «império» incaico.

Nas sociedades em Chefia (cacicados ou federações tribais), onde por um processo de convencimento religioso as unidades tribais — até certo ponto autônomas — produziam algo além do necessário para a sua sobrevivência, com um pequeno excedente canalizado para o culto e aproveitado nas aldeias centrais — por uma aristocracia de caráter religioso — o espanhol bem que tentou utilizar o primeiro esquema. No entanto, uma vez interrompida a ênfase religiosa, pela substituição dos antigos deuses pelo culto cristão, o sistema falhou e a tendência foi o retorno à vida tribal, com a dispersão das sociedades submetidas. Para impedir tal estado de coisa, os ibéricos passaram a nelas intervir diretamente, com seus *corregimientos* (aldeias diretamente submetidas ao controle europeu), mantendo o ritmo de produção antigo, sem, no entanto, o incentivo anterior. Onde tal se deu, a extinção tribal foi rápida (Cuba, e grandes Antilhas, Colômbia etc.).

E no Brasil, onde na vida tribal não havia qualquer tipo de produção além daquela destinada ao consumo grupal, chefias estruturadas ou diferenças por nascimento? Onde o trabalho de cada um era compartilhado por todos e que as particularidades se faziam pela faixa etária, sexo e desempenho social?

Restava ao português impor seu sistema de produção, à força, desde que era injustificável para o índio alterar sua maneira de vida e impraticável para a mentalidade do «conquistador» europeu produzir — ele mesmo pessoalmente — no mesmo sistema ao qual estava habituado na Europa. Afinal, argumentavam, os índios haviam sido conquistados, mesmo que a princípio não se apercebessem disso. Rapidamente, no entanto, entraram em contato com a dura

realidade da vida sob domínio português e as formas de resistência foram muitas e variadas.

Para colocar em prática sua política, os ibéricos de uma maneira geral e os portugueses em especial, procuraram inicialmente agrupar os índios. Tratando-se de tribos numerosas, mas dispersas, desde logo tentaram os colonizadores reuni-las em unidades maiores, mesmo que às custas de misturar povos reconhecidamente auto-individualizados. Esta era a política de «reduzir», significando esta palavra, reunir grupos isolados. «Redução» significava, então, «reunião de povos indígenas» colocados sob a mesma administração, que tanto podia ser de um maioral indígena aliado, quanto de um funcionário régio para isto designado, o «procurador dos índios».

Na área em torno da nossa baía, onde seriam depois estabelecidas as Freguesias que interessam ao nosso estudo, no «recôncavo» da Guanabara, as primeiras aldeias encontradas pelos europeus estavam disseminadas formando um arco, em especial no seu lado oeste, onde se fixaria a cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, aproveitando os inúmeros rios que af desaguam. Poucos autores antigos se ocuparam delas, embora todos falem genericamente tanto nos tamboios quanto nos maracajás.

Mais uma vez é o francês Jean de Lery que vem em nosso auxílio, comentando melhor que qualquer outro a respeito delas. Depois de falar nos «rios formosos de água doce» que «rodeiam este braço de mar», comenta que navegará cerca de 20 léguas pelo interior das terras e estiverá em «muitas aldeias dos selvagens que habitam em suas margens». (Ed. 1960: 99).

É no entanto, no «Colóquio» que acompanha sua «Viagem a Terra do Brasil», que aquele cronista nomeia, duas vezes, uma no transcurso do diálogo que mantém com um interlocutor índio, outra na sua conclusão, as aldeias dos Tamboios ou Tupinambás aliadas dos franceses.

Inicia por aquelas situadas à esquerda de quem entra «no rio de Geneure», em número de sete, denominadas «Karioik», «Uyrá-uassuoé», «Piraká-iopá», «Eirajá», «Itanã», «Tarakuirapã» e «Sarapoy»; discorre, em seguida sobre as do lado direito, em número de cinco, e termina falando de outras seis, situadas no interior, mais afastadas das margens da baía (*op. cit.* 255). No «Fim do Colóquio», volta a enumerar as aldeias, de forma diferente, sendo possível estabelecer algumas relações. Assim, a primeira «Karioik», ou aldeia da Carioca, deveria ser aquela diretamente ligada à história da fundação do Rio de Janeiro, nas proximidades do mesmo rio; a segunda, «Jaborasi», também chamada de «Pepin» pelos franceses, «por causa de um navio que uma vez af carregou, cujo comandante tinha este nome» é de difícil relação; a terceira, «Eyramiri», ou da «Abelha Pequena» igualmente, de forma que há somente duas outras aldeias, em ambos os casos relacionadas no mesmo lado da baía, que se correspondem sem

dúvida: as de «Eirajá», que os portugueses transformariam em Irajá e «Sarapoy», que daria nome ao rio em cujas margens se estabeleceria a Freguesia de Santo Antonio da Jacutinga, o Rio Sarapuí, o «Rio das Espigas» (4).

Além destas, a aldeia de «Sapopema» do mesmo lado, no interior das terras, seria depois uma paragem colonial de importância, assim como «Karay», em Niterói, entre tantas outras.

Além de Lery, somente Anchieta nos fornece uma lista de aldeias, em primeira mão, não exatamente nas suas numerosas e importantes cartas, mas sim em uma das muitas peças de teatro que produziu para facilitar a «conversão do gentio». Nestas peças o índio, de uma maneira geral, era o bárbaro, a personificação do mal, somente capaz de lhe resistir pela ação protetora dos jesuítas e pela crença cristã. Nestas encenações teatrais os santos possuíam um lugar de destaque. O teatro assumia, desta forma, o papel de agente de aculturação, «uma forma de construir um espelho destruidor das culturas indígenas», conforme comenta Neves (1978: 83).

Na sua peça «O Auto de São Lourenço», Anchieta fornece uma lista de aldeias desaparecidas, as primeiras pela ação dos demônios que dos índios se apossaram, como aquela em que «O povo tupinambá, que em Paraguacu morava, e que de Deus se afastava, deles hoje um só não há, todos a nós se entregaram» como proclama o demônio Aimbirê, que ainda se gabava de ter tomado «Moçupiroca, Jequeí, Gualapitiba, Niterói e Paraíba, Guajajó-oca, Papuacaiá e Araçatiba», onde, por «justa causa», «Todos os tamoios foram jazer no inferno» (5).

Dessa desgraça, no entanto, estavam livres os temiminós, aliados dos portugueses, pois conforme continuava falando Aimbirê, «Mas há alguns quem ao padre Eterno, fiéis, nesta aldeia moram, livres do nosso caderno... Estes maus temiminós, nosso trabalho destróem». (Anchieta, ed. s/d: 53 e 54).

Contavam os conquistadores com a ajuda direta, material, física e nem um pouco piedosa do padroeiro da Cidade, pois ainda segundo o mesmo «Auto», e no canto do mesmo demônio Aimbirê, «S. Sebastião, valente santo soldado, que aos tamoios rebelados, deu outrora uma lição, hoje está do vosso lado.....

E mais ainda, «Paranapocu; Jacutinga; Morof; Sariguéia; Guiriri; Pindoba; Pariguaçu; Curuçá; Miapéf; E a tapera do pecado, a de Jabebiracica, não existe. E lado a lado, a nação dos derrotados, no fundo do rio fica». (*Op. cit.* 76 e 77).

Ser inimigo dos portugueses era duplamente desvantajoso, portanto. De um lado isto conduzia à amizade dos demônios, cujo prêmio era o inferno; de outro à inimizade com o santo, que provocava a derrota, a destruição e o esquecimento no fundo do rio...

Paralelamente, no entanto, era cantada em versos a aliança luso-indígena. O mesmo Anchieta, em seu «De Gestis Mendi de Saa», panegírico do conquis-

tador das terras fluminenses, «adelantado» (6) na acepção completa do termo e exaltado como um herói dos tempos homéricos, nos conta: «Apressa-se o chefe para devastar em guerra tremenda o soberbo inimigo. Manda arrolar a todas as partes batalhões de indígenas já submissos ao jugo de Cristo. Preparam todos eles seus arcos e flechas farpadas e esses escudos fabricados com couro de feras e tão duros que são impenetráveis às flechas ligeiras. Arrebatados de ardor, os peitos selvagens suspiram pelos belos riscos das guerras». (Ed. 1958: 123).

Pode nos parecer paradoxal um padre jesuíta cantar a guerra selvagem, mas não podemos esquecer que, na época, para ele justificava-se a «guerra santa» como o método mais eficiente de trazer os derrotados ao credo cristão (e para assegurar a posse da terra). Além do mais, o inimigo era valoroso, o que aumentava a importância dos feitos portugueses. Não faltavam, portanto, justificativas para garantir a tranqüilidade de consciência.

Mesmo descontando os naturais exageros, os dados contidos naquela obra assustam, no que diz respeito à matança praticada então. «Quem poderá contar os gestos heróicos do Chefe à frente dos soldados, na imensa mata! Cento e sessenta as aldeias incendiadas, mil casas arruinadas pela chama devoradora, assolados os campos, com suas riquezas, passado tudo ao fio da espada! (Anchieta, *op. cit.* 129).

Estes trechos se referem à Bahia de Todos os Santos, mas pouca diferença faz, pois o mesmo processo repetiu-se na conquista fluminense, exceto o tão grande número de aldeias destruídas. Na verdade, esta «pacificação», onde o próprio governador declarava: «E dã entrei e rodeei todo o Peroaçu, tendo muitas pelejas e lhes destruí cento e trinta e tantas aldeias», foi mais um dos campos de aprimoramento das técnicas de destruição postas em prática no Rio de Janeiro e em todo o país. (Mem de Sá: ed. 1906: 134).

No território da Capitania do Rio de Janeiro o método de destruição foi idêntico, embora em menores proporções, pelo menos de acordo com a documentação da época, além de mais demorado. A resistência armada dos índios persistiu até o século XVII. Se considerarmos as dificuldades impostas pelos goitacás e seus descendentes, no litoral norte e na Serra, chegou ao século XIX, embora que reduzida a bolsões de resistência isolados.

Vamos, então, ver como ela se processou nos primeiros tempos de povoamento e colonização das terras fluminenses, em especial no Recôncavo da Guanabara.

NOTAS DO CAPÍTULO

1. A «Ilha dos Gatos», dos «maracajás», ou, ainda, «dos margaiás» tinha este nome por ter sido habitada por aqueles índios, também chamados «temiminós» que dariam expulsos pelos «tamoios». Estes possuíam diversas aldeias na ilha, representadas na mais antiga gravura conhecida, de 1566, reproduzida por Gilberto Ferrez na «História Naval do Brasil», Tomo I, p. 452.

Os maracajás encontraram abrigo na Capitania do Espírito Santo. De lá retornaram em companhia da expedição do Governador Mem de Sá, que expulsou os franceses da Baía de Guanabara e fundou a cidade do Rio de Janeiro. Embora aliados dos portugueses não retornaram à sua ilha, sendo reduzidos em São Lourenço, na «banda d'álém». As terras da ilha foram divididas pelos conquistadores, desde cedo ali se estabeleceram engenhos, entre os quais o chamado «Engenho Velho» do Governador Salvador Correia de Sá, que acabou servindo de designativo para toda a ilha.

2. A «grotocronologia» se ocupa de estudar as origens, divisões e desenvolvimento das línguas atuais ou extintas, através de métodos próprios e complexos. Como auxiliar da pré-história, ajuda a estabelecer roteiros de difusão cultural, relacionamentos entre sociedades falantes da mesma língua e no reconhecimento de horizontes cronológicos e culturais. No nosso país é de importância vital, sendo uma das bases sobre a qual se pôde estabelecer as teorias atuais relativas ao povoamento da cultura tupi-guarani.

3. O termo «tupi» é aqui usado como referente à variante setentrional do tronco lingüístico «tupi-guarani», relativo também à grande Tradição cultural que se expandiu pelo litoral, desde os primeiros séculos da Era Cristã, a partir de uma área «core», provavelmente situada entre o norte do rio Paranapanema e o litoral central fluminense.

4. Este designativo indica que na região do seu vale deviam ser muito comuns as plantações de milho, em torno das inúmeras aldeias ali assentadas.

5. Os nomes de muitas destas aldeias adentrariam o período colonial, designando paragens e localidades onde seriam distribuídas sesmarias e organizados núcleos de povoamento. Seria o caso de Jequéf (provavelmente Jequié, ou Jequiá na Ilha do Governador); Gualapitiba (Guaratiba) e Niterói, Parába, Papuacá e Araçatiba, que permanecem até hoje. O mesmo vale também para Jacutinga e Morof (Maruá, antigo sítio da Freguesia de São Gonçalo, onde hoje se localiza o cemitério de Niterói).

6. O termo «adelantado», muito pouco empregado pelos portugueses, referia-se ao «capitão de conquista» ibérico, aquele que por ir à frente de uma tropa militar, a ela comandando sem restrições, recebia aquela denominação. Era uma verdadeira instituição medieval, sendo que uma vez sendo bem-sucedido na sua empresa de conquista, constituía-se ela em uma jurisdição reconhecida pela coroa, com o nome de «adelantamiento». Ele podia fundar cidades — marco inicial do sistema de colonização ibérico — distribuir cargos, repartir terras, o botim ou as riquezas conquistadas e até mesmo a mão-de-obra submetida, que na América foi, em princípio, o índio.

Como, ao ser instituído no cargo pelo rei — ou por outro adelantado — recebia também o direito de «band», o grupo por ele chefiado era também conhecido como «bando». O direito de «band» significava que suas ordens eram irrecorribéis, podendo ele administrar justiça e até mesmo a pena de morte a qualquer desobediente ou desafeto. No Brasil, tanto o Governador Mem de Sá, como — muito especialmente — seu sobrinho Estácio de Sá, foram em tudo — exceto no nome — «adelantados». Por outro lado, foi do termo «bando» que se originaram as nossas tão conhecidas «bandeiras». Malgrado tivessem estas na teoria, uma gênese diferente, na prática os bandeirantes dispunham dos mesmos poderes internos que os «adelantados». Faltavam-lhes, no entanto, os direitos administrativos que aqueles possuíam.

A conquista e as reduções indígenas no Rio de Janeiro

Conforme já vimos, os indígenas que os europeus encontraram na região da Guanabara eram predominantemente da grande Nação Tupi. É possível que

alguns remanescentes de outras e mais antigas sociedades ainda ocupassem alguns pequenos trechos do recôncavo, mas nenhum cronista os menciona. Pelos mapas mais antigos, em que a nossa baía figura ainda como um simples «Rio de Janeiro» são grafados alguns nomes tribais aparentemente não tupi-guaranis, tais como os «molopiques» com uma localização aproximadamente relativa à Serra dos Órgãos. Dali saíram no século XVIII os «maripaquases», que seriam aldeados na região de Magé. Estes sufixos «ases», «aques», etc., geralmente eram dados pelos portugueses aos indígenas «gê», os «tapuias», ou seja, aqueles que não falavam a língua geral. Embora tudo isto seja muito relativo, e até nebuloso, serve para ressaltar que embora a expansão tupi estivesse no século XVI ainda em pleno vigor, alguns grupos mais antigos conseguiram resistir ao seu avanço e se manterem em zonas restritas, como é o caso dos «goitacazes» de Campos.

Os tupi, no entanto, são aqueles que nos interessam para o nosso estudo, especialmente pela farta literatura quinhentista e pela sua considerável contribuição para a formação da sociedade carioca e fluminense. Grupo expansionista e guerreiro, conforme já vimos, usou, em princípio, as facções contrárias dos europeus em benefício próprio, aliando-se indiscriminadamente a franceses e portugueses, de acordo com as vantagens oferecidas e garantidas por cada um deles.

Com o passar do tempo esta imensa nação indígena foi, aos poucos, reduzindo seu número, pela guerra, epidemias, escravidão e até mesmo pela assimilação genética e cultural. No entanto, não desapareceu no século do descobrimento, como a maioria geralmente acredita. Pelo contrário, sua presença foi constante e de longa duração, constituindo-se em uma das matrizes físicas e culturais da sociedade que aqui se formou, e cujos remanescentes, ainda auto-identificados como «gentios da terra», «índios» ou «caboclos», podem ser acompanhados até meados do século passado em terras fluminenses.

Não houve, pois, uma dicotomia, uma interrupção, entre o passado pré-histórico e os incícios da história escrita em nossa terra. Alteraram-se os padrões sociais e culturais, modificaram-se, ao longo dos tempos, os intérpretes e os autores da trama histórica, sem a quebra ou fragmentação que se costuma colocar; pois valores, costumes, perspectivas muito mais antigas do que a visão européia chegada no século XVI permaneceram válidas. Foram assimiladas, orientaram e contribuíram de forma extraordinariamente vigorosa — ainda que subalterna a outros valores e costumes — para a constituição daquilo que entendemos como a História desta parte da América. O mesmo se daria, logo em seguida, com a chegada dos negros, africanos, com sua visão e sua maneira de ser — tão múltipla e facetada quanto a indígena e a européia — e, ainda mais tarde, com a migração livre de colonos de outras partes do Velho Mundo que não a

Ibéria, cada um fornecendo traços, perspectivas e sentidos que, afinal, resultariam na nossa forma de ser, na nossa própria maneira de viver e sentir.

Assim, cada um de nós compartilha de um complexo a todos comum, cujas raízes se prendem ao mundo clássico mediterrânico, às planícies e montanhas da Ásia, Oriente Próximo ou Extremo Oriente até as vastidões da África e da América.

O destino das aldeias, cujo inventário da época examinamos no capítulo anterior, parece ter sido o aniquilamento ainda nas fases iniciais do processo de submissão. Aparentemente nenhuma delas permaneceu de pé, após a fixação estratégica dos portugueses na Baía de Guanabara (1). Uma vez vencidas, as populações das aldeias eram «repartidas» para a escravidão entre os conquistadores. Aqueles que logravam escapar a este destino eram agrupados, reunidos nas «reduções» ou aldeias para serem melhor controlados, fosse para evitar revoltas, fosse para serem arrebanhados para as prestações de serviço. Veremos que, ao longo dos séculos seguintes, esta mão-de-obra foi importante para o desenvolvimento do processo colonial, não somente do índio escravizado, daí ou de fora, como também daqueles aldeados em terras fluminenses, teoricamente «livres».

De acordo com Wetzel, teria sido uma idéia de Nóbrega, o estabelecimento das aldeias em lugares fixos. «Nas Aldeias o índio estaria a cobro das injustiças dos brancos, e teria um regime de defesa, onde viveria uma vida social cristã. Sob uma autoridade superior unitiva o índio sairia mais facilmente dos atavismos ancestrais, integrando-se gradualmente na vida política do ocidente» (1972: 179).

Parece-nos que, no máximo, pode ser atribuído a Nóbrega o crédito de ter dado o primeiro passo para colocar em funcionamento uma política que já funcionava em outras partes das Américas, mas não mais do que isto, desde que a prática foi muito ampla e generalizada. Além disto, já fora parcialmente experimentada com as minorias subjugadas na própria Península Ibérica, mesmo que de forma mais suave e urbana (os bairros judeus ou mouriscos das cidades de Portugal, por exemplo).

Estas aldeias, fixadas no terreno, facilitariam a prática da conversão, diminuindo o trabalho do catequista, que não mais precisaria viajar de aldeia em aldeia. Além disto, «índios das mais diferentes tribos eram reunidos para que pudessem mais facilmente ser convertidos», e mais, as aldeias, então, ficavam «em um ponto considerado conveniente por múltiplas razões (políticas, militares, geográficas, etc.). Este ponto que é a Aldeia não é mais um espaço indígena. É um espaço criado pela cultura cristã e onde seus porta-vozes não são mais visitas» (Neves, *op. cit.* 113 e 117).

No Rio de Janeiro foram duas as aldeias de índios inicialmente estabelecidas pelos conquistadores:

A de São Lourenço, mais antiga, com os maracajás ou temiminós de Martim Afonso, o Araribóia, primeiramente localizada nas proximidades da atual Praça da Bandeira e posteriormente transferida para São Lourenço, em Niterói, por Carta Régia de 24 de janeiro de 1584, que confirmou a concessão da sesmaria dada por Salvador Correa de Sá, datada de 1579.

A segunda, de São Barnabé, foi localizada pelos diversos autores como inicialmente situada no Cabuçu e só posteriormente, já no século XVII, transferida para Magé. Esta, pela sua localização, nos interessa mais de perto. Sua origem se prende a um pedido que teria sido feito pelos próprios índios, através do seu procurador, jesuíta, ao governador do Rio de Janeiro, Salvador Correa de Sá, e que, em síntese, diz:

«Senhor governador dizem os jndios das aldeas desta cidade de são sebastião do Ryo de janeiro que assy pera elle como pera os mais jndios que an de cer do sertão pera suas aldeyeyas lhes são necessarias tera pera fazerem suas Roças pera o que pedem a vossa senhorya lhes conceda duas legoas de tera em quadra, começando detras da tapera de aracutigba onde as terras dos padres da companhia de Jhes-u fazem canto corendo pollo mesmo rumo dos padres nordeste a quarta de leste ate se encherem as duas legoas estas teras ou parte dela dadas primeiro a outrem etc., etc.», in Serrão (1965: 131).

Pelo documento podemos ver que, provavelmente até a formalidade do aldeamento, ou da redução, os indígenas permaneciam nas suas aldeias originais, embora não tenhamos a menor idéia sobre quais teriam sido elas. Este foi o procedimento em relação aos aliados maracajás, que durante algum tempo ficaram no Espírito Santo. Parte deles, aqueles que vieram com os conquistadores, aldearam-se em local próprio, próximo à cidade, que os autores colocam nas proximidades da Praça da Bandeira atual, onde em mapa dos quinhentos, aparece a «aldeia de Martinho», ou Martim Afonso, o Araribóia.

Quanto aos inimigos, no entanto, fica difícil imaginá-los ocupando as áreas de onde saíram anteriormente para ajudar os franceses. Pela lógica, e pelo sistema de ocupação, eles devem ter sido, desde logo, distribuídos pelos vencedores, mas de alguma forma um contingente deve ter permanecido agrupado em algum ponto. É possível que este grupo de índios — de aldeias diversas antes aliadas aos franceses — tenha sido aquele com o qual os jesuítas inicialmente fundaram São Barnabé. É muito difícil que qualquer das antigas aldeias sumarizadas por Lery tenha permanecido nas proximidades da cidade. As que se localizavam mais distantes duraram mais algum tempo, como as de Cabo Frio, por exemplo, até serem por sua vez destruídas, e serem, doravante, designadas de «taperas», conforme veremos adiante.

Além do contingente de aliados de São Vicente que o auxiliou nas lutas pela posse da Baía de Guanabara, e de cujo destino posterior não há qualquer notícia (provavelmente retornando para o Sul junto de seus senhores), outras tribos devem ter contribuído para a formação deste primeiro contingente não maracajá.

De acordo com Serrão, no tempo do governo de Salvador Correa de Sá um grupo de tamoios vindos de Cabo Frio, que permaneciam aliados aos franceses, tentaram atacar a citada aldeia de Martinho, em 8 de julho de 1568, mas sofreram tão pesada derrota que fez com que eles sentissem «que lhes era cada vez mais difícil, expulsar os portugueses da baía do Rio de Janeiro. Algumas tribos mostraram desejo de serem pacíficas, fixando-se obedientes na terra de Cabo Frio, etc.» (*Op. cit.* 151).

Aqueles que com isto não concordaram e permaneceram hostis, seriam quase exterminados algum tempo depois.

Em nenhuma fonte consultada fica claro qual seria o primeiro contingente da aldeia de São Barnabé. O texto do pedido de 1579 deixa evidente que os «índios das aldeias desta cidade» e ainda aqueles «que an de cer do sertão», necessitavam de terras para as suas roças e o faziam através do pedido do seu procurador. Podemos depreender que seriam aqueles que escaparam de algum modo do cativeiro, da distribuição particular entre os conquistadores e os que não puderam fugir para o sertão. Sem dúvida, naquela época eram muitas ainda as tribos livres, mas já afastadas da zona litorânea ocupada pelos ibéricos e seus aliados maracajás, onde a colonização estrangeira já não mais podia ser evitada.

Estas, provavelmente, são as tribos que no governo de Cristovão de Barros, «homem sagaz e prudente», habitavam o interior do nosso recôncavo e que lutaram contra os colonizadores, sendo por sua vez, rapidamente submetidas.

Cristovão de Barros diz que «em todas (as guerras) que teve com os tamoios ficou vitorioso, e pacificou de modo o recôncavo e rios daquela baía (da Guanabara), que tornados os ferros das lanças em foices e as espadas em machados, e enxadas, tratavam os homens já somente de fazer suas lavouras e fazendas», segundo um trecho famoso de Frei Vicente do Salvador (1855: 56/90).

É viável a hipótese de que muitos destes índios, após sofrerem os processos normais da época, de conquista e repartimento entre os vitoriosos, «homens bons» moradores da cidade, tenham sido reunidos nas duas aldeias existentes, deixando suas antigas terras desocupadas para serem distribuídas em sesmarias pelos colonizadores. Na aldeia de São Lourenço dominavam os temiminós, aliados dos portugueses e inimigos tradicionais dos tamoios, donde podemos concluir que, pelo menos em princípio, São Barnabé fosse uma redução mais pacífica para eles.

Que São Barnabé era, sem dúvida, um refúgio de tamoios submetidos, parece confirmar a assertiva do mesmo cronista ao dizer que os de Cabo Frio, derrotados anos depois (em 1575) por Antonio Salema, que conseguiram sobreviver ao massacre, à escravidão e que se entregaram ao batismo, foram colocados nas duas aldeias existentes (Salvador: *op. cit.* 99). Imaginamos as dificuldades que estes derrotados enfrentaram para conviver com seus tradicionais inimigos, no que diz respeito a São Lourenço. Provavelmente restaram crianças e velhos, e talvez algumas mulheres. Como, no entanto, não conhecemos nenhuma fonte que detalhe o assunto, somos forçados a aceitar a afirmação de Frei Vicente e acreditar que, uma vez cristianizados, os antigos ódios tribais tenham desaparecido de ambos os lados. Tornando mais problemática a questão, a convivência entre os antigos inimigos mortais na mesma aldeia é ainda mais questionável se for correta a afirmação, que na sua vinda do Espírito Santo para o Rio de Janeiro, Araribóia se transferira «com os familiares e escravos», pois não havendo ainda escravos africanos na cidade, estes eram, obviamente, indígenas também (Serrão: *op. cit.* 130).

Não parece ter sido, portanto, muito fácil a convivência na mesma aldeia, entre «vassalos livres da coroa», como os maracajás, seus escravos tamoios, os remanescentes deste mesmo grupo, escapos do massacre de Cabo Frio, ou que livremente se apresentaram em função da vitória portuguesa, e ainda aqueles sobreviventes das lutas pela posse das terras da cidade nascente. Haveria, portanto, a crédito dos índios, uma extraordinária capacidade adaptativa, especialmente aos infortúnios.

Parece-nos mais fácil, no entanto, sem duvidar dos autores, supor que os tamoios de Cabo Frio preferencialmente tenham sido destinados a São Barnabé, assim como aqueles que ocupavam, em especial, as áreas mais próximas do recôncavo e que, mesmo sem luta, se entregaram.

Uma das consequências da derrota de Cabo Frio, segundo Anchieta em sua «Informação» de 1584, foi que quando se espalhou a notícia, tanto tamoios do sertão, quanto os moradores na Paraíba — isto é, no rio Paraíba, ou na Paraíba do Sul — vieram à cidade pedir paz e se «juntarem com os outros». Em resultado, ficou «toda aquela terra despovoadade e tirada aos franceses». (Ed. 1988: 313).

Aparentemente não foi a totalidade das tribos que aceitaram a submissão. Pelo menos é o que se pode depreender da leitura de Rocha Pombo, quando afirma que «sofreram os tamoios tal destroço que se viram na contingência de abandonar aquele trecho da costa, fugindo para as montanhas e sertões do Noroeste» (1952).

Estas migrações foram, depois, estudadas por Metraux (1927) que utilizou a documentação histórica onde estão registrados os azares desta extensa cami-

nhada até o Brasil central. A fuga foi, sem dúvida, um dramático expediente de sobrevivência.

Outros grupos, no entanto, que não se submeteram nem fugiram, sofreram a ação do governo combinado de Cristovão de Barros e Antonio Salema. Ainda segundo aquele historiador, o governador «teve tempo de varrer, de todo o litoral da baía e redondezas, os restos de tribos que ainda depredavam engenhos e fazendas, e que foram, ou submetendo, ou afastando-se para o sertão» (Rocha Pombo, *op. cit.* 123).

Há, sem dúvida, um certo exagero por parte deste autor, desde que sabemos que antes do final do século eram muito poucos os engenhos fluminenses (em torno de seis). Sem dúvida, no entanto, sua afirmação de que uma vez afastado o perigo maior dos índios a população pôde «livre de riscos», estender-se «pelas imediações da cidade e até por distritos isolados» parece-nos verdadeira e coerente (*op. cit.* idem).

Uma outra questão não nos parece ser possível de responder, pelo menos na fase atual dos nossos conhecimentos. O porquê da localização da aldeia de São Barnabé no Cabuçu. Souza e Silva, embora sem precisar a data de sua fundação, localiza-a naquele trecho do recôncavo, onde mais tarde se estabeleceria a Freguesia do Marapicu, comentando que em 1584 os índios ali aldeados teriam o privilégio de serem doutrinados pelo próprio Anchieta, na volta das famosas «pescarias de Maricá, onde, segundo dizem, fizera-se notável por muitos milagres que obrou» (1854: 173).

Sem dúvida é tentador imaginar que daquela área ou das suas proximidades seriam oriundos os contingentes principais aldeados em São Barnabé, até certo ponto bem afastados da outra aldeia aliada dos maracajás. A carta de Anchieta de 1584, já citada, embora se refira mais diretamente ao despovoamento do Cabo Frio, fala genericamente tanto em índios do «sertão», quanto da Paraíba. Nada há que impugne a suposição de que parte desses grupos, pelo menos, sejam aqueles que ocupavam as aldeias mencionadas por Lery, na área do Sarapuí, Jacutinga etc.

Dois elementos, no entanto, embora não invalidem o suposto, sem dúvida o complicam. Primeiro porque naquela zona as terras estavam sem ocupantes, sendo de tal forma insalubres que por esta razão sairiam dali os índios, transferidos para Magé nos últimos anos do século dezesseis. Isto, no entanto, não impediu sua distribuição em sesmarias, posteriormente, nem o seu efetivo aproveitamento para o cultivo da cana. Aliás, a começar pelo próprio sítio da cidade, o que não faltavam eram terras alagadiças e pouco saudáveis; segundo porque um dos motivos que tornou possível a transferência da aldeia de São Barnabé para Magé foram os pedidos — concedidos — de sesmarias que os próprios temiminós fizeram às autoridades, conforme veremos adiante.

Estes já possuíam, desde 1568 terras na «banda d'álem», Niterói, doadas pelos antigos proprietários das sesmarias, Antonio de Marins e Isabel Velho, segundo o mesmo Silva e Souza (*op. cit.* 301). Entre a data da fundação da cidade e a transferência para a aldeia de São Lourenço, os maracajás teriam permanecido próximo à cidade, para os lados das primeiras terras enxutas além do Mangue de São Diogo, conforme já comentamos. Vieira Fazenda, pondera que «o chefe dos tupinimós e sua cobilda, antes de se passarem (1573) para S. Lourenço, do outro lado da baía, habitaram por muito tempo as proximidades da Bica dos Marinheiros em terras cedidas pelos jesuítas» (1923: 177 e 512).

Se as coisas estão claras sobre a época e localizações das aldeias dos teminós, merecendo, inclusive um completo trabalho recente (ver Gondim, 1966), em relação, no entanto, a S. Barnabé, já não são elas tão fáceis.

Vimos, há pouco, que desde 1579 o Governador Salvador Correa de Sá atendera a solicitação dos índios, através de seu procurador jesuítas e concedera as sesmarias de Cabuçu na tapera de Araçatiba. O fato, inclusive, de mencionar a existência de uma «tapera» indica o local de uma aldeia antiga. Mas não fica claro se a posse foi imediata, nem quando foi construída a aldeia. Assim, é possível conjecturarmos que a sua fundação deve ter ocorrido entre os finais da década de setenta e o início da seguinte, logo, portanto, algo mais recente do que a de São Lourenço. Por outro lado, este momento coincide, a grosso modo, tanto com a conquista de Cabo Frio, quanto com a «pacificação» dos índios do recôncavo praticada por Cristovão de Barros e louvada pelo Frei Vicente do Salvador. Parece sem dúvida que o contingente de índios na cidade e seu termo era, então, considerável.

Embora nada disso possa assegurar as razões da fundação de São Barnabé, em área próxima àquela do nosso estudo, pelo menos permite concluir que, em princípio, a localização no Cabuçu deve ter obedecido a alguma diretriz vinculada ao melhor aproveitamento, pelos jesuítas, dos diversos grupos diferenciados de tamoios e tupinambás gradualmente submetidos pelos portugueses e seus aliados. Que a proximidade do ajuntamento (ou «redução») dos índios em relação às áreas de suas antigas aldeias era um item geralmente considerado, prova-o sua repetição em todo o processo de colonização ibero-americano, algumas vezes merecendo até mesmo legislação específica, como no caso da «mitax» hispânica (2). Crer, portanto, que um dos fatores possíveis que influenciaram na organização de São Barnabé no Cabuçu tenha sido o de agrupar índios da área, submetidos pelo «direito de conquista» ou livremente apresentados, é perfeitamente viável, embora, sem dúvida, sem comprovação documental, a hipótese permaneça no domínio da suposição. Além disso, a leitura atenta do documento de pedido da sesmaria, demonstra que as terras solicitadas eram vizinhas de um trato pertencente aos jesuítas, com ele se limitando. Fica a indagação do «porquê» tal aldeia, desde logo, não se fixou naquela mesma propriedade.

A história posterior de São Barnabé é melhor conhecida, de forma que não nos demoraremos nela. Em virtude da insalubridade do clima a aldeia seria transferida no final do século para o sítio do Macacu, nas cercanias da Capela de Itamby. A conclusão da sua igreja dar-se-ia em 1705. É interessante que o pedido de novas terras para a fixação da aldeia foi feita por alguns «principais» da aldeia de São Lourenço, todos eles biografados por Belchior (1965), tais como Salvador Correa, Vasco Fernandes, Antonio Salema e outros homônimos dos dominantes brancos, no período compreendido entre 1578 e 1583, desde que «não havia lugar na aldeia de S. Lourenço, para outros índios mandados vir pelos principais temiminós», que eram parentes e para os quais as terras de Niterói eram poucas, segundo Souza (*op. cit.* 172).

As ligações entre as duas aldeias eram, sem dúvida, muitas, mesmo quando da sua permanência em Cabuçu. O Padre Antonio Gonçalves, por exemplo, em 1579 dirigiu os aldeados de São Lourenço e em 1600 vivia em S. Barnabé, como confessor (Belchior, *op. cit.* 238). E, desde que os pedidos dos maracajás foram atendidos e as terras de Macacu concedidas, é lícito supormos que a mistura dos índios, independentemente de suas origens, tenha sido completada ao longo dos tempos.

A prática de misturar populações indígenas foi comum no período colonial. A outra aldeia próxima do recôncavo, localizada em Itaboraí, nasceu do aldeamento na ilha de Itacurussá (com o nome de Itinga) com índios «patos» do Rio Grande do Sul, aos quais se somaram tupiniquins de Porto Seguro e Espírito Santo. Malgrado as diferenças, a pressão externa e a persuasão jesuíta eram de fato elementos tão eficientes de coesão, que aquelas desapareciam em favor de um elemento novo e gradualmente adaptado às circunstâncias.

Segundo Silva e Souza (*op. cit.*) contingentes da Aldeia de São Francisco Xavier de Itaboraí colaboraram com Constantino Menelau na chamada «segunda conquista de Cabo Frio» em 1615. O uso índio na guerra será visto mais detalhadamente adiante, mas — por hora — basta lembrarmos que não só os aldeados estavam sujeitos a esta exigência. Também os «livres» foram mais de uma vez convocados. Em 1703, por exemplo, o capitão-mor da Vila de Santo Antônio de Sá foi exortado pelo governador do Rio de Janeiro, a reunir toda a gente possível do seu distrito para proteger esta praça, incluindo «homens va-dios, mulatos livres e carijós» (3).

Este, aliás, seria doravante um dos destinos dos índios submetidos: participar ativamente de todos os aspectos da vida colonial, independentemente da sua vontade e de seus interesses próprios.

Desta forma terminava, assim, a história dos índios livres nesta parte do território brasileiro. Doravante, mesmo aqueles que assim eram considerados, ou se integravam na sociedade nova que se formava, ou partiam de vez para o

sertão. Destes últimos muito pouco podemos saber — a não ser através dos registos de seus ataques aos colonos ou das novas expulsões para o interior. Dos primeiros, no entanto, poderemos acompanhar alguns aspectos da sua trajetória e as vicissitudes que padeceram ao longo dos séculos seguintes.

Parece-nos, no entanto, que aquela história está longe de ser «sem interesse algum», podendo se reduzir a «um catálogo sem fim de sacrifícios bárbaros de gente, que, a cada duas léguas, estavão em guerra uns com os outros, e cujos prisioneiros erão moqueados e devorados em *bacchanicas saturnae*», como queria Varnhagen no século passado, numa visão que, felizmente, também já se encontra tão longínqua de nós, quanto aquele autor dos índios que tanto detestava (1948: 232).

NOTAS DO CAPÍTULO

1. Os portugueses, ainda que em muito menor escala que os espanhóis, também utilizaram a técnica de «terra arrasada», em relação aos assentamentos dos povos indígenas submetidos. Os primeiros, frente às magníficas construções das cidades Índias, após apreciarem e descreverem para a posteridade, destruíam-nas por completo, erguendo sobre elas suas cidades nos moldes europeus. Ainda que lamentável, para nós hoje, era um extraordinário expediente de conquista, impondo aos submetidos a «semiótica do conquistador», rompendo — até visualmente — as ligações dos índios com seu passado e as tradições anteriores à chegada da «civilização europeia e cristão».

2. A «mita» era um tipo de trabalho temporário a que estavam sujeitos todos os indígenas, homens e maiores, no Estado incaico. Com o nome de «Quatequil» era encontrada na Federação Asteca (e talvez, como «milpa» entre os maia). Era prestado para o Estado, nos intervalos da produção. Para combater as encomendas, um tipo de favor régio, ou incentivo colonial concedido pelo Rei, aos conquistadores, nas quais grupos familiares de índios prestavam serviço permanente e vitalício a particulares, sobretudo ao longo do século XVI, as autoridades hispânicas reviveram a «mita» no período colonial, mantendo grande parte — o essencial — das suas características anteriores. Houve grande variedade de «mitas», com durações e empregos diversos. A mais famosa, responsável pela morte de milhares de índios, foi a «mita» mineira, sobretudo quando aplicada nas minas de mercúrio de Huancavélica. Neste caso, tinha a duração de dez meses e eram muito poucos os índios que sobreviviam à primeira experiência.

No Rio de Janeiro, com muita salvaguarda, alguma coisa parecida foi tentada, obrigando-se os índios das aldeias prestarem serviço não só a particulares, como também às autoridades régias.

3. AN Cod. 77 Livro 14 F. 138.

PARTE III — A SUJEIÇÃO

O Índio no período colonial

Depois de visualizarmos as principais etapas do processo de submissão do indígena aos interesses europeus, vamos tentar acompanhar agora a trajetória daquelas populações durante o período colonial. Sempre que possível, tentaremos também observar os últimos instantes desta quase sempre penosa expe-

riência, já adentradas algumas décadas do século XIX, pois apesar das mudanças então sofridas pela organização político-administrativa do nosso país, poucos reflexos tiveram elas sobre a situação dos índios durante a fase imperial.

Reduções e catequese

Conforme já tivemos oportunidade de tratar, as populações indígenas conquistadas eram agrupadas em núcleos habitacionais denominados «reduções». Estas podiam ser administradas por um particular, que na América hispânica se chamou de encomienda; por uma autoridade designada pela coroa, o «administrador de índios» ou «corregedor», ou por uma ordem religiosa. Neste caso chamaravam-na de «missão». No Brasil este nome foi usual somente no Sul do país, generalizando-se o termo «aldeia» para qualquer tipo de comunidade submetida, leiga ou religiosa, particular ou oficial.

Era obrigação do responsável pela aldeia administrar a educação religiosa para seu grupo, desde que «índio livre», ou «índio amigo» era sinônimo de «índio cristianizado». Este fato se prendia à própria filosofia da conquista, já discutida e que, sobretudo nas primeiras décadas da colonização, ganhou renovada ênfase pela atuação da contra-reforma católica. Não foi, pois, por acaso que as Capitanias do Sul do Brasil constituíram-se em campo especial de atuação dos «soldados de Cristo», a verdadeira «força-tarefa» católica formada pelos padres da Companhia de Jesus. A eles, sobretudo, mas não exclusivamente, competiu a responsabilidade pela conversão do gentio.

Devemos entender que o termo «administrar» significa colocar alguém, ou um grupo, de acordo com as normas consideradas «certas» para qualquer comportamento, segundo regras estabelecidas pelos dirigentes e que devem ser adotadas — e, se possível, sancionadas — pela comunidade a elas submetidas. Na verdade, «administração» é o nome usual dado ao processo de vinculação, ou ao estabelecimento da ponte que une o mundo ideológico às atividades do mundo prático, subjungando o segundo ao primeiro.

No caso em pauta, a religião se constituiu em um elo, fundamental, entre o esquema mental de domínio e a atuação do indivíduo submetido a ela, na sua vida cotidiana. Catequizar era sinônimo de afastar o índio dos padrões milenares da conduta «selvagem», colocando-o no universo «civilizado», integrado na *eccliae*, no «todo» da Igreja católica. Aportuguesá-lo, enfim.

Daí que não poderiam ser mantidos, pelos índios amigos, sobretudo se considerados «vassalos livres», os seus antigos modos de vida (1).

De uma certa forma, no entanto, o sucesso das missões guaranis do Sul do país contraria a perspectiva acima, pois foi graças à preservação de muitos aspectos da vida da comunidade tribal, habilmente manipulados, que os inacia-

nos conseguiram não só reorientar — segundo seus interesses — a vida das comunidades reunidas nas «reduções», como fazê-las produzir muito além das suas necessidades, a ponto de torná-las produtivas segundo os modelos mercantilistas (2).

Na nossa área, no entanto, nada parecido foi tentado. Pelo contrário, desde o começo, a sociedade tribal foi diluída em todos os aspectos que entravam em choque com os padrões coloniais, perdendo gradualmente suas características. Desta forma, começando com a mudança de nomes próprios, agora réplicas dos conquistadores, até o uso de roupa e mudanças de base no sistema de produção passaram a definir o índio «amigo». Andar nu, «errando pelos matos» deveria ser uso de todo evitado, estigma do «gentio bravo» e pagão.

Veremos adiante que também desde os inícios da fixação europeia existiram pequenos grupos que se dispersaram na população recém-chegada. A maioria, no entanto, permaneceu durante séculos naquelas aldeias que já conhecemos, além de algumas outras criadas com o passar do tempo em território fluminense. O sistema de aldeamento sob tutela dos padres da Companhia de Jesus permaneceu funcionando até a expulsão dos jesuítas em meados do século XVIII. Malgrado as inúmeras críticas sofridas por estes, desde aquela época até hoje, foram eles extremados defensores da liberdade dos índios, que usaram — e muito — da sua força de trabalho, não restam dúvidas, mas que garantiam um mínimo de condições para a dignidade daquelas comunidades, também é fato cada vez mais evidente, em especial comparando-se com os exageros a que estavam submetidos aqueles sob a tutela de particulares.

O clero secular, bispos à frente, na maioria dos casos compartilhava da mesma perspectiva, embora não faltem exemplos de padres «agricultores» e senhores de engenho que em nada diferiam da população leiga, sempre à cata de mão-de-obra barata. A massa da população, a se crer na documentação existente, mais de uma vez foi praticamente «à guerra», atacando a casa de um bispo a tiros de canhão; envenenando outro e até depoendo um governador, sempre que a política destes se opunha eficientemente ao emprego da mão-de-obra indígena em seus afazeres particulares.

A Coroa, em mais de uma oportunidade, criticou abertamente o desempenho dos religiosos, regulares e seculares, pelo descuido com a conversão, ou pelo abuso na utilização própria das energias do índio. Assim, por exemplo, no final do século XVII, depois de dizer que somente haviam duas aldeias sob o mando dos jesuítas e uma administrada pelos capuchinhos franceses (em Campos), comentava o rei que, até então, não haviam outras descobertas e que «nem ao certão era capaz de que fossem religiosos a descobrilos sem gente que os pudesse domar por força», concluindo que só iam padres em missão no recôncavo

da cidade, «para confessar e instruir na fé aos negros e alguns brancos que tem as suas freguesias muy distantes» (3).

No século seguinte, em 1718, numa longa carta ao governador, o rei dizia que «as religiões» eram senhoras das melhores terras do recôncavo desta cidade, possuindo maiores extensões que todos os demais proprietários juntos e explorando os índios em proveito próprio. Arrematando, sentenciava que sendo «o fim principal da conservação dessa gente depois da sua converção (sic) o servir aos moradores na cultura de suas fazendas, elles os tem abstrahido totalmente deste ministério».

O governador, assumindo o papel de moderador, entre as duas forças, respondia que também não era assim... que as aldeias estavam povoadas e não produziam em tão grande quantidade capaz de pagar 100 mil cruzados de dízimos e que, afinal, os índios eram protegidos porque estes, por serem «homens de facil convenção, e dados a bebidas» tanto iam e voltavam das suas aldeias que acabavam por esquecer de suas mulheres e filhos (4).

Não só ocorriam desavenças entre os colonos e os religiosos, como entre o clero regular e o secular e também entre padres de sociedades diversas. Em 1667, por exemplo, as diferenças entre jesuítas e monges de São Bento chegaram a tal ponto que um grupo de indígenas armados da aldeia de Cabo Frio (São Pedro) atacaram a fazenda dos beneditinos no rio Una, matando «mais de oitocentas cabeças de gado, queimando sua Igreja, derrubando casas e curraes, assolando rossas e fazendo outras insolências» (5). Parece evidente que — descontando os possíveis exageros — os inacianos contavam com um verdadeiro exército também nas proximidades de nossa cidade, como o possuiriam na conhecida «guerra guaranítica» do século seguinte nas fronteiras do Sul.

Esta arregimentação resultara do emprego do índio como aliado desde a guerra contra os franceses e teria sequência nos séculos seguintes, conforme veremos depois. Implicava, sem dúvida, no aproveitamento de um costume secular que se harmonizava com o estilo de vida tradicional; fato, porém, excepcional, frente à desorganização estrutural imposta pelos dominantes.

Um acontecimento, destacado — por outros motivos, obviamente — pelo Padre Antonio Vieira, ilustra bem a questão. Em 1624 os homens da aldeia de São Barnabé foram convocados para lutar contra o perigo holandês, ausentando-se da aldeia. E, como diz aquele narrador, por isto «faltando nellas, ficarão os velhos, mulheres e crianças sem o necessário para passar a vida ... mas a caridade dos padres, ainda com padecerem muito a todos remediu com sua pobreza, tirando muitas vezes da boca, para lhes dar o de que precisamente tinham necessidade para sua manutenção» (6). O jesuíta reforça a caridade cristã dos irmãos da Companhia e, com isso, delineia um quadro revelador: duas ou três gerações após a conquista, de tal forma se destribalizara a aldeia, que a ausência

dos homens implicava em abandono ou prejuízo para o plantio. As avós daque-las mulheres, livres, jamais passariam fome na ausência dos seus maridos, pois dela era o trabalho na roça. Mas, agora, o tempo dos «bugres» acabara. A aldeia civilizada passava necessidades, desde que, aparentemente, as mulheres haviam esquecido os antigos (e já talvez incômodos) hábitos. De mais a mais, como exercer a caridade numa comunidade que bastando a si própria, nunca precisara do auxílio vindo de fora?

Aqui vale uma breve interrupção para lembrar que, embora tenham sido reais as diferenças entre os colonos, das autoridades régias aos particulares, monges do Carmo, de São Bento ou jesuítas, é um erro pensarmos que se antagonizavam por interesses diversos. Todos, na verdade, estavam engajados num único sistema de exploração, no qual a mão-de-obra indígena era peça importante e igualmente cobiçada por todos. Divergiam os detalhes e as maneiras, podendo haver — mesmo — variações no método, mas os objetivos eram idênticos e o roubo das energias nativas uma constante.

Não é somente sobre São Barnabé que nosso conhecimento é hoje razoável. A história das aldeias fluminenses é, no todo, bem conhecida nos séculos seguintes. Um trabalho de Norberto de Souza detalha os acontecimentos mais importantes em cada uma delas, de forma que não nos deteremos aqui nesta evolução (1854). É importante destacar que a maioria dos visitantes que percorreu a província nas primeiras décadas do século XIX nos deixaram relatos sobre a vida nas aldeias, em especial os «naturalistas viajantes» e os artistas, como Debret (ed. 1978: I, 55) e Wied Newied (ed. 1940: 31, 41, 97, etc.), entre outros.

Estes em geral focalizam o que restou dos antigos comportamentos. Sobrevivências alteradas de uma cultura que se adaptou às exigências externas, perdendo grande parte da sua auto-identidade, sem ser realmente o «outro» que imitava, ou precisava satisfazer, para continuar existindo.

Pelos relatórios dos presidentes da província, sobretudo os referentes ao período 1835/1860, podemos visualizar os últimos momentos da existência daquelas comunidades, antes da dissolução completa de seus integrantes na sociedade majoritária (7).

Assim, por exemplo, em 1835, nas três aldeias que nos interessam mais de perto, existiriam cerca de 600 pessoas no total. Destes, pouco mais da metade viviam em São Pedro da Aldeia, com sua igreja em ruínas, e suas terras — que alcançavam três léguas de frente por cinco de fundos (mais de 653 km² de terras hoje supervalorizadas) — ocupadas por posseiros. A aldeia de São Barnabé, a menos povoada, tinha cerca de 114 indígenas, com duas léguas de terra em quadra (ou pouco mais de 170 km²), também com sua igreja e um porto, chamado da «Vila Nova». Em São Lourenço eram perto de 150 índios, com 87 km² de propriedade territorial, com igreja e casa paroquial. De uma forma geral, decla-

rava o presidente, todas as terras se achavam «de longo tempo ocupadas por intrusos que nellas se estabelecerão», e pouco adiante: «A posse mesma da terra em que habitavão os Indios tem sido por elles alienada, de modo que hoje pouco terreno occupão» (8).

Dez anos depois as informações eram mais completas. Em São Pedro eram entre 300 ou 400 pessoas dispersas pelo seu «patrimônio», cuja testada corria pela Lagoa de Araruama e os fundos alcançavam o rio São João. Em São Barnabé subsistiam os «mamelucos, que nada têm que demonstre a raça primitiva», com as terras cultivadas por arrendatários e intrusos. Em Niterói haviam 26 famílias casadas, com 106 pessoas (51 homens e 55 mulheres). Somente 27 adultos se dedicavam «a officios mecanicos e poucos possuem instrução, mesmo a elementar». O relator comentava a decadência pela qual passava a aldeia desde 1819, acentuando que tal se dera «ou por vicio de organização, ou indolencia inata da raça» (9). Nada, pois, mudara na ótica do dominante...

Em 1848 o número de integrantes de duas das aldeias caía um pouco. Em Niterói passara para 92 indivíduos e em São Barnabé para 105. Acusava-se, no entanto, uma reserva de 6:353\$280 (mais de «seis contos de réis») nesta última, oriundos dos arrendamentos das terras. Um dado surpreendente é o aumento da população de São Pedro — dado confirmado pelos relatórios seguintes — com 400 homens e 503 mulheres, «a única aldeia ainda digna desse nome» (10).

No relatório de 1851 destacam-se os comentários a respeito da produção artesanal de São Barnabé. Segundo ele, aqueles índios «a exceção do fabrico de chapéos e outros objectos de palha, em nenhuma industria se empregão». Seriam, então, 78 pessoas, das quais 27 crianças entre 1 e 14 anos (uma taxa surpreendente de renovação, igual a mais de 21% da comunidade). Mas, sem dúvida, também o índice de mortalidade devia ser altíssimo — se os dados forem confiáveis. O próprio autor do relatório desconfiava deles, apontando a diferença em relação aos índices dos anos anteriores (11).

No ano seguinte um dado importante se destaca. O relator comenta que as terras da Aldeia de São Pedro de Cabo Frio estavam já ocupadas por cerca de 6 mil pessoas livres e 7 mil cativos (12).

Aqui vale a pena incluirmos algumas considerações a respeito das terras das aldeias indígenas.

Preliminarmente é importante destacarmos que desde o princípio a legislação colonial garantia a posse das terras das aldeias para seus moradores. O Alvará de 1596 garante que os indígenas «são senhores das terras das aldeias, como o são na serra» (*apud Perrone Moisés, 1992: 119*). Previa, além disso, que as aldeias fossem edificadas em locais com terra suficiente para as lavouras e rios abundantes de peixe.

Em 1700 uma Carta Régia determinava que os sesmeiros doassem uma léguia em cada sesmaria «não nos lugares que quisessem, mas naqueles escolhidos pelos indios para formarem aldeas, desde que reunam 100 casais» (13). É fácil imaginar a importância que foi dada a esta ordem, até mesmo porque, juntar cem casais de índios livres já era uma tarefa quase impossível então. Além do que, abrir mão de uma léguia de terra não era coisa que pudesse ser obtida com boa vontade, sobretudo porque também a Coroa já começava a limitar a extensão das terras concedidas.

O processo de reduzir e aldear índios prosseguiria na capitania, inclusive sob a responsabilidade de um particular — como estudaremos adiante — estendendo-se até o século XIX, com os indígenas da serra norte-fluminense e médio curso do Paraíba, em Itocara, São Fidélis etc.

Enquanto isso, a perda das terras das aldeias foi fato comum, fosse por invasões e apropriações, fosse pela venda do território pelos próprios índios, isto é, pelos seus protetores inacianos. Entre os inúmeros exemplos, destacamos dois do século XVII, para ilustrar o processo.

Em julho de 1658 o reitor do colégio dos jesuítas, Jacintho de Carvalho, vendia a Roque Fernandes terras no rio de Pirassununga «que dos indios de S. Barnabé as cais sam quinhentas braças de testada nas cabeceiras das terras do Sarg. Mor João Gomes Sardinha correndo a banda do rio ... as cais terras a tem confrontadas em todo o sertão que ouver até a serra dos orgaons ... ao preço de oito vinténs a braça que vem a montar oitenta mil réis com todas as serventias livre assim do rio de pirasununga como do rio de inemby ...» (14).

Alguns anos depois, em janeiro de 1664, eram vendidas — também pelo reitor do Colégio, Francisco de Avelar — terras dos índios em Sepetiba, com mil braças de testada «com o certam que lhe pertencer» por cento e sessenta mil réis (15).

Não é pois, de estranhar que em meados do século passado as terras das aldeias estivessem invadidas. Chega mesmo a ser surpreendente como ainda possuíam algum território após tantos séculos de dilapidação.

Pode-se, então, questionar o porquê de terem sido conservadas tamanhas extensões territoriais de posse dos índios aldeados, aparentemente muito maiores do que as suas necessidades. A tal ponto, inclusive, que mesmo os seus maiores «defensores», os jesuítas, através de seus reitores venderam pedaços consideráveis delas para particulares. Por outro lado, tais dimensões tornavam quase impossível o controle por parte deles, de forma que gradualmente eram elas ocupadas e invadidas fossem por foreiros, que pagavam uma pequena quantia anual, fossem por simples colonos em busca de terras não ocupadas pelos engenhos e por outros tipos de propriedades coloniais.

Esta questão, com todas as diferenças provenientes do passar do tempo e das localizações espaciais, até certo ponto segue válida até hoje. Vez por outra aparecem nos jornais declarações de latifundiários, ou mesmo de agricultores sem terra e — geralmente com maior ênfase — de autoridades governamentais, clamando contra o tamanho das reservas indígenas. Não se trata, pois, de um assunto «do passado». Ele segue atual, sobretudo porque apesar de transcorridos séculos, a incompreensão das características da cultura tribal, por parte da sociedade nacional permanece a mesma, inalterada e até mesmo revigorada.

O que acontece é que, conforme vimos anteriormente, enquanto permaneceu tribal, aquela sociedade se adaptou ao uso de uma vasta extensão de terras, mudando a localização das aldeias — as «ocaras» — em períodos regulares, não exclusivamente em função do esgotamento do solo nas suas roças, como também para manter o equilíbrio da vida selvagem — de quem dependia tanto quanto da horticultura. A posse desta área vital era fundamental e milenarmente experimentada. A medida, no entanto, em que por pressões coloniais, se adaptou ela forçosamente a um sedentarismo absoluto nas aldeias, teve que abandonar gradualmente o antigo sistema de vida — sem ingressar completamente no nacional. Passou a sobreviver pelo plantio de roçados fixos; sofreu com grande parte da sua energia desviada para trabalhos externos e passou a depender da venda de artigos de artesanato ou da proteção dispensada pelos senhores, leigos ou religiosos. Consequentemente, suas terras foram abandonadas e pilhadas pelas propriedades vizinhas, em especial na busca da lenha para as fornalhas dos engenhos de cana ou de farinha.

Assim, pois, para a manutenção do sistema de vida próprio da tribo — estaja ela onde estiver — é de fundamental importância a preservação da exploração livre de uma área muitas vezes maior do que aquela, proporcionalmente menor, necessária para a agricultura de excedentes, desde o período da conquista. Conforme frisamos no estudo sobre a vida na aldeia, não era esta somente a ocará e os terrenos vizinhos. Nela estava integrado — com a mesma importância para sua estruturação — todo o vasto território destinado à caça, à pesca e à reserva de plantio.

De tal forma as condições mudaram no transcorrer daqueles séculos, que é possível encontrarmos registros do acúmulo de algum capital, por parte das aldeias, oriundo não das atividades dos seus ocupantes e sim dos aluguéis ou aforamentos das terras. Além daqueles preservados nos relatórios vistos, pode ser destacado, como exemplo, o empréstimo de 500\$000 que fizeram os aldeados de São Lourenço ao Licenciado Antonio Pereira — para ganho de juros de 8% ao ano, durante um ano — em 1650 (16). Este fato, sem dúvida, demonstra como foram eles inseridos no esquema da época, mesmo que através de seus procuradores. Compreende-se, pois, que as terras não deveriam mais ter a mesma significância que possuíam no tempo dos seus antepassados.

Voltando aos relatórios dos presidentes da Província do Rio de Janeiro, o último que nos interessa mais diretamente aqui, de 1857, se ocupou das aldeias mais recentes, criadas sobretudo naquele século, com os citados indígenas da serra e do norte fluminense, os «puris», «coroados» e «coropós». Em relação a São Pedro da Aldeia destaca que os índios já se encontravam misturados à população e que não se possuía dados sobre São Barnabé e São Lourenço (17). Daí em diante a atenção se concentraria na política de redução dos últimos remanescentes tribais aldeados em São Fidélis, Itaocara, Conservatória etc.

Assim, de alguma forma, o processo se renovava. Novos contingentes eram reunidos, forçados a abandonar o antigo estilo de vida e catequizados, perdendo as características tribais e se diluindo na população do interior. Em breve, sequer a condição de «mameluco» seria lembrada. Igualados pela base, constituiriam os pescadores do litoral, os lavradores da roça e, ainda menos notados, engrossariam as fileiras da nascente população da periferia do Rio de Janeiro, entrado o século XX. Mas isto é assunto para outro livro...

Situação jurídica e social

Durante o período colonial a integração do indígena na sociedade nacional se fez de diferentes formas. Por princípio, foi considerado legalmente como um «vassalo livre» que devia ser cristianizado e trazido para a cultura dominante, abandonando antigos hábitos como a ingestão de carne humana, a poligamia, o seminomadismo etc.

Em contrapartida, teve que adotar a fé cristã e se inserir num sistema de produção que lhe era completamente estranho. Pode conservar a língua — durante um bom tempo — além de alguns dos elementos que compunham o sistema de parentesco e o uso das suas terras, desde que delimitadas pelas aldeias administradas por ordens religiosas ou funcionários leigos. Embora os registros históricos a respeito da noção de propriedade privada que tinham então sejam escassos, provavelmente passaram, de forma gradual, de uma perspectiva comunitária para a pessoal, conforme o padrão europeu. Este índio, livre, sofreu durante todo aquele tempo de um sem-número de expedientes e fórmulas de exploração, fosse por particulares, fosse pelas autoridades oficiais.

Nos primeiros tempos, gozaram desta «regalia» as tribos federadas, que auxiliaram os portugueses em suas lutas contra invasores europeus de outras procedências. Aos poucos, no entanto, outros contingentes obtiveram estes direitos.

Sua situação, em que pese a exploração forçada de suas energias, era consideravelmente melhor do que as demais categorias em que foram colocadas outras populações submetidas. Em contrapartida, a grande maioria dos índios

escravizados percebeu de maus-tratos e contágio de doenças exóticas para as quais não possuíam qualquer resistência, da gripe comum à varíola (bexiga) e à tuberculose (18). Aos sobreviventes, explorados sem qualquer restrição legal, restava o caminho da fuga e da resistência passiva, a apatia e o suicídio. Os poucos que sobravam, sem dúvida, eram pessoas de extraordinária capacidade, de duro cerne e surpreendente vitalidade.

Conforme examinamos, a Coroa, sobretudo em resposta às pressões dos jesuítas, exarou leis, alvarás e determinações reafirmando a liberdade destas populações, mas também premida pelos interesses coloniais — afinal, sem a satisfação do colono não podia haver colônias — relaxava em seguida as exigências, contornando-as com as concessões ao «resgate» e à «guerra justa». Na prática, portanto, o índio escravo permaneceu existindo, pelo menos enquanto as fontes de fornecimento o permitiram.

Uma terceira categoria, mais rara, era a de «índio forro», isto é, aquele que tendo sido escravo, de alguma forma alcançara a liberdade. Embora juridicamente livre, enquanto vivo carregava o designativo do seu passado cativo. A alforria podia ser obtida por doação livre do senhor, «por amor de Deus», ou «pelos bons serviços», ou, ainda, comprada pelo cativo.

Alguns poucos documentos que selecionamos ajudam a entender os esquemas em uso no século XVII. O primeiro demonstra a plena consciência do senhor, da ilegalidade da sua posse.

Um certo Clemente Rodrigues do Pardo, em 1696, deu um dote a Antonio Rodrigues Gois para este casar com sua filha Luzia Escoria de Lux. Incluía uma quantia de 295\$000 e um enxoval com jóia de ouro, colheres de prata, uma rede azul, um tapete, um colchão de lã coberto de papa (?), lençóis, dois «meios travesseiros», guardanapos, duas dúzias de louça fina e outros «trastes de casa», além de um escravo da Guiné, Gregório, valendo 30\$000. Destacava uma rapariga «mestiça» chamada Joana que valia 8\$000, assegurando que «em caso que esta em qualquer tempo se queira libertar por dizer que é do gentio da terra, elle dotador se obriga a dar e pagar o seu valor ao dito seu genro» (19).

Observamos, então, que aparentemente Joana ignorava seu direito, ou que consciente dele, podendo invocá-lo quando quisesse, permanecia sob tutela daqueles senhores por vontade própria. Nossa natural tendência é acreditar na sua ignorância a respeito, mas nada impede que ela preferisse continuar cativa em função de aspectos que nos escapam.

Outro, algo mais dramático, envolve um verdadeiro contrato servil. Um certo Pedro Rangel que se reconhecia como do «gentio da terra», devendo um pleito com uma D. Brittes de Azeredo que o queria cativar, acertou com ela pagar-lhe 8\$000 por ano em dinheiro, moeda corrente, enquanto ela fosse viva. Definia que, caso faltasse a esta obrigação ele iria para casa dela como cativo,

mas enquanto lhe pagasse, ela não poderia impedi-lo de mover-se para onde quisesse ir, inclusive para poder ganhar o dinheiro para pagá-la!

É óbvio que se pôde ele fazer este contrato com D. Brittes em cartório, é porque lhe reconheciam a existência jurídica, logo, já como cidadão livre. Não sabemos, no entanto, o desfecho da história, embora fosse o contrato bem vantajoso para ela, que com a «pensão» paga podia comprar, a cada ano, um substituto para o esforçado e ingênuo Pedro (20).

Resumindo, pois, livres, cativos ou forros, nativos da região, ou vindos de fora, uma legião dos antigos «senhores da terra» integrhou-se na formação da sociedade fluminense, colaborando de diferentes formas e sob diversas condições. Vejamos, em seguida, a situação dos índios escravizados.

NOTAS DO CAPÍTULO

1. Raminelli condensa a questão citando carta de Nóbrega em que dizia o jesuíta: «Entendo por experiência o pouco que se podia fazer nesta terra na conversão do gentio por falta de não serem sujeitos, e ela ser uma maneira de gente de condição mais de fera bravas que gente racional e ser gente servil que se quer por medo e sujeição». Comenta em seguida que o combate ao índio se faria por duas medidas: «Repressão implacável aos costumes intoleráveis e concentração dos convertidos em aldeamentos organizados pelos religiosos» (1996: 74/s).

2. Segundo Maestri, o sistema de aldeamento seria a «última cartada» na política de relações com as populações indígenas, intentada pelos portugueses. Transcrevendo Simão de Vasconcelos, em sua «Crônica da Companhia de Jesus», explica que entre as condições exigidas às comunidades aldeadas, por Mem de Sá aos tupinambás aliados estava a proibição de comer carne humana e somente fazer guerra a brancos quando por causa justa e aprovada por ele, Governador (Maestri, 1994: 135).

3. Arquivo Nacional, Código 77 Vol. 3. Neste documento ficam bem claros os objetivos da catequese, isto é, «domâ-los por força».

4. Carta do Rei ao Governador Ayres de Saldanha em 22 de setembro de 1718 e resposta deste em 10 de julho de 1719. AN PH Vol. 10 F. 83/s. Em mais de uma oportunidade aparece o comentário que os índios afastados das aldeias, inclusive casados compulsoriamente com escravas de particulares, deixavam ao abandono suas famílias nas aldeias. Estas observações, embora generalizadas e, portanto, aplicáveis aos índios do Rio de Janeiro, eram sobretudo referentes aos índios de São Paulo, diretamente submetidos aos moradores.

A questão, no entanto era bem mais antiga. Nos «Autos de Correição» de 1676 o ouvidor da Cidade do Rio de Janeiro, Dr. Pedro de Unhão Castel Branco, vituperava contra a situação dos índios aldeados, dizendo que de nada serviam os índios «por terem elevantado a administração dos Indianos os Padres da Companhia, com tal domínio que sem ordem sua não obedecem esta Câmara, servindo só aos ditos padres para suas conveniências particulares». E determinava — imaginamos que iracundo, desde que não havia como os Oficiais da Câmara executar suas ordens... — que colocasse ela um administrador em cada aldeia e que cada pessoa só pudesse usar dos seus serviços pagando quatro patacas diárias e o comer, reservando-se aos padres exclusivamente o dever dos serviços religiosos (Rev. do Arq. do DF Vol. III 1896: 264).

5. Carta do Rei ao Governador do Rio de Janeiro, D. Pedro Mascarenhas, em 26 de maio de 1667 (AN Cód.77 Vol. 4).

Sobre a tensão sempre existente no império colonial português entre o clero regular e o secular, ver Boxer (1981: 85/s).

6. Nos Anais da Província do Brasil, 1624 e 1625, do Padre Antonio Vieira, p. 205.

7. Os citados Relatórios, que sumarizavam anualmente a situação da Província do Rio de Janeiro, eram elaborados pelo Presidente (nome então dado ao Governador), pelo Vice-Presidente e encaminhados à Assembléia ou aos sucessores prestando contas da administração do ano findo. Dele faziam parte diversos Relatórios complementares, das pastas que compunham o Governo. Fonte de informação essencial, estes relatórios encontram-se abertos à consulta no Arquivo Nacional (em especial microfilmados) e no Arquivo Estadual.

8. Relatório do Presidente da Província do Rio de Janeiro, ano de 1835. AN Microfilme 033-0-78.

9. Relatório do Presidente da Província do Rio de Janeiro, anos de 1844 e 1845, «Catequese dos Indianos», p. 21/s. AN Mic. 033-1-78.

10. Relatório do Presidente da Província do Rio de Janeiro, ano de 1848. AN Mic. 033-1-78.11. Relatório do Presidente da Província do Rio de Janeiro, ano de 1851. AN Mic. 033-2-78.

11. «Relatório do Presidente da Província do Rio de Janeiro», ano de 1851. AN Mic. 033-2-78.

12. Relatório do Presidente da Província do Rio de Janeiro, ano de 1852. AN Mic. 033-2-78.

13. Carta Régia de 3 de novembro de 1700. AN Cod. 77 Vol. 11 F. 80.

14. Escritura de Venda de Terras, datada de 18 de julho de 1658. Transcrição de Livro do Cartório do Primeiro Ofício. AM Cod. 42-3-57 (Maço 24).

15. Escritura de Venda de Terras, datada de janeiro de 1664. Transcrição de Livro do Cartório do Primeiro Ofício. AM Cod. 42-3-56 F.184.

16. Escritura de Razão de Juros, datada de 1650 (não foi transcrita a data completa). Transcrição de Livro do Cartório do Primeiro Ofício. AM Cod. 42-3-55.

17. Relatório do Vice-Presidente da Assembléia Legislativa, em 1857. AN Mic. 033-4-78.

18. Sobre a devastação provocada nas populações indígenas pelas doenças chegadas com os europeus, ver Mario Maestri, 1994 (2^a edição) pp. 144 e seguintes.

19. Dote de casamento que fez Clemente Rodrigues do Pardo a Antonio Rodrigues Gois para casar com sua filha Escoria de Lux. Textualmente mencionando «A quantia de 295\$00 em duas parcelas de 160\$000 em dinheiro dois pagamentos de 80\$000»(?) e uma série de «trastes» discriminados com seus valores, incluindo a «rapariga mestica» Joanna. Arquivo Municipal, código 42-4-91 (Transcrição do Cartório do Primeiro Ofício) Maço 55, F. 1094, ano de 1696.

20. Escritura de compromisso lavrada em 1697 entre Pedro Rangel, «homem do gentio da terra» e D. Brittes de Azeredo. AM Cod. 42-4-90 F. 204 (1203).

A escravidão dos índios

Até aqui analisamos a situação daquelas comunidades tribais que habitavam a Capitania do Rio de Janeiro na época da conquista e seus descendentes. Devemos, agora, incluir uma legião incalculável de pessoas que foram trazidas à força para esta terra, resultado da política de «preação» do gentio. Grupos que até então viviam nas áreas circunvizinhas das capitâncias do Rio e de São Vicente e que não participaram diretamente dos primeiros episódios da colonização.

Naqueles primeiros tempos a atuação dos conquistadores se fez sobre as tribos aliadas — ou inimigas que se renderam — que ocupavam este território. Os primeiros e parte dos demais que foram aldeados lograram sobreviver longo tempo. Reconhecidos desde cedo, mantiveram — mesmo com as limitações que ignoravam a sua estrutura cultural — tanto uma limitada liberdade, quanto a posse da terra.

Não sabemos exatamente a quanto alcançava esta população. Cálculos muito aproximados falam em 0,2 pessoas por milha quadrada, mas sabemos que — em especial aqueles que não foram aldeados — rapidamente foram consumidos pelo trabalho forçado (1). O fato é que, desde muito cedo, e «enquanto não chegavam as levas de africanos, os engenhos tiveram que servir-se do labor vermelho ... e para o recrutamento destes servos fácil recurso era a extensão ao Novo Mundo da multissecular instituição do outro lado do Atlântico, a preia de escravos» (Taunay, 1951: 19).

Esgotados os «recursos» locais, partiram os desbravadores para o «sertão», em busca de novos contingentes. Durante o século XVI a devastação se deu ainda em torno das duas capitâncias e mesmo que fosse proibida — por lei de 1570 — a escravidão, milhares de índios foram apresados nas diversas «entradadas» então realizadas. O pioneiro neste sentido teria sido Brás Cubas, que em companhia de Luiz Martins, adentrara o interior em 1560. Este mesmo Brás Cubas que receberia, posteriormente, uma vastidão de terras em sesmaria, pela ajuda na conquista do Rio de Janeiro. Nas suas terras seria erigida, depois, a Freguesia de Santo Antônio da Jacutinga e parte da de Meriti.

Até o final do século, pelo menos dez expedições percorreram o Tietê, territórios de Goiás, Paraná e o Rio Parába (Taunay, *op. cit.* 28).

Esta mão-de-obra abastecia a agricultura e movia os engenhos, ainda que em número reduzido, ao findar os anos 500. Nesta época comentava Anchieta: «O que mais nesta parte padece, são os pobres escravos e os mais índios livres que estão em poder dos portugueses», sintetizando em poucas palavras o que devia ser o padrão costumeiro das relações entre senhores e nativos (1584).

A rentabilidade da produção era baixíssima, desde que não haviam possibilidades dos indígenas adaptarem seus costumes às exigências de dispêndio de energias impostas pelos colonos. A apatia, a procura da morte e a fuga aos maus tratos eram formas cotidianas de resistência e, segundo documento da época «uma das cousas porque o Brasil não floresce muito mais, he pelos escravos que se alevantarão e fugirão pera suas terras e fogem a cada dia: e se estes índios não forão tam fugitivos e mudáveis, não tivera comparação a riqueza do Brasil», (Gândavo, 1570: 38). Chega a surpreender a «inocência» e a naturalidade do autor, culpando os índios pelo fato e não o sistema de exploração (2).

Compensando, no entanto, a «perda» provocada pela fuga e pelas mortes, o preço da «peça da terra», como eram chamados, sempre foi baixo. Naquela fase o preço médio girava em torno de 6\$000, segundo Salvador (1978: 76). Esta quantia era a mesma que recebia qualquer pessoa que conseguisse capturar um escravo africano fugido, desde que pego antes da Serra dos Órgãos no mesmo período (Coaracy, 1965: 66). Em média um escravo negro custava de cinco a dez vezes mais (3). Na verdade, embora muito inferior ao valor deste, aquela quantia era suficiente para comprar — pelo menos — uma vaca com cria e mais um novilho, ainda em 1633 (4).

Nas primeiras décadas do século XVII o sistema atingiu o auge. Medidas haviam sido tomadas para minorá-lo, fosse pela substituição pelo braço africano, fosse pela emissão de novas determinações legais. Mas o costume — apoiado nos preços mais em conta do que aqueles dos escravos negros — e os subterfúgios para lograr a legislação, além de fatos conjunturais, incentivaram ainda mais a busca dos «índios arredios». Ocorreram onze incursões na primeira década do século, ainda basicamente restritas às áreas de pretensões coloniais portuguesas; outras tantas na década seguinte e uma «explosão» delas nos anos 20.

Em 1623, o Procurador da Câmara de São Vicente dizia a respeito de uma necessária obra de ligação viária, reclamada pelas autoridades régias: «Esta vila está despejada pelos moradores serem idos ao sertão pela qual razão se não pode fazer o caminho do mar» (*apud*, Taunay, *op. cit.* 33). Os homens válidos que poderiam ser utilizados na abertura da estrada estavam todos no sertão prenando o «gentio».

Ainda segundo aquele autor, perdeu-se a conta das expedições com o início dos assaltos às reduções jesuíticas do Sul. Chegaram milhares de índios a São Paulo e, quando da passagem por ali do Governador do Paraguai, D. Luiz de Céspedes Xeria — casado no Rio de Janeiro com D. Vitória de Sá, sobrinha do Governador Martim de Sá — foi ele acusado pelos jesuítas de ter-se macomunado com os paulistas «tendo em vista fins utilitários provenientes de largo quinhão dos escravos a serem tomados a fim de os encaminhar aos engenhos próprios e aos dos seus parentes no Rio de Janeiro» (*op. cit.* 44). Aquela aliança fora facilitada pela união das Coroas ibéricas. Este fato foi de suma importância pois também permitia que legalmente, como vassalos livres da Coroa unida, os paulistas adentrassem o território espanhol na América.

Na grande bandeira de 1629, dirigida por Manuel Preto e Antônio Raposo Tavares e da qual participou a maioria de homens válidos de São Paulo, constavam cerca de 900 paulistas e mais de 2 mil índios, «seus antigos cativos» (*op. cit.* 48).

Se este fato — de todo comum na época — pode hoje causar surpresa, que se pode concluir quando sabemos que uma bandeira de 1630 foi chefiada por um certo Francisco Tupi, escravo do Vigário João Alvares?

Isto somente demonstra a incrível capacidade de adaptação daquelas pessoas, sobretudo se considerarmos que as tribos eram tradicionalmente guerreiras e antagônicas. Guerrear o «outro», mesmo que fosse «ele» também, longe das sutilezas atuais, era perpetuar um costume sancionado pelos antepassados e, sem dúvida, ainda valorizado então.

A destruição da «Província Jesuítica» do Guairá, por volta de 1631, teria aniquilado onze aldeias com mais de 33 mil habitantes (*op. cit.* 52). As cifras foram, sem dúvida, exageradas, alocando a média de 3 mil guaranis por aldeia, mas as pesquisas arqueológicas atuais confirmam a possibilidade de uma população densa em cada uma delas (5).

Para onde iam tantos índios, afinal?

Veremos, adiante, que eles foram empregados nos mais diversos tipos de atividade, muito além da agricultura e das tarefas de produção de açúcar. Acontece, no entanto, que a mão-de-obra africana, cuja introdução na nossa área, em termos amplos, teria começado ao findar o século XVI, sofrera um rude golpe com a invasão e perda de Angola para os holandeses. Embora este fato — a perda da colônia africana — seja posterior à fase mais aguda da «caça ao índio», sem dúvida contribuiu também para fortalecer o mercado interno, de resto, aparentemente insaciável.

Nos anos 40 do século XVII preparou-se a «reconquista» de Angola, iniciativa do Governador fluminense. Paralelamente, tentava-se reorganizar a captura a partir do Rio de Janeiro, agora já tendo em vista, também, a possibilidade de serem encontradas minas de metais preciosos. Em 1645, por exemplo, uma consulta do Conselho Ultramarino ao Governador perguntava sobre as pretensões de um certo Gaspar de Britto Freire, que pedia autorização para que fossem dadas «licenças aos moradores que conquistem o certão, para trazerem indios com que se sirvão» (6).

A mesma petição, mais adiante, mudando levemente o tom, dizia: «Que V.M. mande provisão ao Brasil para que quem quizer possa ir ou mandar ao certão baixar indios de paz e resgate, assy para que se façam cristãos, como para que sirvão de administração como forros, e que se lhe pague o seu serviço de cada anno, como he uzo e costume antiquissimo e immemorável, e que não possão ser vendidos como escravos e que pella administração que V.M. e seu governador conceder a quem os possuir, pague os dittos indios assy machos como femeas, hum cruzado por cada hum, tanto que tiver idade de 15 annos para cima, com que penetrará o certão e descobrirão metaes e minas delles e se suprirá a falta de negros de Angola».

Esta petição reflete uma mudança gradual que ocorria na Capitania em meados do século XVII. Não que a escravidão do índio deixasse de interessar ao colono, é que a constante atuação dos jesuítas e o apoio de algumas autoridades régias, tornava cada vez mais difícil ou incômoda sua manutenção. Com um nítido eurocentrismo, mas summarizando bem a situação da época, comenta Coaracy: «Desde cedo ... constataram os colonos o pouco fruto que podiam colher do trabalho dos índios. A sua natural indolência, a inadaptação aos serviços da lavoura, o rápido enfraquecimento de que eram vítimas quando reduzidos ao cativeiro, já seriam causas para torná-los trabalhadores de parco rendimento. A estas causas juntava-se ainda a proteção dos jesuítas...» (*op. cit.* 47).

De fato, pela pressão destes últimos juntos aos soberanos, a Coroa declararia completamente livres os índios em 1609, 1680 e 1755 e em cada oportunidade, a reação na colônia brasileira fora de tal ordem que novas disposições revogavam as anteriores, ainda que parcialmente, segundo os ditames da sua política de apaziguamento, ou «moderação».

Desde o início do povoamento fora considerado lícito escravizar índios capturados por outras tribos e destinados à morte. Os «índios de corda» que seriam devorados pelos seus inimigos, poderiam ter sua vida resgatada em troca do cativeiro. Esta «caridade» acarretou o costume já denunciado por Nóbrega em 1559, quando comentava: «Outro pecado nasce também desta infernal raiz, que foi ensinarem os Christãos aos Gentios a furtarem-se a si mesmos e venderem-se por escravos» e, mais adiante: «mas os Christãos de S. Vicente no Rio de Janeiro haviam do Gentio do Gato muitas femeas que pediam por mulheres dando sempre a seus pais algum resgate, mas elas ficavam escravas para sempre» (1559: 197).

O resgate foi permitido durante a colônia, reafirmado pela lei de 1587; regramento de 1603; lei de 1611; provisão régia de 1653; alvarás de 1624 e 1688.

Além do «resgate», podiam ser escravizados os índios capturados em «guerras justas», ou seja, aquelas provocadas pelos indígenas. A lei de 1595 afirmava o «cativeiro lícito» daqueles que o soberano autorizasse fosse feita a guerra. Assim, restringia-se o direito de declarar tal tipo de guerra, somente ao Rei ou ao Governador. Passava-se de uma legislação geral para uma que deveria funcionar somente em casos particulares. Revogado o cativeiro, mais uma vez, em 1609, este direito retornou em 1611 por causa dos protestos dos colonos.

Discutiu-se, então, o que fazer no caso do ataque de índios, que resultassem em prisioneiros, sem ter sido previamente autorizada a «guerra justa». A lei de 1655 definiria, então, conceitos de «guerra defensiva» — quando eram os índios que atacavam e logo, portanto, podiam ser escravizados — e de «guerra offensiva», autorizada pelo Rei e cuja iniciativa competia aos colonos. Definiu-

se, também, que os índios cristianizados não poderiam ser escravizados. Enquanto isto, brigavam os particulares com algumas autoridades que lhes eram contrárias e também com os jesuítas, e os índios continuavam a ser, de uma forma ou de outra, usados para todos os fins, escravos, forros, aldeados ou livres.

Salvador Correa de Sá foi um dos Governadores que provocou a ira popular por causa de sua política de defesa da legislação protetora. Entre os levantes da época em nossa cidade, ficou famoso o ataque ao Colégio dos Jesuítas, na década de 60 do século XVII, quando estes tornaram pública uma Bula papal excomungando os escravizadores de índios. A coisa ficou feia, e em perigo de vida, os inacianos recolheram o papel. A punição existiria, mas não seria aplicada em nossa tão cristianizada cidade.

Ao correr de todo o século o problema da sujeição do índio permaneceu em foco, mas à medida que crescia de importância a economia açucareira e que a população de origem africana se adensava, o problema tendeu a diminuir de importância. Ademais, outras formas de utilização mais sutis se colocaram no lugar da simples escravidão.

Assim, por exemplo, em 1624, uma Carta Régia punia quem quer que induzisse índios ou criados de alguém para abandonarem suas casas, sob pena de 6\$000 (7). Em 1643 punia-se com 100 cruzados quem quer que acolhesse índios em sua casa, sem avisar primeiramente seu dono (8). Mais explicitamente, o «bando» de 1682 punia severamente quem acolhesse em casa índio ou índia de alguma das aldeias da cidade (9). Em 1684 outro «bando» punia quem comprasse índios de Caravelas (Bahia) trazidos a esta cidade pelos paulistas. Não deve ter sido obedecido, pois seis meses depois outro «bando» idêntico reforçava aquele (10).

Estas medidas, sem dúvida, espelham os subterfúgios que os particulares empregavam para se valerem da mão-de-obra disponível, lesando a legislação e aproveitando qualquer oportunidade. Examinaremos algumas destas manobras nos próximos capítulos.

Para concluir, basta mencionar que embora a legislação — geral e particular — tenha adentrado os séculos seguintes, a questão declinaria gradualmente frente às mudanças conjunturais. O fato é que, até o século XIX, o velho esquema da «guerra justa» funcionou, inclusive no Rio de Janeiro, quando D. João VI autorizou este tipo de repressão contra os aimorés do Espírito Santo, que sem encontrar a barreira constituída pelos velhos inimigos goitacás e tupis, assolaram a costa norte fluminense, podendo ser reduzidos à escravidão os recalitrantes. Longa vida teve esta instituição e somente o total esgotamento dos seus «fornecedores» acabou por extinguir-la na prática. Resquícios podem ser

encontrados até hoje, pois, infelizmente, a cobiça que lhe deu origem permanece velada, mas atuante, em inúmeros pontos deste nosso imenso território.

NOTAS DO CAPÍTULO

1. Segundo Stward, haveriam no nosso país na época do descobrimento cerca de pouco mais de um milhão de indígenas, o que no seu cálculo resultaria numa densidade de 0,2 habitantes por milha quadrada (1949: 666). Estes e outros cálculos são muito relativos e de difícil comprovação. Um resumo deles pode ser encontrado em Carneiro da Cunha (1992: 14).

2. Que aquele autor, na época, fizesse tal tipo de comentário é compreensível. Não se pode, no entanto, justificar opiniões bem mais recentes — e ainda por cima, exaradas em livros de História de grande penetração nos meios acadêmicos — como aquelas de Roland Mousnier a respeito da resistência indígena nas missões jesuíticas do Sul do Brasil e Repúblicas vizinhas. Depois de um monte de barbaridades, todas demonstrando falta do mais elementar conhecimento sobre a sociedade tribal e noções de antropologia cultural, comentava ele: «Após seis gerações de cristianismo e comunismo, os guaranis das reduções permaneciam selvagens, preguiçosos, limitados, sensuais, glutões, sórdidos, em nada diferindo dos seus irmãos da floresta, no tocante ao afeto pelos pais, espôsa, lar e pátria. Não chegavam a ser pessoas» (1957: 79).

3. Salvador *op. cit.*, sempre muito bem informado, se vale do preço médio do escravo africano da época, em torno de 100\$000, estimado por Perdigão Malheiro. Em nossas pesquisas achamos uma grande variação no preço dos cativos negros ao longo do século XVII, nenhuma chegando a tal patamar. Assim, por exemplo, uma escritura de 1662 avalia um lote de seis escravos em 340\$000 e na venda do Engenho da Pedra, no mesmo ano, os preços variaram entre 24\$000 e 70\$000, por cativo (Cart. do I Of. Livro 44 F. 119v e F. 272). Em 1689, em um arrendamento de Partido de canas, sete «peças», das quais seis de Guiné foram avaliadas entre 40\$000 e 55\$000 (AM Cod. 44-4-88 F. 77). Finalmente, entre outras, os preços de uma «carregação» de 1691, variaram de 30\$000 relativos a uma «moleca (jovem) costureira» ao João crioulo, também jovem, avaliado em 20\$000 (AM Cod. 42-4-89).

Na mesma época, o Governador do Rio de Janeiro escrevia para o Rei, narrando a situação das aldeias de índios de São Paulo, denunciando o casamento «ilícito» que os senhores promoviam dos índios com suas escravas e comentava o preço que os índios alcançavam, de até 40\$000. Cita o caso de um deles que se vendeu pela quantia de 30\$000. Em 22 de maio de 1698 (AN Cod. 77 Vol. 7 F. 135).

De qualquer forma, no entanto, ao correr do período colonial, o escravo africano podia valer até dez vezes mais do que o indígena, embora a média fosse bem mais baixa.

4. De acordo com a escritura de venda de um curral de gado que fez o Governador Duarte Correa Vasqueanes e Gonçalo Correa de Sá a João Alvares Pereira e Diogo Lopes de Taveira, em 31 de janeiro de 1633, 43 vacas parideiras e sete bezerros, foram transacionados ao preço de 3\$360 cada um, incluindo os bezerros; 16 novilhos machos de dois anos ao preço de 1\$440 e dois touros reprodutores a 6\$000 cada. Assim pelo preço de um índio poder-se-ia comprar uma vaca com seu bezerro mais um novilho de dois anos, ou um touro reprodutor... (AM Cod. 42-3-55).

5. As pesquisas arqueológicas nas missões do Rio Grande do Sul vêm sendo desenvolvidas nos últimos anos de forma sistemática, confirmando os dados históricos quanto à organização das aldeias e a sua capacidade populacional. Ver, por exemplo, os trabalhos de Alvaro Kern (1981, 1984 e 1994).

6. In Anais da Biblioteca Nacional, Vol. XXXIX Doc. 373, de 13 de janeiro de 1645.

7. Carta Régia de 1624 determinando «que ninguém induza índios ou criados de alguém para lhe saírem de casa com pena de seis mil réis se o fizer». Cópia do Livro de Provisões do Senado da Câmara. AM Cod. 16-4-10.

8. Carta Régia de 6 de julho de 1643, sobre o trabalho indígena, mandando que nenhum morador, nem outra pessoa alguma «de qualquer qualidade e candissão que seja induza nem tenha em sua fazenda ou caças índios nem indias do gentio da terra nem se sirva delles nem os consulte em sua fazenda por maneira alguma sem avisar logo a seus donos com pena de cem cruzados». Livro das Vereanças, 1635 a 1650» (AM Cod. 16-3-20).

9. Bando de Duarte Teixeira Chaves, de 12 de agosto de 1682, determinando que as pessoas devolvessem às aldeias os índios sadios dela. «Mando que toda a pessoa de qualquer qualidade que seja em cujo poder estiver algum indio ou india o restitua logo debaixo da mesma pena que lhe foi posta pelo primeiro bando», ou sejam multa de 4\$000 e 20 dias de cadeia e pela segunda vez o dobro. (AN Cod. 77 Livro I p. 125v).

10. Bandos de Duarte Teixeira Chaves. O primeiro, de 25 de abril de 1684, dava o prazo de três dias para quem tivesse comprado índios aos paulistas «que agora vierão do rio das Caravelas, os venha entregar a esta praça». Em seguida, seis meses passados outro bando reforçava a proibição da compra de índios aos moradores de São Paulo, avisando que quem o fizesse «não só perderá o valor dela mas também será castigado em corenta mil réis». (AN Cod. 77 Livro I pp. 125v e 176v).

PARTE IV — USOS & ABUSOS

O índio foi usado sob as mais diversas formas no processo de fixação da colônia no território fluminense. Indiferentemente de sua posição social e jurídica, suas energias foram canalizadas em benefício dos colonos e das autoridades que representavam os interesses da Metrópole. A participação do índio escravizado é regularmente citada pelos cronistas antigos e pelos autores modernos, mas até certo ponto foi ela de tal forma arbitrária, que rapidamente perdeu a importância. Resquícios dela permaneceram ao longo de toda a fase, ainda que envolvendo um número proporcionalmente pequeno de indivíduos. Em contrapartida, no entanto, o emprego do índio aldeado foi permanente e variado e a sua contribuição para a formação da sociedade local muito maior do que aquela comumente destacada na bibliografia, antiga e moderna.

Uma visão abrangente desta integração demonstra até que ponto foram eles usados, abusados, humilhados e ofendidos e o quanto eram versáteis e adaptáveis, prestando-se a múltiplas experiências, mesmo que em troca de pouco reconhecimento e ainda menor retribuição.

Vejamos, então, algumas delas.

As primeiras contribuições do índio à sociedade colonial

É um pouco difícil definir qual foi realmente a primeira contribuição dada pelos índios aos europeus para a conquista da terra: se a transmissão do conhe-

cimento que possuíam a respeito dela, ou se o fornecimento de companheiras para minorar a «solidão» dos viajantes. Ambas se constituíram em pilares sobre os quais se construiu a colonização. Com a primeira, o descortíneo da vastidão do território, o conhecimento sobre suas potencialidades e, mais praticamente, a avaliação dos requisitos necessários para a empresa.

Desde cedo foi o índio guia para a penetração, informante sobre os alimentos e as características da terra, transmissor dos usos e costumes básicos necessários para a adaptação neste «novo mundo».

Com a segunda, a constituição da primeira geração de «nacionais», «mestiços» adaptáveis, capacitados a viver em dois mundos, deles igualmente compartilhando, ainda que mais fortemente segundo os horizontes da vida paterna.

Tendo, no entanto, que começar por um deles, fiquemos com o papel da mulher, da «cunhã», matriz geradora de muitas famílias de conquistadores e colonos por este país afora, ainda que quase sempre esquecida ou relegada a um segundo plano, quando não simplesmente negada.

A miscigenação

Não era problema para a mulher indígena, sobretudo se solteira, escolher parceiro eventual, sempre e quando quisesse. No escambo de produtos da terra por artigos europeus, não era raro os homens oferecerem suas irmãs, em troca de alguma peça (Pigafeta, 1985: 60). As cartas de Nóbrega estão cheias de relatos horrorizados sobre a liberdade sexual desfrutada pelos primeiros colonizadores. Segundo ele, as casas desta terra estavam «cheias de adultérios, fornicações, incestos e abominações» (1988: 194).

Em outra ocasião comenta que «Nestas partes há muitos escravos e todos vivem em pecado com outras escravas», sendo que os padres conseguiam casar alguns, mas o medo dos senhores de perdê-los associando o casamento à alforria, impedia que o sacramento fosse ministrado a muitos deles (1931: 125).

É então compreensível que os próprios colonos enchessem suas casas de cativas indíias, formando verdadeiros haréns, motivo de críticas exacerbadas dos mesmos jesuítas. Segundo Serafim Leite, valendo-se de carta do irmão Pero Correa, nas primeiras décadas da colonização já era «costume antigo» os senhores terem mais de 20 escravas indias como amantes, sendo mesmo comum que «as próprias mulheres lhes levassem as concubinas à cama», (1956: 438).

A liberalidade indígena não se restringiu aos primeiros tempos. Aquele mesmo autor anota que também nas aldeias controladas pelos inacianos — no caso a de São Barnabé — algumas vezes abandonavam os índios as suas roças,

preferindo ficar «bebendo de dia e de noite, entregando suas mulheres e filhas aos mestres e feitores» (*op. cit.* 97).

Passada, no entanto, a naturalidade inicial, não foram raros os casos de resistência da mulher indígena a esta situação. Anchieta nos deixou uma série de relatos a este respeito e, embora associe a repulsa ao sentimento cristão do pecado, registrou — de fato — o que nos parece terem sido os inícios da conscientização, por parte delas, da transformação social e cultural que tal ato passava. De um procedimento natural e até saudável — desde que no seu contexto original procurava trazer para a tribo a contribuição de «sangue novo», necessário para a sobrevivência de uma sociedade fechada — transformara-se em uma prática somente licenciosa, reduzida ao ato em si, ainda que muitas vezes acabasse redundando no objetivo inicial. Mesmo assim, no entanto, os frutos de tais uniões normalmente serviam para engrossar as fileiras dos agentes subalternos dos dominantes.

Assim, para exemplificar, destacamos seu depoimento na «Carta de São Vicente», de 1560, quando afirmava: «Sofrem as escravas que seus senhores as maltratem com bofetadas, punhaladas, açoites por não consentirem no pecado, outros desprezando-as, as oferecem aos mancebos deshonestos, a outras por força querem roubar sua castidade, defendendo-se não somente, repugnando com toda a vontade, mas com clamores, mãos e dentes, fazendo fugir aos que tentam força-las» (Anchieta: 1988, 161).

Ainda que ocorressem tais fatos, o mais provável é que — ma média — durante muito tempo foi prática comum a «mancebia» com as índias. A consequência natural de tal costume, mesmo que pudesse ser os «haréns» privilégio de uns poucos, foi a constituição de uma geração de brasileiros miscigenados, os «mamelucos», de fundamental importância para a conquista da terra.

O mesmo padre comentava em 1584 que se começara a ensinar a doutrina na língua do Brasil «aos Mamelucos e Mamelucas, filhos dos Portugueses e aos escravos da terra», destacando-se o fato deles separar uns dos outros. Considerava-se então os primeiros em uma categoria à parte dos «escravos da terra» (Anchieta, *op. cit.* 323).

Eram estes indivíduos considerados de forma bastante diferenciada, tanto na própria época, quanto nas fases posteriores. O mesmo Anchieta, por exemplo, em uma das suas «Cartas», datada de 1554, a respeito dos órfãos e da necessidade de ampará-los nos Colégios da Companhia, chamava-os de «a gente mais perdida desta terra, e alguns peores que os mesmos Indios» (*op. cit.* 77). Esta perspectiva evoluiu para um verdadeiro racismo, bem representado no comentário de Baltazar da Silva Lisboa, nos inícios do século XIX, quando falava a respeito da invasão das terras indígenas pelos colonos e à prática comum entre as índias que «não se inclinavam pela falta de educação e habitual aviltação a se

casarem com pessoas brancas, mas sim com negros, ainda captivos ... formando-se dessas ilícitas uniões as raças degeneradas de Mamelucos, Caribocas ferozes» (1834, I: 137).

Ainda recentemente, um autor moderno mantinha opinião parecida. Ao falar no «caldeamento das raças» em nossa cidade, Ferreira considerava: «De um lado havia reinóis ávidos de aventuras e de cubiças; de outro surgiam nativos, gente intuitiva, ainda no estado primitivo da idade da pedra, faceis de dominar, mas desconfiados e ferozes na vingança. Do conubio estranho desses dois extremos incomprendidos, geravam-se como traço de união entre aquelas raças, mazombos e mamelucos que deviam operar o caldeamento daquelas energias humanas dispares, incapazes de solucionar por si mesmas os entraves de situações com que se defrontavam» (1934:45). Terrível, portanto, a responsabilidade de trazer no sangue tamanha carga de incompreensão, da colônia aos nossos dias. Felizmente, hoje em dia, poucos sabem sequer o que quer dizer «mameluco».

Serafim Leite, discorrendo sobre a atuação dos padres no Recôncavo da Guanabara, cita uma carta do Padre Pedro de Moura ao Geral do Rio de Janeiro, destacando que não temiam mesmo aqueles, ministram crismas em Macacu, por volta de 1640, lugar «onde moram muitos mamelucos, gente tida por agreste e desalmada» (1945: 129/s).

Mesmo antigamente, no entanto, haviam opiniões favoráveis. Em meados do século XVIII, por exemplo, o Bispo do Rio de Janeiro, D. Antonio do Deserto, comentava que conhecia «algumas famílias das mais nobres desta terra que procedem de Indias tiradas das Aldeias de S. Barnabé e São Lourenço, que são aldeias deste recôncavo e certíssimamente se estas Indias não tivessem saído de suas aldeias, não teriam hoje netos tão honrados; poderiam sim, ter (te-los) da mesma natureza da avó, mizeráveis, desprezados, viciosos e abatidos como ella e como os mais que nas aldeias se conservam».

Esta crítica devastadora ao sistema deve ser compreendida no contexto da época (1757), pois embora partindo da maior autoridade eclesiástica local, vincula-se à fase de expulsão dos jesuítas, quando era moda arrasar com toda a sua obra. Transparece, além disso, de forma clara, que o «lado positivo» da miscigenação era, para o bispo, a contribuição europeia (1).

Na segunda década do século XIX Jean Baptiste Debret desembarcava em nossa cidade, integrando a «missão francesa» com o objetivo de aqui instalar uma Academia de Belas Artes, nos moldes da congêner europeia. Deixou-nos relatos, quadros e gravuras de grande importância para a reconstituição da vida brasileira no final do período colonial e inícios do primeiro reinado. Sua opinião sobre os mamelucos e índios aparece em diversos trechos de sua obra e, embora compartilhe da visão europeocêntrica tradicional, seu relato é francamente favorável — e até com uma pitada de malícia — ao que viu.

Debret declarou que acreditava que a «raça índia» melhoraria consideravelmente fundindo-se com a «raça brasileira de origem europeia», declarava que fora convencido disso pelas «admiráveis famílias de raça mestiça» que conhecia, destacando que, nelas, «os traços nobres do paulista a que se aliam a delicadeza dos olhos e as formas roliças da cabocla, são de uma beleza graciosa e picante, especialmente observável nas mulheres», sem dúvida se integrando na legião de admiradores que destacaram — ao correr dos séculos — as formas femininas das brasileiras miscigenadas ou não. Demonstrando, no entanto, especial imparcialidade, elogia também os homens, dizendo que «tornam-se mais esbeltos embora sempre musculosos, e conservam bem marcada a tendência dominante das duas raças, que os leva a enfrentar corajosamente as fatigas inerentes às grandes viagens e aos feitos militares» (ed. 1978, I: 97/s).

Mais recentemente, ainda, Buarque de Holanda traça curioso paralelo entre as qualidades inerentes aos índios e as aspirações da nobreza da época da conquista, frisando que «algumas características ordinariamente atribuídas aos nossos indígenas e que os fazem menos compatíveis com a condição servil — sua «ociosidade», sua aversão a todo o esforço disciplinado, sua «imprevidência», sua «intemperança», seu gosto acentuado por atividades antes predatórias do que produtivas — ajustam-se de forma bem precisa aos tradicionais padrões de vida das classes nobres» (1994: 25).

Vemos, então, que a perspectiva da sociedade dominante em relação aos mamelucos variou tanto na mesma época, quanto com o passar do tempo, não faltando alguns defensores que viam neles elementos de importância social, quanto detratores centrados nos aspectos negativos que lhes eram atribuídos.

Acontece, no entanto, que mesmo com todas estas perspectivas, ainda era pior para os índios se mesclarem com os escravos africanos. O comentário de Lisboa, visto acima, reflete uma questão antiga, pois desde 1696 uma Carta Régia proibia índios de se casarem com escravos. A desculpa era que estes casamentos promovidos pelos senhores de engenho «sem ordem nem primição dos Padres seus administradores», objetivavam aumentar o plantel de seus cativos. O interessante é que, como castigo, os faltosos perderiam a posse dos índios que «ficarão livres para hirem viver as d.as aldeias» (2).

Sabemos que, pelo menos um caso de punição ocorreu com um cacique indígena de Ipuca, que casando com uma escrava foi destituído do seu posto (3).

Assim, enquanto as autoridades atacavam a mistura de escravos com índios, incentivavam os casamentos destes com pessoas de origem europeia. Em 1755, por exemplo, outra Carta Régia declarava sem infâmia alguma os que casassem com índios ou indias, «antes se farão dignos da Real atenção na forma da Lei», proibindo o uso do designativo «caboclo», para os descendentes dessas

uniões, considerando-o pejorativo, embora como vimos em Debret, a lei parece não ter funcionado também neste caso (4).

Nas freguesias do recôncavo, pelo menos naquelas em que pudemos aprofundar pesquisas, o índio — embora raro — se fez presente até o século XIX, tanto casando entre si como mesclando-se com brancos e negros, sempre, no entanto, ocupando posições bem inferiores — subalternas — da hierarquia social. Na verdade não havia lei ou determinação legal que fosse capaz de impedir as tendências naturais e saudáveis que conduziram à miscigenação.

Contribuições ao conhecimento regional

Nunca é demais ressaltar a importância que assumiu a transmissão dos conhecimentos regionais dos nativos para os recém-chegados, na conquista e colonização deste território. Desde cedo se destacou o fato que, mesmo antes da fundação da cidade do Rio de Janeiro, topônimos indígenas constavam da documentação cartorial, inclusive nas doações de terras em regime de sesmaria em todo o «termo» da nascente cidade. Sem ter mesmo como ocupá-las na prática, algumas áreas do Recôncavo da Guanabara foram distribuídas antes mesmo que seus proprietários indígenas de lá fossem expulsos pela força das armas.

Este fato demonstra o grau de ligação entre os primeiros europeus e os «senhores da terra», numa enormidade de contatos nem de longe documentados pela História, e que chegaram a tal ponto que já eram de domínio público os nomes indígenas dos rios, montes, paragens e, sobretudo, aldeias nas primeiras décadas do século XVI.

Foi sobre as trilhas percorridas pelos índios que os portugueses adentraram o sertão, ultrapassaram serras, percorreram os cursos d'água. Foi o guia índio que orientou os preadeiros das aldeias do interior e fê-los alcançar as missões jesuíticas em território espanhol. Um mundo de conhecimentos, enfim, transmitidos em troca de coisa nenhuma, mas que acabaram sendo usados dramaticamente contra os próprios informantes.

Espelhos, contas de colar, machados e lâminas de metal, bugingangas sem valor pagaram a terra ocupada e as aldeias incendiadas. Vírus e bactérias, doenças novas e epidemias corresponderam às frutas, raízes e cereais domesticados durante séculos pelos naturais da terra. A malária, o fumo e talvez a sífilis — problema até hoje muito discutido — podem equilibrar um pouco a balança, mas sem dúvida, em termos positivos, a contribuição do índio foi muito superior àquela que o europeu lhe proporcionou. Mas enfim, foi sobre este padrão — de resto tão velho quanto a cultura humana — que a sociedade se organizou, o povoamento se desenvolveu e a colônia se implantou.

Se os documentos são ávaros na fixação das origens, são regularmente disponíveis quanto às informações. Ilhas, rios, praias e montes, mesmo que desde muito cedo tenham sido alguns deles batizados com nomes europeus — sistema jurídico de garantir a posse por Portugal — outros preservaram seu nome até recentemente e mesmo ainda até hoje. Se uma quantidade inumerável desapareceu, bairros como Irajá, Pavuna e Inhaúma; rios como Sarapuí, Meriti e Iguaçu; montes e serras como Taipu, Jambuí, Gericinó e Carioca, praias como Itaipu, Piratininga, Itaquatiara, Maricá e Saquarema, entre muitos outros acidentes geográficos, asseguram a presença do índio até hoje entre nós.

Foram também de fundamental importância os usos e costumes, tais como o hábito do banho diário, o conhecimento das ervas, mezinhas e ungüentos, das plantas comestíveis e medicinais; enfim, de todo um universo de idéias, saberes e comportamentos que não só tornaram possível a fixação do europeu como o transformaram em um ser novo, resultante da mistura de tudo o que era antes em separado, constituindo o que seria — com a contribuição do negro e, mais tarde, dos migrantes do resto do mundo — o povo fluminense e brasileiro.

NOTAS DO CAPÍTULO

1. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, *Correspondência do Bispo do Rio de Janeiro com o Governador nos anos de 1754 a 1800* (T. 63, Vols. 101-102, ano de 1901, F. 48).

2. Carta Régia de 14 de agosto de 1698. Arquivo Nacional, Códice 77, Vol. 6, F. 54.

3. Alvará de 4 de abril de 1755, do Marquês de Lavradio ao Ouvíador da Comarca, Antônio Pinheiro Amado. Determinava que o índio José Dias Quaresma, capitão da aldeia de Ipucá por ser «de espírito tão baixo que ... se casou com uma preta, manchando com este casamento o seu sangue e fazendo-se por esta causa indigno de exercer o posto» fosse pelo mesmo Ouvíador suspenso do exercício daquele cargo. E, devemos notar, o Marquês do Lavradio foi um dos mais esclarecidos funcionários régios que exerceram cargo na Capitania do Rio de Janeiro, no caso como Vice-Rei, substituindo o Conde da Cunha. Era, no entanto, fiel defensor das regras administrativas e, sem dúvida, um perfeito representante da sua época (*in*: Vieira Fazenda, 1921: 87).

4. Carta Régia de 28 de abril de 1755 (AM Cod. 16-4-3).

A sujeição do indígena que povoava o território onde se localizou a Capitania do Rio de Janeiro foi efetuada pela força, pelo convencimento e, também, em pequena escala, pela livre decisão de alguns grupos que desde o início viram no português um aliado contra velhos inimigos. No caso dos temiminós, ou maracajás, juntava-se também o sentimento de desforra, na tentativa — bem-sucedida, em termos — de recuperação das terras de onde foram expulsos antes da chegada dos europeus.

Foram estes os primeiros que passaram o conhecimento da região para o invasor; contribuíram na formação das primeiras levas de povoamento e se constituíram num dos pilares da colonização no seu primeiro século.

A eles foram adicionados outros contingentes gradualmente submetidos, na maioria pertencentes à mesma etnia, tupi, antes da conquista — no século seguinte — dos gês, em especial os goitacás, guarus etc.

Independentemente, no entanto, da sua tradição cultural, todos eles foram engolfados segundo o interesse do conquistador e tratados de forma a se igualarem na formação de uma massa maleável que se prestasse às determinações e ao arbítrio do invasor.

Como força de combate

Na conquista do território da Capitania do Rio de Janeiro, o índio foi utilizado em larga escala como combatente por ambos os lados que lutaram pela posse da Baía de Guanabara e terras vizinhas. Nas décadas seguintes seria ele empregado em todas as lutas travadas, não só nesta região, contra todos os invasores europeus que se aventuraram a disputar esta colônia com Portugal. Esta saga é bem conhecida pela maioria, ainda que a importância da contribuição nativa nem sempre seja destacada com o merecido crédito. Concomitantemente, no entanto, eram também os índios utilizados contra seus irmãos culturais, na tarefa não só de preá-los como escravos, como também para a obtenção de novos contingentes para reforçarem os quadros das forças auxiliares. Esta ação é ainda menos divulgada — mas foi, sem dúvida, fundamental — considerando-se o número restrito de europeus e brancos coloniais disponíveis para a empresa, pelo menos nas fases iniciais do processo.

Índio contra índio

Já vimos que nas «entradas» paulistas, os índios foram usados como massa de choque. Como os antigos federados, que haviam auxiliado a fixação em São Vicente já haviam se mesclado à população, ou desaparecido, a maioria agora disponível era oriunda das incursões de pregação. Muitos eram vendidos para o cativeiro; outros mantidos em servidão local, e alguns podiam engrossar as fileiras dos «entradiços», ajudando a perpetuar o jugo e a despovoar os sertões. Assim, por exemplo, no início do século XVII a Câmara de São Paulo comunicava que a vila corria o risco de ficar despovoada em função da fuga de índios e da grande remessa que se fazia deles para o norte, mas que se necessário, poder-se-ia armar cerca de 300 moradores e mais de 1.500 índios aliados (*apud* Taunay: 1951: 37).

Ainda segundo a mesma fonte, 2.200 deles participaram da Bandeira de Manuel Preto, em 1629, todos, por sua vez, «ex-cativos» elevados à categoria de aliados. Um pouco antes, o cabildo da *Ciudad Real del Guairá* queixava-se

ao Governador de Buenos Aires que os portugueses já haviam levado dali mais de 3.000 índios, com grande prejuízo daquela colônia espanhola (Taunay, *op. cit.*). Foram, portanto, milhares de seres carreados das antigas zonas de ocupação e usados segundo os interesses dos seus conquistadores.

Ao longo do século XVII índios de São Paulo foram usados contra outros índios «soblevidados» na Bahia e no Rio de Janeiro. Em 1662, o Governador-Geral Francisco Barreto escrevia para o Capitão-Mor de São Vicente, mandando que o mesmo acudisse o Rio de Janeiro frente à «hostilidade que os Índios Barbaros faziam nos arredores e fazendas do distrito daquella Cidade» (1).

Pouco depois, no mandato do Governador Afonso Furtado de Mendonça, «chegaram de S. Paulo os cabos que mandara vir o seu sucessor para fazerem guerra aos gentios pelo sertão da vila do Cairu, cujos estragos tinham ainda fresca a memória dos insultos que daqueles bárbaros receberam e continuamente experimentavam seus habitadores. Trouxeram muitos gentios domésticos, que são os soldados com que os Paulistas pelejam contra os rebeldes na sua região», conforme nos conta Rocha Pitta a respeito das lutas contra os «bárbaros» que ainda contestavam o domínio português na Bahia por volta de 1670 (1976: 180).

Durante todo o século seriam eles a massa de choque empregada contra seus conterrâneos, houvessem ou não razões ou ódios antigos. Motivos novos justificavam esta prática que adentraria o século seguinte e, deslocando-se no espaço, perduraria pelos anos 800, sempre e quando as autoridades coloniais ou brasileiras julgassem necessário.

Índio contra «os outros»

Ainda no início do século XVII o Governador do Rio de Janeiro, Constantino Menelau, se viu às voltas com franceses que insistiam no escambio do pau-brasil com os indígenas seus aliados, do litoral fluminense. Em 1615, após três incursões de sucesso relativo, recebeu ordens do Rei para estabelecer uma base permanente em Cabo Frio. Não eram somente os estrangeiros que se constituiam em perigo para a ainda pouco povoada Cidade do Rio de Janeiro. Além deles, também os indígenas dos campos do norte, os goitacás, permaneciam senhores do território e atacavam os limites dos domínios portugueses com redobrada força, sobretudo pelo gradual enfraquecimento dos seus tradicionais inimigos tupis. Sem a presença destes, mais fácil lhes ficava combater diretamente tanto no sul — o Rio de Janeiro — quanto no norte — a Capitania do Espírito Santo, e o fizeram com vigor durante grande parte daquele século.

Conforme documento da época, a ordem era «conquistar por paz ou guerra o gentio goytacaz que estavam entre a Capitania do Espírito Santo e a do Rio

de Janeiro, que se tinham ainda adorado com grande prejuízo das embarcações que nesta costa faziam naufrágio, tratando com estrangeiros em prejuízo da Real Fazenda do pão, sendo os ditos Indianos vassalos de Sua Magestade de sua repartição» (*apud* V. Fazenda, 1921: 362).

Valeu-se o Governador dos indígenas aldeados em Sepetiba, vindos do «Continente do Sul», «carijós» ou «patos», e também da ajuda dos velhos federados maracajás sobrantes em terras capixabas. Com estes últimos — e, muitos provavelmente, com mais alguns goitacás vencidos e aliados — fundou o Forte de Santo Inácio e a povoação de Santa Helena, depois de Nossa Senhora da Assunção, de Cabo Frio. Como baluarte de defesa, entre esta e o Rio de Janeiro, ainda que um tanto retirada da costa, foi organizada a Aldeia de São Pedro, com todo o seu largo termo, à beira da Lagoa de Araruama (São Pedro da Aldeia, atualmente). O perigo francês ficava, assim, provisoriamente afastado.

Constatamos, então, que as autoridades régias e os colonos lançavam mão dos índios disponíveis, mesmo que fosse necessário transportá-los de longe. Logo na fundação da cidade, foram os maracajás, ou «Índios do gato», que expulsos pelos tupinambás voltaram para a Guanabara acompanhando os portugueses na reconquista da terra. Aldeados em São Lourenço, diminuíram de número — eram 38 em 1630 — aportuguesaram-se, mesclaram-se cultural e etnicamente, perdendo a importância como força militar.

Na sua falta, Menelau empregara «carijós» do Sul, vítimas ou voluntários transplantados do Rio Grande e alguns poucos «goitacás» de Campos, que se rendiam em função da guerra e início da fixação dos brancos em suas terras.

Também no Maranhão, quando tentaram os franceses novamente se estabelecer no Brasil, foram os índios peça de importância no jogo político e militar. Embora distante geograficamente do campo deste livro, o processo foi de tal forma semelhante, que justifica uma rápida incursão pelo assunto, pelo menos para aquilatar a persistência, generalizada em todo o território da colônia, do ódio do nativo pelo português. Assim, no Memorial que Isaac de Razilly — irmão de François de Razilly — um dos fundadores da «França Equinocial» — preparou para Richelieu, Ministro francês, em novembro de 1626, explicando as causas do fracasso daquela tentativa, destacava que um dos fatores favoráveis à empresa era que os índios facilmente apoiavam aquelas pretensões, inclusive aceitando a conversão, por detestarem tanto os espanhóis e portugueses, que sequer queriam encontrar-se com eles no além (Bonnichon & Guedes, 1993: 544).

Nesta mesma ocasião um novo perigo assombrava Portugal. A Holanda, com a união das Coroas Ibéricas, tornara-se uma inimiga poderosa, disposta a disputar a posse da América portuguesa. Atacando e conquistando parte do Nordeste, no coração do «império do açúcar» português, despertou a preocupação

ção nas capitâncias do Sul. Contava-se como certo um ataque ao Rio de Janeiro, aliás tentado mais de uma vez pelos invasores flamengos, nunca, porém, na escala prevista. Os índios eram então conclamados pelo «rebate» (toque de reunir) e sem muita escolha tinham que ir para a cidade com a tarefa de defendê-la. Iriam sempre, aliás, com boa vontade ou não.

O Governador Martim de Sá os empregava nas fortificações e como eventual força de combate. Pagava-os com farinha e peixe (dez réis deste por dia e um alqueire daquela por mês). Cuidadoso, anotava as despesas, o que é melhor para nós, que assim sabemos quem e quantos eram eles (2).

Pelo documento sabemos que eram pouco mais de 400 índios. Um número equilibrado de «carigós» e índios de Cabo Frio, cerca de 40 cada. Os 38 de São Lourenço, cinco goitacás e mais cinco de «outro gentio». São Barnabé atende com dois terços do contingente. Já era, então, uma mistura na aldeia...

Ali — em São Barnabé — estavam reunidos 12 «principais» que, pelo número total de pessoas, eram mais do que chefes de família. Provavelmente chefes de tribos aparentadas, ou não. Havia um Gonçalo, chefe dos «maripaques», que eram oriundos da serra — muito possivelmente vinculados aos goitacás — e onze outros, dos quais somente um guarda um designativo indígena, «Andre Suricaca». Esta lista demonstra claramente a incorporação, na aldeia, de indígenas de diversas procedências, talvez preservando um mínimo de particularidade, pela manutenção de seus «principais».

Os homens ausentes, a aldeia passava fome, conforme vimos antes. Pior, corria o risco do ataque dos velhos inimigos, a espreita de um momento oportuno. Como nos narra Antonio Vieira, da serra desceram muitos goitacás para atacar a aldeia desguarnecida, cheia de velhos, mulheres e crianças. Valeram-se eles de um estratagema. Partiram «alegremente ao encontro dos atacantes, com festa e sinais de amizade. Assim, os inimigos se transformaram em hóspedes, pescaram e festejaram e voltaram para o sertão em paz, deixando, inclusive, alguns na aldeia» (ed. 1897).

Entendemos melhor o fato quando sabemos que a luta seria inglória para os vencedores de uma fraca oposição e que — para sorte dos atacados — permanecia sagrado para as tribos o direito da hospedagem.

Não sabemos se aqueles foram os mesmos índios que com Salvador Correia de Sá e Benevides partiram para socorrer a Bahia em 1625. O fato é que ele, com cerca de 250 colonos do Rio e São Vicente, mais 50 índios flecheiros, organizou a expedição que libertou, de passagem, o Espírito Santo — ocupado por holandeses — e se integrou na luta que resultou na expulsão dos flamengos da Bahia.

Alguns anos depois, em 1638/9, preparou-se ali uma expedição para atacar os holandeses e foi pedido auxílio ao Rio de Janeiro. Salvador Correia de Sá e

Benevides encarregou D. Francisco de Quebedo de recrutar homens. Sem muito sucesso inicialmente, reduziu-se a tropa a 22 soldados a pé e cerca de 50 índios (seriam os mesmos?). Com a promessa do perdão de todos os crimes para os moradores que se alistassem das Capitanias de São Vicente e São Paulo, o contingente aumentou consideravelmente. Já naquela época eram inúmeros os marginais, inundando a cidade de criminosos, com os consequentes distúrbios e arruaças, até a partida da tropa para a Bahia, «completadas por grande quantidade de índios flecheiros... onde foram incorporadas à expedição de Luiz Barbalho para a tentativa de restauração de Pernambuco» (Coaracy, 1965: 93).

Mais uma vez lá foram os indígenas lutar pela manutenção da colônia que os explorava. Aliás, como é sabido, lutaram eles ajudando os holandeses no Nordeste; franceses no Sudeste e no Maranhão; ingleses no Grão-Pará e portugueses em todas as partes.

Uma das mais interessantes aventuras nas quais os índios se viram envolvidos se vincula também à luta contra os holandeses — a reconquista de Angola. Essa colônia de Portugal era fundamental para a economia açucareira do nosso País, em especial a do Rio de Janeiro e Pernambuco. Embora na época predominasse os escravos «da Guiné» — esta designação nem sempre correspondendo realmente ao local de origem dos cativos — já eram também muito comuns os nativos de Angola. Em 1641, partindo de Recife, os holandeses com 3 mil infantes, incluindo escravos negros e índios aliados, mais uma frota de 21 navios, atacaram e conquistaram Luanda, a capital da colônia africana.

Ao longo da guerra, Portugal chegara mesmo a se convencer da perda daquele posto. Isto, no entanto, além de aumentar o preço da escravaria, gerara a busca de novos «escravos da terra» e as confusões com os jesuítas que tal fato sempre provocava.

Além de tudo, embora a Coroa portuguesa sempre fosse avara no controle do meio circulante na colônia, nunca faltara a «moeda de troca» para o comércio escravo — a cachaça, produzida em grande escala na capitania. Não foi por acaso, que o produto das engenhocas de Parati, no sul fluminense, acabasse por se tornar um sinônimo da própria mercadoria.

A coisa era tão importante que, alguns anos depois, quando em 1649 uma Ordem Régia proibiu o fabrico da aguardente no Brasil para incrementar o consumo de vinho — privilégio da Companhia de Comércio — com a desculpa que a ingestão do destilado da terra era um vício dos escravos, o Governador D. Luiz de Almeida recusou-se terminantemente a cumprir a ordem. Sem cachaça não haveriam escravos, nem comércio com Angola.

Por tudo isto, em meados da década de 40 organizou-se uma expedição, que acabou sendo chefiada pelo mestre de campo Francisco de Sottomaior. Era formada por cinco navios e cerca de 350 infantes, um terço dos quais recrutados

no Rio de Janeiro. Entre estes, um número incerto de índios. Além de participarem ativamente das ações bélicas, contribuíram eles materialmente para o estabelecimento em Quilombo. Conforme Guedes, «além da fortaleza, de faxina e terra, denominada Santa Cruz, e de um reduto, na praia, para evitar possível desembarque do inimigo, fez-se casa de pólvora, de ‘pedra e barro’, boa casa para hospital, grande armazém, muitas casas e até cavalariças, construídas pelos indígenas brasileiros integrantes da expedição» (1993: 16).

A região continuou em disputa até a formação de uma nova expedição, dessa feita dirigida pelo Governador Salvador Correia de Sá e Benevides, que conquistou de vez a colônia e lá permaneceu entre 1648 e 1651. Na volta trouxe enorme escravaria que distribuiu entre os cinco engenhos de açúcar e 40 currais de gado que possuía na capitania (Coaracy, *op. cit.* 143). Embora desta segunda expedição tenham participado mais de 900 moradores do Rio de Janeiro — com inúmeros prejuízos diretos à lavoura e à economia carioca em geral — não há registo do número de índios que possam nela ter sido empregados, nem mesmo do destino daqueles que se integraram na primeira operação. Provavelmente retornaram com o Governador. Aqui, novos trabalhos compulsórios os aguardavam.

Em toda a guerra contra os holandeses a participação dos naturais foi constante, juntando as tradicionais inimizades tribais à desavença entre as nações. De tal forma era pesado o jugo português que sempre que possível grupos inteiros estavam dispostos a ajudar os invasores de outras nacionalidades, na esperança de melhores dias. Muitos, no entanto, permaneceram fiéis aos velhos senhores. Assim, ao lado da tropa branca e do «terço dos pardos», destacou-se a companhia indígena do conhecido Felipe Camarão — respeitado pela sua bravura e falecido durante a guerra — que atuou nos eventos principais do conflito em pé de igualdade com as demais unidades de combate.

Vemos, pois, que o «gentio da terra» constituiu uma força de importância para a manutenção da colônia portuguesa nesta parte do continente. Não há exagero, pois, em considerá-lo «o elemento mais ponderável nas lutas daqueles séculos», como afirma Verfésimo (1970: 139).

No século seguinte, XVIII, voltaram a ser empregados em todo o País. Na capitania fluminense permaneceram como força de reserva, embora sua participação nem de longe se compare às atuações no período anterior. Seriam, no entanto, utilizados em muitas outras atividades.

Não foram desdenhados como auxiliares. Pelo contrário, vez por outra eram avisados para se porem em alerta, sempre e quando era pressentido, ou se previa, algum ataque à cidade. Assim, por exemplo, em 1710, rondando o inimigo francês, o Governador mandou ordem ao Capitão Antonio Machado, do Guarulhos, para que viesse à cidade com seus índios armados de arcos e flechas, prontos para a sua defesa (3).

Já não eram tupis, nem goitacás, nem maripaques (embora estes ainda existissem até mesmo em estado de liberdade nas serras do interior). Agora eram «guarulhos», novo contingente, mas no mesmo velho estilo, que entrava no roçado da exploração.

Como não podia deixar de ser, foram eles também usados contra seus irmãos de infortúnio, os escravos africanos que, em desespero de causa, fugindo aos maus-tratos, se organizaram em núcleos de resistência, os «mocambos» ou «quilombos», ou se mantinham em pequenos grupos pelos matos. No entanto, não ocorreria nenhuma grande guerra, que se fizesse merecedora de documentação específica, por estas bandas; apenas combates reduzidos, razias, ataques de surpresa. Entretanto, como registrava também o cronista da época, que depois de considerar os índios «pobrissímos e desapropriados e inconstantes que os leva quem quer facilmente», normalmente dispersos pelos sertões, exceto aqueles reunidos pelos religiosos «que os tem juntos», eram usados «principalmente contra os negros de Guiné, escravos dos portugueses que a cada dia se lhe rebellão e andão salteando pelos caminhos e se não o fazem peior hé com medo dos ditos índios que com hum Capitão portuguez os buscão e os trazem a seus senhores» (Salvador, 1627: 168).

Antes, então, do aparecimento do «capitão-do-mato» responsável pela prisão dos escravos fugidos em meados do século XVII, foram os índios peça importante no trabalho de rastrear os caminhos de fuga, indicar as veredas da selva, as grutas escondidas, para os que buscavam aqueles infelizes cativos, que tudo arriscavam pelo amor à liberdade, para trazê-los de volta à miséria da escravidão.

Índios no conflito civil

Um dos eventos mais interessantes já ocorridos na nossa «muy leal e heróica» Cidade do Rio de Janeiro, foi o levante popular, dirigido pelos oficiais do Senado da Câmara, contra o Governador Salvador Benevides, que viria a ser conhecida como a «Bernarda», e que mereceu estudos detalhados de Vieira Fazenda, Coaracy e Balthazar Lisboa, entre outros. Ele fora nomeado Governador das capitâncias do Sul, novamente desmembradas da Bahia, em 1660, e iniciaria uma série de medidas de governo, necessárias, mas impopulares. Para aumentar os efetivos da guarnição da Praça, cujos soldos andavam atrasados há meses, instituiria uma nova taxa — hoje de todo comum — sobre as casas da cidade, o nosso conhecido «imposto predial».

A Câmara reunida, com representantes de todos os «homens bons», da nobreza, do clero e do povo, recusou veementemente a proposta e sugeriu uma nova solução, que implicava no restabelecimento do fabrico de aguardente na

terra — então novamente proibido pela Coroa — com um pagamento de imposto sobre cada pipa e, também, uma nova taxa sobre a carne. O Governador, habilmente, aceitou a sugestão, transformando o fracasso em sucesso, sendo a resolução bem recebida pela população.

No meio do caminho, no entanto, mudou ele de opinião, pois sendo elaposta em funcionamento, colidiria com os interesses da Companhia de Comércio, em nome de quem fora a proibição do fabrico imposta. E, afinal, não fora ele nomeado pelo rei para defender os interesses dos habitantes...

Endurecendo mais o jogo, não só anulou aquela resolução como impôs um pesado regimento, instituindo, em definitivo o imposto predial e nomeando uma comissão encarregada de cobrá-lo, com poderes de avaliação dos imóveis, da qual fazia parte um cristão novo, seu amigo. A cidade, na época, estava plena de judaizantes, mas, de alguma forma, o fato desagradara a todos, pois, em especial, recaía ele mais pesadamente sobre os que tinham as melhores posses e, de mais a mais, um judeu sempre era um alvo capaz de aglutinar e concentrar a mira dos descontentes...

Viajando para São Paulo naquele mesmo ano, aproveitaram-se os fluminenses para substituir o seu preposto e instalar um governo popular.

A raiz do descontentamento, no entanto, era a política favorável aos índios, que ele defendia. Tanto é verdade que, mal recebido em São Paulo, pelo mesmo motivo, também soube habilmente inverter a situação, deixando de ir a Piratininga, onde os índios estavam em pé-de-guerra, certos de que o Governador iria libertá-los do jugo dos colonos. Esta manobra, mais a distribuição de uma ou outra benesse, garantiu-lhe o apoio dos paulistas.

Enquanto isto, no Rio, tomavam-se as medidas necessárias para instituir um novo governo; escolhiam-se novos representantes (três) no Senado da Câmara e trancafiavam-se os mais ilustres membros da família do Governador nas fortalezas. Mandaram, também, para Portugal, um processo volumoso denunciando as irregularidades do governo e suspendendo o imposto predial, enquanto o Rei não se pronunciasse, ou seja, estabelecendo um tácito reconhecimento do poder régio sobre a questão (4).

Os jesuítas, recolhidos, aguardavam os acontecimentos, mas preparavam-se para a volta de Salvador Benevides. Este, sempre hábil, lançou um bando aceitando as condições anteriores que revogara e revogando a tributação que desencadeara a revolta. Com isto, conseguiu esvaziar parte da insurreição e se preparou para a volta. Na cidade começou-se a organizar a defesa, incluindo tropas auxiliares do recôncavo, formada por gente que — para isto — tivera que abandonar suas plantações e para quem cada dia na cidade era mais um de prejuízo.

Neste quadro, sabedor de tudo isto, demorou-se o Governador até março de 1667 em São Paulo. Com o apoio de alguns paulistas, aguardou com paciência a chegada da frota de Portugal, com o reforço que tal significava para sua causa e, recolhendo os índios pelas aldeias que passava, formou uma grossa tropa que tomou a cidade de surpresa na madrugada de 6 de abril daquele ano.

Desta vez foram os índios peça básica do movimento, peões numerosos que auxiliaram eficientemente o representante do Rei. Preparados e de sobreaviso pelos jesuítas, aprestaram-se a favor da autoridade régia, que — em última análise — era a melhor opção que lhes restava.

Este evento, talvez melhor que qualquer outro, espelha uma faceta da realidade da vida colonial, onde o dissimulado, ambicioso, esperto e corrupto funcionário régio acabou figurando como o «mocinho», o herói que defendia o índio oprimido. O povo carioca, em contrapartida, escorchado pelos impostos, justamente revoltado e que ousou se levantar — uma única vez em todo o período colonial — contra o que julgava exorbitância de autoridade, permanece no papel de «bandido», derrotado, humilhado e ainda responsável pela exploração do nativo...

Este, por seu lado, fiel à sua sina, emprestou sua energia à repressão, alheio às questões ideológicas, como soe acontecer com toda a massa de manobra inconsciente ao correr da História, sempre que se torna incapaz de enxergar ou entender além do imediato. De fato, no entanto, não lhes restava opção. Talvez aqui, na prática, ressoem bem fortes as consequências de seus avós terem se submetido ao europeu para sobreviverem. Eram herdeiros dos que se entregaram e por não terem fugido, tudo perderam, pois como dizia o poeta romântico do século passado, «a par da liberdade, tudo é nada» (5).

NOTAS DO CAPÍTULO

1. Arquivo Nacional. Documentos Históricos, nº 5, F. 177.
2. Anais da Biblioteca Nacional, Volume LIX.
3. Arq. Nac. Cod. 77 Vol. 22.
4. Este aspecto serve para demonstrar o imediatismo e a falta de perspectiva em que viviam os colonos brasileiros. Revoltados contra um novo imposto, não apelaram ao soberano no sentido de aprovar a proposta original, emanada do Senado da Câmara em Cabildo aberto, que implicava — moderadamente — em desobediência civil. Pelo contrário, protestaram contra uma ação do Governo local, considerada arbitrária, mas sujeitando-se à obediência da mesma, caso aprovada pelo Rei, desde que «fiéis vassalos de Vossa Magestade». Não é de estranhar que mesmo o arremedo de poder legislativo que era o Senado da Câmara ficasse sempre como um prolongamento do poder central, sem qualquer capacidade efetiva ou poder político. Nada parecido com o princípio que nortearia a revolução americana, de não ser aceita qualquer taxação que não fosse votada pela representação popular. Mas, de fato, neste aspecto eram bem diferentes os princípios que norteavam ambas as colonizações.

5. «A Confederação dos Tamoios»:

Canto do pagé Tangapema aos tamoios:

«Fugi Tamoyos meus, fugi, deixa-lhes
De Nictheroy as margens deleitosas
Que elles invejam tanto; e onde pretendem
As custas vossas apascentar seu ocio
e erguer coas vossas mãos suas cidades.
Deixa-lhes estas várzeas tão regadas
Deaguis tão doces, e estes verdes mattos
Onde colheis o cambuci gostoso
O odorozo ananaz e a grumixama.
Tudo deixai-lhes, sim fugi, mas livres
Que a par da liberdade tudo é nada
E aqui sereis escravos. Desta terra,
Que já vossa não é, pois que seus olhos
Passaram por aqui, tomai somente
De vossos pais os ossos, que os não pisem
Os pés de tão ferozes inimigos.
Ide e tirai da terra as igaçabas
Que esses ossos encerram, e com ellas
Vamos todos, além das grandes serras
Procurar outra terra mais longinqua
Outros serões mais ínviros, outros rios
Mais caudalosos e outro céu mais puro!»

(In: Gonçalves, 1856, Poema Épico: Canto 4).

Os índios e as minas

A importância da descoberta das minas para a colonização brasileira já foi por demais ressaltada, por uma série de autores ao longo da nossa História. Para nossos propósitos este tema é relevante por dois motivos principais. Primeiro porque na fase de localização e mesmo nos primeiros momentos de sua exploração foram os indígenas utilizados de forma constante, sendo substituídos pelos escravos negros após a fixação dos núcleos de exploração intensiva e quando os seus conhecimentos e prática de penetração já não eram mais necessários. Como, no entanto, até a fase de plena exploração foram inúmeras as tentativas de localização de jazidas de metais preciosos, durante longo tempo e em rotas diferentes, foram eles de utilidade constante, guiando os exploradores e se constituindo em força armada de proteção, bem adaptada às escaramuças contra os «índios brabos», mesmo que em outros sítios a mineração já estivesse em pleno andamento. Segundo, porque o Recôncavo da Guanabara em parte deve seu povoamento aos novos caminhos que, demandando às minas por um roteiro

mais curto, o percorriam em direção à Serra do Mar, substituindo o «caminho velho» que desembocava em Parati.

Um resumo dos principais eventos, no entanto, nos será útil como roteiro para entendermos o desenvolvimento do processo e situarmos o quadro em que este tipo de cooperação forçada foi inserida.

Desde o início, fica evidente que a busca à riqueza fácil, à aspiração à descoberta do Eldorado foi inspiração constante dos brasileiros, locais ou vindos de fora. O exemplo das minas de prata do «alto Peru» (Bolívia) ou do México e a fabulosa produção metalífera encaminhada para a Espanha seduzia os habitantes desta América portuguesa que queriam, como destacava Lisboa «achar novos Potosis nos desertos das Capitanias de Porto Seguro e Espírito Santo» (1835: 179).

Como já comentava Antonil, nos inícios do século XVIII — contemporâneo, portanto, dos eventos — «A sede insaciável do ouro estimulou a tantos a deixarem suas terras e a meterem-se por caminhos tão ásperos como são os das minas, que dificultosamente se poderá dar conta do número de pessoas que atualmente lá estão. Contudo, os que assistiram nelas nestes últimos anos por largo tempo, e as correram todas, dizem que mais de trinta mil almas se ocupam, umas em catar, e outras em mandar catar nos ribeiros do ouro, e outras em negociar, vendendo e comprando o que se ha mister não só para a vida, mas para o regalo, mais que nos portos do mar» (ed. 1982: 167).

Na época em que Antonil escrevia, o ciclo da mineração começava a sua fase mais intensa, que ocuparia as primeiras décadas do seu século. O movimento, no entanto, se iniciara muito antes, desde os finais do século do Descobrimento, quando uma série de aventureiros se lançara em busca de tais tesouros.

Assim, Sebastião Tourinho teria encontrado esmeraldas e safiras além do alto Rio Doce, seguido por Antonio Dias Adorno, até o sul da Bahia, além de Diogo Martins Cão e Marcos de Azeredo Coutinho, todos no mesmo período. Dos sertões da Jacobina vieram minérios de cobre e prata. Ficaram famosas, por perdidas, as minas de Robério Dias, que teria localizado no alto Rio das Contas uma cidade perdida, uma *Manoa* baiana que até hoje atrai sonhadores.

No Sul se descobria, na mesma época, inícios dos 600, minas de ferro em Paranaguá, onde mais tarde a Coroa mandaria estabelecer fornos para seu aproveitamento.

Na primeira década do século XVII, com a divisão do Governo do Brasil em dois, desmembrou-se da Bahia a Capitania do Rio de Janeiro. O novo Governador, D. Francisco de Souza, dedicar-se-ia, até a sua morte, ocorrida em 1611, na procura das minas. Conseguira ele, inclusive, a suspensão do alvará de 1606,

que concedia liberdade aos colonos, monopolizando o direito. Segundo Coaracy, até à pesquisa de bancos de pérola teria ele se dedicado, sem sucesso no entanto (1965: 27).

É desta época o Regimento de Guarda-Mor das Minas, rico e detalhado, com todas as atribuições e competências do mesmo. Destacam-se as regulamentações sobre o uso dos índios aldeados, que, como sabemos, nunca funcionaram nos itens favoráveis ou de proteção a eles (*apud.* Lisboa, 355/s).

O cargo de Administrador das Minas de São Paulo seria, depois, de Martim de Sá, que saindo do Rio de Janeiro teria chegado até a Ilha de Santa Catarina à frente de uma expedição composta basicamente por indígenas, muito provavelmente tirados das aldeias fluminenses ou das propriedades particulares da família.

Embora saibamos que em todas as explorações a participação dos índios era fundamental, poucas vezes são eles oficialmente mencionados. Assim, por exemplo, em 1646 o monarca autorizava que descendentes de Marcos Azeredo Coutinho contassesem com a colaboração de índios cedidos pelos jesuítas para redescobrir as minas do Espírito Santo. Competiu ao Governador substituto do Rio de Janeiro, Duarte Correa Vasqueanes, que exercia o cargo no lugar de Francisco de Sotomayor — dirigindo então a primeira expedição contra Angola, também nela incluídos indígenas — organizar a missão. Segundo Lisboa, dela participaram «trinta e sete homens brancos e cento e cinquenta índios, em vinte e cinco canoas» (*op. cit.* 195).

É importante frisar que um documento de Consulta do Conselho Ultramarino defendia, em 1645, que a concessão da licença para aquela expedição fosse dada aos jesuítas. Isto porque, alguns anos antes, dois padres daquela Companhia as haviam localizado e estavam de fato interessados em sua exploração. Apontava, inclusive que «ninguém o poderia fazer com mais facilidade e conveniencia que os ditos Padres da Companhia, assim porque se ha de fazer esta jornada com os Indianos de suas Aldeias que lhe são mui obedientes, como porque as Nações dos Barbaros, que vivem pelo Sertão, têm grande conceito e confiança delles, deixando-os passar de paz por qualquer parte, o que não consentem a outrem» (*apud.* Lisboa, 199/s).

A expedição não logrou o êxito esperado e a atenção régia voltou-se para o Sul. Embora não diga respeito aos índios desta capitania, é interessante mencionar que, para a proteção do litoral do Paranaguá, mandou o Rei proceder ao deslocamento de três aldeias paulistas. Não concordaram os vereadores locais, justificando que os índios ficariam sujeitos a doenças e fugiriam para o interior se deslocados de suas aldeias originais e a coisa permaneceu como estava. O «amor» dos paulistas aos seus índios era tanto que os animava até a contestar — e a não obedecer — ao soberano...

Na segunda metade do século XVII começaram a surgir rastros seguros de minas em Sabarabuçu, enquanto diminuía o interesse por Paranaguá. Terminada a guerra com a Holanda, as energias disponíveis podiam ser concentradas na prospecção de novas jazidas. A Coroa, por seu lado, acenava com a concessão de vantagens pecuniárias e honorárias, «Hábitos de Cristo», de Santiago e de Aviz, com tenças, ou dotações que variavam de 20 até 40\$000.

Uma série de tentativas se sucederam. Em princípio novas minas de lavagem surgiram nos campos de Curitiba e no litoral de São Paulo (Iguape e Cananéia), sempre com o aporte de grupos de índios sujeitos aos paulistas, geralmente utilizados — após a fixação nos locais de exploração — no trabalho agrícola de sustento dos mineiros.

Nas décadas finais do século se fizeram as penetrações no território do que viriam a ser as Minas Gerais, iniciada com a saga de Fernão Dias, o das esmeraldas, vencedor de índios desde o Sul, e na qual se integrava seu filho Garcia Rodrigues Paes, um dos responsáveis pela abertura do caminho de ligação das Minas com o Rio de Janeiro. Em cada aventura, novos contingentes nativos eram contatados, destruídos ou assimilados, muitos dos quais constituiriam as novas levas de carregadores, de tropa auxiliar ou de plantadores sempre disponíveis para as sucessivas penetrações sertanejas.

Foram descobertas minas de ouro em Sabará e no alto Rio Doce, e se deslavava então a figura de Bartholomeu Bueno com a exploração do Rio das Velhas. Os índios, agora, são dos sertões dos Caetés e do alto Rio Doce. Nova gente, velha sina...

No Rio de Janeiro, ao findar o século, o Capitão Antonio Cardoso recebia ordens do soberano para aparelhar seus índios, com arcos e flechas, para acompanhar o Governador Ayres Saldanha ao sertão (1).

Logo depois a Capitania de São Paulo, a pedido dos moradores, desmembrava-se da Bahia, passando para jurisdição do Rio de Janeiro (1698). O Governador Artur de Sá e Menezes, instado pela Coroa e escoltado pelos índios, faria duas viagens às Minas, valendo-se do caminho que passava por Parati, Taubaté e Guaratinguetá.

A iniciativa oficial se somava à dos particulares, e a fase foi constituída de descobertas que pareciam não ter mais fim. Nas primeiras décadas do século XVIII novas minas se transformaram em povoados e em vilas florescentes, atraiendo gente de todas as partes, despovoando o Recôncavo Fluminense e gerando crise na produção açucareira. Serro Frio, Mariana, Sabará e Vila Rica se tornaram pólos de crescimento, centros de concentração de riqueza, gerando uma elite mineira apoiada no duro trabalho da cata e lavagem, toda ela dependente da energia do braço escravo. Deste destino, pelo menos, escapou o índio.

Uma das consequências deste movimento foi a ocupação da área fronteiriça fluminense. Ainda na década de 80 do século anterior, o governo da cidade mandara dois funcionários explorar as terras além dos Órgãos, no Vale do Parába. Com a propagação das notícias da existência segura de metal precioso mais para o interior, aquelas terras começaram a ser esparsamente povoadas.

A Coroa portuguesa determinou, então, que as populações dispersas fossem concentradas em povoados, e o Governador Sebastião de Castro Caldas, executando as ordens, criou o povoado de Macacu, em 96. No ano seguinte, seu sucessor criaria a Vila de Santo Antônio de Sá, unindo as freguesias de Tambi, Taborá e Sernambitiba. Assim, na verdade, reorganizara-se o fluxo do povoamento, pois se a economia açucareira sofria com o desvio da mão-de-obra escrava e de capitais para as minas, toda uma população de «baixa renda» — ainda que impossibilitada de participar diretamente da mineração — adensava-se nas zonas fronteiriças, dela tirando proveito indireto, fosse com o transporte de carga, produção agrícola etc.

Mas, se escapara do trabalho maior de lavagem do ouro, o índio não fugira ao seu destino servil. Assim, em 1701, os moradores da Capitania de São Paulo escreviam ao Rei se queixando e este mandava perguntar ao Governador do Rio a razão pela qual faltavam índios para os paulistas explorarem as minas de Cata-guazes (2).

A resposta é que a queixa fora intempestiva, desde que «estes se acham repartindo os indios com o administrador geral» (3).

Algum tempo depois, como aquele mesmo administrador se mostrava recalcitrante, o Governador escrevia para ele enfatizando que «nenhuma outra causa tem as aldeias de indios que V.M. administra se não para os ocuparem em seu real serviço quando lhe parecer», fato que reforçaria em ocasiões posteriores (4).

Ficava bem claro que as aldeias sob administração leiga, ainda mais que as jesuíticas, obedeciam ao velho sistema de redução e concentração para uso particular, resquício bem vivo do direito de conquista, sempre invocado, ainda que de forma não declarada, pelos descendentes dos pioneiros. Não importava, na verdade, que gerações houvessem transcorrido desde a submissão inicial. O processo, em si mesmo, permanecia, e também todas as injunções jurídicas — em termos de direito consuetudinário — que ele envolvia.

Foi por esta mesma época que Garcia Rodrigues Paes recebeu o título de Guarda-Mor das Minas de São Paulo e veio para o Rio de Janeiro, onde a família se fixaria e passaria a dispor de vastas propriedades ao longo do «Caminho novo», com seus paixões de mantimento e alojamento das tropas, sem dúvida uma boa fonte de renda na época. Se dermos crédito a Antonil, também nesta oportunidade teria ele descoberto algumas minas «quando foi abrir o caminho novo

detrás da cordilheira da Serra dos Orgãos, no distrito do Rio de Janeiro, por onde corta o Rio Paraíba do Sul», não divulgando sua localização para delas se aproveitar totalmente e «não a sujeitar à repartição», (*op. cit.* 165).

O caminho que abria no final do século anterior encurtara o tempo de viagem consideravelmente. O caminho antigo, feito por mar até Parati e dali subindo a serra por uma velha trilha dos índios goia (ou guaianás) até Taubaté, de onde se alcançava a região de Sabarabóçu, era perigoso e demorado. Perigoso pelo ataque sempre esperado de corsários no trecho marítimo, também sujeito às tormentas tropicais e às ventanias de sudoeste. O risco não diminuía em Parati, agora pela presença de uma população formada por mamelucos e desordeiros, só apaziguados em meados dos 600 com a elevação do arraial a vila. O perigo continuava, serra acima, com os ataques de contrabandistas e assaltantes. Segundo Brasil Gerson, podia-se demorar até um mês e meio para percorrer todo, sempre que fosse possível escapar aos perigos (1970: 19).

O caminho novo vinha por dentro, saindo da Borda do Campo, passando pela área em que se localizaria, depois, Juiz de Fora, Serraria, Paraíba do Sul e, ultrapassando a Serra da Estrela, o curso do Rio Pilar e o seu porto, de onde pela baía chegava-se à praia dos mineiros. Uma variante terrestre vinha por Piedade do Iguaçu e pela «estrada geral» a Jacutinga, Meriti e Irajá.

Uma descrição contemporânea deste caminho, em 1732, até o registro de Paraibuna é bastante interessante, ainda que não se refira à estrada geral abaixo de Iguaçu (5).

Garcia Paes receberia doações de sesmarias sobretudo na paragem chamada «Macacos», em pagamento do trabalho, sem dúvida difícil, que executara. Sofreria a perda de escravos fugidos, que se valiam do isolamento das picadas abertas na densa mata atlântica e pagara trabalhadores do próprio bolso, com ajuda de um cunhado. Receberia alguma ajuda em dinheiro e os indefectíveis índios trabalhadores, ainda assim em número insuficiente. O fato é que uniria este trecho do Recôncavo da Guanabara à economia mineira.

Mais tarde este caminho seria encortado, saindo do porto Estrela em Inhomirim, Piabetá, Pau Grande, Rio Caioaba, Córrego Seco, Piabanha e Paraíba, onde entroncava com a estrada de Garcia Paes. Economizava cerca de quatro dias a viagem para as minas, por um caminho mais seco e mais protegido.

A conquista de novas áreas mineiras seguiria pelo século, adentrando a colonização por Goiás e Mato Grosso. No final da segunda década começaria a luta entre «emboabas», dos quais muitos eram cariocas e fluminenses, contra os «paulistas», com as suas sangrentas pelejas e emboscadas.

Por todo o período a importância da mão-de-obra servil do índio não diminuiu; pelo contrário, tornou-se cada vez mais complexa e diversificada. Que

eles continuavam a ser explorados pelos particulares comprovam documentos, entre eles uma carta do Rei que, preocupado com o Registro das Minas — ou seja o estabelecimento de um posto aduaneiro que controlasse a passagem das riquezas das minas para o litoral, localizado no Rio Paraibuna — mandava vigiar os limites entre as duas capitâncias, em 1719, argumentando que os moradores e fazendeiros da beira do rio, «com suas canoas, escravos e índios» podiam livremente cruzá-lo sem qualquer controle, além da existência de trilhas de passagem livre. Ou seja, o mesmo problema que até hoje permanece, do controle aduaneiro entre nosso país e as repúblicas vizinhas, ao longo das nossas imináveis fronteiras vazias (6).

Ao iniciar-se o século XVIII uma Carta Régia mandava que todos os índios que se encontravam espalhados pelas minas fossem recolhidos às suas aldeias (7).

Nas minas, portanto, a importância do trabalho indígena declinara, fosse pelo emprego dos africanos na cata e mineração, fosse porque o fluxo das novas descobertas que se iniciavam, agora, era feito a partir de outras gêneses, cada vez mais para o interior, fugindo portanto ao alcance deste texto.

NOTAS DO CAPÍTULO

1. Ordem ao Capitão Antonio Soares Cardoso, em 20 de junho de 1699 (AN Cod. 77 Vol. 9 F. 28).

2. Carta de 9 de dezembro de 1701, pela qual o Rei perguntava ao Governador do Rio de Janeiro a razão pela qual faltavam aos paulistas índios para as minas de Cataguazes (AN Cod. 77 Vol. 12 Doc. 25).

3. Carta do Governador Artur de Sá e Menezes, respondendo ao Rei em 20 de agosto de 1702 (AN Cod. 77 Vol. 12).

4. Carta do Governador do Rio de Janeiro ao Procurador dos Índios, em 4 de janeiro de 1703 (AN Cod. 77 Vol. 13).

5. Segundo o «Itinerário», «Parte-se da Cidade do Rio de Janeiro em lanchas e se entra pelo Agoassu, e em huma maré se chega ao círio do Pilar; e daí em canoa pelo Rio a sima se vay ao Couto. Aqui se monta a cavallo e se segue a jornada a Taquarussu ao pé da Boa Vista. Sobe-se a serra com bastante trabalho. Do mais eminente da estrada se vê o mar, os Rios e a planície da Terra. Em reciproco comercio goza aqui avista de hum formoso espetáculo; e prosseguindo a jornada fica a mão hum monte innacessivel tão redondo e igual que parece ser feito ao torno. Hé todo de pedra, e por huma banda da sua falda vay a estrada, deixando a sua agigantada eminência muito atrás os Atlantes, e Olympos. Ao pe dessa serra da parte do Norte estão situadas as Rossias do Silvestre, Bispo, Governador, Alfereis, Rossinha, Pao Grande, Cabaru, Cavamasum, Dona Maria, Dona Maria Tucurusa, Dona Maria Paraybuna. Passa-se aqui o Rio deste nome e aqui está o registro». In: «Itinerário Geográfico, coma verdadeira descrição dos caminhos, estradas, cidades, povoações, lugares, vilas, rios, montes, e serras que há na cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro ate as minas de ouro; composto por Francisco Tavares de Britto, impresso em Sevilha, na Officina de Antonio da Sylva, no anno de 1732. Com todas as licenças necessarias» (*Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Vol. 230, jan./mar. de 1956).

6. Carta do Rei ao Governador do Rio de Janeiro, em 17 de novembro de 1719 (AN Pub. Históricas Vol. 10 F. 95).

7. Carta Régia de 26 de novembro de 1701 (AN Cod. 77 Vol. VII F. 138v).

Mão-de-obra indígena: exploração particular

Nunca é demais lembrar que para a melhor utilização do índio, o português, valendo-se de uma velha instituição ibérica, lançou mão da política de «redução», isto é, reunião dos nativos em aldeias de forma que melhor pudesse controlá-los, mesmo que para isto juntassem populações diversas — e até inimigas — sob o mesmo administrador. Esta prática facilitava o manuseio da mão-de-obra e as divisões de grupos para trabalhos diferenciados. O ato de dividir chamava-se «repartimento», e embora este nome fosse mais comum na América hispânica, como já vimos antes, foi também muito usado no Brasil.

Esta política esvaziava o território, facilitando a expansão dos colonos sobre as terras desocupadas. Segundo uma «Informação» dos finais do século XVII, de tal forma a costa se encontrava «dezerta dos Indios naturais della», que os paulistas já de longa data, por não terem recursos para comprar escravos da Guiné, «buscam a dos Indios naturais desta costa, e estes fugindo ao cativeiro dezamparão as terras vezinhas ao damno, entranhando-se na emendade daquelle sertão», o que fazia os paulistas caminhar léguas para os trazerem à servidão (1935: 163).

Daf que tê-los agrupados e vigiados em pontos específicos, mesmo que sob a tutela de religiosos, facilitava o emprego das suas energias em proveito particular, com menos dispêndio delas por parte do senhor. Sob certos aspectos tais práticas se aproximavam da «encomienda» espanhola, embora sem as minúcias e regulamentos daquela.

Já vimos que, em especial no Rio de Janeiro, as aldeias deveriam estar suficientemente próximas da cidade para sua defesa. Isto, portanto, as deixava cercadas de vizinhos interessados na exploração dos aldeados e na sua atração para a vida colonial. Em meados do século XVII, por exemplo, o provincial da Companhia de Jesus achou a aldeia de São Barnabé «diminuída e decadida e os índios implicados com gente da vizinhança e procurou mudá-la para sítio onde ficasse mais livre da ocasião das suas maldades, perdição e mortes. Por influências estranhas houve quase revolta na aldeia», nada conseguindo naquele sentido o provincial (*apud* Serafim Leite, 1945, Vol. VI: 97/s).

É fácil entender a causa do emprego dos índios de forma indiscriminada, pelo menos nos primeiros anos da colonização. Primeiro porque tal fato já era comum nas outras capitaniias, e mesmo que a experiência já fosse por demais

traumática para as populações atingidas, seu número ainda era muito grande e não havia nem mesmo como calcular a massa ainda livre nos sertões. As notícias dos entradistas e a vivência resultante das ligações da Cidade do Rio de Janeiro com a América hispânica; o comércio com o Rio da Prata e o Peru, com sua extraordinária população nativa; as densamente povoadas reduções jesuíticas espanholas no Sul atiçando a ambição predadora, aliados à falta de escrúpulos e total inexistência de qualquer conceito humanitário do lado dos particulares, tudo conspirava para a utilização da gente disponível de acordo com os interesses de cada colono. Mesmo a legislação régia de proteção era ineficaz, primeiro porque — velho esquema — não haviam formas práticas para executá-las, desde que muitas das autoridades eram profundamente interessadas no uso livre da mão-de-obra; segundo, porque mesmo os jesuítas — apesar da sua diligência e tenacidade — também não possuíam formas mais efetivas do que a admoestação e a ameaça do inferno para os recalcitrantes (1).

As lutas entre eles e os particulares se estenderam por grande parte dos dois primeiros séculos da colonização. A política régia algumas vezes atendia suas súplicas, outras as ignoravam e muitas vezes as leis colidiam violentamente com o interesse dos inacianos, favorecendo claramente o lado dos colonizadores (2).

A enorme perda de vidas em que tal abuso resultou, nem de longe foi até hoje avaliada, sobretudo pela quase completa falta de dados seguros em que possam ser baseadas quaisquer estatísticas mais sérias. Dados divulgados desde os início do século passado, por exemplo, referem-se à captura de mais de 300 mil índios pelos paulistas, num prazo exíguo de cinco anos «que a maior parte perecerão de miséria e de trabalho nas minas, e na roteação das terras». Ainda que duvidando de tal montante, no mesmo documento citava seu autor que pelo menos quatro aldeias — Pinheiros, Barueri, São Miguel e Conceição dos Guarulhos, nas quais se concentrariam cerca de 60 mil habitantes — tiveram sua população dispersa, casada com escravos e completamente desaparecida ainda nas primeiras décadas do século XVII (*apud Lisboa, II: 36*). Destaca-se a evidência que nem mesmo aldeados junto aos colonos estavam os índios livres da ação decidida dos preadeiros, mesmo que a cifra seja, sem dúvida, exagerada.

Serrão, por exemplo, estima que ao terminar o século XVI em todo o País haveriam cerca de 25 mil brancos, 18 mil índios cristianizados e 14 mil escravos. O Rio de Janeiro estaria em sexto lugar em número de habitantes (1965).

Para o uso desta mão-de-obra barata, a forma mais fácil — quando não diretamente capturada no sertão — era a compra, ficando o índio como escravo do proprietário. A tendência natural é imaginarmos a posse de dezenas de escravos da terra, pelos principais proprietários paulistas, sobretudo se acreditarmos nos

exemplos citados. Aparentemente, no entanto, as centenas ou milhares de cativos que passaram por suas mãos estavam destinados, antes de tudo, à venda para os engenhos do Rio de Janeiro e capitâncias do Norte. Segundo Salvador, o mais comum, pelos inventários estudados, era a propriedade de alguns poucos índios. Estes, mesmo que não avaliados, por força da lei constavam dos testamentos e partilhas, mas em número relativamente reduzido (1978: 76/s).

Conforme já vimos, mesmo que nos primeiros tempos esta modalidade tivesse predominado, tendeu a decair com o avanço da colonização em função da pressão dos jesuítas, dos comerciantes de escravos — apoiados por algumas autoridades coloniais — e pela política régia, com suas inúmeras declarações oficiais pela liberdade dos índios. Evidentemente que com o mercado se restringindo, doravante as «peças» oriundas dos «ressgastes» e das «guerras justas», os preços acabaram por subir, pela menor oferta. A tendência seria a substituição pelo escravo negro, sempre que possível, e ao uso do índio tutelado, com restrições.

Este, mais do que qualquer outro, forçosamente era oriundo das aldeias, administradas por leigos ou religiosos. Desde o início, partindo do princípio de que a redução em aldeamento implicava na conversão, os jesuítas foram os administradores das aldeias fluminenses. Eles eram secundados, do ponto de vista administrativo pelos «capitães» indígenas, os antigos «caciques» ou «principais», que obrigatoriamente residiam junto aos seus comandados. Esta situação perdurou até 1680, quando passou para os religiosos a totalidade do governo temporal. Ocasionalmente era permitida a existência de um administrador leigo, mas isto também foi proibido por Carta Régia de 1691 (Perrone-Moisés, 1992: 119/s). Em documento que já analisamos, datado de 1701, o título deste funcionário aparece como «Administrador-geral» (3).

Em um documento, pelo menos, fica sugerida a possibilidade do estabelecimento de aldeias sob administração direta de «principais cristianizados». Entre as diversas ordens que Martim de Sá deveria colocar em prática nesta capitania para sua defesa contra os holandeses, em 1617, figurava a de «descer gentio ao litoral de Cabo Frio, para fundar aldeias e defender a costa ...» (Garcia, 1973: 78). Nestas aldeias que ele pensava em fixar, uma em Macaé defronte à Ilha de Santana e outra no Rio São João, então Perusbe, seriam assentados entre cem e duzentos índios sob a responsabilidade de descendentes diretos de Araribóia, «principais» em São Lourenço e possuidores de extensa e confiável folha de serviços prestados à cidade. Como já existia a Aldeia de São Pedro, relativamente recente, sob administração dos inacianos e não sendo estes sequer mencionados naquela Carta, é possível que, pelo menos na fase de instalação e tendo em vista os objetivos claramente militares das aldeias, ficassem estas diretamente sujeitas aos dois «capitães». Como, no entanto, o projeto não se concretizou e a experiência não foi levada adiante, nada podemos concluir de

efetivo a respeito, a não ser sobre a existência da possibilidade de tal esquema — que de resto poderia ser até inviável na prática frente à oposição dos jesuítas e de particulares.

No Rio de Janeiro haviam também «Provedores de Índios» que ocupavam o cargo por três anos. A lei que regulamentava a função era de novembro de 1596, provavelmente de inspiração espanhola, existindo documentos de pedidos de particulares e de nomeações correspondentes. Ele funcionava como intermediário entre os particulares e os índios, desempenhando o papel de tutor, ou de protetor, e para ser nomeado necessariamente tinha que receber o aval do governador e dos jesuítas (4).

É o mesmo «Procurador» cuja função era, na verdade, tutelar, desde que o nativo, mesmo livre, era carente de proteção e de catequese. Vassalo livre, mas cidadão incompleto, aliás como até hoje. Situava-se na mesma posição do menor — irresponsável, portanto — e tutelado pelo Estado, que se fazia presente através da figura daquele funcionário. Deveria ele proteger os índios contra os abusos de particulares, desde que eles — os índios — por conta própria eram considerados como incapazes de fazê-lo.

Por outro lado, também funcionaram como «Procuradores dos Índios» os reitores do Colégio do Rio de Janeiro, sobretudo como executores das vendas de terras das aldeias sob sua administração, desempenhando, portanto, o mesmo papel. Veremos que, malgrado este direito, os padres não podiam negar índios das suas aldeias para serviços oficiais e particulares, desde que do interesse da «real fazenda» — o que, afinal, podia açambarcar todos os propósitos das autoridades e os mais particulares dos interesses. Isto fica bem claro por documento do final do século XVII, quando o governador determinava que fossem devolvidos os índios das aldeias de Cabo Frio e São Barnabé, findo o tempo de dois meses «que he o prazo que S. Alteza destina posão hir servir aos moradores» (5).

A questão do «repartimento», ou seja, a distribuição dos índios aldeados e o tempo de serviço que podiam prestar, também foi motivo de regulamentação régia. Pela Provisão de 1680, Carta Régia de abril de 1702 e Ordem Régia de outubro de 1718, o padrão era de um terço de índios permanecendo na aldeia, um terço servindo a particulares e o outro terço empregado em serviço da Coroa. Esta fórmula mantinha sempre um contingente vivendo na aldeia, para cuidados da roça. Não fica claro — e este detalhe deveria ser resolvido pelos administradores — se todos os índios, homens, mulheres e crianças, novos e velhos, estavam sujeitos a todos os trabalhos ou se ocorriam especificidades. Pelo documento acima (nota 5) sabemos que o tempo de serviço era de dois meses. Como os particulares eram recalcitrantes em devolver os nativos para as suas aldeias, é bem provável que não estivesse funcionando o sistema de rodízio e que

o prazo entre cada novo repartimento demorasse mais do que estavam eles dispostos a esperar. Não fica esclarecido se o repartimento estava sendo efetuado findo cada prazo, como seria a norma nas primeiras décadas do século XVIII.

É interessante destacar que os jesuítas utilizaram-se de um artifício para manterem as aldeias coesas, justificando que eram elas necessárias para a defesa da capitania e que tal somente poderia ocorrer se não estivessem os seus integrantes distribuídos entre muitos particulares.

Que apesar de toda a legislação os índios continuaram sendo usados indiscriminadamente pelos colonos, em especial pelos senhores de terras, confirmam outros documentos. Assim, por exemplo, algum tempo depois, em 1717, o Governador Ayres de Saldanha Albuquerque escrevia aos coronéis de ordenança da cidade determinando o seguinte: «Aqui se me faz presente andarem muitos Indios fogidos suas aldeias trabalhando em fazendas de particulares e que por esta causa não vem dellas os necessarios para as obras das fortificações desta praça ... e assim ordeno a Vms mande aos officiaes de seu Regimento que todos os Indios que andarem fogidos nos seus distritos os façam prender e remeter a esta cidade,» etc (6)

Entre 1756 e 1759 duas outras Cartas Régias voltaram a regulamentar o assunto, desta vez estabelecendo o regime de serem mantidos nas aldeias a metade dos índios, destinando-se a outra metade aos trabalhos fora delas, oficiais ou particulares, reforçando a recomendação de que fossem eles bem tratados, dada a sua importância (Perrone-Moisés, *op. cit.*)

Naquele mesmo século permaneciam funcionando na Capitania do Rio de Janeiro as aldeias conhecidas de São Lourenço e São Barnabé em torno da Guanabara; Cabo Frio (São Pedro da Aldeia) e Taguahy (com os índios transferidos da aldeia de Itinga). Alguns foram aldeados nas proximidades do registro do Rio Parába, em meados do século anterior, e na mesma ocasião inúmeros «guarús» haviam sido trazidos para a aldeia de São Pedro. Índios eram também concentrados para trabalhos nas fazendas e engenhos dos jesuítas e dos padres do Carmo, em São Bento de Iguacu, em Papucaia, no Macacu e no Rio Una, Campos etc. Em meados do século XVIII começava a concentração de Puris-coroados na aldeia da Sacra Família de Ipuca, no Médio Baixo Parába, por iniciativa de um sacerdote. Pelos dados coligidos por Serafim Leite, o montante da população das quatro aldeias mais antigas, no final do século XVII não chegava a 2.500 pessoas (*op. cit.* 117).

A política de redução adentrava, pois, os 700, e alguns informes nos permitem acompanhar o estabelecimento de um aldeamento particular, leigo, na região de Magé, o único bem documentado que pudemos localizar nesta capitania. Em 1702 o governador escrevia uma carta comentando a «descida» de índios da serra, chamados «maripaqueses» por um certo Antonio Machado (7).

Estes índios seriam aqueles que constam do mapa «*Novus Brasiliae Typus*» de 1604 em que a Baía de Guanabara ainda aparece como um grande rio, designados de «molopakes» e localizados aproximadamente na área das serras fluminenses. O sufixo em questão, geralmente designava grupos gês, ou não-tupis, embora não haja a menor segurança em relação aos nomes e designações que as tribos recebiam dos colonos ao longo dos tempos. Para Serafim Leite, por exemplo, apoiado em dados relativos à língua dos grupos aldeados em Cabo Frio, os índios da serra, de uma maneira geral, seriam descendentes dos guarus (*op. cit.* 126). Segundo aquele autor, Ayres do Casal atribuiria aos próprios guarus descendência dos goitacaguáçu, originalmente da região de Campos, cujo nome se adulterara. Não localizamos esta informação na obra do autor referenciado. Ele associa aos goitacás as tribos dos «coroados» da serra fluminense, dizendo que o nome «guarus» ou «guarulhos» era uma designação genérica de diversas tribos serranas (1943, II Vol: 33, 39 e 40).

Pesquisas arqueológicas desenvolvidas na serra apontam a existência de uma tradição cultural com grande homogeneidade nas manifestações tecnológicas e surpreendentes variações nos padrões de sepultamento, o que, até certo ponto, parece confirmar os traços de longa duração intuídos por aqueles autores (8).

A notícia do empreendimento de Antonio Machado chegou até o Rei, e este escreveu longa carta ao Governador aplaudindo a iniciativa e determinando que todos os índios «que livremente quizessem descer, que elle (o citado Machado) os governasse e tivesse debaixo de sua pessoa para poder aldear, dando-se-lhes pa. isso terras em q. tivesse senhorio» (9).

O Governador respondeu em seguida, explicando que aquele particular não estava mais «descendo» índios por não ter terras onde os alojassem (10).

Algum tempo depois, em 1704 — provavelmente com a concessão de terras — a aldeia já estava organizada em Magé e o Governador notificava ao Rei (11).

É interessante que menos de um ano depois, em março de 1705 o Governador escrevia ao Capitão de São Vicente, falando no tal aldeamento e reclamando que «hu Antonio Borbas com seu primo Frn.co Borbas gato e hu irmão seu, todos da villa de S.Paulo vierão a esta cidade a desenquietar hum dos dittos índios q. a ella tinhão chegado por nome Antonio grande caçado com sua mulher chamada Margarida com tres filhos dois machos e hua femea, Antonio mirim com sua mulher chamada Branca com hua filha. Pedro com sua mulher chamada Maria com tres filhos duas femeas e hu macho e fran.co com seu filho e o levarão induzidos encontrandosse desta sorte a ordem de S. Me». Mandava prender os raptos e devolver os índios. Cartas semelhantes foram enviadas para o administrador de índios e para o ouvidor daquela capitania (12).

Independentemente das razões pelas quais os paulistas se atreveram a levar os índios aldeados para São Paulo e das possíveis consequências daí advindas, o fato que se destaca é que de alguma forma a iniciativa daquele particular dera certo, congregando grupos até então arredios. Provavelmente estas pequenas comunidades tribais que ainda resistiam na serra estavam sendo duramente pressionadas pelos batedores de sertão que devassavam a vertente interior da serra e que pelo Vale do Parába e seus afluentes mineiros adentravam a região das Minas. Nesta mesma época o monarca determinava que o Governador do Rio vigiasse as fronteiras com a Capitania do Espírito Santo, não permitindo o trânsito de particulares, sobretudo pelas notícias de pedras e metais preciosos na região. O governador retrucava que não tinha como executar a ordem por não ter a gente necessária e pelo perigo que representavam os «índios brabos» da área (13). Daí que a concentração dos grupos dispersos tenha de tal forma agrado ao Rei...

A aldeia se instalara a contento e, ao que tudo indica, de alguma forma o monarca — ou o seu Conselho — realmente registrara a atuação daquele particular que dele se lembraria por volta de 1712. Naquela ocasião, uma carta do soberano dirigida a ele, mandava-o à frente de seus índios combater os quilombolas que assaltavam as propriedades do Recôncavo Guanabarino. Depois de considerar que existiam escravos fugidos «que saem a matar e roubar pelas estradas», sem que se conseguisse evitá-lo, «por mais diligências que se tem feito assim por esquadra de soldados como por Capp.m. de Matto», dizia que o mais indicado para acabar com o perigo era o próprio Antonio Machado, «Homem certanejo e morador nas cabecceiras do Rio Magé», com a ajuda dos índios que tirara dos matos «por sua grande intelligencia». Completava dizendo que os índios eram «grandes rastejadores das trilhas» e que as autoridades o ajudassem, inclusive ordenando que «não lhe sejam imputadas as acusações de alguns crimes, mesmo estando culpado perante a justiça» (14).

Mais uma vez a política de fazer «vistas grossas», por parte das autoridades, funcionou. Afinal, o que significavam alguns crimes, se tal pessoa seria tão útil na repressão do «crime maior» que era a fuga e a rebelião dos negros aquilombados? E lá se foram os índios, mais uma vez, lutar contra aqueles que ansiavam por algo que eles — neste caso — livremente abriram mão, em troca de uma discutível segurança sob a tutela do branco.

De qualquer forma, no entanto, com o passar do tempo, também eles seriam absorvidos pela população vizinha. Ao longo do século não existem mais registros sobre a permanência da aldeia como ponto de referência particular.

Este mesmo Antonio Machado fora convocado pelo Governador, em 1710, para se apresentar na cidade do Rio de Janeiro à frente dos «seus guaru-

lhos» para a defesa da cidade contra os franceses. Não há, no entanto, qualquer sinal que tenham participado das lutas que se travaram na ocasião (15).

Esta iniciativa é o que de mais parecido com as *encomiendas* temos no Rio de Janeiro. Esta, que se tornara muito comum na América espanhola, nos séculos XVI e XVII, consistia — como sabemos — na sujeição de uma comunidade, ou parte dela, às ordens de um particular, que somente poderia explorar o serviço communal, nunca pessoal do índio. No Brasil foi esta instituição muito rara, restrita a alguns proprietários portugueses do Guairá e à iniciativa de Bento Maciel Parente no Grão-Pará, durante a união das Coroas ibéricas e da qual teve que desistir após a restauração portuguesa (Weckmann, 1993: 112/3).

A aldeia de Magé, sobretudo no período em que a existência de documentos atesta seu funcionamento — entre os últimos anos do século XVII e os inícios da segunda década do XVIII — figura, portanto, como a experiência mais próxima que dispomos de algo que lembre a *encomienda* em nosso território. Falta-nos, no entanto, detalhes sobre a organização interna da aldeia, inclusive se sobre aqueles índios se fazia o repartimento ou se permaneceram integralmente sujeitos a Antônio Machado. De qualquer forma, era uma comunidade inteira, com famílias constituídas, segundo o que transparece pelo documento de 1705 (nota 12).

Uma das causas que teria levado as autoridades espanholas a instituir a *encomienda* na América era, justamente, o baixo rendimento do trabalho pessoal do índio. Em comunidade, e sendo usado segundo as suas tendências naturais, rendia ele um pouco mais. A Coroa acabaria por extinguir-lhe pela falta de proveito que este tipo de tributo indireto rendia aos cofres régios.

A *encomienda* pode ser vista também como um tributo que o índio estava sujeito na situação de «vassalo livre», mas que fora passado para um particular por concessão do Rei, fosse pela dificuldade das autoridades em cobrá-lo diretamente, em especial junto aos grupos que não produziam bens tributáveis, fosse no sentido de que o particular ficava assim incentivado a secundar a Coroa na ocupação e desenvolvimento do território conquistado. O benefício para a Coroa viria pelo desenvolvimento colonial que daf deveria resultar, assim como sobre a tributação régia que porventura recaísse sobre o produto taxável do beneficiado.

No nosso País o trabalho cativo ou servil do indígena — mesmo que escravizado em grupo ou aldeado segundo sua origem — era sempre pessoal, individual, e sem dúvida o seu rendimento era mínimo. Daf que era mais lógico — e provavelmente de maior proveito — utilizá-los naquilo que melhor produziam. Em última análise, aplicando o mesmo princípio que norteara a *encomienda*, adaptando-o à prestação individual de serviço.

É certo que, no geral, a população indígena apresentava algumas inclinações naturais para alguns tipos de tarefas comuns na sociedade dominante. «Os antigos senhores desta terra foram, eventualmente prestimosos colaboradores na indústria extrativa, na caça, na pesca em determinados ofícios mecânicos e na criação de gado. Dificilmente se acomodavam, porém, ao trabalho acurado e metódico que exige a exploração dos canaviais», conforme sublinhava Holanda (1982: 17). Isto, no entanto, nunca foi impedimento de vulto para seu emprego pelos senhores de engenho, até a sua quase completa substituição pelos africanos, avançada a colonização pelos anos 600. Nos séculos seguintes alguns deles permaneceram em atividades subsidiárias em alguns engenhos do recôncavo e nas fazendas de criação de gado conforme veremos em outra parte, assim como prestando serviços urbanos, (mal) remunerados, vendendo água, lavando roupa etc.

Não só estas atividades perduraram até o século XIX, como alguns resquícios do velho sistema de aproveitamento pessoal do índio como mão-de-obra não qualificada. Em 1831, por exemplo, chegaram à cidade índios de Mato Grosso e a Regência mandava que a Câmara providenciasse roupa e alimentos para os mesmos e que poderiam admiti-los ao seu serviço «aqueles que o quizessem» (16).

Em 1845 uma Portaria Ministerial ordenava à Câmara Municipal que mandasse fazer um levantamento de todos os indígenas existentes na área sob sua jurisdição «com declaração do nome de todas as pessoas que os tem a seu serviço e dos ajustes feitos com os ditos indígenas» (17).

Enquanto isso, as aldeias se mantiveram através da produção das suas roupas, pelas vendas e arrendamentos de terras, complementando sua subsistência com a produção de algum artesanato de palha — conforme vimos anteriormente relativo à de São Barnabé — ou cerâmica de uso cotidiano e muito difundida pela cidade.

A cerâmica era uma atividade milenar da maioria das sociedades tribais do litoral, como sabemos. Mesclando-se às influências européias e africanas, deu origem a uma produção específica, denominada «neobrasileira» e que era comum em toda a cidade, no seu recôncavo e áreas vizinhas. Muitas aldeias, no entanto, permaneceram produzindo um tipo de vasilhame próprio, adaptado às novas necessidades e funções. Destinavam-se ao consumo interno e à venda.

Além das cartas dos jesuítas, que fazem menção à cerâmica utilizada no século da conquista, raros documentos as citam no correr da colonização. Uma das mais interessantes é uma carta de um padre a um capitão, infelizmente não situado localmente, tentando resolver o problema de algumas Índias que, por medo do tal capitão, não se atreviam retirar o barro das terras dele, necessário para fa-

zer as panelas que o missivista prometera ao superior da Companhia levar para o Colégio da Bahia, em 1676 (18).

No século XIX são comuns as descrições de panelas e vasos de São Lourenço, destacando-se os pormenores de Wiede Newiede (ed. 1940: 35). Esta manufatura, preservada segundo os padrões de produção indígena, era de tal forma importante para a sobrevivência da aldeia que mais de uma vez pediram seus moradores fossem suas terras demarcadas, como, por exemplo, em 1756, pois em função do avanço que sobre elas faziam seus vizinhos brancos, as fontes de argila para fabricação da cerâmica estavam ficando fora do seu alcance (19).

A persistência dessas comunidades é de fato surpreendente, seja pela manutenção de alguns traços culturais identificadores de sua tradição, seja pela resistência que demonstraram, talvez mesmo resultante da mistura de grupos diferenciados que os colonizadores praticaram ao longo dos anos. Sem dúvida que muitos traços culturais; um número inimaginável de conhecimentos e comunidades inteiras de indivíduos desapareceram inexoravelmente, mas os que conseguiram superar a exploração secular — assim como os africanos e os colonos brancos de baixo nível social — trouxeram para a sociedade brasileira contribuições de inestimável valor, entre as quais — mesmo que mal percebidas no contexto — a tenacidade e a resistência quase sempre pacífica aos infortúnios e à exploração pelos mais fortes, tão comuns até hoje no nosso povo.

Não somente os particulares se valeram da mão-de-obra do nativo brasileiro. Foram eles utilizados no bruto e no especial, em conjunto ou particularmente pelas autoridades régias, de acordo com suas inclinações mais evidentes, predominantemente como auxiliares na penetração territorial ou como força militar e de proteção, conforme já discutimos. Em um outro grupo de atividades, no entanto, também assumiram importância para vida na colônia, participando ativamente em diversas outras funções, as quais dedicaremos o próximo capítulo.

NOTAS DO CAPÍTULO

1. Não pense o leitor, no entanto, que ao colocarmos os interesses dos jesuítas em confronto com os dos demais colonizadores estejamos defendendo sua posição ou justificando sua ação. Tratava-se, na verdade, de uma outra fórmula para a exploração da mão-de-obra indígena, acoplada ao sistema colonial como um todo e a ele indeleivelmente ligada. Onde puderam eles, no entanto, administrar esta mesma mão-de-obra, sem a concorrência próxima dos demais povoadores, valeram-se de métodos mais suaves que a simples escravidão, aproveitando aquelas características da sociedade tribal que não colidiam com o sistema de exploração, o que nem sequer ocorria com aquela, onde o indivíduo era colocado em situação de «coisa», «peça» ou «semovente». Final, os próprios historiadores da Igreja reconhecem hoje que «É por demais conhecida a razão dessa assimilação da catequese à redução para que voltemos a insistir nela aqui: os jesuítas estavam na realidade aliados aos colonizadores. Esta aliança marcou, e continua marcando, a catequese no Brasil». (In: Eduardo Hoornaert, 1992: 122).

2. Esta questão, ainda segundo o mesmo autor, Hoornaert, pode ser colocada nos seguintes termos: «A Administração colonial, que de um lado proferiu discursos protetores dos índios, e do outro lado vivia das rendas coloniais, pensou em evitar o conflito pelo famoso discurso em torno do poder moderador, expressão simbólica da hipocrisia». E, mais adiante, «Este discurso procurou evitar um conflito entre os missionários, sobretudo os jesuítas que eram os que maior consciência tinham dos verdadeiros termos do problema, e os moradores que vieram para cá, condicionados pela lógica dos percursos coloniais, ora dando certos privilégios — sobretudo financeiros — aos missionários, ora ignorando na prática os abusos que os moradores cometiam na colônia. Este discurso consistia, pois, essencialmente em não tomar uma opção» (*op. cit.* 114).

3. (AN Cod. 77 Vol. 12 Doc. 25).

4. BN — Anais, Vol. XXXIX, Doc. 170.

Uma série de documentos mostram que os procuradores de índios foram usados, sobretudo, como agentes da Coroa, limitando o poder de uso dos índios pelos particulares, sobretudo em São Paulo. O Governador Sebastião de Castro Caldas escrevia em 22 de maio de 1698 ao Rei dando contas da situação das aldeias de São Paulo e comentava que estando elas sob a administração dos oficiais do Senado da Câmara, que mudavam a cada ano, começavam eles suas atividades indo às aldeias e tirando delas os índios que quisessem «tanto pera sy como para seus parentes». De tal forma estavam despoaladas, que a maior delas, marorey, que chegara a contar com 900 habitantes, encontrava-se reduzida a pouco mais de 30. Entrara em contato com o provincial de São Paulo que lhe prometera missionários para a catequese e nomeara um funcionário procurador dos índios, Izidro Tinoco (em 2 de janeiro daquele ano), para reuni-los em suas aldeias e defendê-los (AN Cod. 77 Vol. 7 F. 135). Neste caso não houve qualquer consulta aos jesuítas, sendo a nomeação confirmada pelo Rei.

5. AN Cod. 77 Vol. 1 F. 79v. Em 28 de abril de 1682.

No Rio de Janeiro o cargo de procurador de índios passou de pai para filho, na mesma época e — desde que pagos os emolumentos, cerca de 1250 réis — aparentemente a única exigência feita era aquela, herdando o cargo o filho mais velho do antigo titular. O direito era de seis meses, renováveis, vencendo «ordenado se o tiver e os mais proes e precalços» (AN Cod. 77 Vol. 4, F. 5, 33v, 65v e Vol. 6, F. 156). Também aqui não há qualquer referência de consulta aos jesuítas. Ano de 1693.

6. Carta de Ayres de Saldanha de Albuquerque escrita aos Coronéis de Ordenança da Cidade, datada de 6 de junho de 1719 (AN Cod. 84 Livro 1).

7. Carta do Governador ao Rei, comentando a descida dos índios maripaques, habitantes da serra, por Antônio Machado, em Magé (AN Cod. 77 Vol. 13).

8. Algumas descobertas sobre antiguidades indígenas ocorreram na região da «Serra Fluminense» desde o século passado. Na verdade a região serrana do Rio Paraíba adentra também o Estado de Minas Gerais, especialmente na área dos afluentes da margem esquerda daquele rio. As pesquisas científicamente orientadas tiveram início na década de 60 do século atual, em especial desenvolvidas pelos pesquisadores do Instituto de Arqueologia Brasileira. Graças a elas, sabemos hoje que a região desde muito cedo foi usada como passagem pelos grupos que demandavam o litoral. Outros se fixaram nas margens do Paraíba e seus afluentes. Houve um povoamento antigo, constituído por caçadores-coletores que usavam pontas de projétil elaboradas em quartzo, com muito baixa densidade demográfica. Aproximadamente nos inícios da Era Cristã povos ceramistas e horticultores ocuparam os vales apertados e as meias encostas amplas das colinas, nos patamares mais baixos e usaram as inúmeras cavernas e abrigos, menos como habitação do que como lugares de deposição dos mortos. Esta cultura, chamada «mucuri», guardava semelhanças tanto com sociedades congêneres — e mais antigas — do interior mineiro, como com aquelas que

se espalharam pelo litoral. Na época do descobrimento português vinculavam-se ao grande grupo «goitacá» que dominava a área. Sobreviventes, ainda aparentados, eram encontrados até o século passado nas montanhas, conhecidos como «puri», «coroado», «coropó» etc. Ver, para maiores detalhes, Dias & Carvalho: 1980.

9. (AN Cod. 77 Vol. 12)

10. Carta do Governador ao Rei, em resposta a uma pergunta do mesmo, explicando que Antonio Machado não havia descido mais índios da serra por falta de terras para sua habitação. Em 9 de agosto de 1703 (AN Cod. 77 Vol. 12).

11. Carta do Governador ao Rei, datada de 24 de maio de 1704, comentando a atuação de Antonio Machado que a sua conta e risco andava aldeando os índios «maripagues» em Magé (AN Cod. 77 Vol. 14).

12. Carta do Governador ao Capitão-Mor de São Vicente reclamando da descida de paulistas que estavam aliciando os índios aldeados em Magé, mandando tomar providências. Em 6 de março de 1705 (AN Cod. 77 Vol. 14 F. 438).

Ao longo do tempo a pressão dos «paulistas» continuou sobre os índios aldeados. Com a expulsão dos jesuítas, até aqueles que habitavam as aldeias desde há muito estabelecidas sofreram semelhantes ações. Assim, por exemplo, em 1785 um dos «principais» da aldeia de Itaguaf, José Pires Tavares, representou ao Rei contra os abusos de um «paulista» chamado Manuel Joaquim que havia expulsado os índios da suas terras, provocando, inclusive, a fuga de alguns deles para o interior das matas. A Corte escreveu para o Vice-Rei D. Luiz de Vasconcelos mandando colocar os índios sob sua proteção e fazê-los voltar a ocupar as terras que lhes pertenciam. Carta do Rei de 24 de setembro de 1785 (Rev. do Arquivo do DF, nº 2, p. 79, 1896).

13. Ordem Régia de 1765 mandando fosse vigiado o fluxo de pessoas na Serra dos Órgãos, devido à descoberta do ouro. O Governador Xavier de Mendonça Furtado respondia ser impossível cumprir a determinação porque a região era infestada de índios bravios (AN Fundo Família Werneck. Conj. 01-033 — Bessa: 1995).

14. Carta do Rei, de 1710, passada a Antonio Machado, determinando que o mesmo Antonio Machado com seus índios atacasse os quilombolas do recôncavo, perdoando-o das acusações que lhes eram imputadas, mesmo estando «culpado perante a justiça» (AN Cod. 77 Vol. 22 F. 68).

15. Ordem de 17 de janeiro de 1710 ao mesmo Antonio Machado, Capitão dos Guarulhos de Magé, para vir a cidade com seus índios armados com arcos e flechas para sua defesa (AN Cod. 77. Vol. 22).

16. (AM Cod. 39-3-77).

17. (AM Cod. 44-4-47).

18. Carta do Padre Manuel Nunes ao Capitão João Gomes da Silva, falando que as indias se queixavam que o dito Capitão não deixava que elas passassem «para as bandas de S. João». Diz que «Se é para que não vão ao engenho embebedar-se faz Vossa mercé muito bem, pois se é por outro fim não creio marandubas de índios que sempre acrescentam mais do que é...». E, mais adiante: «O padre visitador me encomendou lhe mandasse umas panellas para levar para o Colégio da Bahia, e como as indias estão com medo de Vossa mercé me disseram que avisasse a Vossa mercé o favor de conceder-lhes licença para que vão tirar o barro que for necessário para as ditas panellas». O padre mandava lembranças para a irmã e para a sobrinha «Miquinha», logo devia ser parente do capitão, se não seu cunhado. O Rio São João pode ser aquele que guarda o nome até hoje, acima de Cabo Frio, logo as indias podiam ser daquela aldeia, ainda que distante. Data a carta de 8 de fevereiro de 1673, escrita no «Collegio» logo, na cidade do Rio de Janeiro (AM Cod. 42-4-88 1v).

19. Requerimento do Capitão-Mor, do ano de 1727 (BCE Cat. 016.981 Cod. 355 Vol. VI).

Mão-de-obra indígena: serviços oficiais

Vimos que a exploração da mão-de-obra indígena começou muito cedo na colônia fluminense. Sua própria história está indissoluvelmente relacionada aos conflitos travados pela posse da terra entre europeus e seus aliados nativos e nos quais estes últimos se constituíram no fator decisivo para a definição da luta em favor dos portugueses.

No capítulo anterior enfatizamos as diversas maneiras pelas quais foram eles empregados pelos colonos, particulares, senhores de terras ou não. É impossível, porém, desvinculá-las completamente das modalidades de uso de que se valeram as autoridades régias. Ambas as formas estavam tão entrelaçadas que seus limites são difíceis de estabelecer na prática, ainda que bem definidos na teoria. Afinal, o legislador e os seus executores administrativos atuavam sobre os interesses pessoais de indivíduos que podiam alterar substancialmente, na vida cotidiana, a aplicação dos preceitos e determinações legais em função da maior ou menor distância que os separava da autoridade mais próxima; da força efetiva daquela e também diretamente proporcional à soma de poder pessoal de cada um. E a colônia só seria viável se constituída por pessoas integradas no processo, de forma que as leis, alvarás, ordens etc, que objetivavam materializar naquele mesmo cotidiano a ideologia da metrópole, teriam que se ajustar, de alguma forma, àquela mesma realidade.

De maneira que, em que pesem os abusos, intransigências e desvios da legislação, no plano de atuação prática funcionaram aquelas determinações que de algum jeito eram exequíveis e adaptadas ou adaptáveis às possibilidades coloniais. Assim, a Coroa, através de consultas aos órgãos europeus e americanos, procurou desenvolver, na média, uma política que objetivava um certo equilíbrio entre seus interesses e os dos seus súditos, desde que, evidentemente, isto não prejudicasse a aplicação dos princípios básicos do sistema colonial.

No caso da mão-de-obra indígena, os marcos que limitavam ambos os planos passavam, primeiramente, pelas forças em disputa na colônia, que antagonizavam os jesuítas de um lado e os particulares de outro. Depois, por aquelas que reuniam ambas as modalidades particulares em um conjunto — digamos que simbolizando as forças dispersivas — que objetivavam interesses pessoais e, portanto, colidiam com as autoridades coloniais. Estas, por princípio, deveriam ser centralizadoras e gerais, desde que deveriam atuar em benefício de todos. Competia a estas, afinal, ao aplicar a legislação, transformar os

antagonismos em complementaridade, tarefa sempre difícil mas que acabou funcionando no geral, ainda que às custas de muitas querelas, pressões e tumultos. Embora não tenham faltado na história fluminense, levantes, deposições, atentados e distúrbios — “picos” de energia que afloravam periodicamente regulando o processo — ao longo do período que cobre quase três séculos, um caminho médio de certa tolerância mútua das resultante foi encontrado e percorrido às custas do emprego sistemático da energia indígena, objetivo com o qual — em síntese — todos concordavam. As divergências, portanto, eram manifestadas em relação aos métodos, nunca quanto aos objetivos, estes tacitamente aceitos por todos.

Pelo menos neste aspecto, em que pesem as variáveis individuais, os representantes oficiais da metrópole estavam muito mais limitados que os particulares pela necessária obediência às leis, de forma que é possível acompanhar com mais segurança algumas formas de utilização da energia do índio em trabalhos que, pelo menos em princípio, deveriam redundar em benefício da sociedade como um todo.

Mais uma vez é possível observar que, na América sob domínio da Espanha, também neste aspecto as regras estavam melhor estabelecidas. Em princípio isto se deve ao fato que na Indoamérica havia já uma tradição pré-colonial do emprego maciço de mão-de-obra, organizada em sistemas de produção comunal, em proveito da elite dirigente e seus dependentes, sobretudo nas áreas dos Estados indígenas do México e Peru (1).

O Governo espanhol adaptou o antigo sistema às suas necessidades, utilizando-o, inclusive, como elemento prático para diminuir a força dos particulares, em especial, dos «encomendeiros». O sistema recebeu o nome de «mita» no território do vice-reinado do Peru e de «quatequil» no do México, conforme já comentamos.

No Brasil, até mesmo pela inexistência de Estados organizados em classes e onde as sociedades tribais predominaram, não seria possível sua introdução, nem mesmo durante a fase de união das coroas ibéricas. Não havia qualquer tradição, entre as comunidades indígenas, que justificasse, para elas, a imposição de um «sobretrabalho», ou produção de excedentes.

Isto, no entanto, não constituiu maior empecilho para que a Coroa, desde muito cedo, se valesse da energia do índio, estivesse ele preparado para isto ou não. A administração que regulamentava o trabalho do índio tanto alcançava o particular como o próprio interesse da Coroa, expresso nas obras públicas e serviços destinados ao benefício das autoridades que a representavam.

Como no Rio de Janeiro a experiência de um Engenho Real não deu certo, viram-se os índios livres deste tipo de trabalho. Somente quando a Companhia de Jesus foi expulsa do nosso território, ao iniciar-se a segunda metade dos 700,

é que nas fazendas administradas pelos inacianos os índios ficaram diretamente sob as ordens de funcionários designados pelos governadores. Já não mais existiam, na prática, nos engenhos até então explorados pelos jesuítas, há muito trabalhados pelos negros africanos. Nas fazendas de criação de gado e nas aldeias, permaneceram à disposição dos colonos e das autoridades como já estavam antes, de forma que se houver mudanças foram estas mais em quantidade do que na qualidade dos serviços prestados e no tipo de relação entre senhores e servos.

Malgrado tudo isto, foram os nativos aldeados empregados em diversas atividades durante todo o período colonial, muito além daqueles propósitos visitos até aqui.

Já estudamos que eles acompanharam os exploradores do sertão, ensinando as trilhas e caminhos conhecidos; identificando acidentes; informando sobre alimentos; colaborando na preação de seus semelhantes; lutando contra outros índios, negros fugidos e estrangeiros, além de misturarem-se geneticamente com o conquistador, com os africanos e com os europeus de outras procedências — um universo de contribuições que nunca é demais recordarmos. Mas foram também úteis em outras atividades menos conhecidas, menos gerais, mas nem por isso menos importantes. Assim, por exemplo, além de serem fundamentais na exploração da terra, nos lugares em que não passavam animais, ou onde era necessário algum tipo de cuidado especial, foram os fardos e os trastes das autoridades transportados nas suas costas.

Era de tal forma comum, na organização das expedições de penetração, a presença de carregadores indígenas que raras vezes são eles mencionados nesta tarefa. Avançada a colonização, em 1719, sabemos que o oficial que viera para instalar a Casa de Fundição das Minas seguia «sem os instrumentos, porque os indios empregados neste mister estavam longe da Cidade» (2).

Algum tempo depois, em 1741, «os indios dos cabelos corredios» pediam aumento de jornal, por ganharem muito pouco e trabalharem muito em uma área muito extensa, que cobria a Nova Colônia do Sacramento, Rio Grande, Ilha de Santa Catarina e Minas Gerais, para onde iam «conduzir materiais e outras coisas pertencentes ao real serviço» (3). Esta designação normalmente se aplicava aos índios do grupo goitacá.

Outra atividade de relevo que em parte ficou ao seu encargo foi a de «remadores» ou «remeiros». Como frisa Mendonça, «como exímios e incomparáveis remadores, eram também esses mesmos índios insubstituíveis e prestantes auxiliares dos europeus...» (1970: 91).

Assim, tal qualidade não poderia deixar de ser devidamente aproveitada. Na América Central e Antilhas, a «mita» relativa a esta atividade chamava-se «boga» e foi de grande significado, tanto na exploração do território, quanto no

transporte de mercadorias. Sem dúvida foi esta atividade usada pelos jesuítas nas suas viagens ao longo das costas desde o século XVI, secundados pelos demais colonos que as preferiam aos difíceis caminhos pelas serras, sobretudo entre os pontos do litoral. De Santos ao Rio de Janeiro e deste ao Espírito Santo, foram incontáveis as viagens de canoas, mesmo quando patachos, sumacas e outras embarcações à vela estabeleceram ligações regulares e de maior capacidade de transporte.

Em toda a história colonial aparecem elas participando das lutas contra franceses e holandeses, utilizadas como veículo rápido, sempre manejadas por remadores indígenas. Mas encontramos evidências que foram eles empregados como remadores assalariados, normalmente oriundos das aldeias vizinhas ao Rio de Janeiro ou de comunidades precariamente alojadas nas proximidades do lugar de sua tarefa. Assim, em 1736 eram eles — neste caso da nação Puri — utilizados na passagem do Rio Paraibuna, no «Registro das Minas» entre o Rio e o interior (4).

Pouco mais de 40 anos depois outro documento nos informa que haviam duas dúzias de remadores do «bergantim de Sua Magestade» e que por se encontrarem — imagine! — «faltos de vestuário deveriam receber novos fardamentos» do Provedor da Fazenda. Afinal, por mais natural que fosse para eles andarem com pouca roupa, não se justificaria mesmo para a perdulária administração régia que os remadores do bergantim do Rei andassem em farrapos (5).

Foram remadores, também, do escaler da Fortaleza de Santa Cruz, de onde saíam as «aguadas das embarcações». Uma Portaria do Governador determinava que um único escaler para este fim era muito pouco e que «neste serviço seja posta uma canoa grande, com dois indios novos», em 1776 (6).

Em um documento do final do século consta que eram dois índios que tomavam conta do escaler, mais 16 para a Alfândega e botes, além de 85 outros remadores atuando em lugares diversos (7).

Uma atividade na qual permaneceram durante longo tempo, foi a de tripulantes do escaler da Alfândega, que abordava os navios antes da entrada da barra. O documento mais antigo que registramos é de 1720, quando o Governador Ayres de Saldanha mandou que fosse providenciado tal escaler e que fosse ele aparelhado com indígenas que eram mais baratos que os outros remeiros (8).

Em 1754 foi ordenado que eles recebessem um pouco mais do que o normal, visto a reclamação do Procurador dos Índios, Padre Felix Capeli (9).

Pelo citado documento do final do século sabemos da sua permanência na atividade, que chegou até — pelo menos — os primeiros anos do Império. Sua presença é citada por mais de um visitante da nossa cidade, mas uma descrição detalhada, entre tantas, vale um resumo pela idéia que nos passa.

Carl Seidler, aventureiro alemão, em 1826 chegava ao Rio de Janeiro. Antes de cruzar a Barra da Guanabara, a bordo, portanto, do navio que o trouxera, dava início à série de impressões, transformadas em um desfilar de animosidade, ao longo do livro que escreveu de volta à Europa. Logo depois de vituperar contra a punição de escravos condenados às galés, entrou em contato com uma embarcação tripulada por «16 remadores vinda do forte. Eram todos brasileiros natos, isto é, indios de cara chata, testa comprimida, olhos grandes, penetrantes, boca larga de tulipa com beiços grossos e membros robustos, mas não grandes». Em seguida tece um comentário, aparente elogio, dizendo que «com a competente autoridade, tomaram nossos papéis e na maioria não pareciam destituídos de conhecimentos de línguas e desembaraço profissional», para logo depois arrrematar ferinamente «pelo menos todos conheciam bem o valor das moedas europeias e sabiam como peritos numismatas distinguir e comparar as colunas de piastras espanholas, o cunho imitado dos dobrões espanhóis e as infelizes miniaturas dos luíses franco-alemães» (ed. 1980: 44).

Sarcasmos à parte, é interessante o registro, primeiro porque demonstra a permanência do uso adentrando o século XIX; depois porque, sem dúvida, deveria ser uma experiência estranha para o visitante estrangeiro entrar em contato com os «filhos da terra» logo nas primeiras imagens da cidade desconhecida e exótica. Na verdade, até hoje fariam eles sucesso examinando papéis no cais ou no Aeroporto do Galeão, embora provavelmente não lhes fosse mais permitido ajudar no câmbio...

Na notícia do Seidler não fica muito claro se eles fiscalizavam a alfândega ou se a abordagem tinha alguma coisa a ver com a proteção da barra, desde que o escaler saía do forte. Sabemos que os índios eram empregados nas fortalezas da Barra da Guanabara há séculos. Em 1681, por exemplo, uma Carta Régia mandava que fossem eles empregados nos serviços de limpeza das fortificações (10).

Mas sua participação não se restringia ao serviços de manutenção. Como já discutimos, de alguma forma tornar-se-iam experientes nas obras de defesa militar, inclusive daquelas levantadas em Angola. Mesmo que seu papel tenha se reduzido a trabalhar sob direção de mestres e construtores europeus, sem dúvida eram procurados para este mister. Já tivemos oportunidade de ver, também, que no início do século XVIII o Governador Ayres Saldanha mandara capturar os indígenas usados pelos particulares e não devolvidos às suas aldeias, pois precisava deles para as obras de defesa da cidade (nota 5 do capítulo 11).

Tempos depois, numa longa carta ao Rei datada de 1725, o Governador do Rio de Janeiro, Luiz Vahia Monteiro, «o Onça», reclamava dos jesuítas e comentava que as aldeias de índios eram populosas, mas que seus habitantes eram mantidos em isolamento pelos padres que não deixavam, sequer, as estradas passarem por dentro delas. Além disso, não falavam português nem conheciam

qualquer ofício mecânico. Precisara ele de 60 índios, da aldeia de Campos dos Goitacazes para as obras da Fortaleza da Ilha das Cobras, mas o reitor da Companhia lhe negara com várias desculpas. Estavam eles sendo usados na abertura de um canal para «emchugar os campos e navegável para tirarem os assuquares de hu ingenho que ali querem estabelecer». Conclui o missivista que os índios eram, de fato «servos seguros para suas urgências». Acabara por contratar negros «que vencem maior jornal» para o serviço (11).

Outro documento da mesma época ressalta a importância desta contribuição. Em 1738 outra carta, esta de um jesuíta ao Vice-Rei da Bahia, Conde de Galveias, afirmava que «todas as fortalezas que se acham no Rio de Janeiro, sendo esta praça no presente a mais fortificada por arte, que se acha nas Conquistas, foram feitas pelos índios de Cabo Frio e S. Barnabé, e outras aldeias, que em esquadra de cinqüenta ou sessenta e mais índios, alternadamente se revezavam de dois em dois meses, no serviço de S. Magestade, pelo seu justo estipêndio, como era razão e justiça» (*apud Serafim Leite, op. cit.* 129).

Esta carta é importante por confirmar dois aspectos que discutimos. O primeiro relativo ao emprego dos índios nas fortificações; o segundo por estabelecer claramente o sistema de rodízio na tributação em serviço a que estavam sujeitos os aldeados, como por confirmar também o prazo de dois meses — já visto anteriormente — para esta espécie de «mita» fluminense, salvo tenha sido falsa propaganda do padre, procurando demonstrar para a maior autoridade régia da colônia, a eficiência da administração dos indígenas aldeados pela Companhia.

Pelo que se configura, portanto, pelo menos entre os finais dos anos seiscentos e meados dos setecentos, ficara estabelecido tanto o sistema de rodízio, quanto o prazo de uso — em dois meses — em que os particulares e as autoridades poderiam valer-se daquela mão-de-obra, garantido o seu «justo estipêndio». Sempre que possível, eximiam-se de obedecer as disposições dos usuários: os jesuítas, sonegando o fornecimento, e os particulares, alongando o prazo e evitando a devolução. As autoridades, no meio, a quem deveria competir a tarefa de reparti-los de acordo com os administradores, queixavam-se ao Rei, mandavam prendê-los e retirá-los à força dos colonos etc, valendo-se dos meios disponíveis para garantir sua parcela. Enquanto isso, os índios seguiam na sua sina, usados por todos...

Eram, também, usados para tudo. Além de todas as tarefas e funções que já examinamos, o Estado colonial valeu-se deles para grandes e pequenos empreendimentos. Assim, abriram estradas e devastaram matas; foram empregados na Casa de Escrituração e na Contadaria, cuidando dos lampiões e no rancho (7); cortaram capim para a cavalaria (12) e colaboraram nas obras da cadeia da cidade (13).

Nem de longe esgotamos, neste estudo, toda a contribuição dada pelos índios para a Capitania do Rio de Janeiro. Não podemos, no entanto, encerrar esta análise sem examinarmos dois outros setores nos quais operaram de forma bem marcada. O primeiro, ligado às habilidades naturais que possuíam e no qual sua presença, muito pouco reconhecida oficialmente, foi sem dúvida expressiva: a construção naval, que estudaremos a seguir. O segundo, completamente estranho à sua tradição cultural, mas nem por isso menos importante e que se constituiu naquela atividade de maior duração em que foram empregados: a construção do chafariz principal da Cidade do Rio de Janeiro, a chamada «Água da Carioca», que analisaremos no próximo capítulo.

A construção naval

Tivemos oportunidade de ver que as habilidades dos índios em relação ao trabalho em madeiras já eram de longa data reconhecidas. Como cortadores, transportadores e falsoquejadores eram procurados e empregados nas atividades madeireiras coloniais, adentrando a prática o século XIX, especialmente pelos índios do Rio Paraíba. Sua experiência na construção naval, ainda que restrita ao fabrico de canoas, foi útil para as autoridades régias. Esta seria uma das suas «inclinações naturais» destacada pelos autores que já estudamos e, embora esta importante atividade tenha se iniciado nos primeiros tempos da capitania, faltava-nos, todavia, papéis diretamente relacionados a ela, com tal antigüidade.

O primeiro deles que localizamos se refere aos meados do século XVII, quando o Rei mandava que fosse desenvolvida a indústria naval no Rio de Janeiro. Aqui seria construída uma nau, no século XVIII, sob o patronímico do protetor da cidade, São Sebastião, navio este que ainda navegava no século seguinte, fazendo parte da frota que transportou a Família Real de Lisboa para o Rio de Janeiro. Antes, no entanto, fora designado um certo Sebastião Lamberto como administrador da «Fábrica do Trem» encarregado de dar assistência aos navios da Frota de Comércio e fabricar um galeão. Em 1669, El Rey mandava o governador da cidade providenciar «todos os índios que lhe forem necessários, para a Continuação do navio suficientes para ella e os quais pagará o Salario que he de Costume» (14).

A tradição da capitania no tocante à fabricação naval fica manifesta ao longo daquele século, por outras providências tomadas por particulares e pelas autoridades locais. Assim, por exemplo, a pesca da baleia — comum até no interior da Baía de Guanabara — motivo de contratos específicos e habitualmente sob a responsabilidade de um contratador local, só foi possível pela existência de embarcações e tripulações adequadas. Embora estas pudessem ser de origem europeia, e nos faltem dados comprobatórios da participação de índios nesta atividade, sem dúvida as baleeiras deveriam ser de produção local, mes-

mo que não fosse impossível trazê-las de Portugal. A pesca das baleias era importante para a construção civil, pelo uso do óleo de peixe na massa de cal e pedra, e também porque o azeite era o combustível usado nas candeias e lampiões da época, além do consumo da carne do animal.

Pensou-se, também, em estabelecer um estaleiro em Angra dos Reis, e nos anos finais do século, Bento Correa de Souza Coutinho escreveu ao Rei demonstrando as vantagens daquela região, abundante em madeira, destacando que «os que fazem navios naquelas partes sempre se valem de alugarem indios das aldeias de V.Mg. de por serem grandes falquejadores e forradores e bons para todos o trabalho brasal ... como para se ocuparem outros em pescarem para o sustento da Campanha, tendo para isto rede de arrasto, que elles mesmo podem hir tirar no mato fio para se fazer ... este mesmo gentio he o que sabe tirar perfeitamente a estopa destes mattos, q he a q prova melhor para os fundos dos navios» etc. (15).

Esta carta é interessante não só por demonstrar a existência já estabelecida de um fabrico local, como por enumerar as diversas formas pelas quais eram os indios ali tradicionalmente aproveitados. Assim, pescavam para o sustento do grupo e, portanto, poupavam os gastos em comida. Usavam redes que eles mesmos produziam, aproveitando os recursos naturais do lugar, e, com isso, economizavam mais uma vez no investimento. Eram, também, destros nos trabalhos manuais, bons para todos os serviços braçais e ainda podiam fornecer a estopa para vedação, considerada a melhor para aquele fim. Uniam, portanto, o útil ao agradável, isto é, ao barato ...

No século seguinte não faltam comprovações desta atividade nos estaleiros da cidade. Em 1766 era a vez dos índios do Espírito Santo serem mandados cortar madeira na área de Campos, para a nau São Sebastião (16).

Alguns anos depois, justificando a impossibilidade de dispensar mil negros para cortar madeiras no Rio Paraíba do Sul, o Vice-Rei, Conde de Rezende, escrevia para a Corte sugerindo fossem usados índios da Aldeia de São Felix para este fim, mesmo que a eles se pagassem jornais, isto é, salário (17).

Eles permaneceriam nesta atividade bem entrado o século XIX, como podemos constatar pelo «Relatório do Presidente da Província», de 1850. Naquele ano, dizia ele que os índios da «aldeia da Pedra» (hoje Itaocara) trabalhavam na lavoura e ocupavam-se da «condução de madeiras em balsas pelos Rios Paraíba, Pomba e Negro, serviço para que são em extremo procurados por seu ânimo e agilidade». Comentava, ainda, que as mulheres teciam, fiavam e produziam «obras de olaria, ainda grosseiras». Estes mesmos índios eram, em 1844, 30 famílias de coropó e 80 de coroados na citada aldeia (18).

Entre aquelas datas do século XVIII, sabemos que alguns índios haviam chegado do «continente do Rio Grande» e se encontravam aprendendo ofícios e

ocupações e trabalhando com os mestres (19). Dois deles foram enviados para a construção naval, recebendo remuneração de 25 réis por dia (20). Um deles, pelo menos, chamado Alberto da Silva, aprendia o ofício de carpinteiro junto ao mestre João Borges. O Vice-Rei mandava que lhe fossem dadas roupas (21). Um ano depois, nova ordem reforçava a anterior, de forma que, sem dúvida, estava ele vestido decentemente (22). Neste segundo documento há a referência que ele era da aldeia de São Pedro, sem especificar se de Cabo Frio ou do Rio Grande. Do segundo índio nada sabemos ...

É interessante observarmos que no que diz respeito aos índios é perfeitamente compreensível seu apego à tradição. Conforme já ressaltamos anteriormente, não fosse esta tendência, praticamente caracterizadora das comunidades tribais, não teriam elas sobrevivido até hoje, mantendo pelo menos algumas das suas bases estruturais e identificadoras. Surpreende, no entanto, que as soluções propostas pelas autoridades, desde a colônia até recentemente, também se revestissem de tais continuidades.

Como exemplo dessa afirmação, podemos constatar que nos anos oitocentos a prática de encaminhar índios para a indústria naval persistiu no Rio de Janeiro, como proposta do Presidente da província, segundo o relatório de 1837. Ali, depois de comentar que nenhuma medida prática havia sido tomada para o seu aproveitamento na Armada Nacional e que continuavam eles «na sua reconhecida ignorância», sem se preocuparem com outra coisa senão «satisfazer as mais ingentes pressões da vida», propunha o Presidente José Ignacio Vaz Vieira, fossem mandados índios de 7 a 10 anos para o Arsenal de Marinha, para ali serem empregados nas suas diversas oficinas. Ecos longínquos da técnica de persuasão jesuítica — atuação em crianças — com traços iluministas da época pombalina e a sempre «reconhecida ignorância» sobre a cultura nativa (23).

Mas, embora sua participação nas obras do Arsenal, Casa do Trem, Ribeira das Naus, Construção Naval, ou como queiramos chamá-la, tenha sido importante e de longa duração, não foi ali que os maiores contingentes foram empregados em uma atividade remunerada. Parece-nos que, à vista da documentação disponível, foi no trabalho de encanamento e abastecimento das águas do Rio Carioca que eles foram durante mais tempo, e em maior quantidade, utilizados pelas autoridades coloniais. Vale a pena, pois, encerrar esta análise da contribuição da mão-de-obra servil do índio, pelo estudo da sua participação na maior obra civil da época colonial — até hoje parcialmente visível — executada nesta cidade.

NOTAS DO CAPÍTULO

1. O nome Indoamérica foi proposto na década de 30 por historiadores e antropólogos para definir aquela área do nosso continente onde a presença indígena na formação social é mais fortemente marcada, como, por exemplo, a Costa Rica, o México e o Peru. A Euroamérica seria a re-

gião com predomínio da influência branca, como, por exemplo, a Argentina, o Uruguai etc. A Afroamérica, onde predominariam os traços de origem africana, como a Jamaica, o Haiti etc. O Brasil, dependendo da área focalizada, se enquadra nos três tipos de classificação (exemplo: regiões Norte, Sul e Sudeste, respectivamente).

2. Correspondência do Governador do Rio de Janeiro, de 1º de julho de 1719 (Doc. Hist. Arquivo Nacional, Vol. 10).

3. Consulta do Conselho Ultramarino, de 21 de novembro de 1741 (BCE 016.981 Cod. 35 Vol. VII).

4. Ordem de 16 de março de 1736 (AN Cod. 87, Vol. 13).

5. Portaria de 10 de fevereiro de 1779 (AN Cod. 73 Vol. 13 F. 23v).

6. Portaria de 9 de março de 1776 (AN Cod. 73 Vol. 9 F. 183/4).

7. Relação de 24 de setembro de 1796 (AN Cx 744 Pct. 2).

Dela constam 22 índios trabalhando para a Fazenda Real. Um na Contadaria e um na Casa de Escruturação (provavelmente em serviços de limpeza); um tratando dos lampiões; um ranceiro (na cozinha); dois para guarda do escaler e mais dezesseis remeiro. Um mês antes, da mesma relação constavam 85 indígenas no «Arsenal da Ribeira» atuando como remeiro, mais 36 outros matriculados, sendo que «infalivelmente havia todos os meses três ou quatro doentes». Embora a taxa seja relativamente baixa, este fato indica a persistência das dificuldades de adaptação do índio a este tipo de trabalho obrigatório, ainda que remar fosse uma atividade normal para eles.

8. Correspondência do Governador do Rio de Janeiro de 23 de dezembro de 1720 (Doc. Hist. Arquivo Nacional, Vol. 10 F. 140).

9. Alvará de 20 de maio de 1754 (AN Cod. 63 Vol. 2).

Por este documento, mandado pelo Rei ao Governador do Rio de Janeiro, sabemos que aquele superior dos jesuítas reclamava dos baixos salários dos índios empregados nos serviços da cidade. Trabalhavam no escaler da alfândega, nas obras das fortificações e da Água da Carioca, entre outros e só recebiam os 16 tostões por mês, além da comida. Justificava que só na viagem de ida e volta, da Aldeia de São Pedro de Cabo Frio ao Rio, gastavam 320 réis, sendo que o sobrante era insuficiente para dar de comer às mulheres e filhos. Embora nos pareça uma peça de raciocínio daquele Padre — pois dificilmente não se produzisse na época alimentos na aldeia suficientes para manter a comunidade — com a justificativa de solicitar uma paga mais justa, dentro do sistema a que estavam sujeitos os índios, esta declaração poderia também indicar, de um lado, o pleno desaparecimento de qualquer resquício de vida tribal ou, de outro, a falência do sistema de aldeamento jesuítico, aliás, já então perto do fim.

10. Carta Régia de 23 de dezembro de 1681 (AN Pub. Av. Vol. 3 F. 42).

11. Carta do Governador do Rio de Janeiro ao Rei, em resposta à carta de 10 de setembro de 1725, em 27 de junho de 1726 (AN Cod. 63 Vol. 12 F. 165).

12. Portaria ao Provedor da Fazenda Real, de 19 de maio de 1768 (AN Cod. 73 Vol. 3 F. 96). Por este documento, 31 índios foram empregados como cortadores de capim pelo Governador, sem que fique claro se era para o fabrico de colchões para o hospital militar ou se para a cavalaria.

13. Carta do Governador do Rio de Janeiro ao superior da aldeia de Itinga, de 29 de janeiro de 1703 (AN Cod. 77 Vol. 13).

14. Carta Régia de 20 de junho de 1669 (AN Cod. 16-4-3).

Em 12 de outubro de 1666 o Rei mandara um «Aviso ao Governador», dizendo que Sebastião Lamberto viria para instalar uma «fábrica de fragatas» no Rio de Janeiro e que se tivesse a im-

portância de 15.000 cruzados do dote da Rainha da Gran Bretanha, para aquele fim (AN Cod. 952 PH N° 1.

15. Carta do Rei, de 1695 (BN, Livro 112, Doc. 1927).
16. Cartas do Vice-Rei, de 7 de junho e 4 de setembro de 1766 (AN Cod. 70 Vol. 1).
17. Ofício do Conde de Rezende à Corte, de 1798 (AN Cod. 68 Vol. 7 F. 38).
18. AN Microfilme 033-2-78.
19. Portaria ao Provedor da Fazenda, de 13 de setembro de 1773 (AN Cod. 73 Vol. 8 F. 65v).
20. Portaria do Vice-Rei ao Provedor da Fazenda, de 4 de fevereiro de 1777 (AN Cod. 73 Vol. 10 F. 165).
21. Portaria ao Provedor da Fazenda, de 12 de fevereiro de 1776 (AN Cod. 73 Vol. 9 F. 173).
22. Portaria ao Provedor da Fazenda, de 11 de março de 1777 (AN Cod. 73 Vol. 10 F. 185v).
23. AN Microfilme 033-0-78.

O Aqueduto da Carioca

Uma das condições básicas para o estabelecimento de qualquer núcleo habitacional humano é a existência de fontes de abastecimento de água potável, capaz de sustentar os moradores e garantir o seu crescimento. Infelizmente, no caso da nossa cidade, este elemento de vital importância teve que ser colocado em segundo plano, quando da sua fundação, desde que o objetivo era garantir a posse da região contra a presença francesa (1).

A própria «França Tropical» de Villegagnon estava situada em uma ilha, cujo principal valor residia na facilidade de defesa. Este povoado, caso a empresa tivesse sucesso, cedo teria que ser transferido para sítio mais adequado.

O mesmo se passou com a localização primeira da cidade portuguesa, ao pé do morro «Cara de Cão» na Urca, área também desprovida de boa água. Os primeiros moradores se valiam do Rio Carioca, que desaguava principalmente na praia chamada, depois, do Flamengo. Era o único curso d'água razoavelmente importante para o abastecimento. Na sua foz se elevava o Fortim de Urucu-mirim, conquistado pelos portugueses e se estabeleceu o que foi, provavelmente, a primeira olaria da cidade, em 1566 (Serrão, 1965: 113).

Mais para o interior, rios — hoje urbanos, verdadeiras cloacas imundas — como o Iguaçu (ou Comprido), dos Trapicheiros ou Joana, Maracanã etc, embora possuissem água pura nas nascentes da Serra da Carioca, passavam em terras alagadiças e desembocavam nos atoleiros de São Diogo (ou no «mangue», como até hoje é chamada a região).

Mais para o interior da baía o processo se repetia, do Irajá ao Macacu, de forma que, embora não faltassem águas de todos os tipos, eram raras as potáveis de boa qualidade.

Mesmo com a transferência da cidade para seu sítio definitivo a situação não melhorou substancialmente, conforme veremos.

A topografia da cidade conspirava contra seus habitantes. Situada nas margens de um antigo curso fluvial inundado pela subida dos mares, desde cerca de 4 mil anos passados, assenta-se o Rio de Janeiro em terras de aluvião, descidas das montanhas que o rodeiam. Às margens da nossa baía foram construídas pelo avanço do Atlântico, que inundou o vale daquele rio desaparecido, sepultando os terrenos antigos. Em pleno período glacial, as praias do oceano pleistocênico ficavam a mais de 100km da costa atual. Depois, com o degelo e o aquecimento — que atingiu o clímax há cerca de 6 mil anos — o nível das águas subiu e elas se espremiam por uma baía imensa, que atingia quase que o sopé da Serra dos Órgãos. Naquela época, o recôncavo da baía, a atual Baixada Fluminense era uma lagoa enorme, ponteada de milhares de ilhotas, das quais sobraram algumas até hoje, na baía.

Com as copiosas chuvas daquela época, e o recuo do mar até a posição atual, criaram-se mangues, atoleiros, charnecas e restingas, estas últimas com as areias trazidas pelas marés.

Algumas das mais interessantes descrições do ambiente da cidade — fora, naturalmente, daquelas estusiasmadas cartas dos jesuítas — devemos ao Marquês do Lavradio, Vice-Rei do Brasil na segunda metade do século XVIII. Sau-doso da Bahia e tremendamente mal-humorado, gastou horas descrevendo para os amigos, as «qualidades» do Rio de Janeiro. Em uma das muitas cartas, datadas de 20 de fevereiro de 1770, dizia ele: «É situada esta terra em uma lagoa cercada de inacessíveis montes,inda não vi nela um dia claro, no mesmo dia em que se não pode respirar por falta de ar, e o que o suor escorre em bica neste mesmo se treme de frio que não se pode conservar uma janela aberta» (2).

Em outra, da mesma data, vituperava ele que a situação da terra era «sumamente doentia; por ter sido edificada em um terreno muito baixo onde se juntam as imensas águas que correm dos inacessíveis montes de que é cercada, e como a estas se lhes não tem procurado dar saída, ficam ali estagnadas e logo com os grandes sóis todas elas se corrompem, e desta forma fica sendo bem evidente que uma terra semelhante sem se lhe remediar este defeito não poderá nunca vir a ser sadia» (3).

Em outras palavras, a maioria das coisas que fizeram a fama da cidade, sua baía, suas montanhas e os seus «grandes sóis» no seu devido tempo constituiram verdadeiro martírio para seus habitantes. Aquele Vice-Rei, por exemplo, enquanto não se adaptou ao meio, só pode descontar seu azedume e refrescar seu descontentamento em cartas particulares, onde comentava dos seus achaques, dores, constipações e brotoejas ...

Importa-nos seu relato, no entanto — e isto sem qualquer desprezo pelo sofrimento alheio — porque já se haviam passado então pelo menos século e meio de obras de saneamento e a coisa continuava difícil. Em contrapartida, esta abundância de água represada garantia a existência de lençóis freáticos pouco profundos, graças aos quais desde cedo eram os poços, junto com as cisternas onde se juntavam as águas das chuvas tropicais, recurso fácil de que lançavam mão os moradores.

O próprio Vice-Rei, em uma terceira carta do mesmo dia, confirmava a prática, dizendo a respeito daqueles que «é raro o sítio onde cavando-se 4 palmos de profundidade se não encontre logo infinita água» e, mais adiante, sobre as chuvas que «é raro o dia em que não sejamos visitados de duas, três, e mais trovoadas», e completava o trecho — de um lado aparentemente justificando, de outro criticando — dizendo que, portanto, «a preguiça destes habitantes (era) sumamente extraordinária» e responsável pela miséria em se achavam (4).

Embora não hajam muitos registros documentais de poços e cisternas na cidade, vez por outra aparece uma citação a respeito, ou são descobertos alguns restos arqueológicos. Assim, por exemplo, textos oficiais perpetuam ordens para a limpeza das instalações e do poço que servia aos doentes do Hospital Real (5) ou comentários sobre a qualidade da água disponível — que «não pode ter toda a serventia» — por volta de 1720 (6).

Tivemos, também, a oportunidade de examinar, há alguns anos, um poço horizontal — solução bastante inteligente — do qual subsistiram restos num dos morros cariocas, transformado, agora, em fossa sanitária (7).

Havia, ainda, um pequeno comércio de água, vendida em talhas, por índios que apregoaavam — em tupi — pela cidade, seu «produto». É interessante que, mesmo existindo citações e imagens de escravos negros nas mais diversas atividades, aparentemente esta era uma função reservada aos nativos da terra.

Por mais engenhosas que fossem as soluções, no entanto, era necessário providenciar uma rede de abastecimento que garantisse uma certa segurança para os habitantes da cidade, trazendo para o núcleo urbano a água da melhor fonte disponível, o velho Rio da Carioca. Desde o início ficou decidido que ele deveria ser canalizado até as proximidades do Morro de Santo Antônio, ainda chamado «do Carmo», ao principiar o século XVII.

Naquela época existiam terrenos alagadiços, mangues e lagoas entre os Morros do Castelo e de Santo Antônio. Nas proximidades da atual Lapa se estendia a Lagoa «do Boqueirão» e separada dela por uma pequena elevação — por onde passa atualmente a Rua Evaristo da Veiga — um largo e raso espelho d'água, ocupando todo o atual Largo da Carioca e áreas vizinhas.

Segundo Coaracy, ali se estabeleceu um curtume, com o compromisso de não se impedir fossem suas águas usadas pelo gado dos moradores (1965: 32). Entende-se que o quinino usado para curtição torna as águas amargas e que o curtume deveria ficar longe do centro da cidade pelo mal cheiro que provocava (8).

De acordo com o mesmo autor, desde 1590 estavam localizados na cidade, na área da atual Praça XV, os religiosos do Carmo. Anunciaram eles que precisavam ampliar suas propriedades para construir uma grande Casa da Ordem. Receberam diversas doações particulares, uma delas compreendendo o Morro de Santo Antônio e a lagoa aos seus pés.

«Vieram os frades olhar a oferta e torceram o nariz. Pareceu-lhes o lugar ermo e remoto, o morro escarpado e íngreme, a lagoa miasmata e malcheirosa, a ermida acanhada e pobre. Preferiram ficar onde estavam, junto ao mar em zona povoada e alegre» (Coaracy, 1988: 108).

Mais tarde, em meados da primeira década dos seiscentos, vieram os franciscanos que, preferindo ficar distante dos jesuítas do Morro do Castelo, aceitaram a doação daquelas mesmas terras, onde permanecem até hoje. Foi aberto um caminho até o mar — atual Rua de São José — e, quase 30 anos depois, para melhorar um pouco as condições ambientais, os moradores e as autoridades do município abriram uma vala para enxugar a lagoa, passando ela por onde é hoje a Rua Uruguiana. Cedo se transformou em vala negra, foi reforçada por um cano, de alvenaria, coberto e enterrado, mais higiênico, no traçado da atual Rua Sete de Setembro, em 1660 (9).

Naquele terreno começava, então, a ocupação do que seria, depois, o Largo da Carioca, chamado assim pela fonte que ali ficaria assentada. Esta foi uma das primeiras áreas de expansão urbana da nossa cidade. Ela se enquadrava naquilo que Galvão denomina de «processo de ajustamento» em que crescimento se fez de acordo com as ampliações possíveis do espaço «condizentes com o conhecimento técnico da época, e em processos de decisão individual ou coletiva, referentes à localização dos diferentes usos do espaço ocupado. É de se supor que inexistassem pressões demográficas sobre o espaço urbano, que pudessem provocar desequilíbrios nas relações sociedade-natureza» (1992: 21).

Ali se localizou o principal chafariz do Rio colonial. Existiram alguns outros, todos posteriores, mas nenhum demorou tanto tempo a ser construído, nem envolveu tamanha soma de pessoas, energias, esforços e confusões administrativas e sociais. Sua crônica já foi escrita mais de uma vez, mas vale a pena um resumo, para entendermos como e porque foram os índios associados a ela de forma tão significativa (10).

De acordo com os cronistas e historiadores, ao iniciar-se o século XVII a população da cidade já era em número suficiente para exigir das autoridades a

construção de um chafariz, segundo os padrões comuns nas cidades européias desde a antigüidade.

Assim, por exemplo, Balthazar da Silva Lisboa relata que o povo «que circundava os Paços do Conselho», isto é, a casa da Câmara, representou às autoridades, em uma sessão pública, para a qual havia sido convidado o Governador, que fossem compradas as terras em torno das nascentes do Rio da Carioca, pois os que viviam nas suas proximidades deixavam as águas impuras, por usá-las nas plantações e que seria necessário conduzi-las para a cidade através de encanamentos (11).

O modelo europeu incluía uma fonte permanente, abastecida por mananais de água pura, transportadas das nascentes até o lugar de consumo por encanamentos subterrâneos ou ao ar livre, podendo estar situada no final de um aqueduto em arcos, no estilo difundido pelos romanos. O «nossa» projeto começou bem mais humilde.

O financiamento

A primeira questão que se colocou foi a da verba. De onde tirar dinheiro para a construção? De Portugal nem pensar. Logo, deveria sair da própria colônia, de algum dos impostos já em uso na cidade — ou de um novo — e, numa forma bem brasileira, cuidou-se primeiro de obter o dinheiro, para depois começar a obra.

Coaracy nos informa que desde 1617 foi criado um imposto novo, «especial para esse fim», recaindo sobre os vinhos e que fora, inclusive arrecadado, mas usado para outros propósitos (*op. cit.* 44 e 58).

Cerca de sete anos depois as obras tiveram início, de forma muito modesta, ficando por conta de um mestre pedreiro a incumbência de, num prazo de quatro meses, trazer as águas até a cidade, conduzidas em calhas de madeira, pelo preço de 60\$000. E, desde o início, aparecem os índios, em número de 20, colocados pela câmara à sua disposição. A eles voltaremos depois.

Pelo jeito a coisa não funcionou, pois em 1633 o Governador instituiu um novo imposto, mais uma vez objetivando «acudir à necessidade da falta d'água para as úteis serventias da vida, encanando as da Carioca para serem trazidas para a cidade para desalterar a sede de seus habitantes» (Lisboa, *op. cit.*, II: 17).

Foram tomadas todas as precauções para que o rendimento oriundo da cobrança, ao consumidor, de 160 réis por canada de vinho fosse depositado em arca com três chaves, confiadas às autoridades etc.

Acontece que, no entanto, a Coroa não podia concordar que um imposto onerasse um artigo de exportação português e não aprovou a idéia. Como a ci-

dade passava por uma fase difícil, de retração comercial e, além de tudo, com o perigo holandês a rondar, não havia mesmo de onde tirar dinheiro para «desalterar a sede» dos cariocas. Que se continuasse a usar os poços, cisternas e a água dos vendedores indígenas...

Enquanto o tempo passava, abriam-se as valas e colocavam-se os canos para tornar o sítio da fonte mais saudável, ou menos insalubre, e o dinheiro continuava faltando (12).

Somente já bem entrada a segunda metade do século foi criado um tributo de 9\$000 sobre a aguardente, dos quais 2 mil réis seriam destinados para a «água da Carioca» em 1660 (13).

Quatro anos antes fora criado um outro imposto, chamado de «subsídio pequeno dos vinhos» destinado ao Senado da Câmara, para uso em benefício da população. Um imposto maior, chamado de «subsídio grande» destinava-se às obras de fortificação. Na época, como hoje, as bebidas contribuíam significativamente para a tributação urbana.

Agora foi a vez do Governador implicar com o subsídio pequeno e em 1671 mandou ele fosse o imposto — juntamente com seu homônimo «grande» — empregado nas fortalezas da baía, pois embora reconhecesse a importância da obra, o atraso de um ano «não podia ocasionar tão grave mal como se podia temer pela falta de segurança da cidade, em que estava comprometida a honra e bens dos cidadãos».

Pressupunha-se a aproximação de «procelosos dias de calamidade, aflição e morte» pois «já pesavão conglomeradas no horizonte político da Europa denegridas nuvens» (14).

Discursos à parte, a Coroa, no ano seguinte, finalmente mandava fosse aquele imposto aplicado à obra (15).

Cinco anos depois o Príncipe Regente de Portugal determinava que as obras tivessem continuidade, no que foi reforçado pela resposta que deu o Conselho Ultramarino às questões levantadas pelo Senado da Câmara da cidade (16).

Logo depois a Coroa voltou a insistir fosse o tal imposto destinado exclusivamente para a obra, mas a documentação deixa transparecer a existência de problemas. Assim, uma Carta Régia do final de 1679 recomenda que a obra fosse continuada devido à sua utilidade para a população e que não se usasse para nenhum outro fim aquele rendimento, apesar das dificuldades impostas pelo «comprido caminho, montes e penhas», mesmo levando em consideração a tal representação dos oficiais da Câmara que diziam serem necessários «muitos anos e quantidade de dinheiro», a escassez dos subsídios, a época de seca etc.» (17).

Nesta ocasião instalara-se mais um conflito de interesses entre a Câmara e os jesuítas, por causa do uso dos mangues e — como sempre — dos salários dos índios. Os padres passaram a sabotar a obra, desviando a mão-de-obra. Além disso o Rio da Carioca secava tanto que se pensava até em buscar água em outro manancial.

Para remediar a situação, na época como agora, apelou-se para um novo imposto. Mais uma vez procurou-se tirar do consumo da bebida, mais uns trocados para a obra. Como se consumia muita aguardente — tanto ou mais do que o vinho — o novo imposto deveria ser de 1\$200 sobre cada barril importado. É interessante não se ter tributado a cachaça local, o que demonstra sua importância na época. Destinavam-se 800 réis para as despesas de sustento da infantaria da Nova Colônia do Sacramento (Uruguai) e 400 réis para a Carioca (18).

Desta vez a Coroa não foi tão radical quanto em 1633 e vetou somente a parte do imposto destinado para a Carioca. A expansão do império se configurava mais importante que a sede dos fluminenses. Além disso os oficiais da Câmara foram severamente repreendidos «pelo seu descuido e má aplicação dos dinheiros» (Coaracy, *op. cit.* 207).

Sem ter de onde tirar novos recursos e considerando impossível continuar as obras, o Senado da Câmara resolveu paralisá-las até as coisas melhorarem. Logo depois foi cobrado o donativo para o dote da Rainha da Inglaterra, ou seja, da Princesa de Portugal que se casaria com o soberano britânico. O montante cobrado era insuficiente, de forma que veio especialmente designado pelo Conselho Ultramarino um funcionário forçar a cobrança. De tal forma foi a sangria nos recursos da cidade — perto de 90 contos de réis — que muitos moradores atingiram «uma verdadeira situação de miséria» (Coaracy, *op. cit.* 214). É possível que esta quantia fosse cerca de nove vezes o que já se gastara na construção do aqueduto.

Neste meio tempo as autoridades portuguesas, tendo tirado as energias, cobravam as realizações, mas as obras, embora recomeçadas, andavam lentamente (19).

Nova paralisação ao findar o século, tendo já cerca de 600 braças de cano, ou pouco mais de 1.300 metros. Como havia uma diferença de cerca de 500\$000 entre a disponibilidade do Senado da Câmara e a dívida pela obra, tornava-se necessária nova cobrança ao povo, naturalmente, para completar a dita diferença (Lisboa: III, 306).

O século terminava; o Governador Artur de Sá e Menezes escrevia para o Rei demonstrando a importância da obra para a cidade; o Rei concordava e incentivava o trabalho, mas só no final de 1700 autorizava que fossem usadas nela, no caso de não ser suficiente o velho rendimento pequeno dos vinhos, as sobras da Casa da Moeda, que se ergira na cidade, sendo que não se deveria es-

quecer de examinar a obra e ver o que andava de errado com ela. Ainda assim, antes de usar as tais sobras, era necessário retirar-se as custas que faltaram no pagamento da Infantaria e da compra das casas para a residência dos governadores. Do que sobrasse «das sobras» poder-se-ia aplicar na reforma da cadeia e da Câmara, na construção dos canos dos esgotos da cidade e — também — nas obras da Carioca... (20).

Pelo menos no princípio, o novo século não trouxe mudanças significativas no tocante ao financiamento da obra. A Coroa continuava mandando aplicar as sobras disponíveis e o subsídio pequeno dos vinhos (21).

Nos primeiros anos discutiu-se a questão da planta, dos consertos que deviam ser feitos, a mão-de-obra etc. Mal ou bem, o trabalho caminhava. Em 1718 o Governador escrevia para o Rei falando da necessidade de se completar o encanamento, argumentando, inclusive que «não há praça por mais bem fortificada que seja, que lhe faltando agora senão entregue», equiparando-a às necessidades de fortificações — ainda estava bem viva a lembrança do saque da cidade na primeira década do século — discorrendo, também, sobre a qualidade da água dos poços (nota 6).

Naquela ocasião — como se fosse muito — retirara-se do subsídio pequeno uma parte para financiar as «obras pias», sendo que o Rei mandava que se restituísse a importância e que se passasse para aquele outro fim o rendimento das passagens do Parahiba do Sul, o «registro das Minas» (22).

Para o ano seguinte dispomos de uma informação valiosa. O Governador, respondendo uma carta do Rei, dizia que até dezembro de 1717 haviam sido empregados na obra, 16:986\$784 réis, ou seja, quase 17 contos de réis. Segundo ele, o subsídio pequeno continuava insuficiente e propunha soluções parciais para resolver a questão, que examinaremos à frente (23).

Discutiu-se naquele momento o traçado do aqueduto, sua planta, tipo de construção etc, objetivando o barateamento dos custos, mas não é mencionado outro qualquer financiamento. Uma Carta Régia ao Governador reclamava que «a adição dos onze contos, quatrocentos e oitenta e quatro mil réis nas obras da Carioca hé considerável, me pareceo ordenarvos informeis o estado della, declarando quanto importará o que resta fazer da d.a obra» (24). Pelo jeito, até o Rei já estava enjoado de discutir a Carioca...

Para apaziguar o Rei, o Governador informava que já estava ela em fase final e que em dois meses alcançaria os muros da cidade (25). Não era mentira, mas também não era toda a verdade. Ainda passariam algumas décadas para se dar por terminada a novela.

O fato é que em 1724 o Governador Ayres de Saldanha informava ao Rei não ser mais necessário o envio de Lisboa dos chafarizes para a Carioca. A obra

terminara em 1722 e ficara-se à espera dos tais chafarizes, servindo-se extraordinariamente de canos de pau e de uma canoa como tanque. Como isto punha em perigo toda a obra, fez-se aqui mesmo um chafariz, ao pé do Convento de Santo Antônio, com 17 bicas (26).

Este admirável exemplo de «jeitinho brasileiro», serviu de declaração de nascimento do nosso primeiro chafariz de importância. As águas já estavam no campo, começavam agora novos problemas a reclamar aplicação de dinheiro e dispêndio de energias.

O primeiro deles foi a questão do esgotamento das águas. Parece que — malgrado todas as discussões e o trabalho já centenário — esqueceram de fazer uma saída para o excesso da água não consumida, quando o chafariz começasse a funcionar! (27).

Para a construção dos canos que deveriam esgotar a tal água — uma outra história complicada que veremos pouco adiante — destinou-se um imposto novo, em 1727, de 4\$500 em cada escravo desta capitania que passasse às Minas e, graças a isto, dispomos de mais um informe sobre os custos da obra, através das correspondências trocadas entre 1727 e 1739 (28).

Neste último ano foi mandada para Lisboa a quantia de 2:050\$000 para pagamento dos canos de pedra que «se mandarão fazer até completar a remessa delles». Entenda-se aqui que este «se mandarão» é o mesmo que «se mandaram», isto é, no passado, e que — pelo que sabemos — esta importância correspondia à arrecadação do subsídio pequeno do vinho naquele ano. E nos anos subsequentes, pelo menos até 1744, mandou-se a mesma importância para a metrópole, ou seja, toda disponibilidade orçamentária oriunda de um contrato, para pagar os canos — cerca de 600 varas anuais, até completar oito mil, que haviam sido encomendadas (29).

Durante aquele período outro documento nos informa sobre as despesas feitas pela Real Fazenda, sendo que as cifras — duas relativas ao ano de 1733 e uma saldando dívidas anteriores — não ajudam a esclarecer o montante da obra (30). É importante por relacionar as despesas com a mão-de-obra indígena.

Finalmente, em 1795 o Vice-Rei, Conde de Rezende, em ofício dirigido à Corte, comunicava «ter-se concluído o aqueduto que mandara fazer, o qual media uma extensão de 1.303 braças todo coberto afim de evitar a immundicia e o ardor do Sol» (31). Depois de uma longa travessia, no tempo e no espaço, finalmente dava-se por concluído o encanamento das águas da Carioca, desde a fonte da «mãe dágua» até o chafariz do Largo de Santo Antônio, já então conhecido como o «Largo da Carioca».

Era uma extensão de mais de 2.850 metros, parte em canos de pedra abertos correndo no chão, parte cobertos e sustentados por arcos e — no trecho final

— em obra de alvenaria em forma de túnel, cujos remanescentes ainda se conservam nos fundos do Batalhão de Polícia da Rua Evaristo da Veiga, até o chafariz, propriamente dito, também motivo de problemas e confusões ao longo do tempo.

NOTAS DO CAPÍTULO

1. Este foi também o caso de Cabo Frio. No istmo em que se localizou a cidade, também principalmente destinada à defesa da região — Rio de Janeiro incluído — não existem fontes de água potável, de forma que era muito comum a construção de cisternas e poços no interior das casas. Um agravante para o lugar é que por se tratar de uma restinga arenosa, no lado da lagoa em que foi a cidade assentada, a água do subsolo é salobra. Existia, no entanto, a fonte de uma água cor mate, chamada «Itajuru» — o mesmo nome do canal da Lagoa de Araruama que separa a cidade do continente — que era armazenada em cisternas e na década de 40 bombeada pela Prefeitura e distribuída pela cidade. No mosteiro ao pé do Morro da Guia existe ainda um poço raso no cemitério murado, de água limpida. Nas proximidades da construção tivemos a oportunidade de conhecer — nos anos 50 — a cisterna do mesmo mosteiro, uma obra que merecia ser preservada. Semi-enterrada no chão, era coberta por uma abóbada alongada, dividida em dois arcos ao longo do corpo, sustentados por colunas centrais, estas por sua vez separadas uma das outras também por arcos em toda a extensão longitudinal da caixa, feita de alvenaria grossa, bem do estilo colonial. Ignoramos o estado atual da obra. Na época, simples curiosos, não a medimos nem documentamos. Quando retornamos, mais tarde, nos primeiros trabalhos de arqueologia em que nos envolvemos, estava ela cercada de casas populares e entulhada de lixo.

2. Marquês do Lavradio — Cartas do Rio de Janeiro. 1769-1776 (ANRJ, 1975).

Em 20 de fevereiro de 1770 encaminhada à Sra. Condessa de São Vicente. Fala na chegada ao Rio de Janeiro e comenta, entre outras coisas, que após 18 dias de viagem, desde Salvador, «em que sempre passei bastante maltratado e pouco melhor tenho continuado a passar depois que cheguei a esta Capital aonde creio se não contam que raríssimas pessoas que não padegam infinitos achaques», o Vice-Rei chegara já com saudades da Bahia e com uma evidente antipatia pela cidade. Pp. 82/3.

3. Carta de amizade de 20 de fevereiro de 1770 dirigida ao Marquês de Penalva. P. 94.

4. Longa carta de amizade escrita para o Conde de Vila Verde em 20 de fevereiro de 1770 em que, de forma sutil, comenta o governo do seu antecessor e tecce uma série de considerações a respeito da situação. É quase dramática e, no mínimo, pitoresca a descrição dos seus sofrimentos com as brotoejas. Pp. 84/5.

5. Portaria do Provedor da Fazenda Real mandando o Administrador do Hospital Real ordenar aos trabalhadores postos sob suas ordens, limparem o poço, a cozinha, os canos e casos do mesmo hospital, além de mandar fazer as obras necessárias no dito poço, para que não falte água com abundância para o uso do mesmo. Em 18 de fevereiro de 1768 (AN Cod. 73 Vol. 3 Fl. 50).

6. Carta do Governador Antônio de Brito de Menezes ao Rei, em 7 de março de 1719 (Rev. do SPHAN, Vol. XII, p. 67).

7. Quando trabalhávamos na extinta Divisão do Patrimônio Histórico e Artístico da Guanabara fomos encarregados de estudar uma descoberta ocasional num dos morros do Bairro do Estácio. Ao ser aberta uma fossa, o morador despencou em um túnel cavado no barro, sobre o qual exatamente fizera o buraco para sua instalação sanitária. No lugar, após o exame, concluímos que se tratava de um engenhoso sistema de captação da água. Era, na verdade, um poço horizontal, cuja boca estava soterrada. Depois encontramos outros exemplares em Minas Gerais e interior

fluminense — inclusive em Nova Iguaçu — um deles, pelo menos, ainda funcionando. Os cavouqueiros partiam do sopé ou meia encosta do morro e abriam um túnel — com cerca de 80cm de largura e um metro de altura — levemente inclinado para cima, até topar com o lençol freático. Aí abriam um espaço em forma de abóbada ou ogiva, com três ou quatro metros de diâmetro, por cerca de três de altura, cuja função era carrear a água da nascente para um ponto central, de onde, por uma canaleta e pela força da gravidade descia para fora, mantendo um pequeno, mas constante fluxo do líquido. O poço se transformava, assim, em fonte. No caso que estudamos inicialmente, ainda existiam restos de um barril no salão final do corredor, provavelmente como regulador da descarga da água. Neste caso, com certeza, o túnel atualmente continua sendo usado, mas com um fim bem diferente daquele para o qual se destinava inicialmente. O Relatório se encontra no Arquivo Municipal.

8. Carta de Foramento a Felipe Fernandes na Lagoa de Santo Antônio, para lavar couros no «lugar onde tem seu pellame».

Foro: 2 pesos, 15500. Ano de 1610.

O solicitante encaminhou pedido ao Senado da Câmara para afurar, por aquela importância, a citada lagoa, dizendo que tinha o seu «Pellame em um chão Seu apóe do oiteiro, aborda da Lagoa desta Cidade em parte escuza eque os ditos pellames haveria trinta e cinco anos pouco mais ou menos que hera feitos e sempre se continuou nelles servindose da Lagoa para Lavagem dos ditos couros por estar em parte escuza por onde não andava gente, ser a Lagoa que não Corria e esgotava da chuva, estava Longe donde se lavava o gentio e ninguém se usa della para couza huma...» etc. A Câmara arrendou por nove anos, renováveis, por duas patacas anuais a dinheiro e esgotado o contrato seria «devoluta» ao Conselho (Rev. Arq. do DF Vol. 2, p. 307, 1896).

9. Em 1731 os padres do Convento de Santo Antônio mandaram fazer um aterrado, sustentado por muros, cortando a lagoa, para facilitar o acesso ao mosteiro dos carros que o abasteciam de gêneros. A população local recorreu à Câmara protestando, pois isto dificultava mais ainda o escoamento das águas e inundava as margens, com prejuízo dos vizinhos. A Câmara atendeu aos protestos e mandou o superior demolir a obra, o que demonstra, de um lado, o crescimento da ocupação da área e, de outro, a persistência dos seus problemas naturais (Rev. do Arq. do DF Vol. 3, p. 11, 1896).

10. Um trabalho do século passado provavelmente seja o primeiro dedicado exclusivamente ao Aqueduto da Carioca. Foi escrito pelo cônego Dr. Joaquim Caetano F. Pinheiro sob o título «A Carioca» e integra o Vol. 25, tomo 25, da Revista do IHGB, de 1862, pp. 573/87. É acompanhado da transcrição de cerca de 20 documentos referentes à construção da obra, da mão-de-obra etc.

11. Esta reunião sumariamente descrita por Lisboa é importante, pois sem dúvida se tratou de uma sessão aberta do Senado da Câmara, onde o povo se apresentou diretamente, sem intermediários, para discutir problemas e pedir soluções. Já era do conhecimento dos oficiais da municipalidade que, inclusive, convidaram o Governador a participar dela. Sua importância é que este tipo de sessão, o «Cíbilo Aberto», só se justificava quando da fundação da cidade ou em tempos de crise ou de urgência, frente a um perigo, por exemplo. O fato dos oficiais do Senado terem-na incentivado é uma clara indicação de que não quereram — ou não puderam — assumir a responsabilidade sozinhos pelo ato (Lisboa, 1835 Vol. III: 298).

12. Um fato demonstra a pouca importância — de todo já sabida — que os cariocas da colônia davam a higiene, quando constatamos que, ao lado dos trabalhos de saneamento do campo que viria a ser o local do chafariz, os franciscanos, na mesma época, 1665, criaram um cemitério de escravos na base do Morro de Santo Antônio.

13. Ainda segundo Baltazar Lisboa, naquele ano o Governador passou para a Câmara um Regimento, onde entre inúmeras outras coisas, referentes a aguardente, determinava que os

homens «mais abonados» da cidade, escolhidos por ele, pela Câmara, eleitores e administrador, venderiam pelo preço de quatro patacas e meia cada canada de aguardente, que deveriam ser entregues ao administrador do contrato e este pagaria 8\$000 reis ao dono da aguardente, 14\$000 para as obras do presídio da cidade e 2\$000 para a «agoa da Carioca» e mais, que «as pipas que se não poderem vender a tabernadas, por esta causa he obrigado o Administrador a carrega-las, pagarão 7\$000 para o presídio e a 25\$000 para a agoa da Carioca, e os 85\$000 reis a seu dono, e as poderá navegar ou vender pelos preços que se ajustar com quem as comprar, de quatro patacas e meia para baixo» (Lisboa, *op. cit.* III: 373/s).

Os contratos englobavam a maioria dos gêneros comerciáveis na Colônia, salvo alguns que eram privilégio da Companhia de Comércio, quando da sua vigência e era a forma usual — herança do sistema romano — que hoje chamamos de «terceirização», pois o particular que arrematava o contrato por uma certa importância e durante um certo tempo, obediente a regulamentações do tipo, explorava-o em proveito próprio.

14. Lisboa, Livro IV, pp. 244/45. O autor devia estar se referindo à chamada «Guerra da Holanda», (1672 a 1678) entre esta nação e a França. Terminara o segundo conflito entre Inglaterra e Holanda (1664 a 1666) com o Tratado de Breda, cuja maior consequência em nosso Continente foi a entrega aos ingleses da colônia holandesa de Nova Amsterdã, depois Nova York em 1667 e, no todo, a perda do controle comercial das Índias Orientais pelos Países Baixos.

No conflito que fez os holandeses voltarem às armas, contaram eles com a ajuda de espanhóis e seus vencedores ingleses contra a política de hegemonia de Luiz XIV, que envolvia, também a sucessão ao trono de Felipe IV, rei de Espanha, falecido em 1665. Este só tinha um filho homem, Carlos II, que morreria moço. Esta nova questão só terminaria em 1713, com a vitória política do partido francês. Luiz XIV era casado com uma filha de Felipe IV, Maria Teresa e colocaria no trono espanhol um sobrinho, também Bourbon, dando inicio a esta dinastia no ramo ibérico. A Inglaterra, no entanto, receberia tantas vantagens comerciais nas colônias espanholas da América, pelos Tratados de Utrecht, que acabaria com o monopólio espanhol e seria a verdadeira vencedora do conflito. A segunda metade do Século XVIII foi pródiga em guerras europeias, todas com consequências sérias para a configuração do mapa americano.

15. Provisão do Rei, de 6 de março de 1672. Tomo 5, p. 58 das Provisões do Conselho Ultramarino (IHGB 1.2.12).

16. Carta Régia do futuro Afonso VI ao Governador Mathias da Cunha mandando fossem continuadas as obras da Carioca, empregando nelas o produto das vendas do subsídio pequeno, em 3 de junho de 1677 (AN Cod. 63 Vol. I F. 9. BN Ms. II, 34.23.1).

No ano seguinte, o Conselho Ultramarino acusava o recebimento da Representação do Governador e dos Oficiais da Câmara e determinava que a obra se fizesse «com a brevidade que pede» (BN Ms 15.4.16 N° 17 e IHGB 1.1.22 Vol. 22 p. 59).

17. Carta Régia de 14 de dezembro de 1679, de Afonso VI a Manuel Lobo (BN Ms II, 34.23.1 e AN Cod. 63 Vol. 1).

18. Consultas do Conselho Ultramarino, datadas de 8 de outubro e 2 de dezembro de 1681 (BCE 016.981 C. 355 Vol. VI e IHGB 1.1.22. Vol. 22 p. 95).

A repreensão aos oficiais da Câmara é de 26 de maio de 1682 (AN Cod. 952 Vol. III. Fl. 65).

Nesta ocasião a Colônia do Sacramento era devolvida pelos espanhóis a Portugal e como estava sob a jurisdição do Rio de Janeiro, o Governador levou consigo as tropas para guarnecê-la. Daí correrem as despesas por conta do Governo fluminense. Também em 1683 faleceu D. Afonso VI e subiu ao trono D. Pedro II (de Portugal).

19. Em 8 de novembro de 1686 o Conselho Ultramarino emitia parecer sobre o que escrevera o Governador João Furtado de Mendonça e fazia referência à continuação da obra (BN Ms 15.4.16 N° 36).

Entre outros documentos que analisaremos adiante, as cartas dos oficiais da Câmara falam nas obras do encanamento na mesma ocasião e comentam sobre a importância dos rendimentos consignados para aquela obra em 21 de junho do mesmo ano (BCE 016.981 C. 355 Vol. VI).

20. Cartas Régias de 27 de outubro e 24 de novembro de 1700 (AN Cod. 78 Vol. 3 F. 103v; Pub. DH V. 21).

21. Carta Régia de 18 de novembro de 1701 determinando que «se conserve em depozito para a dita obra, no caso de não chegarem as referidas sobras, o rendimento do Subsídio pequeno dos vinhos e o que se deve praticar com os reparos dela depois de concluidas» (AN Cod. 63 Vol. I e 78 Vol. XI).

Na verdade, antes mesmo da obra concluída já necessitava reparos...

22. Carta Régia de 25 de dezembro de 1718 (Pub. Hist. Arq. Nac. Vol. 21).

23. Correspondência do Governador do Rio de Janeiro, Antonio de Menezes, em resposta à Carta do Rei de 23 de fevereiro de 1717, dando conta do estado da obra e informando que o subsídio pequeno dos vinhos era insuficiente. Solicitava fossem tomadas providências no sentido de obrigar os donos das embarcações transportarem uma barcada de material por mês sem ônus para a fazenda real e que o povo contribuisse cedendo em cada quinze dias um de trabalho dos seus escravos para a dita obra. Em 7 de março de 1719 (AN Vol. 10 das Publicações Históricas, p. 35).

24. Carta Régia de 15 de março de 1721 de D. João V a Ayres de Saldanha de Albuquerque (Revista do SPHAN N° XII p. 72).

25. Carta do Governador ao Rei, datada de 16 de novembro de 1722 (Pub. Hist. Arq. Nac. Vol. 10).

26. Carta do Governador ao Rei, de 6 de outubro de 1724 (Pub. Hist. Arq. Nac. Vol. 10).

27. Provisão Régia ordenando o Governador do Rio de Janeiro que fizesse concluir prontamente as obras da Carioca, considerando a representação feita pelos Oficiais da Câmara. Declarava que «os oficiais da Câmara desta cidade me representarão em carta de 18 de outubro do anno passado em como a agoa da Carioca se achava já nella porém como não tinha sahida a dita agoa, se temia muito que não só se arruinasse as caças da dita cidade, mas que occasionasse muitas doenças... e que com a importância de 8 ou 9.000 cruzados, fazendo-se-lhe hum canao real de pedra, com sahida ao mar, pela parte que mais conveniente for, e tanques em que se possão lavar as roupas, se podia evitar todo o danno que estava ameaçando se se não acudir a esta obra promptamente». Em 21/4/1725.

28. Em 28 de abril de 1727. Carta Régia ao Provedor da Real Fazenda do Rio de Janeiro ordenando fosse paga pelo direito dos escravos que iam para as Minas, «a obra da correnteza da agua da Carioca para o mar».

Em 30 de julho do mesmo ano, o governador da Capitania, Luiz Vahia Monteiro, escrevia ao Rei, tratando das despesas com as fortificações. No seu linguajar típico, comentava a respeito que importavam elas em: «mais de um milhão, quinze anos depois que aqui vierão os franceses, e ao meu ver se acha a defesa desta cidade no mesmo estado em que estava antes». Sobre a obra da Carioca, dizia ele: «tem custado a V. Me. mais de 300 mil cruzados, não recebendo V. Me. do povo mais que hum imposto nos vinhos, que rende de 5 para 6 mil cruzados, que é o juro de cem, e fica V. Me. perdendo para sempre 200 mil cruzados, fora o custo de tornar a deitar fora a dita agua, que pelo método apontado pelos ditos homens (empreiteiros) importará mais de oitenta, princi-

palmente pagando-lhe a braça pelo preço de 10 mil réis, que elles pedem, dando-lhe pedra e cal, ao mesmo tempo que não faltarão quem faça a braça por 6 mil réis com a obrigação de dar todos os materiais» etc. O documento é longo e historia todas as despesas feitas na cidade na mesma época. (AN Pub. Hist. Vol. 25 F. 213).

Em 10 de julho de 1739, outro documento longo e de interesse é uma «Informação do Secretário do Conselho Ultramarino», sobre os rendimentos aplicados à construção do Aqueduto da Carioca. Em resumo, consta dela: «Estava aplicado para esta obra da Carioca o subsídio pequeno dos vinhos por carta de 6 de maio de 1672 e por carta de 24 de novembro de 1700 foi S. Me. servido ordenar se continuasse a dita obra até se findasse pelas sobras da Casa da Moeda, ficando o dito subsídio incorporado em sua Real Fazenda e por carta de 18 de novembro de 1706 foi o mesmo Senhor servido se aperfeiçoasse a obra pelo rendimento do mesmo subsídio, que prezentemente se arrematou em 7 de fevereiro de 1738 em 2:225\$000 réis cada anno.

O imposto de \$4500 réis em cada hum escravo que da Capitania do Rio de Janeiro passa para as Minas foi instituído para dar vazão às águas que sahem da Carioca até chegar ao mar, por carta de S. Me de 28 de abril de 1727, foi rematado este contrato em 2 de julho próximo passado em 17.500 cruzados cada anno».

Pelo documento, a manutenção e os trabalhos de construção do aqueduto deveriam contar, então, anualmente com a importância total de 9:225\$000, desde que aquela quantia em cruzados equivale a sete contos de réis. Era, então, uma considerável importância. E aqui fica bem evidente o sistema de «terceirização» comum na época, com particulares arrematando em contrato os dois impostos.

29. Ordem do Conselho Ultramarino, de 3 de outubro de 1744 (Pub. Hist. Arq. Nac. Nº 21. Cons.Ultr. Livro 38 Nº 745. Fl. 61v).

30. (Conselho Ultramarino, Vol. V. F. 17 — IHGB 1.2.12). Relação das despesas feitas na Água da Carioca no ano de 1733.

Ao concerto dos canos da Carioca	69\$350
Ao salário dos índios que trabalharão na dita obra	72\$650
Do que se devia da obra da Carioca antiga	51:438\$632

31. Ofício do Vice-Rei dirigido à Corte, em 1795 (AN Cod. 68 Vol. 2, F. 246).

Ainda a carioca... Os projetos

Como já vimos, o primeiro projeto de construção era muito simples, e barato, em 1624. Com um orçamento de 60\$000 pretendia-se trazer a água até o campo através de calhas de madeira. Não funcionou.

De alguma forma, no entanto, o trabalho teve continuidade, hora avançando, hora ficando longos períodos parado, na dependência das sempre escassas verbas. Nestes momentos, os usuários localizados mais perto da fonte, empocalhavam o manancial ou construíam tejupares, como foi o caso de um certo Antonio Correa que levantou a ira dos oficiais da Câmara, em 1648 (1).

Naquele mesmo ano a solução das calhas de madeira — sempre por serem mais baratas — foi novamente tentada, usando-se esteios nos lugares em que «dipois se mande fazer arcos» (2). Afinal, dela «necessitarão todos os morado-

res ... com grande estremo pello que assentará que a nenhuma outra cousa se sobrepuzesse esta obra» (3).

Apesar das declarações e das obras paralelas, duas décadas haviam se passado e a obra praticamente continuava nos planos iniciais.

O tempo passava, discutiam-se os tributos, ressecava-se a lagoa construindo valas e canos e a água não vinha. Segundo Lisboa, somente em 1673 é que foram iniciadas as obras de «pedra e cal», sendo contratados dois empreiteiros pela quantia de 620\$000. Neste momento, como naquele primeiro contrato de 1624, o Senado da Câmara comprometia-se a fornecer os índios necessários para a obra.

Ainda de acordo com aquele autor, o melhor caminho para passarem os canos fora indicado «pelas pessoas entendidas» e seria aquele que «cahia por cima do Engenho do Capitão Domingos Pereira», estando previsto que a última parcela do pagamento seria feita quando o trabalho chegasse «ao pé do cruzeiro de N. Sra. do Desterro da parte da cidade» (1835, IV: 255). Ou seja, não era o sítio onde, afinal, seria depois assentado o chafariz.

Dois anos depois, os canos realmente chegavam até a tal ermida (Coaracy, 1965: 194).

Até o final do século o trabalho continuou no mesmo ritmo. Depois da paralisação de 1682 — pela questão do imposto da aguardente não aprovado pela Metrópole — o trabalho recomeçou três anos depois, mesmo que a passo de tartaruga. Em 1687 um conjunto de documentos comprova o andamento dos trabalhos. Alguns deles discutiam a questão do pagamento da mão-de-obra indígena, que examinaremos à frente. Um parecer do Conselho Ultramarino, daquele mesmo ano, não só esclarece a data do reinício das obras, como comenta já terem sido instalados 1.800 braças de cano, sugerindo o lançamento de uma «finta de que não fique ninguém isento» para a sua conclusão. Este lançamento não foi sequer tentado (4).

Nos anos finais, novas complicações. Desta vez, além de mais uma paralisação nas obras, furtaram as pedras a ela destinadas (5).

De acordo com Vieira Fazenda, esta paralisação foi devida ao fato de o Governador ter resolvido aplicar o dinheiro da obra em outros fins, com o apoio da Coroa (1940, II: 320).

Até meados da segunda década do século XVIII ficaram as obras paralisadas, inclusive na ocasião das duas invasões francesas, conforme destaca aquele autor, ressaltando que descobriram «não prestar tudo quanto tinha sido feito até então; tais foram os erros cometidos que os encanamentos estavam arruinados, em certos lugares arrebatados pela malvadez dos desocupados e vagabundos, raça tão antiga como o mundo» (*ibid.*).

Foi então que a Coroa determinou que o subsídio pequeno do vinho voltasse a ser empregado na obra e que fosse ela continuada. Com um certo atraso — pouco inferior a um século — mandava El Rey «fazer planta della por algum engenheiro» (6). Surpreende-nos que até então não se tivesse realizado qualquer projeto em termos de planta topográfica ou esquemas, mas não podemos esquecer que, na condição de colônia, o Rio de Janeiro dependia da Corte para a execução de serviços do tipo. Até mesmo para que fosse providenciada tal coisa por aqui, como então se fez. Não faltavam, no entanto, engenheiros para fortificações nem mestres dos diversos ofícios, e não é de estranhar que — por causa deste descuido — o que havia sido feito fosse ruim e não funcionasse. Mas já havia sido gasto um bom dinheiro e desenvolvido muito trabalho.

A correspondência trocada entre o Governador e o Conselho Ultramarino nos permite acompanhar o andamento da questão. Assim, o primeiro respondeu à Provisão mandando dizer que aplicaria o subsídio para «reparar o que está feito, como em se continuar o que falta para se findar a dita obra», remetendo a planta e a relação do total gasto e cobrado das consignações. O segundo respondia declarando que «enquanto não se acabasse de todo, se não bulisse com esta obra que estava tão mal começada, que se principiaram os arcos às aveças ... que a obra que falta por se findar se faça nella os angulos boleados e não agudos como se tem feito ... que o Governador deve mandar os Engenheiros e pessoas práticas tomar o nível a esta agoa desde o seu nascimento para que não aconteça que por falta de suficiente queda fique inutil a obra ... que em algumas partes se possam fazer registos com tanques para o serviço público» etc (7).

Seguiu-se uma intensa correspondência, pois o Governador Ayres Salданha encontrou alguém que se propôs fazer a obra por um novo traçado, com maior queda d'água e mais barato dez ou doze mil cruzados, passando-a por baixo do Morro da Glória, sem necessidade de executar qualquer arco, isto em 8 de julho de 1719 (8).

A corte se interessou e respondeu no mesmo ano, mandando fazer planta do novo projeto e compará-lo com o antigo, considerando-se a questão da sua duração e conservação e que, sobretudo, não se iniciasse a obra sem aquela providência (9).

O Governador, no ano seguinte, respondia informando que já mandara fazer a obra desde outubro do ano passado e que não a poderia parar pelos prejuízos que isto causaria à Real Fazenda, pois mais da metade da obra estava feita. Ela era mais segura que a antiga, passando sob a terra, sem extravio de água, além do que, passando fora das fazendas, evitava os danos costumeiros. Depois de sumarizar a sua extensão, pedia três chafarizes, pois ela deveria terminar no

ano próximo e não havia pedra na cidade para lavrá-los, além do que sairia muito caro fazê-los aqui (10). Esta carta demonstra que quando o Governador queria, não esperava o *placet* do Rei para tomar a iniciativa de coisas que sabia serem necessárias. Por outro lado, mostra também que haviam interesses oficiais em manter os vínculos totais de sujeição à Metrópole, pois o que nunca faltou foi pedra no Rio de Janeiro, nem canteiros para trabalhá-las (11).

Naquela carta o Governador concluía também que não se havia decidido, até então, se a obra terminaria no Campo da Ajuda ou no de Santo Antônio, mais perto da cidade.

No mesmo ano — a média de tempo na época era de três meses entre as cartas do Governador e as respostas do Rei, mas bem maior entre a chegada destas e a réplica do Governador — a Coroa escrevia aprovando a resolução do Governador, pedindo as dimensões dos chafarizes, mas avisando que a despesa em fazê-los correria por conta da consignação da água da Carioca (12).

Nos próximos anos a correspondência trocada entre os dois lados do Atlântico demonstra que o Governador resolvera — juntamente com a Câmara, engenheiros e mestres pedreiros — trazer a água até o Campo de Santo Antônio e que se fizera nova arrematação, mais barata 20 mil cruzados que o lance anterior, e que ficavam faltando 38 contos de réis para seu término (13).

É nesta ocasião que o Governador escrevera para o Rei comunicando que terminara a obra e que na falta dos chafarizes encomendado a Lisboa, colocara-se uma canoa como tanque e se fizera uma fonte com a pedra local.

Começava então a novela dos canos, fossem eles para o próprio aqueduto, fossem para a saída d'água que se acumulava na praça sem ter para onde correr.

Em 1720 uma série de cartas da Bahia nos mostra a dificuldade em se fazer os canos de cerâmica vidrada necessários para a canalização, entre fevereiro e setembro, quando foram remetidos os primeiros 345 canos de barro (14).

Cinco anos depois começavam os problemas com os canos para deságüe dos excessos. A Coroa remetia uma Provisão mandando fazer tanques para a lavagem de roupas, por pressão dos oficiais da Câmara, e também um cano de pedra para escoamento (15).

Começavam também as cobranças dos empreiteiros. O Governador escrevia que nas obras da fortaleza da «Lagem» e da Carioca devia mais de «meio milhão» (16). Custodio da Silva Sena e Vicente Lopes Ferreira cobravam 52:238\$632 à Provedoria da Fazenda pelos trabalhos executados, sendo que «um delles devia trinta e dois mil cruzados do Contrato das Baléas», que deviam ser descontados (17).

Que a coisa continuava feia comprovam outros textos. Assim, por exemplo, uma Provisão real de 1727 ordenava que a obra de desaguamento «dos pântanos e agua da carioca» fosse feita pela maneira descrita (18) e que se elegesse (o Senado da Câmara) um cidadão principal para superintender a conclusão das obras, com um ordenado de 200\$000 anuais, escolha que recaiu sobre Manuel Correa Vasques, senhor de engenho em Santo Antonio da Jacutinga (19).

Somente em 1738 é que a Coroa mandou perguntar por que se fizeram os canos de barro vidrado em vez de fazê-los de pedra — como mandara em 1725! (20). É que, sendo eles de barro, mais facilmente podia-se quebrá-los no caminho para roubar a água. Eram «os chacareiros e os negros os principais culpados», sendo que os escravos que fossem encontrados depredando o aqueduto seriam presos e enviados para a Ilha das Cobras e os consortes cobrados aos donos das chácaras por eles responsáveis (21). Toda esta energia — restrita ao campo da legislação, sem ter sido colocada na prática — não resolveu nada, pois em 1742 os canos continuavam sendo arrombados «pelos negros que não querem ir buscar agua longe» (22). Na época, como hoje, a impunidade, sem dúvida, funcionava como incentivo para a transgressão.

Na década dos 40 resolveram, finalmente, acertar as coisas. Assim, em 1740 a Corte determinava o Termo de Ajuste para fornecimento dos canos de pedra. Nos anos seguintes, que fossem pagas a despesa com o frete de 42 barcas das de pedra lavrada, vindas de Portugal, e a dívida com o fornecedor. Estas despesas eram todas pagas com o subsídio pequeno do vinho, como sabemos (23).

Nestas alturas se descobriu que era possível usar-se também a pedra encontrada nas montanhas do Rio e a Coroa autorizava que fosse ela aproveitada, resguardando o pagamento do empreiteiro de Lisboa que já tinha a pedra cortada (24). No ano seguinte, no entanto, uma Provisão declarava que se continuaria a remessa de canos de pedra de Portugal «por não haver no Rio de Janeiro quem os fizesse» (25). Dois anos depois, no entanto, já aparecera alguém disposto, pois de Lisboa mandavam perguntar sobre a quantidade que seria feita aqui e o preço que custariam tais canos (26). Mais dois anos para se saber se as pedras serviriam ou não para o que se pretendia (27).

A próxima notícia fala de canos de ferro, de forma que não sabemos, afinal, se sobrou algum cano para ser feito no Rio (28).

No tempo em que governou a cidade, Gomes Freire de Andrada, já se valendo da pedra do país, mandou restaurar o aqueduto, já meio arruinado, e desviar a direção das águas para os lados de Nossa Senhora do Desterro, que já se começava a chamar, então, de Santa Teresa. Segundo Coaracy, os «Arcos Velhos» do tempo de Ayres Saldanha vinham do Morro das Mangueiras pelo caminho da ermida do Desterro até o Campo da Ajuda. Ali faziam um desvio para alcançar o Largo da Carioca, com um «traçado tortuoso e imperfeito», constru-

ção descuidada que deixava muito a desejar. Além de tudo, segundo ele, estavam em tal estado que apresentavam indícios de ruína próxima (1988: 125).

Fez o Governador, então, construir «duas magníficas arcadas de pedra e cal, *ad instar* das Aguas Livres de Lisboa, com 42 arcos», de acordo com o relato do cônego Pinheiro (1862: 572). Ele mandou cobrir também o aqueduto com uma lage, procedimento que objetivava mantê-lo limpo e a salvo do trânsito de pedestres e animais. O soberano aprovou a iniciativa por Carta Régia de 2 de maio de 1747. As autoridades municipais e o povo mandaram colocar uma placa alusiva ao fato, em 1750. Gomes Freire completava, assim, com os «Arcos da Lapa» a obra de Ayres de Saldanha.

Daí em diante, as notícias versam principalmente sobre encanamento — e são diversas — em reparos e consertos, além da construção de uma espécie de guarita, o «corpo da guarda», para proteção da obra e para controle do tumulto provocado entre os escravos, que apanhavam a água, e também pelas lavadeiras, que usavam os tanques de serventia.

Em 1748 providenciava-se cal, então em falta e muito necessário para os arcos em construção; cinco anos depois sabemos que o conserto dos canos custara 69\$350; em mais outros cinco anos, que se dera a Ignacio Ferreira Dormundo dinheiro para a «pólvora das minas» e azeite de peixe para iluminação dos galés «caboqueiros que andão tirando pedra para o conserto da Carioqua»; e no ano seguinte, que se pagou 90\$805 aos carpinteiros, pedreiros e serventes que trabalhavam no Corpo da Guarda daquela obra; e finalmente, em 1773, que ainda se deu pólvora para tirar mais pedras para os reparos dos canos que se achavam consertando (29).

Afinal, por que tanto conserto?

A qualidade da obra

Como vimos, toda a obra do século XVII fora considerada perdida. Acreditamos que grande parte dela tenha sido, de fato, aproveitada, e que o traçado novo, do século seguinte, tenha ocupado somente a parte terminal do aqueduto, em especial os arcos que se integraram na paisagem tradicional do Rio de Janeiro. Se não houve exagero na documentação, culpa maior teria sido dos encarregados da construção, que não só haviam começado os arcos «as avessas», como haviam construído ângulos agudos e a canalização com pouca inclinação.

Mas a obra «nova» também não resultara em grande coisa. Se fora dada como concluída em 1722 (talvez com a pressa comum às autoridades de inaugarem obras ainda por terminar), já em 1730 acumulavam-se as queixas ao ponto de se eleger um cidadão encarregado de superintender a construção que

faltava e as despesas de manutenção. Já se falava, então, em reparos «onde a agua se aparta da māi do Rio de onde se tirou», ou seja, junto à fonte (nota 19).

Somava-se aos erros da construção em si a má educação dos usuários «de meio do caminho» que a depredavam em benefício próprio. Resolveu-se colocar sentinelas para evitar a depredação, o que onerava seus custos. Assim, naquele mesmo ano, calculava-se que nas três primeiras décadas do século se gastara 600 mil cruzados (ou 240 contos de réis), o que era um dinheirão, e que parte se devia à má qualidade da obra. Além disto, eram «continuas as faltas de agoa» (30).

Cinco anos depois as queixas eram idênticas e uma Carta Régia comentava que as notícias sobre a obra eram desanimadoras, desde que estava tudo bastante arruinado «por ser seu princípio feita com pouca precaução», provocando continua falta d'água «sem embaraço de haver um mestre que estava encarregado de sua construção a que se davão 200 mil réis por ano», concluindo o Rei de forma lacônica, «o qual fugira...», sem dúvida por não ter feito nada do que estava encarregado (31).

No ano seguinte o mestre carpinteiro José Roiz recebia pagamento por dois esteios que mandara fazer para novos reparos, juntamente com outros colegas; depois foi a vez de Manoel de Souza, desta vez empregando 18 «moyos» de cal, com 35 alqueires, e a Patrício da Cruz, ambos provavelmente pedreiros etc (32).

Em 1739 o Brigadeiro José da Silva Paes foi encarregado de fazer um exame na obra e recomendar os consertos necessários. Ele acabou recomendando que fossem executados reparos diversos, inclusive «fazendo-lhe a sua coberta de espião, não só por fazer mais difícil o rompel-o, como por que se não passasse por cima delle a pé, nem de cavalo, como athé ali se fazia», conselho seguido também por Gomes Freire de Andrade na construção dos Arcos. Ele jamais poderia imaginar que, cerca de 200 anos depois, por ali trafegariam bondinhos ...

No ano seguinte uma portaria do Governador mandava fossem feitos os tais reparos na forma que os engenheiros haviam ordenado (33).

Por esta época começaram as obras do «Chafariz da Marinha», ou da «Praça do Carmo» (atual Praça XV) um dos motivos do descuido, ou da diminuição do interesse — por parte das autoridades — em relação à Carioca.

Como já vimos, ainda depois, em 1742 e 1758, os reparos se fizeram necessários pela depredação nos canos (notas 22 e 29). Parece-nos evidente que ao longo dos anos estes reparos sempre se fizeram necessários. Até hoje, com todos os avanços tecnológicos e arquitetônicos, onde quer que as adutoras passem a céu aberto, em zonas de baixa densidade populacional (ou, pelo contrá-

rio, em áreas de muito densa população) é comum a prática de um sem-número de sangrias clandestinas, escondidas ou não. Não haveria de ser diferente no passado.

Quanto ao chafariz, vimos que na inauguração de 1723 o Governador mandara fazer um de 17 bicas. Sabemos que um certo Manoel Vicente, mestre pedreiro, fizera um orçamento a respeito, cujo conhecimento foi acusado pelo Rei em 1723, que no mesmo ano declarava ao Governador não ter o Conselho Ultramarino como arcar com as despesas dos chafarizes pedidos (34). Daí ter feito o Governador tal obra por aqui mesmo. Segundo Vieira Fazenda, no entanto, o chafariz viera em peças fabricadas em Lisboa, aqui sendo somente montado.

Segundo ainda aquele autor, foi este chafariz que permaneceu até o primeiro reinado, quando em 1830 foi demolido para dar lugar a um outro «de madeira com pintura fingindo granito, que durou até 1833. Nesse ano, mais ou menos, deu-se começo á construção do atual chafariz da Carioca, inaugurado em 7 de abril de 1834» (*op. cit.* 324) (35).

Foram os restos deste último chafariz que a Companhia do Metropolitano do Rio de Janeiro destruiu completamente sem qualquer documentação a respeito (36).

NOTAS DO CAPÍTULO

1. As notícias disponíveis não esclarecem de forma definitiva se a obra continuava ou não, nos anos 40 daquele século. Assim, por exemplo, na Correição de 1647, o Ouvidor determinava aos oficiais do Conselho (ou Senado da Câmara) «que tratem de trazer agoa da Carioca ao Campo de N. Sra da Ajuda, e que para este efeito obriguem a este povo e moradores da cidade, porquanto carece este povo de grande necessidade da dita agoa, pela grande distância que está da cidade» (Rev. Arq. do DF Vol. II, 1896: 380).

Por outro lado, sem dúvida se tomava providências — pelo menos — para que as ditas obras começassesem. É o que se pode ver, por exemplo, nos «Acordãos e Vereanças do Senado da Câmara». Ali se declarava que «o juiz ordinário com o alcaide e o meirinho e mais oficiais va ha agoa da Carioqua nas terras que estão ensussada junto donde se ade tomar pa. poder vir a esta cidade e mande desmanchar hu tejupá que An.to Correa mandou fazer nas ditas terras ... e desmanche e bote fora porquanto depois de notificado que não fizesse obra algú ... pelo grande perjuizo que he ha dita agoa», em 18 de novembro de 1648 (IHGB 78.5.18, p. 165).

«Tejupá» ou «tijupá» é o mesmo que um telheiro ou área de lados abertos, coberta de palha. Construção leve, passageira.

Algum tempo antes, nas Correções de 1636 e 1638 feitas pelo mesmo Conselho, discutiu-se a questão das terras foreiras do Senado e recomendou-se, mais de uma vez, que não se arrendasse novas terras, pelo prejuízo que causavam às águas da Carioca, «de que bebe toda a cidade». Determinou-se, ainda que os oficiais da Câmara «botasem fora» todos os foreiros que se instalaram sobre aquelas águas, inclusive pagando-se-lhes as benfeitorias existentes (Rev. Arq. DF Vol. II, 1896, F. 336/339).

2. «Acórdão feito em Rezão da agoa da Carioqua». Em 25 de abril de 1648 (IHGB 78.5.18 F. 160/161).

Sabemos, no entanto, que desde 1638 fora determinado pelo Senado da Câmara que se fizesse do Outeiro do Desterro até o de Santo Antônio, «hum parede com suas bicas e canos para tomar agoa com seus poyas de redor para se porem potes e dahy para baixo fique e sirva para lavadouro», determinação que somente seria executada, de forma diferente, bem mais tarde (Rev. do Arq. do DF Vol. II F. 339).

3. Acórdãos e Vereanças do Senado da Câmara. Em 3 de outubro de 1648 (IHGB 78.5.18 F. 163).

4. Parecer do Conselho Ultramarino de 4 de novembro de 1687 em que se declara «haver principiado em outubro de 1685 ... a obra da Carioca na qual se tinham feito ate o prezente mil e oitocentas braças» e que para a continuação da mesma se «possão lançar finta de que não fique ningumé izento» (IHGB 1.1.22 p. 136/151 e BN Ms 15.4.16 N° 43).

5. Carta Régia de Pedro II ao Governador Artur de Sá e Menezes em 9 de outubro de 1699, determinando a continuação das obras paralisadas, atendendo representação dos Oficiais do Senado da Câmara desta cidade, de 6 de junho do mesmo ano (BN Ms 34.23.1 Doc. 8v).

Ordem de Artur de Sá e Menezes ao Juiz ordinário do Senado da Câmara em que mandava proceder investigação a respeito do furto de pedra destinada à obra da Carioca, em 3 de junho de 1700 (AN Cod. 78 Vol. 9 F. 24v).

6. Provisão ordenando restituir a consignação aplicada para a obra da Carioca e se continuasse a dita obra, mandando-se fazer planta dela por algum engenheiro e se declarasse quanto havia sido gasto desde o começo da construção. Ano de 1717 (AN Cod. 952 Vol. 20 F. 24).

7. Resposta do Governador à Provisão de 1717 e Ordem do Conselho Ultramarino de 26 de novembro de 1718 (IHGB 1.1.25).

8. Correspondência do Governador do Rio de Janeiro, Ayres de Saldanha, em resposta à Carta Régia de 25 de dezembro de 1718, informando continuar a obra pela planta antiga, mas que existia um homem que se propunha fazer a obra por um novo traçado, etc. Em 8 de julho de 1719 (Pub. Hist. Arq. Nac. Vol. 10).

9. Correspondência da Corte para o Governador do Rio de Janeiro, recomendando mandasse fazer planta do projeto mencionado em 8 de julho de 1719 comparando-o com o antigo, e ordena não se inicie a obra sem esta providência. Em 17 de outubro de 1719 (Pub. Hist. Arq. Nac. Vol. 10).

Em 16 de novembro do mesmo ano outra Carta Régia nos mesmos termos. Provavelmente a mesma, pois as fontes de informação são diferentes (Rev. SPHAN N° 2 p. 70).

10. Correspondência do Governador para o Rei, respondendo à Carta Régia de 17 de outubro do ano anterior, na qual informa já ter começado a obra para não causar prejuízo à Real Fazenda, desde que mais da metade dela já estava pronta. Dizia, então, que a canalização contava com 24.200 palmos até a Igreja do Desterro (cerca de 4.840 metros); 3.500 (700 metros) até o primeiro arco do Campo da Ajuda, o que totalizavam 27.700 palmos, menos, portanto, 3.300 palmos que o projeto anterior. Em 26 de julho de 1720 (Pub. Hist. Arq. Nac. Vol. 10 e BCE N° 3981).

11. Desde muito cedo, a pedra tão comum nas montanhas da Serra da Carica foi usada nas construções, em especial, nas fortalezas desta cidade. Havia, no entanto, todo um sistema de sujeição colonial que impedia a livre iniciativa local, fazendo com que em primeiro lugar as autoridades procurassem dar preferência à importação de quaisquer produtos vindos da metrópole, inclusive a pedra, neste caso, muito comumente trazida como lastro nos navios. As «pedras portuguesas», até hoje tão comuns nos calçamentos — e que, assim como os calceteiros, vinham de

Portugal — é um tipo de calcário (dolomita) muitíssimo comum no nosso País. Tanto era verdade a preferência nitidamente colonial, que na pressa de inaugurar o aqueduto — e cansado de esperar a decisão da Coroa — o Governador mandou fazer aqui mesmo o chafariz «com dezessete bicas», conforme consta do documento citado no texto, de 6 de outubro de 1724.

Embora Vieira Fazenda diga que ele veio desmontado de Lisboa, e geralmente era ele muito bem informado, não encontramos qualquer documento que o apóie. É possível, pois, que ele tenha confundido o chafariz da Carioca com o do Largo do Carmo, este sim construído lá e remetido para ser montado aqui, como consta de documentação a respeito (Doc. de 1746, IHGB 1.1.27 Vol. 27 p. 72v; AN Cod. 952 Vol. 1, Documento de 1748; Documentos 14.209 a 14.231 de 1749, BN Ms etc.).

12. Carta Régia de 22 de novembro de 1720, que aprova a iniciativa do Governador e pede as medidas dos chafarizes da Carioca (Rev. SPHAN Vol. 12 p. 72).

13. Carta do Governador Ayres Saldanha ao Rei, em 30 de setembro de 1721, dando contas do término da obra no «sítio de N.Sra. do Desterro», explicando que reunindo os Oficiais da Câmara, e os engenheiros e mestres pedreiros «para se detremigar porq.e parte seria melhor continuarse a obra, resolveram ser m.to mais conveniente continuarce p.a a parte de S.Antonio, assim por fazer menos despesa do q.p.la banda de Nossa Sra. da Ajuda, como por ficar mais perto da Cide e supp.do que para a agoa entrar nella se mette hum valle, p.q.e necessita de alguns arcos, sam muy poucos a respeito do que necessitava a obra velha, e esta conformid.e fica feita a última arremataçam; e quanto ao q.poderá importar o resto sera the trinta e oito contos de réis, o q.e se nam faria na reforma da obra velha com síncoonta contos, como diz o sarg.to mor Inginho ou seu papel que remette incluzivo». Ou seja, fazer uma obra nova era melhor que reformar a velha, embora aproveitando o que fosse possível dela. O Governador não deixa de mostrar que, embora ainda precisasse de 38:000\$000, era mais barato do que fazer a coisa como vinha sendo feita. Protegia-se, além disso, com um parecer do «especialista», como diríamos hoje (Rev. SPHAN Vol. 12 p. 72).

Consulta do Conselho Ultramarino a cerca da representação do Capitão-Mor Custódio da Silva Senna e dos seus sócios na empreitada das obras de canalização das águas da Carioca, reclamando o pagamento dos trabalhos, em 17 de setembro de 1723 (Ind. Doc. Rel. Hist. Brasil BN N° 4100 a 4128).

Doc. 4108: «Certifico que ordenando S. M ... se reedificasse a obra velha por onde ha mais de setenta annos se intentou traer agoa da Carioca para esta cidade e se continuasse a nova que para este effeito faltava ... se oferece o Cap. Mor Custódio da Silva Senna a traer a dita agoa por diferente caminho, obra mais permanente e segura de que por algum incidente de guerra pudesse ser cortada, e por menos 20.000 cruzados do que havia custar aquella que se intentava fazer e nesta forma se lhe fez remetação da dita obra thê a ladeira de N. Sra. do Desterro, onde já actualmente fica correndo a dita agoa pella obra feita pelo dito Capitão Mór». Assinava: Manuel Correa Vasques, Provedor da Fazenda.

14. Carta da Junta Provisória da Bahia, formada pelo Arcebispo Sebastião Monteiro da Vide, Mestre-de-Campo João Araújo e Azevedo e o Ouvidor Caetano de Brito e Figueiredo, ao coronel Manuel Pinto Eça solicitando providência para saber quem era o oleiro encarregado de fazer «uma quantidade de canosvidrados que são para a fonte da Carioca no Rio de Janeiro», em 16 de fevereiro de 1720 (BN Col. Docs. Históricos, Vol. LXXIII BN F. 259/60).

Carta para o Governador do Rio de Janeiro, escrita pela Junta Provisória, comunicando que fora ordenado ao Coronel do Distrito de Jaguaripe «que hé a terra das Olarias», que procurasse saber quem era o oleiro que se havia encarregado tal obra e que fosse remetida amostra do que havia feito. Em 26 de fevereiro de 1720 (BN Ms 3.2.5).

Carta da Junta Provisória ao Juiz ordinário da Vila de Jaguaripe ordenando fosse dada toda a ajuda e favor para que o Coronel Eça pudesse pôr em praça (isto é, lançar a concorrência para fabrico) os canos que pedia o Governador do Rio de Janeiro. Em 11 de março de 1720 (BN Col. Docs. Históricos idem F. 270/271).

Carta da Junta Provisória acusando o recebimento de uma carta do Coronel Eça pela qual era informada a «a dificuldade que há para se fazerem os canos por não haver pessoa que os queira fazer». A Junta ordenava pôr novamente em praça para ver se aparecia algum interessado, desde que havia urgência. Em 11 de março de 1720 (BN Col. Docs. Hist. idem).

Carta da Junta ao Governador do Rio de Janeiro, informando, em 6 de setembro de 1720, a remessa de 345 canos de barro vidrados para a obra da Fonte da Carioca (BN Ms. 3.2.5. Doc. 355 F. 176v). Logo, apareceria quem se interessasse.

15. Provisão ordenando se fizesse um cano de pedra para a saída das águas da Carioca para o mar, assim como tanques para lavagem de roupa, conforme apresentaram os Oficiais do Senado da Câmara da cidade. Em 21 de maio de 1725 (AN Cod. 952 Vol. 22 F. 329).

16. Carta do Governador Luiz Vahia Monteiro (o «Onça») dirigida ao Rei, notificando-lhe as dívidas da Real Fazenda, entre elas, com destaque, as referentes à água da Carioca. Em 3 de junho de 1725 (AN Pub. Hist. Vol. 15).

17. Ordem consignando o que se devia fazer para pagar Custódio da Siva Senna e seu sócio da importância que lhe era devida da obra da Carioca, descontando-se o que um deles devia à Real Fazenda, do Contrado das Baleias. Em 20 de novembro de 1726 (AN Pub. Hist. Vol. 22 p. 264 e Lata 40 N° 760).

18. Provisão Real de 29 de abril de 1727 ordenando que as obras do desaguamento dos pântanos e da fonte da Carioca fosse feita da maneira descrita pelas pessoas que trabalharam na condução da água à cidade e que, depois de ouvidos os engenheiros sobre esta matéria, fosseposta logo em execução. Em 29 de abril de 1727 (AN Cod. 952 Vol. 33 F.352 e Cod. 63 Vol. 3).

19. Um documento do Conselho Ultramarino accusa o recebimento de correspondência do Governador do Rio de Janeiro, respondendo às ordens sobre diversos particulares referentes ao Aqueduto da Carioca. Relata que o Governador que mandara a Câmara proceder a eleição de um cidadão — «principal e capaz» — para superintender as citadas obras e que a escolha recairia em Manoel Corrêa Vasques, a quem se devia pagar pelo menos 200\$000 anuais. Depois de ressaltar que a disponibilidade de verba era de tal forma que não podia «fazer juízo certo para a despesas de seus reparos», informava que «por ora se gasta na limpeza dos canos, vigia do reparo onde a agua se aparta da māi do Rio onde se tirou e vigia do chafariz, 150\$000».

Em 6 de novembro de 1730 (IHGB Arq. 1.1.26. Cons. Ultram. Vol. 26 p. 81v).

20. Provisão Real de 10 de junho de 1738 (AN Pub. Hist. Vol. 29 F. 168).

21. Bando do Governador Gomes Freire de Andrade de 21 de março de 1739 (AN Cod. 87 Vol. 16).

22. Portaria do Governador ao Provedor da Real Fazenda, em 24 de outubro de 1742 (AN Cod. 87 Vol. 16).

23. Foi celebrado em 27 de julho de 1740 um Termo de Ajuste para o fornecimento dos canos para a obra da Carioca (BCE 016.981 C. 355 Vol. VII).

Uma ordem de 16 de fevereiro de 1741 mandava fosse paga a despesa dos fretes de 42 barcas das de pedra lavrada vindas de Portugal para a Fortaleza da Ilha das Cobras e Canos da Carioca (BCE L. 29 F. 79v).

24. Uma consulta ao Conselho Ultramarino resultou em parecer favorável para que se passasse a Manuel Vicente, arrematante do fornecimento das pedras para as obras da Fortaleza da Ilha das Cobras e para a canalização das águas da Carioca, em 9 de julho de 1742 (BCE 016.981 C. 355 Vol. VII).

Ordem de 28 de abril de 1744 da Provedoria da Fazenda, determinando que «achando-se ser capaz para os canos da referida obra da Carioca a pedra, que há na montanha da mesma Carioca, se ponha a lança os preços por que se há de pagar por cada vara de cano com sua tampa, e por fazer mais conta fazerem-se delas, do que virem de Lisboa, se ajuste aqui o que restar para os ditos canos, além daquelas, para que o empreiteiro de Lisboa já tiver pedra cortada» (AN Pub. Hist. N° 21 — Arquivo da Provedoria da Fazenda, Livro 31, F. 142).

25. Provisão de 30 de setembro de 1745 declarando que se continuará na remessa de canos, por não haver no Rio de Janeiro quem os fizesse. (AN Cod. 952 Vol. 32 F. 318).

26. Provisão de 1746 referente aos canos da Carioca que se deviam fazer no Rio de Janeiro e os que deveriam vir de Lisboa.

Provisão de 1747 exigindo informações a respeito da despesa que se fazia com a condução dos canos da Carioca, da pedreira em que se lavrava até se assentarem no aqueduto (Pub. Hist. Arq. Nac. Vol. I — Cod. 952 Vol. 33 F. 120/335).

27. Portaria de 2 de setembro de 1749 do Governador Gomes Freire mandando os engenheiros examinarem a pedra que há na Carioca para ver se servia para a fabricação dos canos (AN Cod. 87 Vol. 16).

28. Pagamento dos fretes dos canos de ferro para as águas da Carioca. Anais da Biblioteca Nacional. Inventário relativo ao Brasil existente no Arquivo da Marinha e Ultramar — Lisboa — (Documentos 13.651 a 13.653 [1748]).

Carta Régia de 15 de setembro de 1748 tratando da remessa de canos de ferro coado e pedraria para o chafariz desta cidade (BN Ms. II. 34.23.1. Doc. 34).

29. Portaria sobre a Cal ordenando ao Cabo de Esquadra que providenciasse por toda a cidade o cal necessário para a continuação da obra da Carioca, paralisada por falta desse material. 27 de junho de 1748 (AN Cod. 87 Vol. 16).

Relação da despesa que fez a Fazenda Real pelas suas rendas no ano de 1733 (IHGB 1.2.12 — Cons. Ultramarino Vol. 4 F. 17).

Portaria determinando que se desse ao ajudante Ignacio Ferreira Dormundo, Governador dos Presos das Galés, o que reclamava em material para o conserto da Carioca. Em 5 de maio de 1758 (AN Cod. 87 Vol. 18).

Portaria ao Tesoureiro-Geral mandando entregar a quantia de 90\$805 ao Tesoureiro das Despesas Mítidas para pagamento dos carpinteiros, pedreiros e serventes que trabalhavam no Corpo da Guarda da Obra da Carioca. Em 18 de agosto de 1769 (AN Cod. 73 Vol. 5 F. 57v).

Portaria ao Provedor da Fazenda mandando entregar ao Tenente Manoel Mendes um barril de pólvora para tirar pedra para os canos da Carioca que se acham consertando, em 4 de outubro de 1773. Outro em 26 de novembro de 1773 (AN Cod. 73 Vol. 8 F. 71).

30. Provisão ordenando se estabelecesse uma sentinela para guardar as obras da Carioca. Fala no enorme desperdício que vinha sendo feito, estimado só no período 1700-1730 em cerca de 600 mil cruzados e na má qualidade das obras, comentando que «são contínuas as faltas de agoa originadas todas pela má qualidade das obras». Em 20 de fevereiro de 1730 (AN Cod. 63 Vol. 2 F. 34).

31. Carta Régia de 19 de dezembro de 1735 dirigida a José da Silva Paes, Governador do Rio de Janeiro, comentando as notícias a respeito da Carioca, inclusive que estava ela bastante arruinada, malgrado a existência de um mestre-de-obra que ganhava 200\$000 réis anuais e que fugira ao ser convocado pelo Governador para prestar contas do serviço (BCE L. 355 Ms. 25 N° 17).

32. Ordem do Governador do Rio de Janeiro ao Provedor Real para pagar ao carpinteiro José Roiz por dois esteios que fizera para a Carioca, em 5 de fevereiro de 1736.

Idem, para pagar a José Borges Reymundo, 50 barris de azeite doce que fornecera para mesma obra, em 27 de fevereiro de 1736.

Idem para pagar ferramentas a Manoel de Souza Andrade, em 3 de março do mesmo ano.

Idem para «pôr em praça a construção dos canos para a Carioca», em 28 de abril de 1734 (AN Cod. 87 Vol. 13).

Ordem do Governador ao Provedor da Fazenda para pagar a Manoel de Souza, autor de duas petições, a quantia devida pela obra que fez na Carioca e pelo envio de 18 «moyos» de cal de 35 alqueires, em 1737.

Idem para que «não ponha embaraço a Patrício da Cruz, da obra da Carioca, para tirar 4 'moyos' de cal para a dita obra», em 18 de fevereiro do mesmo ano. Outro documento igual em 21 de fevereiro seguinte (AN Cod. 87 Vol. 14).

33. Informação do Brigadeiro José da Silva Paes do exame que fez na obra da Carioca e do estado em que se acha o aqueduto, em 10 de julho de 1739 (IHGB Arq. 1.1.26).

Portaria do Governador ao Provedor da Fazenda Real, ordenando que os consertos da água da Carioca fossem feitos segundo o que determinassem os engenheiros que a examinaram, em 31 de março de 1740.

Idem, para que se envie ao reino dois contos de réis para o pagamento das pedras que vieram para o conserto do aqueduto em 12 de maio de 1740 (AN Cod. 87 Vol. 16).

34. Carta Régia de 1723 a Manoel Vicente, pedreiro do Rio de Janeiro cientificando o recebimento de um orçamento para fazer a fonte na cidade (BN II 34.23.1 Doc. N° 29).

Carta Régia de 19 de maio de 1723 referindo-se aos trabalhos de canalização da carioca e a impossibilidade do Conselho Ultramarino arcar com as despesas de dois chafarizes orçadas pelos oficiais de pedreiro da cidade (BN II 34.23.1 Doc. N° 31).

35. Em 1830 foi nomeada uma comissão pelo Intendente de Polícia, Luiz Paulo de Araújo Brito, para avaliar o estado de conservação do aqueduto da Carioca e da Ladeira do Castelo, da qual faziam parte mestres pedreiros e carpinteiros. Depois dos exames concluíram pelo ruinoso estado das obras, sendo que o aqueduto mostrava-se com inúmeras rachaduras «desde a caixa d'água do dito chafariz até de baixo do Convento de Santo Antônio ... se achava o dito chafariz ameaçado de ruina», e que tal estado continuava até além do Convento. Orçavam os reparos em 6:500\$000 e propunham a construção de uma nova caixa d'água com «espaço bastante para se entrar a vontade, poder observar o chafariz e refazer qualquer ruína» (AM Cod. 42.3-58).

36. Durante a construção do Metropolitano do Rio de Janeiro houve acompanhamento das obras de escavação por parte dos pesquisadores da extinta Divisão de Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Guanabara, da qual fizemos parte. Após um início de plena cooperação e boa documentação, a pressa na construção do sistema acabou por enfraquecer e deteriorar a colaboração mútua. Especialmente nos trabalhos efetuados pela Companhia na área onde foi construída a estação «Carioca», uma das maiores da rede, sobretudo no setor onde se localizariam os alicerces da fonte, foram tais trabalhos conduzidos com tal rapidez, que nada pode ser salvo, ou sequer visualizado pelos pesquisadores da Divisão de Patrimônio Histórico, malgrado uma constante vigilância e observação. Não consta, também, a existência de qualquer documentação a

respeito, elaborada pelos técnicos daquela Companhia envolvidos na obra. Como uma espécie de consolação, onde existia o chafariz, algumas calhas de cimento saídas do alto da estação vez por outra despejam água num laguinho decorativo que a cerca. Triste e pobre lembrança daquela que foi a principal obra colonial de abastecimento da cidade.

A mão-de-obra

Vimos que para a concretização do objetivo de construir o primeiro sistema de abastecimento urbano de água de nossa cidade foi necessária a atuação conjunta de toda a sociedade carioca, desde os oficiais da Câmara, representantes do povo, as autoridades régias, locais e metropolitanas, até os profissionais liberais da colônia, trabalhadores assalariados, índios e escravos. Dele, portanto, participaram todos os segmentos da sociedade da época, ao longo de mais de 100 anos de atividades. Assim, o encanamento, condução da água, construção dos arcos e do chafariz, ou seja, todo o conjunto arquitetônico que se constituiu na chamada água da Carioca resultou do esforço (nem sempre bem) coordenado destas parcelas sociais.

A documentação deixa entrever as idas e vindas pelas quais passou o trabalho, as tentativas, erros e acertos, demonstrando, de um lado, a inexperiência local para empreendimentos oficiais de tal vulto, e de outro, as falhas de um sistema de colonização emperrado, onde as mínimas resoluções necessitavam do aval da Coroa, em que nenhum passo decidido se podia dar sem a consulta ao soberano. Pudemos, inclusive, constatar que — até mesmo para a sua manutenção — havia uma certa folga; um pequeno, mas vital, espaço de manobra em que um Governador decidido — como foi o caso de Ayres de Saldanha — podia atuar, desde que agindo em nome do interesse da Real Fazenda. Este, nos parece, foi o mérito daquele personagem, que percebendo esta pequena brecha, soube aproveitá-la para concluir a obra no tempo de seu mandato.

Observamos também que, em mais de uma oportunidade, decisões locais de governo, que sem ferir frontalmente as ordens vindas da Europa as contrariavam em parte, foram, *a posteriori* aprovadas pela Coroa.

Este complexo de atuações e de movimentos de forças, ao correr do tempo, superando todos os obstáculos e conjunções ocasionais, acabou por tornar possível aquela obra. Muito pouco, se compararmos com outras do mesmo tipo executadas no Continente, mas suficientemente importante no contexto da época, demonstrando que, afinal, um mínimo de coesão em torno de um interesse comum era possível nesta parte do império colonial português.

Que a experiência foi de todo útil não restam dúvidas, demonstrando na prática esta assertiva na série de outros chafarizes que depois dela se espalharam por outros pontos da cidade.

Um dos elementos de importância nesta obra foi a participação dos segmentos da sociedade da Capitania. Já pudemos examinar, com folga, a parte dos que mandavam, fossem eles o Soberano e seu Conselho; fossem as Secretarias de Governo e as autoridades da cidade e seus representantes. É útil encerrarmos este estudo, analisando também um pouco — nos limites da documentação disponível — a parcela dos dependentes e dos dominados.

Entre os primeiros, sem dúvida, estavam os diversos mestres de ofício, que, segundo sua especialidade, contribuíram com a sua parte. Logo para começar, foi um mestre pedreiro que se encarregou de construir os encanamentos que deveriam trazer a água pelas encostas das Laranjeiras e do Catete até o Desterro, nos idos de 1624. Comprometeu-se ele a trazer a água em calhas de madeira, suportadas por esteios de pau. Parece-nos uma empreitada singela, destinada mais a resolver um problema imediato do que se constituir em trabalho definitivo. A Câmara contratou o serviço, solenemente, dentro dos usos da época, com o Mestre Domingos da Rocha, que cobrando 60\$000 se comprometeu a concluir o trabalho em um prazo de quatro meses.

Numa constante que seria banalizada daf para a frente, a qualquer trabalho da Carioca dever-se-iam somar os índios, fornecedores da energia necessária para a concretização prática dos projetos idealizados. Neste momento, a Câmara colocava à disposição do pedreiro Domingos, 20 índios das aldeias desta cidade, pagando-lhes a comida e a bebida. Deveria fornecer também as ferramentas e o mais que fosse necessário, segundo Coaracy (1965: 58).

Sabemos que os padres não gostavam muito da idéia de ceder seus protegidos para o Senado da Câmara — ou quem quer que fosse — mas neste caso não temos notícia de oposição, talvez por se tratar de um serviço para a comunidade.

O fato, no entanto, é que na época — como muitas vezes agora — o prazo foi só para constar, e as obras, embora começadas, não deram em nada. Ficaram pelo meio do caminho, isto é, no mato das encostas...

Iriam se passar alguns anos até que os elementos da conjuntura se arrumassem de forma favorável, permitindo que se arranjasse o dinheiro para o reinfício das obras. Como vimos, graças ao subsídio pequeno dos vinhos — e era uma sorte a sociedade ser permissiva neste caso — os trabalhos tiveram novo alento em 1673.

Desta vez foram dois os contratantes da obra. Segundo as recomendações régias, na direção dos serviços deveria entrar, também, o Reitor do Colégio dos Jesuítas, sem dúvida porque dele se necessitava para o fornecimento da mão-de-obra mais barata então disponível — o índio das aldeias, mais em conta que o escravo. É Balthazar Lisboa quem nos informa que, de acordo com o que foi resolvido no Senado da Câmara, Reitor presente, os serviços foram entregues ao mestre pedreiro João Fernandes, que deveria receber uma parcela de

150\$000 no princípio das obras, uma parcela igual no meio, e mais 200\$000 no final (nunca recebeu, pelo visto). Teria ele um sócio, chamado Albano de Araújo, provavelmente um tipo de ajudante, pois receberia, na mesma ordem o total de 120\$000, em três parcelas de 40\$000 (1835, IV: 255).

Cedendo a palavra ao cônego Pinheiro, no seu linguajar de época, «ninguém ignora que a semelhança dos israelitas no Egito, eram nossos indígenas condenados a erguerem os monumentos que atestam às futuras gerações o poder dos conquistadores do seu solo natal: e é geralmente conhecida a luta travada entre os Jesuítas, que se intitulavam de seus curadores nativos e os colonos, a quem convinha tirar o maior partido do serviço desses desgraçados» (1862: 567). Pois, mais uma vez, os curadores nativos concordaram em ceder seus desgraçados protegidos para trabalharem com os arrematantes. Seriam 50 deles, aos quais se daria a comida e mais sete varas de algodão por mês para suas vestias, como então se dizia.

Não haviam se passado quatro anos e as coisas começaram a se complicar. Uma teia de elementos de origens diversas se entrelaçaram e confundiram, perdendo a ordem que as mantinha precariamente de acordo. Primeiro porque surgiu um conflito entre a Câmara e os jesuítas (e também com os monges de São Bento) por causa do corte dos mangues, até então comuns nas margens da Baía de Guanabara. Depois, porque o dinheiro da Câmara era pouco, com a queda da arrecadação, e se pensava em trazer as águas também do Rio Andaraí, porque a época era de seca e o Carioca minguava. Ora, a arrecadação caíra porque a época de seca diminuía a produção de uma capitania onde a economia repousava na agricultura — açúcar e farinha sobretudo. E se o rio secava, era também porque o consumo era grande, o desperdício maior e a falta de respeito imensa, dele tirando maior proveito os moradores das encostas do seu alto curso.

Assim, ampliar a obra para captar mais água, numa época de recursos menores, era uma solução até engenhosa, mas economicamente inviável.

Embora as causas da seca pudessem ser de origens diversas, locais, por exemplo, é possível que resultassem do fenômeno do El Niño que em 1671 acontecera em escala forte, isto é, capaz de alterar o clima com alguma intensidade, o que explicaria a situação dramática que os documentos deixam entrever (1).

Brigava-se também pelo mangue por motivos diversos. Os jesuítas o defendiam, numa posição que já foi até considerada preservacionista, mas que refletia os seus interesses na lenha e nas cinzas de sua madeira, usada no processo de fabricação do açúcar — na decoada — dos seus engenhos e no tanino que fornecia para curtição dos couros (e não podemos esquecer as fazendas de criação da Companhia em Santa Cruz, Cabo Frio etc). O povo comum, o habitante da cidade, não só consumia os mariscos que nasciam ali (em especial a ostra) como usava o mangue para lenha de cozinha, mas naquele momento ficara até

sujeito à excomunhão se o cortasse, resultando tudo isto numa tremenda confusão, mais uma vez trazendo à baila a velha questão da mão-de-obra indígena, opondo os inacianos ao resto da população.

Foi então que os jesuítas armaram seus índios e que se deram os distúrbios que já analisamos, com a invasão e o saque da Fazenda de São Bento no Rio Una. Aquele, no entanto, não fora um fato isolado. Em 1675 os aldeados de São Barnabé invadiram o engenho vizinho, de Francisco de Brito Meirelles, e o destruíram, arrasando os currais, matando dois brancos e ferindo escravos. No final do mesmo ano, em Campos, juntaram-se os índios a um marginal a serviço dos padres e invadiram uma outra fazenda limítrofe às terras dos inacianos, destruindo todas as suas instalações. Na verdade, o que poderia parecer uma justa revolta dos índios, cansados da exploração colonial, era a execução de uma política de força por parte dos padres da Companhia, mais uma vez sendo eles usados como massa de manobra, defendendo interesses alheios aos seus. Em contrapartida, pediram os ofícias da Câmara que os jesuítas perdessem a tutela das aldeias, sem que a Coroa os atendesse.

A queixa da Câmara resultou em uma Carta Régia, tardia — três anos depois — onde a chamada política de moderação da Coroa se expressava de forma basilar, declarando que os moradores poderiam continuar cortando mangues — que pertenceriam ao Rei — e que se os religiosos «tiverem que requerer que o faça ordinariamente» (*apud* Lisboa: *op. cit.* 280).

Numa decisão que tanto pode ter sido ocasional, como pode representar uma sutil manobra dos jesuítas, passaram estes, em 1677, a exigir um pagamento mais digno para o salário dos índios.

O problema, na verdade, começara mais cedo. Temos que recuar até, pelo menos, 30 anos antes, para entendê-lo.

Pelos Acórdãos e Vereanças do Senado da Câmara de 1647 o salário pago aos índios era de cinco varas de panos de algodão por mês, mais a comida — e não era coisa recente, pois os Oficiais declaravam que este era o sistema que «antigamente havia sua Magde. Ordenado» (2).

Na mesma época reivindicavam, para qualquer serviço prestado aos moradores da cidade, a paga de seis patacas por mês, ou 80 réis diários, mais as varas de panos de linho, em vez de algodão e, segundo a mesma fonte, havia «tanta falta de negros da Guiné», que sua recusa em trabalhar, pelo pagamento usual, acabava redundando «em grande prejuízo a esta República» (*idem*).

Por outro documento, logo em seguida, sabemos que o Capitão da aldeia de São Barnabé — sempre uma das principais fornecedoras de índios para todas as necessidades da Capitanía — aceitava o pagamento de seis varas de panos de al-

godão por mês, mas reivindicava o aumento para sete, para os serradores, falejadores e carpinteiros (3).

Como os trabalhadores da Carioca em 1677 ganhavam sete varas de algodão, é certo que o aumento fora estendido para eles, sem, no entanto, qualquer outra remuneração. Logo, somente parte das reivindicações das décadas anteriores fora concedida.

Agora, ou por implicância dos jesuítas, ou por justa exigência dos índios, voltava-se aos quatro vintens diáários, que a Câmara declarava não ter como pagar. Recusava-se, inclusive a alugar casa para o Governador no mesmo ano, alegando dispor somente de 360\$000 anuais de rendimento (Lisboa, *op. cit.* 287).

O problema evoluiu, sobretudo porque os jesuítas, retaliando, ressolveram desviar a mão-de-obra para outras atividades de seu interesse, piorando a crise no setor da construção civil.

Para priorar as coisas, foi no início da década seguinte que a Coroa declarou não concordar com o imposto proposto pela Câmara sobre a aguardente importada do Reino. As obras foram, então, novamente paralisadas.

Em 1683 já haviam recomeçado o problema salarial voltava a incomodar as autoridades. Os índios de Cabo Frio exigiam o pagamento de quatro patacas mensais (menos duas que em 1647), mas não sabemos o resultado da questão (4). Três anos depois a Câmara pedia ao Rei que não concordasse com a pretensão dos jesuítas de alterarem o jornal dos índios da Carioca, como pretendia o Reitor da Companhia.

Logo em seguida, numa Carta Régia que é um primor da política de moderação, o Rei D. Pedro II determinava que não se resolvesse — de fato — nada (6). Interessante que o soberano fala, no texto, em 30 varas de algodão por mês, o que, sem dúvida, foi erro de informação sobre o pagamento em uso. Destaca-se, além disso, sua constatação que a obra da Carioca «senão podia fazer sem assistência dos Índios que sam os trabalhadores que nessas partes costumão trabalhar» (*idem*).

E assim terminava o século XVII, sem definição clara em qualquer sentido, exceto na direção que comprova permanecerem os indígenas em situação de trabalhadores forçados, embora funcionando como coluna mestra da obra.

Sabemos que a obra recomeçou, provavelmente antes mesmo de findo o século anterior, mas não temos notícias diretas sobre a mão-de-obra. Sabemos também que em 1703 e 1704 o Governador já falava na necessidade de comprar escravos africanos para dar continuidade à obra dos canos da Carioca (7), e que em 1725, Luiz Vahia voltava a falar a mesma coisa. Desta vez ele destacava que

os padres da Companhia não queriam ceder mais índios e que seria necessário comprar ou contratar negros «que vencem maior jornal» (8).

Duas coisas nos chamam a atenção na carta do Onça. Uma é que na terceira década do século, mesmo depois de inaugurada a fonte, continuava o trabalho dos índios; outra é o custo baixo do mesmo, inferior ao dos escravos de ganho que podiam ser empregados no mesmo tipo de ocupação.

Esta mesma tendência era observada cinco anos antes, quando o Governador Ayres de Saldanha escrevia ao Rei comentando que contratara remeiro naturais da terra para o escaler da alfândega pelo preço de seis vinténs diários (ou 120 réis) *por soldada e sustento*, mais baratos para os cofres públicos, pois outros remeiro custavam dois cruzados por dia (ou 800 réis), sem declarar se livres ou escravos (9).

Um pouco antes, em 1719, o Governador respondendo a Carta do Soberano dando conta do estado da obra, dizia que o dinheiro disponível era pouco e que já havia sido empregada a quantia de 16:986\$784, sendo de todo conveniente que — para ajudar o governo — os donos de embarcações devesssem ser obrigados a transportar uma barcada de material por mês, sem ônus para a Real Fazenda, e que o povo deveria contribuir também, dando, a cada 15 dias, um de trabalho gratuito de seus escravos (10).

Parece-nos, então, que nos estágios finais da primeira fonte, inaugurada em 1722, que se misturaram trabalhadores negros e índios.

Neste mesmo ano o Governador informava ao Rei que havia pouca disponibilidade de recursos, de forma que não poderia remeter a quantia para construção do chafariz em Lisboa, pois se o fizesse não teria como pagar os oficiais que trabalhavam na obra, que já estava praticamente pronta (11).

Sabemos que as obras foram arrematadas por dois sócios, que atuaram como mestres-de-obra, pagando os oficiais às suas custas. Não há qualquer referência ao trabalho forçado — se escravo negro ou servil índio — e se passaria algum tempo até novas informações.

Como estudamos, o fato de a obra ter sido entregue em 1722 não significou estar completamente concluída. Foram necessárias reformas sequentes e novas obras para esgotamento das águas servidas e, embora a documentação a respeito escasseie, a presença do índio se fez durante muitos outros anos, embora, agora, sem exclusividade.

Em 1733, pela prestação de contas já referenciada, sabemos que fora paga a importância de 721\$650 réis como salário dos índios que trabalharam na Carioca (12). Não restam dúvidas, portanto, que agora estavam eles submetidos ao regime salarial. Qual seria, no entanto, o vencimento diário?

Por documento de 1741, sabemos que o procurador dos «índios dos cabeços corredios», empregados nos transportes para a «Nova Colônia, Rio Grande, Santa Catarina e Mina do Ouro, recorria ao Rei, explicando que recebiam eles somente «dois vinténs por dia, e sustento limitado e de pouca substância, por não ser mais do que huma pouca de farinha de pão e continuamente peixe salgado» e que, para isso, deixavam «em suas aldeias, mulheres e filhos, muitas vezes padecendo a falta de sustento sem a companhia dos suplicantes maridos», rogando, portanto ao Rei «mandar acrescentar-lhe o soldo, como se costuma dar na terra aos jornaleiros, sendo com mantimento hum tostão ao dia e pagando-lhes tudo a dinheiro, 150 réis» (13).

Algum tempo depois, o Jesuíta Felix Capeli escrevia ao Rei rogando aumento de salário para os seus aldeados de São Pedro de Cabo Frio, pois com 16 tostões por mês (ou 1\$600 réis) pouco se lhes sobrava para se vestirem e cuidarem de suas mulheres e filhos, pois gastavam, só na viagem de ida e volta para suas aldeias, a quantia de \$320 (320 réis) (14).

O pedido parece ter encontrado eco junto ao Conselho Ultramarino, pois na volta da correspondência, o Governador Gomes Freire de Andrade era autorizado a pagar 100 réis diários se com comida, ou 150 réis sem ela (*idem*).

Desta forma o Governador que reformou o aqueduto teve uma despesa maior — ainda que um tanto mais justa — com os índios da obra, que os seus antecessores.

Em síntese, portanto, observa-se que nunca houve uma política estável em relação ao pagamento dos diversos tipos de trabalho a que estavam sujeitos os índios «mansos» ou cristianizados, aldeados em torno da cidade, nem mesmo no que diz respeito ao seu emprego — secular — nas obras daquela que foi a principal fonte de abastecimento d'água do Rio de Janeiro no período colonial. Houve, isto sim, uma grande variação, além do mais, sem seqüência lógica ao longo dos anos. Sem dúvida adentrara o século XVII o velho sistema de pagamento do trabalho em alimento e fornecimento de pano para as vestimentas (15). No século seguinte a remuneração se fez em dinheiro, pelo menos em termos de trabalho para as autoridades régias, desde que nos faltam informes seguros em relação ao serviço para particulares. Predominou a tarifa de dezesseis tostões por mês (ou mil e seiscentos réis). Os remadores do escaler da alfândega, sem dúvida, desfrutavam de uma situação privilegiada, recebendo cerca de cento e vinte réis por dia.

Em resultado da pressão dos inacianos — e também da inflação provocada pelo aumento da circulação de moeda, uma das consequências da mineração — houve um aumento para cem e até cento e cinqüenta réis por dia (incluindo ou não os alimentos). Em 1777, no entanto, o trabalho no «trem» continuava à base de 25 réis diários (16).

Para termos uma idéia do valor deste pagamento, é importante sabermos que em 1766 o Governador mandava pagar 1\$500 réis por mês a dois pretos escravos ferreiros que tinham vindo de Campos para trabalharem no Arsenal (17). Menos de dez anos depois, os escravos que trabalhavam nas obras das fortificações recebiam três vinténs diários (60 réis) e material básico para sua sobrevivência (18). Em 1777, já incluindo a farinha, o salário caiu para 26 réis por dia, voltando, menos de um mês depois, à taxa de três vinténs (19).

Nas décadas finais dos 800, diminuem as referências ao emprego do índio, mesmo na documentação preservada sobre os demais chafarizes construídos pela cidade afora. A mão-de-obra escrava gradualmente o substituiu, numa tendência registrada já em 1703 e 1725, quando os Governadores escreviam ao Rei falando da necessidade de comprar ou alugar negros, mesmo «vencendo maior jornal», frente à escassez de «trabalhadores livres» (nota 7). São desta fase as observações sobre a ociosidade em que se encontravam os índios das aldeias de S. Majestade (20).

Ocasionalmente, inclusive, nas obras de reparo e construção dos canos, foram empregados condenados às galés. Presos e sentenciados, embora não aproveitados na Carioca, recebiam na mesma época, quatro vinténs diários (21), ou seja, usava-se a energia que estivesse disponível e que fosse a mais barata possível, todas, no entanto, melhores remuneradas que os «índios livres».

No século XIX os indígenas sobreviventes, dispersos pelo território, misigenaram-se na população, ou, ainda confinados às suas aldeias, subsistiam lastimavelmente, conforme já pudemos constatar pelos «Relatórios dos Presidentes da Província».

Ao passar dos anos, seja por parte dos autores nacionais, seja pela pena dos viajantes, constata-se que — em princípio — não se sabia muito bem o que fazer com o índio. Seja pela admiração de Debret ou pelas observações proto-antritológicas de Spix & Martius, entre outros, sua imagem nos é passada sem aquele vigor e exuberância dos primeiros cronistas refletindo o que parecia, para os homens da época, «os momentos finais» de uma «raça em extinção». Martius, por exemplo, mesmo acreditando no valor do nativo da floresta, via neles a degradação que um ambiente selvagem provocava sobre uma população outrora pujante e numerosa, dentro de uma perspectiva bem típica da época.

Ribeyroles, contemporâneo de Varnhagem, até certo ponto desposava a má vontade deste, segundo os padrões e valores da intelectualidade liberal dominante. De acordo com o brasileiro, como já vimos, para nada serviria fazer uma história do índio, reduzida que seria ela a «um catálogo sem fim, de sacrifícios bárbaros de gente etc.» (*in:1948: 232*). O jornalista francês, por seu turno, por volta de 1858, também perguntava: «Que interesse haveria, com

efeito, em fazer incluir na história cem tribus que só conduziam flechas, clavas, cocares, dentes e crânios em colar?» (1980, I: 36).

Adiante, mais pragmático, arrematava: «As raças decaídas, condenadas, vencidas têm direito dobrado à piedade. Sobretudo, os índios, que tanto têm sofrido. É mister atraí-los, ajudá-los, civilizá-los, preceito comum de justiça tardia. Não nos iludamos. A população indígena jamais será considerada como fração importante na oficina nacional. E o Brasil, que necessita de braços, deve-rá procurá-los em outra parte» (1980, II: 86).

Paradoxalmente, no entanto, nesta mesma época o índio entrava no ideário nacional. Fosse ele um índio imaginado, nunca sequer existido, dando origem a nomes construídos, de doce pronúncia, como as «Iracemas» e «Jandiras», «Jupiracis» e «Piragibes», que enobreceram linhagens, até o «Peri» da obra de Carlos Gomes, único deles — afinal — que termina bem, nos braços da branca amada, prêmio que nunca saberemos se desfrutou, desgarrado que foi na copa da palmeira, Piabanha abaixo ...

Podia também ser um personagem de origem real, daqueles cujos nomes as crônicas da conquista guardaram. Assim, o velho diabo Aimberê do anchieta «Auto de São Lourenço» passou a encarnar os valores do indomável bom selvagem, herói do poema «Confederação dos Tamoios», coincidentemente publicado na mesma época em que Ribeyroles nos visitava (Magalhães, 1856). É claro que aquele chefe tamoio não foi nem diabo nem herói romântico, mas, como índio, era da sua sina ser livremente manipulado, como um espelho que refletia aquilo que bem quisesse transmitir o civilizado branco, numa projeção fosse de seus devaneios e demônios internos, fosse de seus ideais patrióticos ou mesmo para aplacar suas culpas genéticas. Quiçá não seja o que mesmo nós fazemos...

NOTAS DO CAPÍTULO

1. Em alguns anos da segunda metade do século XVII teriam ocorrido elevações de temperatura nas águas do Pacífico que alteraram todo o clima do hemisfério sul, fenômeno este chamado de El Niño. No caso do Brasil, estudos recentes demonstram que, em condições normais, atualmente, as massas frias que vêm do pólo sul encontram uma primeira barreira térmica na altura do Rio Grande do Sul, razão pela qual se condensam e fazem chover na área, além de, naturalmente, baixar a temperatura. Esta barreira, no entanto, não é forte o suficiente para deter as ditas massas frias, que seguem seu caminho para o Norte, até encontrarem outra barreira nas proximidades do Rio de Janeiro, onde o processo recomeça. Em condições normais, depois de descarregarem parte do seu conteúdo, caso não desviem para o Atlântico, continuam em frente, até o Nordeste, onde se dissolvem na última barreira térmica que encontram.

Quando acontece o fenômeno El Niño a primeira barreira, tornada mais quente, pode consumir a maior parte da umidade da massa fria, provocando chuvas copiosas que costumam causar enchentes e destruição. A massa que consegue ultrapassar se desfaz sobre o Rio de Janeiro, ao encontrar outra barreira também mais aquecida e quase nunca sobra alguma coisa para fazer chover

no Nordeste. Dependendo do que sobra da primeira barreira térmica, o que cai sobre o litoral Sudeste pode variar bastante, desde muito pouca umidade, até violentos aguaceiros.

Os pesquisadores costumam definir o fenômeno segundo uma tabela de intensidade, assim organizada:

mF = Meio Forte

F = Forte

F+ = Mais Forte

MF = Muito Forte

m = Moderado

qm = Quase Moderado

Dispomos de tabelas de ocorrência desde os primeiros anos do século XVI, sendo que um conjunto de fenômenos do tipo aconteceu durante os anos abordados agora. Foram eles:

1652	F+	4
1660	F	3
1671	F	3
1681	F	3
1687-1688	F+	4
1696	F	3
1701	F+	4

Muito embora as datas sejam relativas a anos específicos, as consequências do fenômeno nem sempre acontecem exatamente quando da sua eclosão. E, como podemos verificar, em todas as décadas da segunda metade do século ocorreram alterações climáticas de maior ou menor intensidade, sendo que foram elas registradas, igualmente, na documentação, em especial quando, provavelmente pelas descargas maiores de chuvas no Sul, nossa área conheceu períodos de seca mais intensos. Usando, por exemplo, os dados de Balthazar Lisboa, temos:

Em 1663, «era assombroso o espetáculo da miséria pública que se aumentou pela epidemia geral, que arrancara aos lavradores os braços para abrir a terra, sendo forçados a regar com lágrimas de dor do coração, perdidas suas sementes infructuosas: o Ceu até se havia fechado, que por dous anos o orvalho deixara de humedecer seus áridos torrões». Apesar da linguagem gongórica, a imagem que o texto passa deve corresponder a uma microfase realmente árida (Vol. IV: 107).

Adiante, falando nas dificuldades pelas quais passava o Governo do Rio de Janeiro, para satisfazer a cobrança do dote para pagar a paz com a Holanda, fala ele que no ano seguinte o povo ainda passava pelos padecimentos que «sucederão à mortandade de seu gado e escravos, piolhos da cana e da prolongada seca e baixa geral dos seus gêneros industriais» (*ibid.* 109 e, novamente, na 114).

Em 1666, novamente se refere ele à Carta mandada pelo Senado da Câmara ao Rei, falando nas mazelas da terra, provocadas em especial, «pela prolongação da seca e continuação da mortandade dos escravos» (p. 152).

Em 1671 o drama continuava. Como o Rei criara uma Junta das Missões, para evangelizar os índios e todas as despesas deveriam correr por conta da Câmara, seus oficiais escreviam para ele dizendo ser impossível se responsabilizarem por novos gastos, por causa «da summa carestia

dos víveres, pela fome geral que ainda devastava todo o Continente; inconstância e intemperança das estações, doenças e mortandade dos gados e escravos» (p. 230).

Nos primeiros anos do século seguinte a situação voltava a ser dramática, mas estes exemplos são suficientes para entendermos como um elemento de origem natural pode, em conjunto com o restante do sistema, explicar a eclosão de um período de crise e reajustamentos.

Ver, para mais informes sobre El Niño, William H. Quinn and Victor T. Neal & Santiago E. Antunez de Mayolo, 1987, pp. 14.449/14.461.

2. Acórdãos e Vereanças do Senado da Câmara — 1647, p. 139. IHGB, 78.5.18.

3. O mesmo, p. 140.

4. Parecer do Conselho Ultramarino, de 13 de dezembro de 1683, respondendo à consulta do Capitão de Cabo Frio, Domingos da Silva Alguillar, sobre a pretensão dos índios da aldeia de São Pedro de somente trabalharem ao custo de quatro patacas por mês (BN II, 31-32-21).

5. Carta Régia para o Governador do Rio de Janeiro, escrita em 5 de novembro de 1686 pedindo parecer sobre a pretensão dos Oficiais da Câmara do Rio de Janeiro que pediam Provisão para não serem alterados os jornais dos índios da Carioca, como queria o Reitor da Companhia de Jesus (BN Ms II 34.23.1 Doc. 78 e AN Cod. 952, Vol. IV F. 25).

6. Carta Régia de 13 de novembro de 1687, onde o Rei declarava que tomara conhecimento, pelos Oficiais da Câmara, que as obras da Carioca continuavam «e que esta senão podia fazer sem assistência dos Indianos, que sam os trabalhadores que nessas partes costumão trabalhar, e que sendo uso e costume dar celhez de seu jornal assim nas Obras do Senado como nas dos Engenhos dos particulares de Comer todos os dias, e no Cabo do mez humas tantas varas de algodão, o Reitor da Cia dessa cidade lhe alterara esta antigo costume, querendo sedesse nos taes Indianos quatro vinténs. Cada dia para o que não bastaria todo o Rendimento do subscídio pequeno (...), bem como o parecer do destinatário pelos quais se conclui que «os Indianos utilizados são muitos, os gastos imensos e os subsídios insuficientes (...) me pareceu Ordenarvos Como por esta Ofício que ajusteis este negocio desorte que nem os Indianos trabalhem sem a justa satisfação, nem os Padres da Cia queiram introduzir jornaes excessivos» (BN Ms II 34.23.1, L. 355, Ms 25, N° 6, e AN Cod. 952 Vol. IV, F. 91).

7. Carta do Governador do Rio de Janeiro ao Rei falando sobre a obra dos canos da Carioca, a falta de trabalhadores livres e a necessidade da compra de escravos pela Real Fazenda, em 16 de agosto de 1703 (AN Cod. 78, Vol. XIV, F. 149v. e BN II 34.23.1, Doc. 82).

8. Correspondência do Governador do Rio de Janeiro ao Rei, datada de 10 de setembro de 1725 (Arq. Nac., Publ. Hist., Vol. 15, F. 83/85).

9. Correspondência do Governador do Rio de Janeiro ao Rei, datada de 23 de dezembro de 1720 (Arq. Nac., Publ. Hist., Vol. 10, F. 140).

10. Correspondência do Governador do Rio de Janeiro ao Rei, datada de 7 de março de 1719, em resposta à Carta Real de 23 de fevereiro de 1717, dando conta do estado atual da obra da Carioca (Arq. Nac., Publ. Hist., Vol. 10, F. 35).

11. Carta de Ayres de Saldanha para D. João V, informando a questão dos chafarizes da Carioca, em 16 de novembro de 1722 (Rev. SPHAN, Vol. XII, F. 73).

12. Relação da Despesa que fez a Real Fazenda pelas suas rendas no ano de 1733 (Conselho Ultramarino, Vol. V, F. 17. IHGB Arq. 1.2.12).

13. Consulta do Conselho Ultramarino, de 21 de novembro de 1741 (BCE 016.981 Codice 355, Vol. VII).

14. Alvará de 20 de maio de 1754 (AN Cod. 63, Vol. 2).

Outra versão, datada de 16 de março do mesmo ano, encontra-se no Arquivo Municipal, 16.4.3. Seu texto, com pouca variação em relação à outra, diz o seguinte: Soldos para os índios ocupados no Real Serviço de Sua Majestade, para «remar nos escalerões, trabalhar nas Fortalezas, nas obras da Carioca, Armazéns, e registro das Minas e para tudo o mais que se oferecia, por cujo trabalho lhe dão só o salário além de comer dezasseis tostões por mês, o que não chega para vestir, emenos para socorrerem suas mulheres e filhos, allém dos gastos que fazem naída e volta para suas Cazas e Aldeias, que algumas ficavam distantes tendo até Cabo Frio passagem de mar para o que necessitão de pagar embarcações não chegava o limitado jornal demeyto tostam ... que se augmentasse aos ditos Indianos ou seu Jornal na Correspondencia ao seu grande trabalho», etc.

15. É, no mínimo, interessante a importância que era dada ao fornecimento de panos para as vestes dos índios. Esta disposição vem desde o inicio do uso do seu trabalho servil e comprehende-se que era fundamental para a mentalidade colonial que o índio «civilizado», «manso» ou «cristão», andasse vestido. É, no entanto, paradoxal que parte do resarcimento pela energia gasta, fosse obrigatoriamente usada pelo índio para atender a uma necessidade do conquistador.

16. Portaria de 11 de março de 1777 (AN Cod. 73 Vol. 10 F. 185v).

17. Portaria ao Provedor da Fazenda, de 1º de março de 1766 (AN Cod. 73 Vol. 3 F. 170v).

18. Portarias ao Provedor da Fazenda, de 29 de junho e de 16 de setembro de 1775 (AN Cod. 73, Vol. 9 F. 76v). A primeira mandava entregar 60 réis por dia para sustento de cada escravo vindo das diversas fazendas para trabalhar nas obras das fortificações. Pela segunda se mandava entregar ao almoxarife da Fortaleza de São João, aos escravos de Sua Majestade que trabalhavam nas obras de reforma, um caldeirão, quarenta esteiras, dez alquidares de barro, quatro barris, uma candeia, uma medida e meia de azeite de peixe por mês e doze picaretas.

19. Em 1777 duas portarias mandavam pagar 26 vinténs por dia aos três escravos que trabalhavam nas fortificações de Copacabana e mais «uma quarta de farinha por dez dias a cada um deles», em 26 de março. Outra, de 1º de abril mandava «assistir com tres vinténs» os mesmos negros e também os que trabalhavam na Fortaleza de São João (AN Cod. 73 Vol. 2).

20. Portaria do Marquês do Lavradio nomeando Casimiro de Araújo, inspetor da aldeia de São Barnabé. Em 11 de março de 1772 (AN Cod. 73 Vol. 7 F. 164).

21. Em 1758 uma portaria mandava dar ao ajudante Ignacio Ferreira Dormundo, Governador dos presos das galés, um barril d'água, pólvora e azeite de iluminação para os «caboqueiros» que tiravam pedras para os canos da Carioca (AN Cod. 87 Vol. 18).

Em 9 de abril de 1765 era mandado dar meia pataca «desta vez somente» aos 112 galés que se achavam trabalhando na Fortaleza de Santa Cruz. Em 21 de março e 4 de junho, mandava-se dar 170 réis a cada um dos 139 galés que ali estavam sendo usados (AN Cod. 73 Vol. 1 F. 96v/s).

Em 1775 o Governador mandava o Provedor da Fazenda pagar 80 réis por dia aos homens pardos vindos das Minas para trabalhar na obra da Fortaleza de «Villagalon», destacando que só deveriam ser pagos aqueles dias trabalhados, «como se pratica com os pretos escravos DEI Rey».

Estes, no entanto, embora estivessem sujeitos à mesma norma dos escravos, eram soldados integrantes do «Corpo dos Homens Pardos», portanto livres, e mereceram um aumento, em 1776, para 120 réis diários, exceto aos domingos e dias santificados (AN Cod. 73 Vol. 9 F. 96v e Vol. 10 F. 9).

Naquele mesmo ano, 1776, era mandado entregar aos presos vindos das Minas para trabalharem no «trem», vestuário e quatro vinténs por dia «como de costume, para seu sustento».

Por estes dados aquilata-se quão mal pagos eram, então, os indígenas.

PARTE V — O ÍNDIO NO RECÔNCAVO

Estudaremos agora a situação do índio na área do Recôncavo da Guanabara, que no século XIX se constituiria no município de N. Sra. da Piedade de Iguáçu. Até 1833 estas terras faziam parte do termo da Cidade do Rio de Janeiro, isto é, estavam sob a administração do mesmo Senado da Câmara que cuidava da cidade e suas vizinhanças, e foi o último território perdido por ela. Antes haviam se desmembrado terras para constituir vilas, no transcurso do século XVIII, como Santo Antônio de Sá, Magé e Vila de São José d'El Rey.

Segundo Wehling & Wehling, a administração colonial portuguesa atuava em quatro níveis distintos e interdependentes, que começavam na metrópole, tais como a Casa de Índia e o Conselho Ultramarino, já no século XVII, e que tinham seus representantes nas colônias, como o Conselho da Fazenda, a Mesa da Consciência e Ordens etc. (1994: 303).

O Brasil estava dividido em governos, o primeiro dos quais sediado na Bahia, desde 1549, a Capital do Estado do Brasil que, em 1763, em função da proximidade com Minas, foi transferida para o Rio de Janeiro. Este seria o segundo plano da administração.

Este Estado, assim como os demais que integravam a colônia portuguesa na América — o Brasil — era, por sua vez, dividido em capitâncias, ou terceiro nível administrativo, sendo que desde cedo o Rio de Janeiro encabeçava as «Capitanias do Sul». Em cada uma delas se destacava uma cidade. Outras cidades, com seus termos, vinculavam-se a ela, embora com boa autonomia. Nestas, no entanto, não haviam governadores, que dirigiam a capitania da sua cidade principal.

A administração local, ou quarto plano, sediada nas cidades, era representada pelas Câmaras Municipais, Conselhos ou Senados da Câmara, que eram compostos por representantes dos três «estados», ou seja, por nobres, mercadores e artesãos (ou homens de «mercancia» e da «mecânica»). Somente os «homens bons», isto é, adultos, livres, profissionais conhecidos ou proprietários, tinham acesso ao órgão. Deviam estar fora os «infames», mouros ou judeus, mas, pelo menos na nossa cidade, este fato raras vezes foi lembrado.

Competia a ele uma série de atribuições que atingiam diretamente a vida do cidadão comum, como os impostos, a defesa da terra, a regulamentação dos preços, a polícia, viação, abastecimento de gêneros e de água, etc. Aparentemente, no entanto, não havia qualquer vínculo em relação à vida familiar e/ou registros censitários.

Cabia à Igreja Católica este tipo de atribuição, durante todo o período colonial. E ela exercia tais funções através das Freguesias, unidades de administração religiosa que acumulavam também este tipo de atividade. Embora não mencionadas por aqueles autores, por não serem consideradas «órgãos de

governo», elas — na prática, bem entendido — funcionavam como um quinto nível de relação entre as determinações governamentais e o povo, desde que forneciam os registros que asseguravam os papéis de cada um em relação ao próximo e aos demais, assim como à sociedade, como um todo.

A primeira Freguesia da Cidade do Rio de Janeiro chamava-se São Sebastião e teria sido fundada no ano de 1569, ocupando todo o espaço da nascente cidade. Algum tempo depois, em função do aumento da população, foi criada a Freguesia da Candelária, em 1634.

Malgrado o crescimento da população e da importância da cidade, somente ao se iniciar a segunda metade do século XVIII foram criadas outras freguesias urbanas, como São José e Santa Rita e, depois, Ilha do Governador, Engenho Velho, Paquetá, etc.

Na periferia, a mais antiga Freguesia foi a de N. Sra. da Representação de Irajá, em 1664, seguida pela de N. Sra. do Loreto de «Jacarepaguá», elevada à Paróquia em 1661 e Campo Grande em 1673. A de Inhaúma seria desmembrada de Irajá somente em 1749. Guaratiba seria elevada a esta condição no ano seguinte.

O território que nos interessa mais de perto fizera, quase todo ele, parte da antiga Freguesia de Irajá, mas uma extensão substancial desde 1645 estava já constituindo uma nova Freguesia, organizada pelos moradores de Trairaponga, núcleo original do povoamento próximo ao Rio Meriti. Ela se limitava com a de Irajá, Jacutinga e Campo Grande.

Também uma porção de terras mais afastada, desde 1612, provavelmente, já começava a se caracterizar como um núcleo de importância, merecendo as atenções da administração eclesiástica. Desde 1612, em virtude de uma doação de terras para a ermida de N. Sra. das Neves, ter-se-ia organizado um curato que daria origem à Freguesia de Pilar do Iguaçu e que ficaria naquela localidade até os finais do século, quando passou para a igreja definitiva, no lugar onde até hoje se assenta, na margem esquerda do Rio Pilar, antigo Jaguaré.

O restante dele seria dividido por mais outras quatro Freguesias: as de Marapicu, Iguaçu, Sarapuí e Jacutinga.

A primeira provavelmente nasceu a partir de uma capela de engenho, no sítio do «Maripocu» do Capitão-Mor Manuel Pereira Ramos, e foi desmembrada de Jacutinga em 1752.

A de N. Sra. da Piedade de Iguaçu tornar-se-ia, com o passar do tempo, a mais desenvolvida da região, vindo a se constituir em vila no século XIX. Desde o final do século XVII fora recomendada a sua elevação à vila, mas — conforme já vimos anteriormente — não houve interesse local em concretizar a Ordem Régia de 1696. Era, até certo ponto, tardia, provavelmente elevada

àquela condição em 1717, 37 ou 1750, com terras separadas da Freguesia de N. Sra. da Conceição do Sarapuí.

A Freguesia de Sarapuí teve duração efêmera, pelo descuido dos fregueses, e o pouco que sabemos dela devemos a Pizarro e aos registros de Iguaçu e Jacutinga que anotam nomes de pessoas nascidas ali. Sediou-se no Engenho da Conceição, vizinho do Calundu. Quando em 1795 Monsenhor Pizarro, na qualidade de «visitador», passou pelo engenho, ainda avistou os restos da antiga matriz. Registrhou, então, que ela fora fundada por volta de 1674 e existira até 1736.

Seu território fora desmembrado da Freguesia de Santo Antônio da Jacutinha, e a ela retornou quando da sua extinção pelo Bispo Frei Antônio do Desterro.

Não se deve confundir esta Freguesia, extinta em meados dos anos 700, com a Capela de N. Sra. da Conceição de Sarapuí, localizada na outra margem do rio, lado direito, que fazia parte da Freguesia de Meriti e que daria o nome a um lugar (Sarapuí), até hoje existente nas proximidades de Gramacho.

A Freguesia de Jacutinga nasceu por volta de meados do século XVII, algum tempo antes da de Sarapuí. Cedera terras para esta segunda, que, por sua vez, cederia parte delas para Iguaçu. Logo, seu território atingia, inicialmente, das bases da Serra dos Órgãos até o Rio Sarapuí, extensão limitada depois, quando a de Piedade passou a atender aos moradores da Bacia do Rio Iguaçu.

Os dados agora divulgados resultam da análise da maior parte dos livros de Registro das Freguesias que se vincularam ao município de Iguaçu, ou seja, a Freguesia da Sede, Nossa Senhora da Piedade; Santo Antônio da Jacutinga, para onde seria transferida a sede em meados do século XIX; Nossa Senhora da Conceição de Marapicu e um livro da aldeia de Mangaratiba. Os livros de S. Marcos e Ribeirão das Lages, também guardados no Arquivo da Cúria de Iguaçu, por estarem fora da nossa área principal de estudo foram deixados para análise posterior. Também os dados de Marapicu, que ainda se encontram em fase de levantamento e classificação, não serão incluídos neste estudo que se restringirá, portanto, às duas Freguesias que nos interessam mais de perto, Piedade e Jacutinga, mais o único livro da aldeia de Mangaratiba.

Não foram guardados no arquivo daquela Cúria os livros da antiga Freguesia de Nossa Senhora do Pilar de Aguassu, provavelmente hoje na Diocese de Duque de Caxias. Também não localizamos os livros de assentos de São João de Meriti.

Situação do índio na Freguesia de Iguaçu

Século XVIII

A Freguesia de Nossa Senhora da Piedade de Iguaçu, segundo Pizarro (vol. 4, F. 84/s) seria ereta em 1719, embora ele mesmo também se refira às datas

mais tardias já mencionadas, separando-se da Freguesia de N. Sra. da Conceição de Sarapuí (que, por sua vez, seria depois anexada à de Jacutinga). Alguns poucos livros guardados no Arquivo da Cúria de Nova Iguaçu, no entanto, começam em tempos pouco mais antigos. Talvez fossem assentos paroquiais da capela curada, criada em 1699. A existência destes livros parece desautorizar a versão que situa a Freguesia em meados dos anos 700 (1).

A primeira igreja ficava situada em terras do alferes José Dias de Araújo, onde foi também construída a segunda, pouco distante daquela, ao redor de 1764. Era ela de pedra e cal, substituindo uma provisória de 30 anos antes. Ainda segundo Pizarro, situava-se em planície circundada por pequenos morros, com frente para ESE e fundos para WNW. Tinha quatro irmandades, todas de «pouco fervor e zelo».

Em 1795 contou ele 320 fogos. O Porto dos Saveiros a dividia de Sto. Antônio da Jacutinga. Tinha uma única capela, de Sto. Antônio, na fazenda de D. Luíza Maria de Jesus, ereta em 1742.

Os registros paroquiais da Freguesia não foram ainda totalmente pesquisados por nós. Os dados aqui divulgados são, portanto, iniciais e valem como uma amostragem, desde que faltam, ainda, as análises em parte dos livros de assentamento de cativos. As cifras relativas a escravos, agora trabalhadas, são predominantemente aquelas que aparecem misturadas nos registros de livres e de um único livro específico.

Estes primeiros dados são válidos, no entanto, para demonstrar a situação do índio, desde que no século estudado seus registros estão contidos nos livros de assentamentos dos livres. Uma vez completado o estudo, sem dúvida o seu número percentual, já agora baixo, deverá cair mais ainda. Não se modificarão, no entanto, de forma substancial, as características gerais aqui observadas, de forma que acreditamos seja útil este estudo preliminar, desde que nos possibilite uma visão abrangente da sua posição na sociedade local. Dados de importância trespassam o simples registro e permitem algumas observações de valor, ainda que sacadas e entendidas a partir de sutis detalhes registrados pelos párocos de Iguaçu ao correr daquele século.

Dos dados

Foram consultados os livros de registros de pessoas livres, relativos aos batismos, casamentos e óbitos, existentes no Arquivo da Cúria de Nova Iguaçu. A pesquisa prossegue e é nossa pretensão apresentar um quadro mais completo, englobando os principais segmentos que compunham a sociedade da época, desde que expressados de alguma forma naqueles registros, no segundo livro da série que já estamos elaborando sobre as Freguesias do Recôncavo da Guanaba-

ra. Por hora, e tendo como objetivo traçar aquele quadro original, podemos, em princípio observar:

Entre 1700 e 1800 os assentamentos foram organizados pelos párocos — segundo orientações algumas vezes expressas em textos registrados nos próprios livros pelos «visitadores» — em duas categorias e três variáveis. A primeira considerava os livres e a segunda os cativos. Dentro de cada uma, na maior parte das vezes, para cada sacramento era destinado um livro específico, para batizados, casamentos e óbitos. Em alguns casos, um único livro era usado para os três tipos de registros, tendo suas folhas então divididas. Ocassionalmente, sobretudo nos primeiros tempos, alguns poucos livros tanto serviram para livres como para cativos.

Embora saibamos que, em princípio, ocorreram registros em todas as épocas, nem todos os livros foram conservados, aparecendo muito claros na documentação, em especial, no século XVIII. Assim, por exemplo, os de batismo cessam no ano de 1773, época em que temos os primeiros de óbitos. É até possível que no futuro possam ser localizados outros livros, pois a Cúria de Iguaçu colocou já há algum tempo um funcionário com este propósito, mas por hora basearemos nossas conclusões dentro da atual disponibilidade, alterando os dados no futuro, caso eles apareçam (2).

De acordo com o que pudemos já consultar, o quadro é o seguinte:

Foram registrados 690 batismos. Cerca de 41% até 1720; pouco mais de 25% até 1750 e os restantes 33% até 1773. Destes, somente 32 se referem a índios, num total de 4,63%, sendo que a maioria (22, ou 3,1%) nas duas primeiras décadas; dois registros por volta de meados do século, e nove (ou 1,30%) no final do período.

Não é muito diferente a situação dos casamentos. Durante todo o tempo, somente 325 casais compareceram frente ao padre para se casarem segundo o Ritus Tridentino. Nove envolveram índios, ou seja, somente 2,76% do total, sendo cinco na primeira metade do século e quatro na segunda.

Os óbitos foram 520, todos a partir da segunda metade do século, de forma que nada podemos concluir em relação ao todo. Mas, em relação aos indígenas, foram 26 as mortes registradas, ou 5% do total.

Uma primeira observação geral ressalta destes dados. Embora a população indígena estivesse presente em seus antigos domínios, nunca chegou a mais de 5% do total da sociedade de Piedade do Iguaçu.

Para meados do século foi possível estabelecer uma relação inicial entre os diversos segmentos daquela sociedade. Estes dados — organizados segundo os tipos de referências registrados pelos vigários — embora possam vir a se modi-

ficar no futuro, nos possibilitam, por hora, uma visão inicial do segmento livre. Nos anos entre 1761 e 1773 o quadro estava assim constituído:

Os brancos tiveram um total de 313 registros. Destes, 153 eram de batizados, sendo que em relação aos demais batizados, chegaram a quase 68% do total. Foram 39 casamentos (quase 80% do total) e 121 óbitos (75% do total). Considerando o segmento livre, sem dúvida formavam a maioria dominante da sociedade, embora os dados pareçam sugerir uma vantagem para os óbitos. Este fato pode ser explicado pelo alto número de falecimentos de «párvulos» ou «inocentes».

Os indígenas foram representados por nove batizados (3,94% deles) e nove óbitos (5,52% do total). Este dado, se considerado isoladamente, é interessante por mostrar um equilíbrio entre nascimentos e falecimentos. Faltam-nos registro de qualquer casamento na fase.

Os pardos forros se fizeram presentes por 47 batismos (20,61% do total); dez casamentos (20,40%) e 32 falecimentos (19%). Seriam eles cerca de um quinto da população local, caso os dados não se modifiquem. Há, também, um equilíbrio entre nascimentos e mortes.

Já os negros forros tiveram mais registros que os índios, mesmo assim, no entanto, restritos a 19 batizados, ou 8,33% do total.

O total geral do período chegou a 440 registros, dos quais 51% relativos a batizados; 11% a casamentos e 36% a óbitos. No todo, portanto, o quadro geral contrasta com a observação feita para os brancos, pois — no todo — nascia mais gente do que morria...

Em princípio, considerando que este período coincide com uma fase de importância para a Freguesia, beneficiada por se encontrar no «caminho das Minas», conclui-se que a densidade populacional era sem dúvida baixa.

Os dados disponíveis para o final do século — lembrando que nos faltam os registros de batismos — demonstram um pequeno crescimento da população, pois os casamentos subiram para 67 e os óbitos para 214.

Batismos

Conforme já vimos, os batismos de indígenas concentram-se em dois blocos principais, um nas duas primeiras décadas, e um outro na década de 60 daquele século. Dois batizados em meados do século.

Do primeiro bloco saltam algumas peculiaridades de interesse. O mais antigo registro, por exemplo, de 3 de maio de 1702, refere-se ao batizado de Manuel. Ele era filho de um casal constituído, formado por Gabriel Pinto, escravo

do Capitão Miguel Ferreira Raimundo e Paula Dias «liberta, do gentio da terra». Os padrinhos eram pessoas brancas.

Observemos que se tratava de um casal formado por um escravo e por uma liberta. Não fica claro se Gabriel Pinto era índio ou não, mas sem dúvida ela havia sido cativa.

Outro registro confirma a servidão indígena na área, embora disfarçadamente, quando, em 1704 (26 de julho) Ignácio recebeu os «santos óleos» e ficou anotado que era filho de Paula, solteira, «da Casa de Pedro Conqueiros». Foram padrinhos o mesmo senhor e sua irmã.

No ano seguinte, agora aparentemente filho de um casal de índios (o registro está quase apagado), foi batizada Joana. Mais uma vez a madrinha era livre e branca.

O fato mais importante do período foi, no entanto, o batismo de um grupo de índios Guarulhos, em 19 de abril de 1716. Provavelmente se tratasse daquele grupo aldeado por Antônio Machado, em Magé. Embora o registro esteja muito destruído, pode-se ler a anotação seguinte na margem esquerda da folha: «quident». «Guarulhos». «Está m.to boa carta de assento».

E no texto: «Paula, Tereza, Luzia, Joam, M.el, M.el, Rosa, Ignácio, Vicente, ..., Cezilia, Branca, Rosa, Joam, André, Aleixo, Luiz e Ventura». Seguem os nomes dos padrinhos, provavelmente gente do lugar, como Maurício de Andrade; Donna Pontes; M.el Jorge Corrêa; «o moso», provavelmente no sentido de «moço»; e outros, terminando com o nome do Capitão Antônio Machado.

Ficamos imaginando por que estariam os índios em Iguaçu, mas sem dúvida, o nome do Capitão Antônio Machado não pode ser coincidência e, embora não conheçamos registros que esclareçam a questão, sem qualquer dúvida ele trouxera seus índios de Magé para batizá-los em grupo na Igreja de Iguaçu. Existiam, então, maiores afinidades entre estas áreas do que aquelas registradas pelos documentos oficiais.

No dia 16 do mesmo mês, já haviam sido batizados alguns Guarulhos pelo vigário Balthazar de Oliveira. Eram filhos de três casais de índios, que tiveram como padrinhos Pedro Roiz e Spiridiana da Cunha, mulher de João da Cunha e Silva. Que os pais já eram batizados não ficam dúvidas, pois todos ostentavam nomes cristãos. No caso visto anteriormente, nos parece que eram índios jovens ou adultos, desde que não são citados os nomes dos pais.

Neste caso, dos 22 batizados do período, somente os três primeiros eram de índios do lugar e, assim, a percentagem de 7,7% da população é falsa, reduzindo-se o seu número verdadeiro a 1,05%. De qualquer forma, no entanto, foram eles registrados nos livros daquela paróquia, ficando na condição de «fregueses» dela e não há quaisquer indícios se ficaram ali como moradores ou

se, como é mais provável, retornaram para a redução do Capitão Antônio Machado. A primeira hipótese, no entanto, não pode ser aprioristicamente negada, desde que, como já vimos, ele tinha alguma dificuldade para alojar todos os «seus» índios em Magé.

Os dois registros de meados do século confirmam a situação subalterna da mulher indígena. No primeiro, de 1752, Manoel, filho de Escolástica, índia, consta o assento «e deram por pay Fabiam Lopes, solteiro», sem mais comentários. Foi padrinho um homem branco casado.

No segundo, a história se repete de forma mais dura. Manuel, nascido em 16 de agosto de 1753, era filho de Joana da Silva, «índia solteira, e não lhe deram pay». Também teve como padrinhos um casal de brancos, residentes no Rio de Janeiro. Qual seria a causa deste casal, cada um casado com uma pessoa diferente, ter viajado do Rio até Iguacu para batizar a criança? Um abrandamento na situação de Joana, ou mero acaso?

Os batizados do segundo grupo revelam outras peculiaridades de interesse.

Dois deles repetem os casos acima. Joana (ou seria outra?) teve mais um filho em maio de 1762 e continuava solteira; também este era o caso de Rita, «filha da terra», mãe de Marianna, em 1764.

Um grupo de índios parece que constituiu família segundo os moldes ocidentais dominantes. Em 10 de março de 1762, Braz Viegas (índio) e sua mulher Custódia Moreyra (índia) batizaram Antônio. Foram padrinhos Francisco Assenso e Zeferina da Motta, todos índios da Freguesia. Este é o único caso em que todos os envolvidos eram naturais da terra.

Em 1770 foram dois os registros do tipo. Em janeiro foi batizada Maria, filha de Paulo da Cra/ e Maria do Monte do Carmo, ambos índios, e foram padrinhos um Capitão e sua filha, ambos brancos. Em dezembro foi a vez de Anna, filha de Ignácio Barbosa e Marisa Cardosa, os dois índios.

Embora não constem dos registros de casamentos da Freguesia, como vemos adiante, alguns índios se casaram com pessoas de outras etnias, provavelmente em outras paróquias, mas no momento do parto residiam em Iguacu. Foi o caso, por exemplo, de Antônio de Barcellos, que era da aldeia de São Lourenço e se casou com Izabel Maria, parda forra. Batizaram uma filha, Theodora, em setembro de 1769. Em 26 de março foi batizado João, filho de um índio, Francisco Azevedo, com Maria da Conceição, não identificada. Mas o mais completo, apresentando até genealogia, foi o de um índio, cujo nome foi queimado, filho de Miguel Rodrigues de Natal e Maria Barbosa, ambos da aldeia de São Lourenço, casado com uma mulher branca, cujo nome também foi destruído, filha de Francisco de tal e Izabel Moura, de Iguacu. Batizaram Vicencia em setembro de 1770.

Estes registros nos remetem a outra questão. Fica bem claro que pelo menos alguns índios dispunham de certa liberdade de trânsito, podendo se deslocar das suas aldeias de origem e constituir família longe delas. Nos casos em pauta, ambos se casaram com mulheres não índias e, saindo de São Lourenço, se radicaram em Iguaçu. Veremos que este fato se repete também em Jacutinga.

Por outro lado, esta prática também foi usual em Iguaçu, mesmo contrariando a legislação ainda vigente e que a proibia, desde 1696.

Casamentos

O mais antigo por nós encontrado é de 1747 e o mais recente de 1791. Poucos, no cômputo geral, mal ultrapassando os 3% do total. Observamos, no entanto, que o casamento — na documentação consultada e parcial — foi o menos usual dos sacramentos, sem dúvida por exigir todo um complexo sistema de organização familiar. No caso dos escravos, sobretudo, embora as determinações da Igreja o exigisse, nem sempre estavam os senhores dispostos a satisfazê-las. Já com o batismo e o óbito, a coisa ganhava uma outra conotação, pois os assentos serviam como documentação legal de propriedade, comumente usados em inventários e partilhas. Além disso, os vigários não deixavam de batizar alguém por ser filho «natural» de fulana ou sicrana. Existem casos, inclusive, entre brancos, de aparecer somente o nome do pai da criança, que assim o legitimava, malgrado preservar o nome da mãe (como «íncognita» ou não conhecida, como se isto fosse possível).

Entre as núpcias registradas, somente uma — a mais antiga — envolve um casal de índios. Havia alguma coisa complicada na união, pois o Vigário registrou que o fazia por certidão passada pelo Visitador-geral do recôncavo em obediência às ordens do «Excellentíssimo e Reverendíssimo Senhor Dom Frei Antônio do Desterro, Bispo deste Bispado e do Conselho de Sua Majestade». Casava, então, Fradique Rondon de Siqueira com Joana Corrêa, ambos índios. Nada mais esclarece o possível problema que envolvia alguém de nome tão pomposo. O casório se deu em 9 de setembro daquele ano, «por volta das dez horas da manhã».

Que os casamentos eram importantes acontecimentos sociais não restam dúvidas. Que também significavam compromissos de realce, comprovam os detalhes dos assentos, pois neles, mesmo envolvendo escravos, as genealogias são citadas sempre que possível, claramente identificando os nubentes como forma de não permitir dúvidas sobre quem os assumia.

Assim, em janeiro de 1748 casaram-se Lucas Antunes, «preto escravo de Gabriel da Silva, filho natural de Francisco Antunes e Maria de Guiné, escravos de Salvador Antunes, nascido na Freguesia de N. Sra da Conceição de Sara-

puhi», com Esperança Rosa, «índia forra, escrava que foi de José da Silva». Os nomes dos seus pais estão destruídos, mas sabemos que era natural daquela mesma Freguesia e que ambos eram fregueses de Iguacu.

Em junho do mesmo ano foi a vez de Dionísio Barreto, filho natural de Maria da Penha, «mossa da terra». Ele, no entanto foi identificado como pardo forro, e se casou com Joana da Costa, ela filha de uma escrava chamada Maria Preta e de Alberto Pinheiro. Casaram-se às 16 horas.

Em setembro casaram-se Manuel da Cruz, escravo que foi de Braz Alves e viúvo de Maria Preta do gentio de Guiné, escrava do mesmo senhor, com Maria dos Passos, «índia forra e viúva, filha de Bernardo de ... e ... ambos indios».

É interessante registrar que naquele ano os únicos casamentos celebrados naquela Freguesia foram estes três envolvendo índios. Em todos os casos, no entanto, as testemunhas foram pessoas brancas «que presentes se achavam». Felizmente os registros eram completos, impedindo que algum pesquisador apressado e se valendo somente destes dados isolados conclua que a população da Freguesia era constituída basicamente por índios e seus descendentes ...

Em 1749 foi a vez de se casar Ignácio de Siqueira. Sabemos que ele era escravo de Margarida Freitas Cruz e que havia sido escravo de Nicolau de Sirqueira, filho de Clara Preta, escrava deste senhor. Toda a cautela parecia pouca para garantir os termos de propriedade do nubente. Ele se casou com a experiente Esperança Rosa, poético nome da viúva — de seu segundo marido — Luiz Antunes (do seu primeiro marido, o padre aqui não registrou o nome). Ela era filha de Thomé e Maria, índios, e natural de São Pedro de Cabo Frio. O último do período, em 51, foi de Antônio de Britto de «de Naçam da terra», filho de Pedro de Britto e Jerônima, índia da terra, que nascera na Freguesia de N. Sra. do Bon-sucedido Pindamonhangaba, e que se casou com uma escrava de Roque Fagundes, Ignês Cabra, de Campo Grande.

Depois de um bom intervalo, os quatro últimos registros se localizam nas décadas finais do século. Em fevereiro de 1787 casou-se o índio Manoel Barbosa com a escrava Teresa. No ano seguinte, em novembro, Manoel Gomes Fernandes, preto liberto, casou-se com Lufza Maria do Nascimento (*sic.*), índia. Em 1791, João Barbosa, filho de Ignácio Barbosa e Maria Cardoza, «índios de nação», casou-se com Valéria Maria, crioula forra e filha natural de Teresa Lopes. Encerrando o século, dois «índios libertos», sem mais identificações, Nibório Estevão Ribeiro e Andreza Maria, compareceram perante o Vigário Miguel de Azevêdo Santos para receberem o sacramento.

Por esta reduzida amostra do século XVIII podemos imaginar como seriam as relações no século anterior. Lamentavelmente, no entanto, não se conservaram os livros paroquiais onde os dados foram lavrados. Subsistiram algumas folhas isoladas, sobretudo de batismos de livres, ainda em estudo, mas nada que

incluso os indígenas. Como a pesquisa continua, é possível que no futuro possamos ter algumas idéias das relações genéticas estabelecidas entre as faixas menos favorecidas da população local para aqueles momentos anteriores. Por hora é importante ressaltar que — pelo menos nos anos 700 — miscigenaram-se elas de forma espontânea (ou orientada) e seqüente, sem que possamos observar qualquer restrição explícita por parte das autoridades paroquiais locais. Não sabemos, no entanto, se as determinações legais tiveram vigor no século precedente ou se os interesses dos senhores locais prevaleceram independentemente da lei que tentava coibi-los.

Óbitos

Os registros de falecimentos de índios cobrem pouco mais de 50 anos, entre 1744 e 1797. Foram referentes a 19 anos diferenciados, sendo que estão mais concentrados nas duas últimas décadas (2/3 das ocorrências). Dos 31 óbitos, 18 registros se referem a mulheres (cerca de 60%) e 13 a homens.

Em relação àquelas, a maioria dos registros dizem respeito ao falecimento de índias casadas com índios (cerca de 40%) ou casadas com outros (pouco mais de 10%). A outra metade se refere a filhas de índias, «inocentes» ou «párvulas», com 25%, e o restante a mulheres índias que ficaram viúvas de índios ou de outros, ou que eram solteiras.

No primeiro caso destacamos o assentamento mais antigo, relativo a Maria do Rosário, da «naçam da terra, casada que era com Joam Barboza Reggo e natural de Sam Paullo». Devia estar bem situada na sociedade local, pois recebeu todos os sacramentos e foi enterrada em cova da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, da qual era irmã. Observa-se que era filiada à irmandade aberta aos escravos e negros.

Confirmando esta impressão, temos o registro do falecimento de Leonor «do gentio da terra», que morreu em 1751, solteira, com todos os sacramentos, e também da Irmandade de N. Sra do Rosário.

Casadas com índios, entre outras, temos Ana Dias, viúva de Domingos Dias, e que faleceu em 1767, assim como Francisca de Jesus, casada com Manuel de Oliveira, e morta em 1781, ou ainda Helena Corrêa, mulher de Joaquim das Neves, que morreu no ano seguinte. Todos reconhecidos como índios.

Em um dos registros de viudez ficou esclarecido o caso da nossa já conhecida Esperança Rosa, que em 1748 perdeu o seu segundo marido, Luiz Antunes. Ele não pôde receber sacramentos por morrer afogado no Rio de Iguaçu. Era escravo de Gabriel da Silva e o padre registrava, então, que ela já era viúva do primeiro marido, José da Silva. Como sabemos, não ficou muito tempo sozinha e

cerca de um ano depois se casaria com Inácio de Siqueira, também escravo. Pelo jeito, não lhe sobravam muitas opções ...

Casada com escravo era também Maria da Penha, falecida em 1764, mulher que foi de Jerônimo, escravo de D. Inácia Barreta.

Sem definição de estado civil, morreram Maria Ascença em 1787 e Maria Fe-lizada, dois anos depois. Esta última ou morava sozinha ou não estava muito ligada às instituições locais, pois morreu sem sacramentos por não avisarem ao Padre.

As indiazinhas que não sobreviveram para enfrentar as durezas que lhes esperavam no sistema de vida dominante, foram: Anna, filha de Elena de tal, em 1780; Theodora, filha de Antônio Barcellos, casado com Brígida Francisca, sem designativo em 85. Neste caso, sem muita dúvida deve se tratar da mesma Theodora que vimos ser batizada em 1769, só que a mãe era Izabel Maria. Logo, o Antônio Barcellos, oriundo de São Lourenço, casara de novo. Faleceu também Francisca, filha de Ana, índia solteira em 97. Uma outra que morreu criança foi Maria, filha de Felipe José da Cruz e sua mulher Prudêncio Maria de Jesus, em 30 de março de 1781. No dia 18 de outubro do mesmo ano morreria a mãe, Prudêncio, podendo os óbitos não estarem diretamente relacionados, tratando-se de acaso, desde que não há registro específico.

Em relação aos homens, sete assentos são simples, registrando a morte de pessoas casadas ou solteiras, a maioria por acidente. O primeiro, de 1744, justifica não terem sido ministrados os sacramentos porque Philipe da Silva, índio casado com índia, morreu de um tiro. O segundo fala que Agostinho, de menor idade, morreu sem sacramentos «de huma disgráça de hum cachorro e nem se sabia se tinha pay ou may e estava em casa de José Rodrigues e era filho da terra». Em 62 morreu Ignácio na casa de Martins Corrêa Vasques e o Padre anotava «não lhe ministrei sacramentos por me não chamarem e dizerem que o acharam morto». Em 97 foi a vez de Valentim, que também não os recebeu por morrer de repente.

Os outros quatro somente nomeiam os falecidos, como Baltazar que morreu em casa (em 64): Antônio Dias, viúvo, em 90, e Ângelo Nunes, solteiro, em 95.

Alguns outros nos falam de índios casados com pessoas de outras etnias, como o registro da morte de Anna, em 1659, parda forra, casada com Balthazar (talvez o que faleceu em casa cinco anos depois); o de Pedro, morto em 67 e que em 51 se casara com Ignês, cabra, como vimos antes; o da morte de Theodora, filha do Antônio de Barcellos, índio, casado com mulheres não índias, e aquele referente ao inocente Joaquim, filho de Manuel da Silva, índio, que já perdera a mulher, meses antes, em 84.

O mais significativo é, ao nosso ver, o assento de óbito de «um mulatinho inocente, escravo de Roque Fagundes, filho de Ignês, mulher de um índio forro,

casado com a dita», em 13 de setembro de 1758. É até possível que o tal índio forro, fosse o Pedro, de Pindamonhangaba, morto em 67 e que com ela se casara em 51, mas o que ressalta no assento é que seu filho foi registrado como pardo. Este deve ter sido o destino da maioria dos descendentes destes casamentos mistos, diluindo-se os indivíduos na população miscigenada da área, sem qualquer memória posterior da sua ancestralidade.

Este fato serve também para ilustrar a inocuidade das determinações legais ou oficiais que tentam interferir no plano da existência individual e orientar relações deste tipo. Por mais que a Coroa excrassasse casamentos desta ordem, eles foram os que se tornaram comuns, envolvendo os segmentos sociais por ela atingidos, por serem aqueles que, de um lado, interessavam a maioria dominante e, por outro, os que provavelmente eram, de fato, os que atraíam os parceiros, dentro do quadro das disponibilidades oferecidas pela sociedade local.

Os dados são muito restritos para tirarmos conclusões mais amplas ou mais profundas. Por hora, o que se destaca é a pequena significância quantitativa da população indígena de Iguacu ao longo do século XVIII. A maior taxa registrada se refere aos batismos nas duas primeiras décadas do século (7,7%), mas que baixa em direção ao século seguinte, com um percentual médio de 4,63%. Se estes dados são reduzidos a 32 ocorrências e todos registros de índios pouco ultrapassam as seis dezenas em todo o século, temos que nos lembrar que, malgrado toda a importância da Freguesia — que viria a ser elevada à condição de Vila no século seguinte — a densidade populacional de livres era realmente baixa. Temos pouco mais de 1.500 assentos, para todas as categorias sociais não cativas e englobando os três sacramentos básicos — batismo, casamento e óbito — confirmando a perspectiva geral de uma ocupação ampla e pouco densa em seu território.

Embora seja possível que este número aumente um pouco com a conclusão das pesquisas — ainda em andamento — não será ele significativamente maior. Sem dúvida, no entanto, será de importância o cotejo com a parcela cativa, embora esta, pelos dados já disponíveis, também não ultrapasse em grande margem a dos livres.

Vejamos, agora, os dados para a Freguesia de Jacutinga.

NOTAS DO CAPÍTULO

1. Segundo o Livro n° 16 do Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, F. 92 a 96, da visita pastoral de Monsenhor Pizarro ao recôncavo do Rio de Janeiro em 1794.

2. A Cúria de Nova Iguaçu mantém um arquivo que se constitui em fonte importante de informação para o passado de todo o antigo município criado em 1833, incluindo as Freguesias de N. Sra. da Piedade de Iguaçu, Santo Antônio de Jacutinga, Sacra Família do Tingú e alguma coisa de São João Marcos e Paracambi. Destacamos a atenção dos funcionários da Cúria, do

porteiro ao administrador (CEPAL), com que fomos atendidos e as facilidades concedidas ao nosso trabalho.

O Índio na Freguesia de Santo Antônio da Jacutinga

A Freguesia de Santo Antônio da Jacutinga é uma das mais antigas do recôncavo. Para os dados principais, mais uma vez nos valemos das informações de Monsenhor Pizarro de Araújo.

Segundo ele, foi no templo edificado no Jambu — bairro que existe até hoje — e dedicado a Santo Antônio, que se criou a capela curada e foi estabelecida a primeira pia batismal de Jacutinga. Ele não pôde afirmar nem sobre quem a fundara, nem sobre a data em que se deu o fato, mas apoiando-se na tradição e nos relatos dos moradores locais — quando visitou a Freguesia em março de 1795 — sugeriu que poderia ter sido antes de 1657.

Desta Freguesia é que saíram as terras para a capela curada de N. Sra. da Conceição do Sarapuí, base da Freguesia que existiria até cerca de 80 anos depois, e cuja instalação se deu em 1674 e da qual não foi preservado um único livro de assento. Ele comenta também que, de acordo com a visita do Dr. Araújo, em 1737, aquele prelado afirmava, então, que já naquela época a igreja era curada há mais de 80 anos, concluindo que podia «asseverar com assaz probabilidade de que esta Paróquia é das mais anosas do bispado fluminense» (*Memórias*, III: 142/3).

Pelo seu texto transparece que o livro mais antigo que encontrara foi de 1686. Ele comenta que não poderia determinar ser nesta época que se dera início à Freguesia, que por diversos motivos, inclusive os já citados, deveria ser muito mais antiga. Não se refere ao tipo de registro do livro que encontrara, se de livres ou escravos (cujos assentos eram feitos em separado), sendo bem provável, então, que seja aquele mesmo que nós consultamos, destinado aos assentos de cativos.

Nós não encontramos nenhum livro tão antigo de assentos de livres, que provavelmente existiu, mas com certeza nesta mesma época se começou a registrar nascimentos, casamentos e óbitos de escravos. Este livro, que se estende até 1721, é a única fonte de informação que dispomos para o século XVII, até o momento.

A casa do Jambu entrou em decadência e a pia batismal foi mudada para outra igreja no Calhamacaço, um local próximo a uma grande curva, ou meandro do Sarapuí, e mais abaixo do que a sede definitiva da Freguesia. Esta foi estabelecida, finalmente, em 1733, no local atual (Prata). Para esta obra contribuiu, inclusive o Bispo Guadalupe, com a quantia de 165\$000, mais esmolas. Pizarro cita a fonte que usou (livro de capítulos de visitas, F. 99), hoje desaparecida do Arquivo da Cúria Metropolitana.

Em 1785 o corpo principal da igreja foi erigido «de novo com paredes de pedra e cal», mas a torre, «a casa da fábrica e os muros do cemitério são obras do ano 1791» (ob. cit. 264).

Para nossa sorte, no único e mesmo livro que cobre as duas décadas finais do século e as duas primeiras do seguinte, foram registrados os três tipos de sacramento — batizados, casamentos e óbitos — de forma que se tornou possível estabelecer algumas relações. Começaremos analisando os dados disponíveis para os anos 600, incluindo, também, o de 1700.

Século XVII

Neste livro foram registrados 370 assentos, dos quais 83% referentes a batismos; 9,45% a casamentos e 7,56% a óbitos. No caso dos batismos, as 307 crianças vinculavam-se a 418 pais, um número baixo, mesmo considerando a recorrência de pais — batizando diversos filhos — em registros que cobriram todo o período, conforme trataremos adiante. Mesmo assim, ressalta o pequeno número de pais, indicando uma taxa alta de mães solteiras. Este dado é reforçado pela taxa ainda menor de casamentos no período, pois mesmo considerando que muitos pares casados antes de 1686 continuaram tendo filhos depois, somente 31 deles enfrentaram o padre nos dez anos em que foram celebrados os casórios (faltam totalmente entre 93 e 98 e novamente em 1700).

Aparentemente, também aqui — como em Iguacu — o sacramento do casamento era mais uma questão de fé e de recomendação da Igreja, enquanto os assentos de batismo e de óbito atendiam a questões mais práticas, correspondentes a registros de propriedade, ou da perda dela.

Batismos

Foram, conforme já consideramos, 307 as crianças batizadas. O predomínio foi de filhos de cativos «de nação Guiné». Na verdade, somente três sacramentos se referenciaram a Guinés, um adulto e duas crianças. Os demais estão incluídos nos crioulos, designando os nascidos aqui, embora de pais africanos. Desta forma, 190 pais guinés, teriam a menor taxa de natalidade, se restritos aos que assim foram registrados (0,97%). Eles, no entanto forneceram o maior contingente de crianças crioulas. Estas, em número de 237 (77,19%) se originaram deles ou de 155 pais já brasileiros. Somando, portanto, os dois contingentes de pais, Guinés e crioulos, temos um total de 345 pais (ou 82,53% do total). Entre os pardos ocorreu, proporcionalmente, o maior número de mães solteiras. Foram 41 pais, com 41 filhos (9,80% e 13,35% respectivamente). Somente um cabra aparece no total, com um filho (0,23% e 0,32% do total).

Os índios foram bem representados, com 35 pais e 25 filhos, (7,50% e 8,14% respectivamente). Foram oito casais constituídos; nove mães solteiras; quatro casais mistos e uma família não definida, de pagãos.

O mais antigo se refere ao batismo de Francisco, filho de Manuel Guiné e Izabel Pinto, em novembro de 1686. Os demais casais mistos foram constituídos por Joseph, escravo de Braz da Silva e sua mulher Izabel Pinta do Gentio da Terra, em 89; Jacintha «forra da terra», casada com Gregório Gulart escravo de Manuel de Marinz, em 96 e de Mário Guiné com Domingas, índia, em 97.

Entre as solteiras, o batizado mais velho é de 1687, referente a João, filho de Paula, índia, «do serviço de Luiz Ferreira». Os padrinhos têm nome e sobrenome e talvez também fossem índios, mas não há referência. Eram Pascoal da Silva e Beatriz, ambos «da Casa de Braz da Silva Menezes». Seguem-se-lhe Cláudio filho de Messias, índia, escrava do Capitão Manuel da Guarda, o maior proprietário de escravos então; Micaela, filha de Jacintha do Gentio da Terra, que «não lhe deram pai» e que era escrava de Manuel Dias de Araújo e, entre outros, o mais recente de Valentim, celebrado em 1700, filho de Domingas da Terra, da Casa de João de Miranda. Um caso é interessante por registrar que Sebastião, batizado em 95 era filho de «Maria, do Gentio da Terra, fugida...».

Os casais eram predominantemente do lugar, sendo o mais antigo referente a Marinho, filho de Verônica, índia do «serviço de Bartholomeu de Araújo e de Gonçalo de Mariz, mosso forro do gentio da terra». Neste caso o pai era forro e a mãe cativa, ou, no mínimo serva, o que devia complicar um pouco as relações, embora na prática pudesse não haver muita diferença para a autonomia do marido.

A referência à servidão podia ser declarada tanto de forma simples, como quando do batismo de «Cosme, índio, filho de Antonio e Esperansa, do serviço de Luiz Ferreira Collares», quanto de maneira mais contundente, como aparece no registro de Ventura, filho de Geremias e sua mulher Ângela, ambos do gentio da terra, «escravos de Joseph Roiz», os dois em 1689.

Em mais de uma oportunidade não é citado o nome do senhor do casal, nem mesmo se eram eles escravos, mas também não cita o padre se eram livres ou forros. É o caso, por exemplo, de Maria, filha de Suzonia e Gonia de Marins, ambos do gentio da terra; de Thereza, filha de Joana e Manoel Peixoto; de Maria, filha de Bernardo e sua mulher Leonor e, entre poucos outros, o mais recente, de 1700, referente a Esperança, filha de Matheus Corrêa e sua mulher Joanna de Souza, todos índios.

Nos anos finais do século, pelo menos dois casais de índios saíram de suas aldeias e se fixaram em Jacutinga. Não seria somente uma passagem, pois para terem seus filhos batizados necessariamente deveriam ser fregueses ou moradores do lugar. Em janeiro de 1698 foi batizada Sebastiana, filha de Manuel Afonso e Nataria, sua mulher, «índios da Aldeia de Ithinga» e, no ano seguinte,

Domingos, filho de Fulgêncio e Antonia, índios da aldeia de Mangaratiba. Nestes casos, sem dúvida, eram eles pessoas livres, mesmo que — do ponto de vista social — seus filhos só merecessem registro no livro dos cativos. Este fato, além de poder esclarecer a questão acima, quando não eram registrados os nomes de proprietários, demonstra também, de forma inequívoca, a perspectiva do lugar e da época sobre a situação jurídica e social do índio. Somente bem mais tarde, em 1755, é que a Carta Régia de 14 de abril reafirmaria não terem os índios «infâmia alguma».

Um outro assento é importante por registrar que ainda em 1695 existiam índios não colonizados nas proximidades de Jacutinga. É o que se pode depreender do batismo de Maria e Nazária, em janeiro daquele ano, filhas de «uns pagöenz do gentio da terra hua de hû anno e outra de quinze dias». Depois de nomear os padrinhos, encerra o padre: «E aqui vivem fugidos os pagöenz». O designativo sem dúvida se refere a grupos — mesmo que reduzidos — de remanescentes tribais, ainda livres nas matas. Como uma das crianças tinha somente 15 dias, provavelmente os pagões estavam perto o suficiente para permitir a subtração da criança e sua adoção pelos padrinhos. Também ao dizer que «aqui vivem fugidos», o Padre insinua que permaneceriam eles nas vizinhanças, talvez com contatos esporádicos com os moradores, mas em estado de fuga, o que lhes deveria garantir um resto de liberdade.

Embora representando menos de 10% da população submetida de Jacutanga — ainda que alguns fossem, sem qualquer dúvida, livres — este contingente é relativamente alto no cômputo geral e em comparação com Iguacu. Os dados significam, também, que eles se somavam à força de trabalho regional, associados economicamente aos cativos, com os quais, na maioria das vezes, repartiam até o fato de somente possuírem os prenomes. De alguma forma, no entanto, deveria haver alguns atrativos locais, pois tanto foram batizadas indiazinhas filhas de remanescentes tribais, como filhos de casais saídos de aldeias constituídas e onde — supomos — a segurança contra os abusos dos proprietários era maior. No estado atual dos nossos conhecimentos, no entanto, nada aponta para qualquer vantagem, neste sentido, para o trabalho servil naquela Freguesia, de forma que esta deveria ser oriunda de outros fatores ou, quem sabe, o fato resulte somente do acaso, sempre tão fácil de ser usado como explicação e tão difícil de ser comprovado com alguma segurança...

Casamentos

Foram registrados 31 casamentos, dos quais somente um reuniu dois índios. Todos os demais relacionavam-se a cativos. O predomínio foi de casais de africanos, Guinés, com 24 casos (77,41%), seguido dos crioulos, no caso con-

siderados assim quando não haviam referências à nação. Na verdade, pudemos observar que nenhum dos casais foi identificado sob aquela designação. Cinco casos, ou 16,12%. Um dos casais, sacramentados em outubro de 1692, incluía Guilherme da Costa, «sugeito pardo, de Francisco de Araújo» que se casou com «Maria da Costa, Guiné e mossá forra» (3,22%) e um casal foi formado por dois índios (3,22%). O único caso de «gentio da terra» juntou Marcos com Simoa, da Casa de Ana de Souza, uma das maiores proprietárias de escravos do lugar.

Já consideramos as possíveis causas de tão poucos casamentos no período e nos faltam quaisquer evidências que possam sugerir outras razões. Como nos faltam informes para os perfodos anteriores, não podemos afirmar que todos os pares que tiveram filhos nas duas décadas estudadas fossem casados antes. Em todo o caso, isto não fez, naquele momento, muita diferença para o padre, que não registrou se eram filhos legítimos ou naturais. Fica bem evidente, no entanto, que o casamento não era na época um aspecto valorizado pela população local, pelo menos no que diz respeito à situação dos cativos. Faltam-nos dados comparativos para que possamos ampliar alguma conclusão do tipo para as parcerias livres da população.

Outro detalhe de importância diz respeito aos padinhos ou testemunhas citados. Se era comum que fossem estes cativos como os pais da criança batizada ou do casal de nubentes, também era muito usual que fossem elas pessoas livres ou, até mesmo, senhores de escravos. Evidentemente não deveria haver uma regra e as coisas andavam de acordo com os laços de amizade ou relações individuais envolvidas. Um índio, provavelmente solteiro, serviu de padrinho a Feliciano, filho de Manuel Guiné e Izabel Pinto, em junho de 1687. Chamava-se Paulo da Silva Matto Grosso e foi padrinho ao lado de Caytina, Guiné.

No caso do casamento de Guilherme da Costa, o «sugeito pardo de Francisco de Araújo» que se casou com a moça forra, quatro pessoas livres serviram de testemunhas: Amaro Cabral e João Glz (Gonçalves), senhores de escravos, mais Dorothea da Silva e Adriana de Aratijo. Outros três testemunharam o de Miguel com Christina, Guinés, escravos de D. Izabel de Andrade (1).

Também graças aos padinhos sabemos que não havia exclusividade de Guinés nos plantéis de Jacutinga na época. Antonio Congo (Angola) e Manuel Massangano foram padinhos de Antonio Pumbo e Esperança (crioula) em 99. No caso dos índios, foram duas as testemunhas, ambas pessoas livres.

Óbitos

Se considerarmos somente os dados disponíveis, segundo uma posição metodologicamente correta, podemos concluir que os índios de Jacutinga ou não morriam ali, ou quase não morriam (como se fosse possível...). É que foram

anotados somente 28 óbitos no período, em quatro anos (1686 a 88 e 1694). De fato, ou o padre não registrava óbitos, ou morria-se a muito custo na área. Destes, 21 se referiam a Guinés (75%); três sem identificação, poderiam ser nascidos na terra (crioulos), com um percentual de 16,71%; dois a mulatos ou pardos (3,57%) e um único índio (3,57%).

No caso do índio, foi ele Juinão, que morreu sem confissão «pello o mattarem no caminho» em novembro de 1686. Até este, sem dúvida, teria partido forçado...

Examinando, no entanto, mais detidamente os registros, verificamos que as conclusões tiradas sobre as médias, neste caso, se configuram falsas. É que em 1686 foram registrados dez óbitos, bem distribuídos ao longo do ano. No ano seguinte foram 14, dos quais seis em Janeiro. Em 1688 somente dois. Um em 1694 e depois, só em 1705. Sem dúvida se trata de um problema de registro. Por um motivo desconhecido, os batismos foram anotados, somente ocorrendo uma interrupção em 1690 e 1691. Os casamentos não constam entre 93 e 98 e também em 1700, de forma que somente batismos foram assentados entre estas datas, exceto o falecimento isolado de 1694. Não temos, por hora — se é que a teremos um dia — explicação para o fato.

Importa, no entanto, sabermos que, sem qualquer dúvida, pela amostragem dos dois anos iniciais, os óbitos foram muito mais ocorrentes do que aqueles demonstrados pela média. No extremo oposto, poderíamos, inclusive, arriscar a retrovisão de mais de 120 sepultamentos nas duas décadas, bastando, para isto, dividir o total disponível dos três anos e multiplicá-lo pelos 15 anos cobertos pelo livro.

Como, no entanto, não se trata de adivinhação, e como devemos nos atermos aos dados disponíveis, resta considerar que é provável — sem muita margem de erro — que o número de óbitos tenha sido bem maior do que aquele registrado, ainda que possivelmente menor do que a cifra deduzível. Mesmo assim, no entanto, considerando o número de nascimentos, não seria exagero se a taxa de mortalidade alcançasse aquela cifra.

Um detalhe chama a atenção. É que não foi anotado um único sepultamento de criança. Como sabemos ter sido a taxa de mortalidade infantil alta, sobretudo entre a população cativa, resta-nos lamentar o aparente desleixo dos vigários envolvidos, ou o pouco caso com este tipo de ocorrência. Mais tarde, como veremos, o seu número seria quase alarmante, razão pela qual não acreditamos que as condições anteriores tenham sido tão diferentes.

Para terminar, resta anotar que a maioria dos defuntos foi enterrada no adro da igreja e, em segundo lugar, no seu corpo, exceto uma escrava, chamada Maria, de Manuel da Guarda Muniz, que foi sepultada no seu engenho do Jambuí.

Século XVIII

O primeiro livro deste século é o mesmo que cobre os últimos anos do anterior. Neste caso vai ele até 1721 (inclusive). Também aqui, somente para a segunda metade dos 700 é que existem outros livros de registros.

Por outro lado, neste momento, só possuímos os dados sobre cativos nas duas décadas iniciais do século, e, de livres, na segunda metade do mesmo. Como se trata de um estudo sobre a situação dos índios e não — ainda — de paleodemografia, esta limitação não chega a distorcer os dados, pois a consideramos como a amostragem disponível. Em outra oportunidade analisaremos com maior profundidade os elementos que podem nos fornecer informações também mais generalizadoras sobre a sociedade de Jacutinga, no seu todo, até meados do século passado.

Batismos

Foram registrados 246 sacramentos, dos quais somente em um que aparece a figura de um índio, mesmo assim como testemunha. Trata-se de Salvador, caboclo padrinho de Asenso, filho de Maria, solteira, escrava de Domingos Fernandes, em 1712.

Dois outros registros falam em mães pagãs, uma que batizou Yolanda em 1712, e outra, mãe de Antônia e Luzia, gêmeas, no ano seguinte. Em ambos os casos, as mães inominadas eram escravas de Thomé Corrêa Vasques. Provavelmente eram duas, pois a primeira batizou a filha em outubro de 12 e a segunda em maio de 13, e o espaço entre os dois registros torna difícil — embora não impossível — que seja a mesma. A maior possibilidade é que sejam duas mulheres africanas não batizadas. O «alcaide», como aparece às vezes nomeado, era senhor do Engenho da Cachoeira, onde hoje fica o bairro de Mesquita, e do qual só restaram uma ponte de acesso e parte modificada do prédio da sua Capela.

Entre os cativos dominavam os crioulos, com 91,86% dos batizados; seguidos dos pardos com 4,47%; dos Guinés, com 2,43%; e dos minas, com 0,81%.

Nas quatro décadas finais do século (com uma interrupção entre 1779 e 1785) os dados mudam bastante, pois se referem a livres. Entre estes, foram 1.284 os batismos, dos quais mais de 65% de brancos; 27,18% de pardos; 4,04% de negros forros; 0,25% de cabras forros; e 2,25% de índios (2).

Os batismos de índios foram 29. Os casais mistos foram nove, dos quais quatro casais de homens pardos com mulheres índias. Um destes era composto por um pardo chamado Francisco de Paula, escravo de Euzébio Ferreira, solteiro, e da «índia sua parenta Ana de tal». Se a índia era parente, sem dúvida era ele

um mameleuco, classificado como pardo (vimos algo semelhante em Iguaçu). Dois índios se casaram com mulheres cabras forras, inclusive Inocêncio, casado com Mariana, pais em 1786 e 1791. Um único índio, Francisco Soares, se casou com uma parda, chamada Tereza, e batizaram um filho em março de 66.

Sete casais eram total ou parcialmente de fora, embora moradores em Jacutinga. O primeiro era formado por Ignácio Barbosa, de Piedade do Iguaçu, que se casou com Maria Cardoza de Mangaratiba. Sua filha Sebastiana foi batizada em 73, mas o padrinho Joaquim de Veras Nascentes, de família tradicional do lugar, proprietária dos engenhos da Posse e Caioaba, sofreu algum impedimento, de forma que o Padre anotou que um frade de São Bento batizou a criança e ele mesmo, o Vigário, serviu de padrinho.

Um outro casal era originário de Cabo Frio, Ignácio de Moraes e Maria da Conceição, e seus dois filhos tiveram como padrinhos pessoas de projeção na sociedade local. O primeiro, Antônio, batizado em 74, recebeu como padrinho o ajudante Manuel Furtado de Mendonça, e o segundo, chamado João, de 78, um sesmeiro local, chamado Jerônimo da Silva Braga, senhor de terras no bairro da Conceição, vizinho do Calundu.

Outros eram originários da aldeia de Mangaratiba, como, por exemplo, Bento Amorim e Eufrásia da Costa, pais de José, e tiveram como padrinhos outro casal de índios da mesma aldeia, Manuel Soares e Catharina da Costa. Desta aldeia veio também Andreza Maria, que se casou com Bernardo Estevão, índio do Rio Grande, e batizaram um filho, Manuel, em 96.

Da aldeia de Taborahy (que seria São Barnabé) vieram outros casais, entre eles Dezidério Antunes e Florência Dias, pais de Francisco, batizado em 73. Também seu filho teve padrinhos ilustres, o Capitão Francisco de Veras Nascentes, do Engenho da Caioaba e sua mulher D. Luíza Bernarda Ribeira. Da aldeia de Taguahy migraram Ignácio Correia e Christina Maria, pais de Antônio, batizado em maio de 90. Eram moradores no bairro de Santo Antônio do Mato e os padrinhos foram outros dois índios, um casal (Raimundo Pereira e sua mulher Maximiana Corrêa) «assistentes em casa de Bento de Araújo Ribeiro». Daquela mesma aldeia, talvez até parentes, eram também Salvador Corrêa e Antônia Pereira, pais de Serafim, batizado em 86. Todos moradores em Jacutinga. Três batizados se referem a mães solteiras. A primeira em 86, cujo filho teve como padrinho um pardo forro. A segunda no ano seguinte, Ignácia Maria, da Freguesia de Sacra Família batizou um filho em 87, e outro em 92.

Os demais casos são de batizados de crianças cujos pais deveriam ser de Jacutinga, pois não há referência de onde seriam, sendo que somente dois afirmam tal condição. Ambos os casais era moradores no Santo Antônio do Mato, como Ignácio Corrêa e Christina Maria, chamavam-se Ignácio Manuel e Mar-

garida Cardoza. Foram pais de Ana em agosto de 89. O outro, formado por Vicentino Corrêa e Lufiza Maria, foram pais de Laureana, batizada em 1791.

Pelo menos dois casos foram parcialmente destruídos, sendo que o mais interessante deles, o único em que aparece alguma genealogia, é de 92 e se refere ao batismo de Antônia, da qual o nome do pai apagou, mas que era filho de um casal de uma aldeia cujo nome também sumiu (Manuel Fernandes e Bárbara Maria), e que se casara com Maria da Encarnação (não cita se índia), filha de pais naturais de Meriti.

Algumas evidências se ressaltam neste bloco. Não só uma certa repetição nos nomes próprios, em especial Corrêa (ou Correia) e Pereira, como uma pequena concentração de moradores índios no único bairro citado, Santo Antônio do Mato. Há, também, um certo padrão na questão dos padrinhos, normalmente índios ou pessoas de destaque na sociedade da Freguesia, tais como militares, sesmeiros, o próprio vigário ou até senhores de engenho. Além disso, em especial no caso dos casais provenientes de aldeias, a liberdade que se nota, sobretudo após a saída dos jesuítas da administração de algumas delas, o que deve ter desorganizado o sistema, o que trouxe algumas vantagens para os índios, pelo menos no tocante a sua livre locomoção. Destaca-se também o fato de que, embora a maioria das famílias permanecesse formada por índios, a miscigenação se faz presente em perto de 30% dos casos. Também em todo o plantel analisado, o número de índias mães solteiras, baixou para dois casos, o que não chega a 7% do total (3).

Finalmente que, se nossa dedução estiver correta, e Francisco de Paula era realmente um mameluco, a prática da servidão índia permanecia vigente em Jatatinga até o final do século XVIII.

Resta ainda algo a considerar: somente conseguimos localizar os registros de batismos de escravos para os dois últimos anos do século. Não temos, pois, como fazer uma comparação segura — mesmo em níveis iniciais — entre cativos e livres. Podemos, no entanto, preliminarmente, comparar os anos mais próximos disponíveis, no caso, para os não cativos, 94 e 95 (desde que 96 é um ano cujos registros estão incompletos). Assim, verificamos que foram 166 batismos de escravos (com predominância de crioulos e pardos) em 1799 e 1800, contra 124 de livres. Entre estes, 84 brancos (67%); 31 pardos (25%); sete negros forros (5,6%) e dois cabras (1,61%). Um único índio aparece nos assentos, ainda assim como padrinho de um escravo de Manoel Corrêa Vasques.

Ainda que muito restritos, estes resultados demonstram uma pequena vantagem em densidade, para a população cativa, de 57,25% (166 em 290), ficando a população livre com 42,75% do total. Nesta, os brancos, ou aqueles que assim eram considerados, ficaram com 29% (ou 84 em 290), e os demais, miscigenados ou não, mas considerados não brancos, com os restantes 13,75%. Em ter-

mos populacionais, no entanto, livres, forros ou cativos, os não brancos chegavam a 70% da população, pelo menos nos últimos anos do século XVIII.

Sem dúvida nos parece muito cedo — e mesmo fora do objeto deste livro — aventurarmos conclusões maiores, mas uma perspectiva que se insinua é aquela de que os de origem européia mais definida (os brancos) e em cujas mãos se concentrava a maior parte do poder local, provavelmente reforçavam sua posição e seu número com o concurso de uma boa massa de livres não brancos, cúmplices dos mesmos interesses, ainda que, sem dúvida, à margem do mesmo poder — pelo menos na mesma escala. Este fator equilibraria, em Jacutinga e neste restrito horizonte cronológico, a população livre com a escrava (aproximadamente 42% e 58% respectivamente).

Casamentos

Estamos ainda mais limitados em relação aos casamentos. Somente localizamos dados sobre os seis anos do século, além daqueles do primeiro livro, cobrindo os seus 20 primeiros anos. Neste, foram 97 registros de cativos, e, naquele, 64 de livres.

Os dados mais antigos se referem à união de 48 escravos crioulos (49,5%); 30 escravos Guinéns (31%); 14 mulatos (14,5%); um único de casal misto (1,03%) e, de quatro casais, dos quais um dos cônjuges era índio (4,12%). Não houve casamento de índios entre si, o que parece reforçar (ainda que com uma amostragem muito reduzida) a afirmativa do interesse dos senhores casarem seus escravos com naturais da terra.

O mais antigo, de 1704, juntou Antônio da Conceição com Beatriz Limeira, do gentio da terra, sendo ele escravo João Vellozo Carvalho. Os padrinhos eram livres e o padre registra com a característica crueza «e não tiveram bençôis por ser ella já deflorada».

No mesmo ano se casariam Joanna Pinta, com Sollo de Marins homem mameluco, filho de Balthazar Rodrigues com Maria da Conceição (sem esclarecer qual dos dois era índio, se o pai ou a mãe). Ele livre, casou-se com a escrava de João Gonçalves Vianna, e mereceram o mesmo registro do Padre, sobre a virgindade da mulher. No mesmo mês se casaram Maria Barcellos, escrava de Jorge Lobato, com Bernardo Pinto, «da geração da terra». Todos tiveram como padrinhos pessoas livres da sociedade local.

O último do período, em 1715, juntou Francisco Pereira, filho de Mônica Loba, índia, com Ignácia, escrava de Diogo Gaspar. Provavelmente também se tratava de um mameluco.

Esta pequena amostragem serve para definir bem o processo de diluição dos índios na sociedade local, engrossando as fileiras dos cativos. Como não temos os registros de batismo, ficamos sem saber a situação dos filhos destas uniões. Em outros casos foi possível observar que era comum, por mais estranho que nos pareça, a criança ser registrada como livre, mas não existia uma regra fixa bem marcada, embora a tendência fosse ela herdar a condição da mãe.

No segundo período, dos 64 registros, pouco mais de 84% foram de brancos; 9,37% de pardos; 4,68% de negros; e 1,56% (um único caso) de índios. Não houve registros de cabras.

O casamento envolvendo um cônjuge indígena constituiu caso único em toda a amostragem. Trata-se da união de José da Costa, de Portugal, com Ignácia Maria, índia, em junho de 1795 e se deu em presença do visitador, Monsenhor Pizarro de Araújo. É evidente que dados tão restritos não nos permitem avançar muito, nem mesmo para tirar conclusões seguras a respeito de uma possível melhora na posição dos índios locais. De qualquer forma, no entanto, também de acordo com os dados referentes aos batismos, parece evidente que continuavam os indígenas habitando a região, casando-se entre si, e com elementos de outras origens, pessoas miscigenadas nascidas na área, e até mesmo com um português vindo de fora.

A idéia que fica é que, de alguma forma, ainda que em pequeno número, mantiveram eles a sua presença no território, resistindo algum tempo antes da diluição total na população.

Óbitos

Também com dados agrupados no início e no fim do século. Nas duas primeiras décadas, não há o registro de falecimento de um único índio. Dos 215 óbitos registrados, a maioria foi de crioulos, com 85%; seguidos dos mulatos, com 5,5%, e dos Guinéns, com 4,5%. O restante foi ocupado por Banguelas (1,86%); Congos e Cassanges (0,93% cada); Ganguelas, Mossambiques e Monjolos (0,46% cada).

Há um nítido contraste em relação ao período anterior com seu predomínio de Guinéns. No início dos anos 700, o plantel de escravos de Jacutinga, sem dúvida se diversificou com grupos de Angola.

Nos anos finais do século, entre 1787 e 1800 foram anotados 652 óbitos, dentre os livres. A maioria foi de brancos (61,5%); seguidos dos pardos, (26,68%); dos negros forros (7,80%); cabras (0,61%) e 25 óbitos de índios (3,80%).

Graças aos cuidados e ao detalhamento dos registros deste final de século, em que o Vigário normalmente anotava a idade e o estado civil do defunto, tornou-se possível formar uma idéia sobre a incidência dos óbitos nas faixas etárias da população. Embora venhamos a explorar estes dados, para toda a sociedade, em outra oportunidade, por hora podemos divulgar uma síntese. Assim, os «párvulos», ou «inocentes», crianças com até 2 anos de idade, ocuparam cerca de 41% dos óbitos; adultos casados, 21,5% e solteiros 19%; viúvos 9,68%; e jovens 7,50%. Chama a atenção a alta taxa de mortandade infantil, pois era comum que as pessoas fossem consideradas adultas com 12 anos e até menos. Assim, a taxa de crianças e jovens chegaria a quase 50% dos óbitos. Este fator demonstra a insalubridade do lugar, que seria responsável pelo despovoamento de parte do território em meados do século XIX, provocado pelas epidemias, que assolaram todas as Freguesias do recôncavo.

Entre os índios, a percentagem de homens falecidos superou os dois terços dos registros (68%), ficando as mulheres com os restantes 32%. Entre esta população a taxa de óbitos de inocentes e jovens ficou em torno de 1/3 do total, sendo 20% de «párvulos» e 12% de jovens. Em dois casos o Vigário não sabia — nem ninguém sabia informar — sobre o estado civil, o que demonstra, no mínimo, uma certa marginalização em que vivera o então defunto. Morreram solteiros sete indígenas (28%); os casados foram 24% (seis) e os viúvos somente dois casos, ambos de mulheres (8%). Vejamos alguns exemplos.

Entre os inocentes, o mais antigo registro do período, de 1785, nos fala de Francisco, filho de Salvador Corrêa e Antônia Pereira, ambos de Jacutinga e que já encontramos, lá na frente, batizando Serafim. Deles sabemos que eram originários da aldeia de Itaguaf e que moravam em Santo Antônio do Mato.

Outro exemplo é o de Joaquim, filho de Ignácio Pereira, que ficara viúvo. Entre os jovens, destacamos o registro de Manuel Gomes, índio, filho de Brígida Maria, desta Freguesia, provavelmente outra mãe solteira. Entre os adultos, o de Antônio José, solteiro, de 20 anos, em 1800.

Os casados foram seis, e podemos destacar o óbito de Severina de Moraes, mulher de Domingos Borges, ambos índios, em 1798. Um índio, Inocêncio da Silva, que morreu em 94, era casado com Mariana de Moraes, parda forra. Por outro lado, em 99, falecia Joaquina, filha legítima de Manoel Pereira, pardo forro, com Catharina Josefa, índia, que entra aqui mais pela situação dos pais. A defunta deveria ser uma jovem solteira, desde que não lhe é atribuída qualidade civil.

As viúvas foram Vitória Maria, com 60, e Ana Maria, com 80 anos, falecidas em 1799 e 1800 respectivamente.

Os dois não definidos nos remetem a outra questão. O primeiro, Manuel Índio, morreu «de hum tiro que lhe derão e não souberão dizer se era casado ou

solteiro», em 92. O segundo, Ignácio Pereira, morreu assassinado em 93. Parece-nos ser o mesmo que perdeu o filho um pouco antes e que o Padre anotara ser viúvo. Por distração, ou talvez por ser um homônimo, não lhe foi dada condição civil. Nestes dois casos estamos frente a mortes violentas. Um outro registro é também do mesmo tipo e se refere a Izidoro Soares, solteiro, índio desta Freguesia, que «faleceu de uma desgraça debaixo de um pau em uma derrubada no sítio do Rangel», em 88. A taxa de mortes violentas é relativamente baixa, ficando em 12%, o que parece apontar para o predominio de um tipo de vida tranquilo.

Dois óbitos se referem a mortes repentinhas. Foi o caso de Sebastiana, casada com Antônio Gonçalves, ambos índios, que morreu sem os sacramentos por ser de repente ou apressadamente como diziam. Também Sylvestre Martins, solteiro, da aldeia de Cabo Frio partiu de repente.

De fora era também Caetano José da Silva, adulto da Villa Nova (de São José del Rei), onde ficava a aldeia de São Barnabé.

Este registro, mais aqueles referentes às aldeias de Cabo Frio e Itaguai, confirmam nossa assertiva sobre a movimentação — aparentemente — livre dessa população entre as aldeias e as Freguesias do recôncavo. Três outros registros a reforçam, até de forma inesperada:

O primeiro se refere à morte de José dos Santos, solteiro, e «índio peam que andava amanhando bestas e não souberão dizer donde era natural, nem filho de quem», em outubro de 90. Outro fala em Joaquim, «índio andante», de 30 anos. O último, surpreendente, diz respeito à morte de um índio «que me dizem andava por aqui como vagamundo e faleceu em Casa de Josefa parda, escrava do Cap. Apolinário Maciel». O Padre não grava vagamundo no sentido de andante, e sim o nosso atual vagabundo, mas o que chama mais a atenção é que ele se chamava João e era «um índio espanhol».

Assim, tanto encontramos casais que safram de suas aldeias — e não só de Itaguai com suas confusões — como de Mangaratiba, Cabo Frio e São Barnabé, como também homens livres, vivendo da sua profissão de amansadores de animais ou simplesmente vagando pelo mundo, um dos quais — salvo engano do povo local — viera de algum lugar da América hispânica.

Vieram eles, pois, de muitas partes, alguns dos quais, sem dúvida também, radicados há muito tempo na região. Poucos, no entanto, mereceram do padra a localização do domicílio. Um único caso nos fala que o casal que perdeu o filho, Manuel, falecido em abril de 90, Raimundo Pereira e Maximiana Corrêa — que vimos antes sendo padrinhos de Antônio, no mesmo ano — moravam na casa de Manoel da Silveira. Na oportunidade anterior, no entanto, moravam eles na casa de Bento de Araújo Ribeiro. Talvez este fato nos remeta à existência de um casal de «prestadores de serviço», empregados mesmo,

que atendiam a este ou àquele patrão, segundo as necessidades e oportunidades que apareciam.

Outros três casais moravam todos no bairro de Santo Antônio do Mato, que conforme já vimos, era o reduto dos índios em Jacutinga.

O primeiro já conhecemos quando batizaram Laureana. Era o casal Vitorino Corrêa e Lufza Maria, que em 88 perderiam um filho, chamado Joaquim e, mais uma vez, declararam a residência naquela área. Outro era formado por Ignácio Manuel e Margarida Cardosa. Batizaram Ana, em 89, mas em 91 falecia a mulher. O último era formado por Narciso da Costa, casado com Maria de Souza, ambos índios e residentes naquela localidade. Ele faleceu em 91, aos 75 anos, «pouco mais ou menos».

Vimos, assim, os assentos de batismos, casamentos e óbitos das duas Freguesias que constituem a área core do nosso interesse. Estes dados deverão ser ampliados no futuro, seja pela conclusão do estudo dos poucos livros que ainda não trabalhamos do arquivo da Cúria de Nova Iguaçu, seja pela inclusão de dados novos oriundos de livros do mesmo gênero, que devem estar guardados nas demais Cúrias de Duque de Caxias e São João de Meriti. Nem por isso, no entanto, devemos considerar o quadro aqui exposto como insuficiente. Ele vale como uma amostragem e, pelo menos para as duas Freguesias, pouca variação deverá ocorrer, mesmo uma vez concluída a pesquisa, desde que tudo o que discutimos se baseia na interpretação da maioria dos dados disponíveis.

Vamos, em seguida, avaliar alguns elementos que se vinculam a uma área não diretamente ligada ao recôncavo, mas cujos dados são de interesse comparativo como exemplo da vida em uma aldeia, na qual, inclusive, seus habitantes de certo modo mantiveram algumas relações com Jacutinga: a aldeia de N. Sra. da Guia de Mangaratiba.

NOTAS DO CAPÍTULO

1. Aqui, o termo «sugeito» significa «submetido».

2. O nome «crioulo» era dado ao negro nascido no Brasil. «Criollo» na América hispânica era o espanhol nascido nas colônias e talvez fosse esta a origem do nome aplicado aos filhos dos africanos em nosso País. Já a denominação «cabra» era dado a filho de negro com um mestiço mais claro, pardo por exemplo. O termo «pardo», por outro lado, era muito mais usual na documentação do que «mulato», embora esta terminologia também fosse empregada. O primeiro incluía, algumas vezes, como vimos, os mamelucos e os «caribocas». Esta última denominação, que designaria os filhos de índios com negros, nunca encontramos na documentação consultada.

3. Este destaque não se constitui um preconceito do autor contra as «mães solteiras» e sim de um dado que demonstra uma pequena melhoria na situação da mulher não casada, mãe de filhos «naturais», quando estes eram protegidos ou reconhecidos pelo pai.

Na aldeia de Mangaratiba

A aldeia de Mangaratiba foi fundada no século XVII, com índios tupiniquins e ficava localizada em Angra dos Reis, em terras que, em princípio, pertenciam à Capitania de Santo Amaro, no litoral sul fluminense. Por quê, então, incluí-la em nosso estudo?

Assim como estudamos a águia da Carioca, que — ao nosso ver — é o melhor exemplo do emprego da mão-de-obra indígena em nossa Capitania, e que só indiretamente está vinculado ao Recôncavo da Guanabara, também achamos útil para a compreensão do todo, incluirmos alguns dados inéditos sobre aquela aldeia, que contribuirão, pela análise comparativa, para entendermos melhor a situação do índio em meados do século XVIII.

Além disso, já tivemos a oportunidade de constatar algumas ligações entre as duas áreas, expressas na presença de nativos daquela aldeia — e da aldeia de Itaguaí — na nossa área core de atenção. Este dado indica que, pelo menos naquela época, puderam eles transitar livremente pelas redondezas, nela incluindo a bacia dos Rios Sarapuí-Iguáçu. Neste caso, em particular, os limites topográficos, necessários para um estudo deste tipo, não se constituíam, no entanto, em barreiras limitadoras para a circulação de pessoas, nem mesmo como claros definidores de áreas socioeconômicas, como podemos ser levados a imaginar.

Uma terceira e não menos importante razão se prende ao fato de que localizamos um livro de registros relativo a um período muito pouco conhecido daquela aldeia, guardado no Arquivo da Cúria de Nova Iguaçu e, como não existe acaso na História, sua simples presença ali denota algum tipo de vinculação que — no momento — nos escapa, mas que sem dúvida existiu.

Finalmente, naquela aldeia aconteceram levantes contra a ocupação das suas terras pelos colonos brancos, bem documentados e que merecem estudo. Embora não o façamos aqui na profundidade ideal, vamos estudá-los em suas linhas gerais, como exemplo da reação, ainda que tardia, dos nativos contra os abusos a que eram submetidos.

Por tudo isto se nos configura de importância o entendimento das principais características da povoação, ainda que restritas a um exíguo período cronológico para o qual possuímos, no momento, documentação primária.

A aldeia de Mangaratiba, diferentemente daquelas que estudamos no recôncavo, foi formada por Martim de Sá, inicialmente com índios vindos de fora, tupiniquins subjugados em Porto Seguro, aos quais se juntaram depois outros vindos de S. Francisco do Sul, de Itaguaí e de outros pontos, sendo que, apesar das diferentes origens, todos se comportavam como um único povo «da mesma linhagem e da mesma aldeia» (Souza e Silva, 1854: 415).

Inicialmente haviam sido localizados em Marambaia, depois passaram por Itacuruçá (então chamado Japiaguera); daí foram o saco da Ingafá, onde foi erguida a primeira ermida, de S. Braz. Em 1620 foi obtida a Sesmaria para a fixação da aldeia, daquele saco até o lugar chamado Yuna (água preta), ou Itingussu, perto de Itaguaí. Como o primeiro sítio era ruim, sujeito a ressacas e com terras fracas, mudou-se mais uma vez a aldeia, desta vez para o seu lugar definitivo, nas proximidades do Rio Saí Mirim, onde foi então levantada a Capela de N. Sra. da Guia, por Martim de Sá. Em meados do século, seu filho Salvador Corrêa doaria, para a aldeia, terras do seu engenho de S. Gregório, na ocasião da sua venda em 1652.

A aldeia era administrada por um Capitão nativo e um procurador de índios e foi somente nos tempos do Frei Antônio do Desterro que foi organizada a Freguesia. Segundo Pizarro, até 1688 a aldeia teve a assistência religiosa de padres regulares, mas havia muita dificuldade para os índios pagarem a congrua para a sua manutenção, ficando eles sem Capelão depois de 1688. Em 1708 os moradores de Mangaratiba foram autorizados a serem fregueses da aldeia de Itinga (Itaguaí) sob a assistência dos jesuítas (1946: 38/46).

Ele também referencia que o Padre Corrêa de Sá, responsável pelos registros do livro que localizamos, teria sido nomeado Vigário curado da capela em fevereiro de 1758, mas pelos dados do mesmo livro a designação se dera cinco anos antes.

Segundo Souza e Silva, no entanto, a partir da década de 60 é que a aldeia receberia a atenção do Bispo, Frei Antônio do Desterro, com a designação do seu primeiro prelado, Frei Luiz Nogueira, um carmelita, em 1764. Somente então os aldeados começariam a pagar a congrua do Capelão. A igreja encontrava-se, então, em ruínas. Por provisão de abril de 1770, daquele mesmo Bispo, foi ela elevada à categoria de capela curada, ignorando ele que ela já o era há muito tempo.

Aquele Padre foi substituído pelo Padre Francisco das Chagas Suzano; este pelo Vigário Francisco da Nóbrega, que por sua vez o seria pelo Padre Joaquim José Feijó, em 1795. Estes últimos testemunhariam os atos de revolta dos aldeados.

Depois da fase de instabilidade, como sempre com a imposição da paz dos vencedores, foi a Freguesia elevada à classe de Perpétua em 1808; desmembrada de Angra dos Reis 12 anos depois, foi anexada à recém-formada Vila de Itaguaí, até 1831, quando, por sua vez, foi elevada à categoria de cidade.

O livro

O livro citado, da Capela de N. Sra. da Guia da aldeia de Mangaratiba, filial da «Matriz de N. Sra. da Comceypção da Villa de Angra dos Reys da Ilha Grande» cobre o período de 1753 a 1760, e nele estão os assentos de batismos, casamentos e óbitos, não só dos índios da aldeia, como de escravos e pessoas li-

vres da Freguesia, em especial gente da Ilha da Madeira, daquela angra, e da Ilha da Marambaia, com uma concentração maior de dados nos anos intermediários e, para nossa sorte, é daquele tipo que reúne num único veículo, os assentos dos três sacramentos (1).

Não é somente o fato de ter sido preservado na Cúria de Iguaçu que o destaca. O mais importante é ele se referir a uma fase não mencionada por Silva e Souza, que coloca o início das reformas do Bispo Frei Antônio do Desterro após a data de encerramento dos registros do livro. Parece-nos, sem dúvida, que ele diz respeito a um momento inicial — uma espécie de fase introdutória — de reorganização da assistência religiosa da aldeia. Reforça esta idéia o fato do Capelão então nomeado não ser, sequer, uma pessoa de boa formação sacerdotal. Ele, apesar disso, laborou dentro do possível e nos deixou uma documentação importante (2).

Também Pizarro, não se refere às atribuições do Padre.

O caráter inicial do livro se revela também por outros detalhes. Do próprio termo de abertura, feito pelo Vigário da Vara da Comarca, Francisco Manuel Nunes Proença, consta que nele seriam anotados os sacramentos e o inventário dos bens da Capela (que de fato foi feito). É citado o nome do Capelão Correya de Sá e o nome do Capitão da aldeia, Simão Dias de Menezes, e do seu antecessor, que lhe passava então o cargo, Capitão Silvestre Ferram. O Padre assinava, também, como «Thezoreyro da dta. Capela».

Parece-nos que, sem dúvida, se trata do primeiro livro de registro da aldeia, pelo menos após o início da sua reorganização.

Dele constam, como veremos, os nomes de alguns dos protagonistas dos fatos do final do século, assim como o da maioria das famílias envolvidas naquelas questões.

Os dados

Foram feitos, no perfodo, cerca de 210 registros, com uma nítida predominância dos assentos de batismos, com cerca de 163 deles (77%), caindo os casamentos para 30 (14%) e os óbitos para 19 assentos (9%).

Estes dados preliminares, considerados isoladamente, demonstram, desde logo, uma fase de estabilidade, com boa taxa de crescimento demográfico, sobretudo comparando os nascimentos com as mortes durante os oito anos alcançados pelo livro.

Batismos

Entre os batizados, 71 (ou 44,65%) se referem a índios; 47 a brancos (29,55%); 35 (22,01%) a escravos e os restantes a casos mistos (seis deles).

Desta forma, podemos logo de início observar que, embora se tratasse de uma igreja curada, filial da matriz e localizada em uma aldeia, era ela válida para atender aos moradores da vizinhança, destacando-se o fato de que o Vigário anotava o lugar de procedência dos não índios, mesmo que se limitasse a registrar somente as palavras «de fora». Como tal determinação, segundo cita textualmente Pizarro, consta do provimento de 1770, o que confirma o caráter experimental da administração do Vigário Correa e Sá (*op. cit.* 42).

Por outro lado, este dado pode ser compreendido como uma demonstração que, pelo menos na época, a área física da aldeia ainda era privativa dos seus antigos habitantes.

Segundo Silva e Souza, no entanto, a aldeia era procurada como refúgio por escravos fugidos, que se juntavam com as índias e ali fixavam residência. Este fato também é fixado nos assentamentos. Assim, a maioria dos batizados era de filhos de casais nativos (90%), mas foram batizadas também três crianças filhas de escravos com mulheres índias; de um índio com parda forra; de outro índio com escrava; de um pardo com índia e de um branco com índia. Havia, pois, miscigenação em grau considerável, desde que em cada dez casais que batizaram filhos, um era formado por pessoas de origens diferentes. Segundo aquele autor, o próprio Capitão nomeado na época das reformas do Bispo Frei Antônio do Desterro, Bernardo de Oliveira era índio, com sangue de português e africano (*op. cit.* 247).

Bernardo de Oliveira, casado com Luiza Vieira, batizara uma filha, Antônia em 1759. Não há qualquer anotação de que fosse ele mameluco. Um outro Oliveira, Manuel, foi designado pelo Capelão como «índio de Tacurussá» e foi pai de Ana, batizada em 1754, filha natural de Joanna, escrava de Miguel de Souza. Neste caso, embora o batismo fosse na aldeia, aparentemente os pais eram de fora.

Já de muito teria se iniciado a ocupação das terras da aldeia por gente de fora, inclusive sobre áreas alienadas pelos próprios nativos. Este fato parece confirmado pelo casal constituído por Antônio de Magalhães, solteiro e português, assistente em Bagum que se unira à índia Victória de Jesus e batizaram a menina Antônia, em 1754. Como eram assistentes na aldeia significa que moravam ali.

Casamentos

Embora poucos, alguns registros merecem comentários. Dos 30 casos, 11 foram entre índios; um de branco com índia; um de mameluco com branca e dois de índios com brancas, totalizando metade dos assentos (50%). A outra metade foi ocupada por 12 casamentos entre escravos (40%) e três entre brancos (10%).

Na maioria dos casos de casamentos entre índios, foi feita a genealogia dos nubentes, incluindo, como de costume, os nomes dos pais. Como exemplo, o mais antigo, de 1754, refere-se à união de um Ignácio da Silva, da aldeia de S. Lourenço, batizado em Carahy, filho de Adriam Vaz e Bernarda de Souza, que se casou com a filha do então Capitão da aldeia, Simão Dias, e sua mulher Francisca de Oliveira, chamada Yerônima da Azensam (Ascenção, provavelmente). O Padre destaca que ele viera pequeno, «para acistir na Aldeia».

De S. Barnabé era Diogo Pereyra, filho de pais nomeados, que se casou em 1754 com Tereza de Jesus, filha do Capitão Silvestre Ferram, que deixara o cargo, com Lourença Dias, todos da aldeia de Mangaratiba.

Outro que merece destaque é o do Capitão da aldeia, Simão Dias, que ficando viúvo da primeira mulher, se casou em 58 com Ignácia Maria, índia da aldeia. Foram testemunhas pessoas de fora, residentes em Parati.

Entre os mistos, são interessantes por demonstrar a mobilidade espacial (e até social) possível, o casamento de Manoel Gonçalves, da aldeia de S. Barnabé, «onde anda auzente», com genealogia, que se casou com Ana Tereza de Jesus, em 1760, filha do Sargento-Mor Salvador de Vasconcellos e Paula de Jesus. Ela havia sido batizada em Pilar do Iguaçu «do caminho das minas» e era «assistente», ou seja, moradora, «já a anos nesta Aldeya».

Um ano antes se casaram Albano Marques Dias, da Freguesia de N. Sra das Graças (?) «da parte sul do Rio de Janeiro» com Laureana Soares, natural da aldeia (3).

Estes registros confirmam a assertiva da ocupação da aldeia por brancos, contrariando a impressão inicial passada pelos batizados.

Outro, de 1754, uniu um mameleco, chamado João Corrêa da Silva — filho de Salvador Camaxo com uma índia da aldeia, de nome Rosa Maria Fogasa — que se casou com Joana de Jesus, de Parati, e moradora em Tacurussá. O Padre destacava que eram «hoje acistentes na Freguesia de N. Sra. da Comseypão de Marapicu».

E para não deixar mais dúvidas, de um lado, quanto à circulação espacial e de outro, quanto aos vínculos com o recôncavo, o casamento de Ignácio Barboza com Maria Cardoza, que já encontramos batizando filho em Jacutinga. Eles

se casaram em dezembro de 1754. Ele era filho de Nazario Barbosa e Paula Moreira, e ela de Bertulomeu Dias e Eugênia Vaz, todos da aldeia de Mangaratiba. Eles, sem dúvida, deixaram a aldeia de forma permanente, fixando-se no bairro de Mato Grosso, conforme já tratamos, e assim escaparam às atribulações que a envolveriam algum tempo depois.

Assim, constatamos movimentos de ida e vinda, entre a aldeia e S. Barnabé, Jacutinga, Marapicu, Parati e Pilar do Iguáçu.

Óbitos

Ocorreu um problema com a distribuição dos óbitos dos índios, pois dos sete registros, um é de 1753 e outro de 1759. Todos os demais são de 1754. Os de branco, cinco ao todo, também se concentram em 54, exceto um de 59. Dos seis de escravos, somente um é de 59 e os demais também de 54. Assim, naquele ano, por algum motivo especial, ocorreu a maioria dos registros (15, ou quase 80%), restando para 59 três casos (15%) e para 53 um único (5%). Ou houve um contínuo descuido por parte do padre, o que não parece viável porque os demais registros se distribuem ao longo do tempo, ou naquele ano ocorreu algum fator determinante, não registrado pelo pároco.

Dos óbitos, 37% se referem a índios da aldeia, sendo que os registros de escravos e de brancos se equilibram em 31% para cada.

Quatro mulheres faleceram da população nativa, das quais uma era filha e a outra mulher do ex-Capitão Silvestre Ferram. Três casadas e uma solteira. Os homens foram três, sendo um menor e dois casados.

Entre os brancos, um homem era morador em Itacuruçá; outro na «Ilha da Parambaya» e outro na Marambaia. Como foi no mesmo ano e a grafia é diferente, é possível que a Parambaya não fosse a mesma coisa que Marambaia. Uma mulher, moradora na Ilha da Goiaba também foi enterrada na capela da aldeia.

A ocorrência mais estranha foi a que uniu Antônio Monteiro, filho de Antônio Monteiro de Almeida e sua mulher Izabel de Melo a Bento Mulatinho, seu escravo, sepultados «no mesmo dia e na mesma cova», sem sacramentos, por morrerem juntos e «afugados».

Também morreu afogado (ou «afregado», como registrou o Padre) Domingos Pardo, escravo. Entre estes, foram quatro homens e duas mulheres. Como Nação, um Congo e um Angola, o que dá no mesmo. Um deles era do Padre; um jovem, chamado Juan, do Bispo D. Antônio do Desterro (que possuía outros na área); um de Domingos de Arauxo e outro de Manuel Antunes Suzano.

Também no caso em pauta, aparentemente morria-se pouco naquela aldeia... Como veremos adiante, provavelmente o tempo de vida fosse razoável-

mente longo, pois nas confusões do final do século, algumas pessoas referenciadas no período do livro ainda eram vivas e atuantes.

Algumas considerações

Para termos uma idéia mais completa da população da aldeia, computamos todos os nomes que aparecem nos registros e comparamos com os números disponíveis sobre ela. Algumas conclusões podem ser tiradas.

No livro são registrados 66 casais, cerca de 59% da população, com um total de 62 batizados no período (quase 30% do total), o que, «grosso modo», nos informa sobre uma taxa de natalidade moderada na aldeia, de menos de um filho para cada casal. Na verdade, no entanto, o número de casais com filhos foi de 38 somente, ou seja, pouco mais da metade (57%) e, dentre estes, somente três tiveram quatro filhos. A maioria teve dois filhos, alguns três e outros somente um. Considerando o número menor, a média seria inferior a dois filhos por casal. Confirma-se a média moderada.

Os solteiros eram 20 (menos de 10% do total) e somente cinco viúvos (2,30%). A população total, de índios, chega perto de 210 pessoas. A elas dever-se-iam somar outros habitantes que por um motivo ou por outro não participaram de algum dos sacramentos passíveis de registro, nem como padrinhos, nem como testemunhas. Também não foram incluídos os escravos, nem os brancos por não ficar claro, na maioria das vezes, que moravam na aldeia, mesmo ocupando terras dela ou das suas vizinhanças.

Silva e Souza comentam que seriam 70 fogos e mais de 400 habitantes durante o apogeu da aldeia, caindo o número para 269 em 1814 e para 245 em 1849 (*op. cit.* 198/s; 205 e 281).

Já os dados de Araújo, para 1774 e 1793 nos parecem mais próximos da realidade, mesmo que considerando todas as cautelas quanto a estes números. Assim ele fornece, para a primeira data, a estimativa de 51 fogos e 179 pessoas. Para 1793 o risco é maior, pois o detalhamento também o é. Assim, seriam 105 homens e 92 mulheres livres, contra 92 homens e 24 mulheres cativas ou 313 pessoas. Em nenhum momento foi registrado no livro que alguns dos escravos e brancos que ali batizaram seus filhos, casaram ou tiveram seus corpos enterrados, habitavam na aldeia, embora nada impeça tal fato. De qualquer forma, no entanto, na última estimativa, a população escrava ultrapassava um terço do total (37%). (4)

Assim nos parece que o número que salta do livro é razoavelmente bom, podendo ser aceito. Uma população algo superior a 210 pessoas, nem tão baixa como a primeira cifra de Pizarro, nem tão alta como a de Souza e Silva.

Em relação às famílias, inventariámos um total de 55 nomes, mas consideramos viável a identificação de cada uma desde que, pelo menos, duas pessoas portassem o mesmo nome, isto é, o mesmo designativo familiar. Foram encontradas, então, 33 possíveis famílias, algumas delas sem dúvida existentes, reunindo diversas pessoas.

Este número pode ser aumentado, até o número equivalente de nomes, pois, por exemplo, o nome do Capitão da aldeia, Serrão, era exclusivo dele. Por outro lado, o nome «de Jesus» que reúne alguns homens e mulheres, não unifica seus portadores como vinculados à mesma unidade familiar, pois — assim como da Conceição, «dos Anjos» etc. — era muito comum para as mulheres, cujos pais geralmente possuíam nomes completamente diferentes (5).

De qualquer forma, no entanto, esta diversidade confirma a mistura de povos de origens diferenciadas que compunham a aldeia.

A revolta

Segundo o que nos conta Souza e Silva, após o último registro — em 1760 — as coisas começaram a ficar confusas na aldeia. De um lado o uso desenfreado de bebidas alcoólicas e de outro a prostituição. Em ambos os casos, garante o narrador, seriam os índios culpados pela decadência em que se encontravam, acontecendo, mesmo, das índias mais velhas aliciarem as jovens para atenderem com seus favores aos brancos da região. Ele, homem de seu tempo, não entendia que tanto um, quanto outro, eram problemas resultantes da pressão da população branca circundante, interessada em invadir as terras e se adonarem do território da aldeia, inclusive favorecendo a dissolução das famílias e dos laços de cooperação tradicional entre os seus integrantes.

O fato é que, para moralizar a sociedade, foram tomadas as medidas já mencionadas de assistência religiosa e foi nomeado um novo Capitão (não sabemos se o anterior, Serrão, morreu ou foi desautorizado). O novo responsável era Bernardo de Oliveira, que encontramos casando com Luiza Vieira em 1758 e batizando Antônia, no ano seguinte. Como suas medidas de admoestação não deram certo, partiu ele para o uso da força, inclusive valendo-se de castigos corporais. Contra seus atos se levantaram alguns índios, apresentando denúncias ao Vice-Rei. Eram liderados por Manoel José, o velho, um daqueles que não aparece em nenhum dos sacramentos, embora a família Manuel se tenha feito representar por dois homens chamados João.

Entre as denúncias estava a de que ele cedia terras da aldeia para terceiros. Provada sua inocência, foi o caluniador preso e deveria ser condenado às galés no Rio de Janeiro. Intercedeu ao seu favor, o próprio Capitão. A pena foi comutada e a paz voltou à aldeia durante algum tempo.

Este pequeno entrevero somente anunciava as confusões que viriam a seguir.

Falecendo ele, foi nomeado José de Souza Verneck, ou Berneque, como consta do livro. Sua família aparece em diversos registros, sendo uma das maiores da aldeia. Durante o seu mandato, que se alongou até 1806, é que se deram os principais distúrbios. Em parte, isto se deve ao alcoolismo do próprio Capitão, que aos poucos perdeu toda a sua autoridade. Por outro lado, também a permanente presença do velho Manoel José e dos seus filhos, inclusive um homônimo, ajudou a desencadear o processo. Eles, enxergando um pouco mais longe, souberam se valer do exemplo sofrido na mesma época pela aldeia de Itaguaí e, tentando evitar destino semelhante, partiram para o que chamaríamos hoje de luta armada.

Em 1775 diversos índios representaram contra o Capitão, ao Vice-Rei, entre os quais Salvador Dias, casado com Maria da Silva; Joaquim Corrêa, casado com Joana Xavier; Francisco Silva, batizado em 1754; e os dois João Manuel, todos — de uma forma ou de outra — registrados no livro. A acusação era de maus-tratos, tirania e irregularidades administrativas, que acabou não dando em nada. Este fato pode ter demonstrado aos índios que o «sistema civilizado» não funcionava a favor da população, contra as autoridades, mesmo se falando em nome da maioria.

A partir de 1784 é que as coisas ficaram feias, pois entre esta data e a de 86 a aldeia de Itaguaí foi atacada e despovoadas, com a dispersão dos índios e a ocupação das suas terras por um engenho, por povoadores brancos e parte pela Fazenda de Santa Cruz, de onde partira a ação. Embora mais tarde tenham os índios recuperado parte das terras, nunca mais aquela aldeia voltou a ser indígena, sendo elevada à categoria de vila nos inícios do século XIX.

Os aldeados em Mangaratiba iniciaram então, aproveitando a fraqueza pessoal do Capitão-Mor — que vivia acuado em sua casa na praia Mansa, alcoólatra e cercado da mulher e filhos — uma série de atos de força, objetivando expulsar os brancos do seu território. Puseram para fora os Juízes ventanários mandados pela comarca de Angra dos Reis, atacaram propriedades na região e arrasaram, pelo menos, uma casa de branco localizada na aldeia, ao correr do ano de 1806.

No mesmo ano, o Capitão Verneck escreveu ao Vice-Rei notificando os acontecimentos, mas, paralelamente, 15 índios fizeram uma representação contra ele. Acusaram-lhe de ceder terras a colonos e a locupletar-se dos rendimentos da aldeia, além de castigar os descontentes a «palmatoadas» (Souza e Silva, *op. cit.* 426). Pediam a remoção do Capitão e indicavam um novo, chamado Alexandre Galvão (cujo nome não consta das famílias antes mencionadas), «ajudante nomeado da Aldeia». Tentaram eles, mais uma vez, se valer do recurso legal e pacífico da representação, na verdade um «baixo-assinado». E, mais

uma vez, tal documento só serviu para expor, de forma clara, os nomes dos descontentes.

O Vice-Rei Conde dos Arcos, frente a ofícios do procurador dos índios e do Vigário da Freguesia e considerando os prejuízos materiais que a ação dos revoltosos causava aos colonos, mandou, então, tomar medidas energicas contra os distúrbios. Que fosse escolhido um índio de confiança para substituir o velho e inoperante Capitão e que fosse ele ajudado pelas autoridades da Vila de Angra na imposição da paz. O Capitão Verneck já não mais servia como mediador entre seus dirigidos e as autoridades e tudo o que elas representavam.

Por influência do procurador dos índios e do Padre da aldeia, foi escolhido um dos irmãos do antigo Capitão Bernardo de Oliveira, chamado Pedro da Motta, que no dizer clássico daquele autor, foi o «Numa Pompílio de Mangaratiba», pela sua dignidade e força de caráter, treinado como Capitão de entradas no mato, «fiel ao serviço e obediente», enfim o índio ideal para servir como braço armado do branco (Souza e Silva, *op. cit.* 190/s). Pois o pacificador agiu rápido e rasteiro e segundo os cânones das autoridades em todos os tempos. Prende os desordeiros e os mandou para a cidade do Rio de Janeiro, onde, tal como seus antepassados, foram forçados a trabalhar nas obras públicas. Fechava-se, pois, o ciclo.

Acreditamos tenha sido esta uma das últimas, senão a derradeira, tentativa dos índios fluminenses, que sobreviveram a dezenas de anos de sujeição, de tirarem de cima dos ombros o peso da dominação colonial e manterem alguns resquícios dos antigos modos de vida, pois malgrado a miscigenação, alguma coisa havia sido preservada. Mesmo se valendo de reclamações por escrito e re-presentações ao modo civilizado, na inoperância destas, ainda encontraram forças para se levantarem contra os abusos, sem dúvida existentes, mas mal insinuados na documentação, esta aliás muito mais voltada para mostrar o lado bárbaro dos revoltosos.

Não conseguiram grande coisa. Dispersão dos melhores, entre os presos das galés na cidade e submissão completa dos que ficaram na aldeia. Esta, por seu lado, cada vez mais descaracterizada e com seu espaço ocupado por não índios, transformou-se em cidade nos meados do século, onde, afinal, seus originais ocupantes pouco mais eram que pobres mamelucos. Alguns poucos, que se consideravam ainda índios, entre o desprezo da sociedade e a falta de perspectivas de mudança, viviam dos rendimentos oriundos dos aforamentos, cujos recursos eram destinados ao tratamento dos doentes, ao socorro dos necessitados e para os enxovais dos casamentos. Em cerca de cem anos, pois, a aldeia passara de uma fase de paz e prosperidade, para a decadência e a extinção. Cada vez mais, haviam menos índios e menos dignidade. Depois, enfim, o esquecimento ...

Seria triste terminar assim, se só entendêssemos que algo morria. Se pudessemos fazer a História com o «se», poderíamos imaginar o que seria aquela aldeia e qual a sua contribuição cultural com toda a sua área de relacionamentos — o recôncavo inclusive — caso tivessem os índios sucesso nas suas reivindicações e sobrevivido às pressões do entorno civilizado. Uma aldeia no litoral sul do Estado do Rio, onde muito da cultura tribal houvesse se mantido, transformado e assimilado livremente, de igual para igual com o mundo circundante ao correr dos anos. São tantas as alternativas que, talvez até, o resultado não fosse, afinal, tão diferente. Mas, sem dúvida, teria sido muito mais humano.

Mas como não podemos trabalhar em cima do «se», resta-nos considerar, afinal, que cumpriram eles o seu papel. Lutaram e se afirmaram pelo que julgavam o melhor para a sua comunidade. Mischeiros, talvez até mais colonos que nativos, enquanto puderam, mantiveram sua identidade naquilo que podiam se auto-identificar. Se não tiveram energia para sobrepujar a força civilizatória contrária, de alguma forma contribuíram com a sua experiência para a formação de uma parte da população regional, antes, inclusive, do grande fluxo migratório que caracterizaria o século passado na «Velha Província». Diluíndo-se na multidão, afinal, repetiram o destino de milhões de outros seres que ao longo dos milênios mantiveram encadeados os destinos da humanidade.

E tudo isto, sem dúvida, não é pouco.

NOTAS DO CAPÍTULO

1. Um dos primeiros detalhes que chamam a atenção no livro é a caligrafia e o vernáculo do Padre, aparentemente pouco alfabetizado. Até as palavras «Freguesia» e «N. Sra. da Guia» eram grafadas como «Fregisía» e «N. S. da Gya», tendo sido mesmo preservados, anexos ao livro, alguns papéis onde o Vigário treinava as fórmulas de registro. Embora carregasse um nome ilustre — pois pelo menos na assinatura, era um Corrêa de Sá — a impressão que passa é que fora colocado pelo Bispo Frei Antônio do Desterro na aldeia, talvez até de forma experimental.

2. Embora se discuta sobre a formação do clero colonial, havendo mesmo uma certa concordância de que não haveria nenhum processo formal, normalmente os Vigários que anotaram os livros por nós consultados, possuíam caligrafia inteligível e regular português, malgrado falhas e erros...

3. Não localizamos qual era a Freguesia em questão.

4. Monsenhor Pizarro de Araújo. Manuscritos «Memórias do Bispado do Rio de Janeiro que serviram de base para a composição das Memórias Históricas do Rio de Janeiro por Monsenhor Pizarro que se publicaram pela Estampa em 10 volumes», 1793, e «Memória das Comarcas, Freguesias, Párocos, Fogos, Pessoas de Sacramento e Sacerdotes Seculares que compreende o bispado de Sam Sebastião do Rio de Janeiro no ano de 1774», (IHGB Cod. 1.3.13).

5. Este total pode ser acrescido de outros sete nomes que constam da representação assinada por 38 índios em 1775. Existe, no entanto, uma dificuldade a mais para a estimativa do número de famílias, que era o costume, não só aplicado às mulheres, de dar nome aos filhos (e não só o prenome) sem qualquer vinculação aparente com o nome dos pais, o que pode levar à identificação de famílias diferenciadas a membros de uma mesma unidade familiar. Assim, por exemplo, o

Capitão Pedro Motta era irmão do ex-Capitão Bernardo de Oliveira, que tinha um outro irmão chamado Ignácio Corrêa. E, para complicar, basta lembrar que existiam famílias com estes três nomes na aldeia.

O final da História

Pelo que pudemos analisar nas últimas páginas e utilizando os dados disponíveis, verificamos que no século XVIII e início do seguinte a população indígena da área do recôncavo era ainda significativa. Participava ela da vida cotidiana do território de forma ativa e constante. Embora o nosso ideal fosse traçar um quadro desta mesma integração desde os primeiros tempos da conquista, a inexistência de elementos passíveis de quantificação para as fases anteriores, impede que este objetivo possa ser alcançado. Mesmo os poucos traços que localizamos relativos às duas últimas décadas do século XVII, em Jacutinga, por falta de elementos comparativos em Iguaçu, pelo menos por hora, não devem ser utilizados, de forma que nos restrinjiremos aos períodos seguintes, malgrado os vazios de documentação que também af localizamos. Mesmo assim, no entanto, o esboço que salta da análise nos permite, com toda a natural cautela, arriscar algumas conclusões comparativas.

Em Iguaçu, ao longo dos anos 700, pudemos observar que o percentual de participação do índio nos três tipos de sacramentos celebrados na Freguesia, atingiu a cota de 4,36% do total, ou seja, 67 em 1.535 assentos.

Em Jacutinga o quadro se complica um pouco, desde que ocorreram assentos de índios tanto na população livre quanto na cativa. Nas duas primeiras décadas, quando somente possuímos dados sobre escravos, o percentual de participação do índio é baixo, pois dos 558 assentos, somente cinco se referem à índios (0,89%), a grande maioria recaindo nos crioulos (81,72%) e, entre os africanos aos Guinéns, com 8,24% do total. Embora o número de cinco assentos (um batismo e quatro casamentos) seja realmente pequeno, ele demonstra, no entanto, de forma clara, a persistência da servidão indígena na área, adentrando o século.

Na segunda metade, quando os dados sobre livres foram preservados e o número de registros cresceu bastante, para 1.284 batismos, 652 óbitos e 64 casamentos, totalizando 2.000 registros, 52 deles se referiam aos nativos da terra, com o índice de 2,6%. A grande maioria é de brancos, com 1.298 (65%), seguido dos pardos, com 529 (26,45%) e 106 negros (5,3%). Pouco mais de 0,6% cabem aos cabras. Pelos registros, que sem dúvida espelham uma realidade sujeita à mensuração, independente do que poderia ser o verdadeiro e que nos escapa, a população livre era predominantemente de brancos, mas os não brancos constituíam pouco mais de 1/3 da mesma.

Ainda nos faltam, por hora, os dados comparativos que permitam, pelo mesmo método, quantificar a relação entre livres e cativos.

Para Jacutinga, no entanto, uma estimativa do Monsenhor Pizarro, publicada em suas «Memórias Históricas» altera um pouco nossa perspectiva e demonstra a dificuldade de se trabalhar com este tipo de dados. Dizia ele, então, que a povoação da Freguesia em 1792 era de 333 casas, ou «fogos» com 2.015 «almas capazes de sacramentos», juntando livres e escravos. No ano seguinte cresceriam 13 casas e o número de habitantes passaria para 2.235. Em 1794 cairia o número dos «fogos» para 343, mas a população continuava aumentando para 2.340 pessoas, mais 597 menores. Finalmente, em 1798, seriam 350 casas e cerca de 3.500 adultos (1).

Mais importante do que os números, no entanto, foi o seu comentário de que estes dados não deveriam corresponder à realidade, «porque ordinariamente os brancos, e pardos solteiros, e libertos, que temem ser soldados, jamais se manifestam; antes procuram ocultar-se o quanto podem. Os senhores de escravos igualmente ocultam o rol, todos os que têm, subtraíndo muitas vezes uma boa parte deles, e alguns, até a metade...»(2). Segundo ele, estes dados corresponderiam a cerca de 1/3 do total.

Acreditando nele, haveria também um certo equilíbrio numérico entre livres e cativos.

Por segurança, utilizando os dados sacados dos livros de registros e considerando somente os dados percentuais, a população de índios em Jacutinga seria então, bem menor, proporcionalmente, do que a de Iguaçu (4,6% da população nesta, contra 2,6% em Jacutinga).

Valendo-nos, no entanto, dos dados estimados por Pizarro para os anos de 1774 e 1793, contidos nos manuscritos do IHGB, verificamos que na primeira data haveriam 1.261 pessoas em Iguaçu, número que cresceu para 1.662 na segunda. Caso nossos dados tenham realmente alguma coisa a ver com a realidade, malgrado todos os erros inerentes tanto em relação a eles quanto em relação a Pizarro de Araújo, a população de índios seria de cerca de 60 pessoas.

O mesmo cálculo, aplicado à Jacutinga, com 2.260 e 2.011 pessoas, segundo o mesmo manuscrito, nos daria a presença de cerca de 56 índios em média. Se usarmos as estimativas da visita pastoral, no entanto, o número deles variaria de um mínimo de 52, com a cifra menor, até 91 com a cifra de 3.500 habitantes, ainda que aqui estejamos usando o total da população, livre e cativa. O número, porém, seria forçosamente menor, porque também o percentual de 2,6% seria proporcionalmente menor. Não estaríamos então muito longe da realidade aceitando a existência de 56 a 60 indivíduos.

Neste caso, os dados percentuais não estão errados e confirmam os absolutos. Poderiam, no entanto, levar a conclusões errôneas caso considerados isoladamente, insinuando que a população índia de Jacutinga seria quase a metade da de Iguaçu, quando observamos que a diferença, caso existisse, seria no máximo em torno de seis indivíduos.

Na mesma época, a população de Mangaratiba era de 179 a 313 índios, conforme já vimos.

Considerando que estes eram os indivíduos que ainda se auto-identificavam como «nativos da terra», malgrados as centenas de parentes miscigenados ao longo dos tempos, podemos concluir que, na entrada do século XIX, nas duas Freguesias, permanecia pouco mais de uma centena de indivíduos que, de alguma forma, se consideravam índios.

Para os anos 800, com um bom intervalo, encontramos novas estimativas e avaliações para a população indígena na província, a mais completa figurando no «Relatório do Presidente da Província do Rio de Janeiro» de 1849. Ali consta o número de 4.952 índios, a maioria concentrada em 15 Freguesias, representando cerca de 1,88% da população total. Nestas, estavam localizados cerca de 4.000 deles. Os restantes novecentos e poucos estavam dispersos em Valença e outros pontos do território fluminense. Contrariando um pouco a assertiva de Souza e Silva, que vimos anteriormente, naquele ano Mangaratiba ainda concentrava 293 indivíduos e era a quinta colocada em população. Seria difícil em pouco mais de cinco anos terem quase se extinguido, como sugere aquele autor (3).

No censo de 1851 a população da província chegava a 262.526 pessoas. Piamente do Iguaçu reverteria a situação e, apesar da crise que já começava a passar, tinha mais habitantes do que Jacutinga.

Eram, ali, 3.536 pessoas livres (44,65% de brancos; 39,22% de pardos e 16,11% de negros), que representavam 1,34% da Província.

Jacutinga, pelo mesmo censo, tinha 2.345 habitantes (41,44% de brancos; 47,37% de pardos e 11,17% de negros), com 0,89% do total da Província. É importante ressaltar que, na área de nosso interesse, somente Meriti (com 54,26%) tinha percentual maior de pardos. Em ambas as Freguesias estes predominavam na população, provavelmente neles incluindo também os descendentes de índios e até dos chineses que já por ali andavam. Sem qualquer dúvida, uma população intensamente miscigenada. E isto só considerando os livres.

Um dado aqui toma vulto. Caso a observação de Pizarro para 1798 seja correta e a população livre atingisse cerca da metade das 3.500 almas «passíveis de sacramento», ou seja, 1.750 pessoas, os dados de 1851 indicam um crescimento lento, de cerca de 35% em pouco mais de 50 anos. Em Iguaçu, como a

testemunhar a era de progresso que elevara a Freguesia à Vila em 1833, o crescimento populacional fora bem mais notável, de quase 115%.

De qualquer forma, fosse de 35% ou 115%, o fato é que a população crescia nas Freguesias do recôncavo e em toda a Província.

E os índios?

Bom, estes não aparecem no censo de 1851 para a área. Cita-se no relatório do Presidente da Província daquele ano, um índio batizado em Pilar do Iguaçu, dentre 80 batismos. Na mesma oportunidade foi registrado um óbito de índio em Jacutinga, dentre cem, mas não o localizamos no livro referente. O mais próximo que encontramos, e que pode ter gerado alguma confusão por quem avaliou o livro na época, foi o enterro de José Coitinho, solteiro, com 50 anos, «de nação China».

Assim, pois, o quadro torna-se claro. Durante o século XVIII, apesar das dificuldades e da permanência da sujeição, cada vez mais índios se integraram ao modo de vida da sociedade colonial mestiça. Embora subsistissem alguns enclaves, como o bairro de Mato Grosso em Jacutinga e as pequenas aldeias das proximidades, cada vez menos indivíduos mantiveram a consciência da sua origem. Como até hoje, na Amazônia por exemplo, a pressão contra a sua situação étnica os forçava na busca de outros caminhos. Afinal, ser índio, ainda que «civilizado», não lhes trazia qualquer vantagem, conforto ou segurança. A miscigenação, ainda que com pessoas de categorias sociais subalternas, era sem dúvida uma saída procurada e até mesmo sancionada pela sociedade envolvente. Como vimos, alguns conseguiram aliar-se geneticamente a pessoas brancas, ainda que pobres, mas a maioria juntou-se a pardos e negros. Uns e outros, no entanto, gerariam pessoas que iriam engrossar as fileiras dos dominados.

Dissolvendo-se na população, em especial naquela que permanecia sujeita às formulas mais duras de exploração, ajudaram a constituir a base popular das comunidades do recôncavo, processo que se repetiu, em grandes linhas, por toda a província fluminense. Este fato, sem dúvida, constitui o cerne das camadas de base da sociedade humana, sempre abertas para receberem todos aqueles que desprovidos de bens e de posição social, anseiam por se identificar socialmente. Numa comunidade organizada basicamente pelos valores expressos nos sacramentos religiosos, constituir família era o caminho mais fácil dessa identificação.

Parece-nos claro que nem todos conseguiram alcançar este objetivo. Não temos sequer idéia do número de indígenas que morreram na fase mais crítica do cativeiro, como objetos animados completamente à parte das leis que supostamente deveriam lhes proteger.

Também não há qualquer estimativa para calcular quantos fugiram e se embrenharam pelos sertões, mas é provável que somente uma minoria, afinal, tenha permanecido entre os colonos, aldeados ou espalhados pela região. Nos dados de óbitos das Freguesias estudadas, pudemos acompanhar casos de «índios andantes», «amansadores de bestas», «vagabundos» ou simplesmente gentios «da terra», que morreram sem sacramentos, fosse por morte violenta, fosse por serem achados mortos ou por estarem de passagem. Estes registros nos falam dos marginalizados, habitantes dos campos, gente «sem eira nem beira», nem livres nem cativos, fora da sociedade constituída, branca, servil ou escrava. Gente na base da base, nada, ou muito pouco significando para os demais. Degradação final, humilhação quase tão ruim quanto a morte. Resultado de um sistema de vida imposto, impessoal e degradante, que, infelizmente, guardando as devidas proporções e distâncias históricas, sobrevive ainda hoje entre nós, ainda que com outros protagonistas.

O processo se repetiria depois com os migrantes, dos chineses aos europeus, pois a produção, cada vez mais organizada em moldes capitalistas, necessitava de mão-de-obra barata e obediente, capacitada a substituir a cativa na medida em que a pressão interna e externa clamava pelo seu fim.

E assim termina a trajetória desta gente, herdeira de um passado milenar cujos ancestrais saíram das longínquas paragens asiáticas, povoaram e conquistaram um continente, desenvolveram as mais originais culturas, os mais complexos padrões de relacionamento humano, as mais belas páginas da epopéia humana. Domesticaram plantas e animais, ofereceram de bom grado o que sabiam, do corpo amigo ao europeu que chegava até a própria vida contra o inimigo comum. Em troca muito pouco receberam, de uma crença nova de duvidosa eficácia para aplacar seus temores e inquietudes — pois justificava o domínio — até valores tão diferentes dos seus que, uma vez estes destruídos, de forma branca ou a ferro e fogo, nada ou muito pouco havia para ser colocado em seu lugar.

Mas foi isto e não outra coisa qualquer que aconteceu. Se há ensinamentos a serem tirados, não são eles originados dos métodos nem dos processos pelos quais se construiu a civilização neste País. Talvez uma lição do que não pode ser repetido; o desrespeito pelo «diferente» e o abuso do poder baseado na superioridade numérica ou tecnológica.

O que ficou, sem dúvida, escapa às barbaridades cometidas por um lado ou outro, aos documentos e às grandes obras de alvenaria, de pedra e cal, construídas nas paragens das antigas aldeias. O que permaneceu é algo mais sutil, algo que nasceu no silêncio das casas humildes, dos «fogos» das aldeias, e alcançou a «casa grande», as cidades e o cotidiano da nossa sociedade e que nos identifica como cariocas, fluminenses e brasileiros. Algo que está dentro, e não fora, pois tudo o que é externo reflete — como símbolo — os signos que estão latentes ou

expressos no interior de cada um e, portanto, da sociedade. Chamar este todo de «psique social», «alma», «essência» ou de qualquer outro nome, atende à nossa necessidade de categorizar os fenômenos da vida, identificá-los e, à imagem do Pai Eterno, dar-lhes um nome. Nada mais que isso. O que ficou é tudo aquilo que resistindo ao tempo, permanece latente em nós, caracterizando a nossa índole, a nossa maneira de ser e que, de uma forma ou outra, a cada dia que passa, é mais difícil de identificar frente à massificação imposta pelos meios de comunicação, a «mídia» avassaladora.

Sem nos preocuparmos em dar um sentido absolutamente científico ou histórico à questão, entendemos que realmente o que ficou de tudo isso foram as experiências vivenciadas em cada momento e em cada lugar, por alguém, fosse ele quem fosse, índio, escravo, homem, mulher, Padre ou Vice-Rei, que de alguma forma construiu a História, mesmo que nada percebesse conscientemente.

Dos milhões de pensamentos de cada um e em cada instante, se materializam milhares de movimentos que resultam em centenas de ações, que podem construir dezenas de fatos, dos quais muito poucos resultam em algo a ser guardado, lembrado ou seguido. Destes, uma pequena parcela se transforma em documentos de alguma ordem, e, destes, um mínimo é preservado; menos ainda são conhecidos e uma ínfima minoria, enfim, estudada. E dela, dessa minoria, sacamos — pensamos sacar — algo do todo que lhe deu origem e significância.

Assim, em cada documento, do código do arquivo ao caco de panela de índio, jaz um mundo de energia, energia contida, capaz de desencadear as forças que vibram em nossa mente, sempre e quando criamos o código que nos permite nele penetrar. Sabemos, no entanto, o mínimo que representa o que percebemos e ainda mais, o que ousamos dizer.

Cada ser, portanto, que aqui viveu, de alguma forma contribuiu para que aqui vivemos nós hoje. Assim, as práticas do nosso cotidiano, do banho que tomamos à comida que comemos, do churrasco à salada, do jornal que lemos ao programa que assistimos, da família que constituímos às amizades que mantemos, muito, muito mais do que conseguimos imaginar, são como tênues filamentos que nos ligam àquelas gerações passadas e, desta maneira, ainda que eles vivam em nós sem percebermos, nossa vida é que dá significância a deles.

A História é também isso. O entendimento de que ela não é feita pelos «heróis» que exemplificam, *a posteriori* os valores de quem lhes qualifica, ou que simbolizam as qualidades exaltadas pelo que pensa a sociedade, nem mesmo somente por aqueles que são percebidos em sua própria época como tal. Todos, livres ou cativos, brancos, índios e negros, fizeram e fazem a História. São eles, afinal — somos nós, enfim — que permitiram a existência de alguns que se destacam, que marcam e representam — como bóias sinalizadoras — aquilo que lhes está subjacente e que eles, enfim, simbolizam.

Nossa História, aqui terminando, foi, portanto, a História do índio comum. Se tinha nome Português, Tupi ou Gê, foi o que menos importou. Se preciso, para marcar situações, foram eles mencionados, sem preocupação com o destaque laudatório. Os exemplos foram usados para destacar situações ou ressaltar aspectos que permitiam entender os elementos que justificavam seus atos, as «conjunturas», forças de média duração no tempo e variável extensão no espaço. Estas — por sua vez — emergem de raízes mais profundas e mais estáveis, de maior duração e grande dimensão espacial, as chamadas «estruturas». Assim, cada um nada mais é que o ponto mais alto e mais simples em que a cada instante afloram estas relações, da base, geral e comum, ao indivíduo, particular e único.

Vivendo um pouco com eles, seguimos sua trajetória, desde os primitivos tempos em que se organizaram em sociedades apropriadas ao ambiente, explorando a natureza de forma equilibrada e harmônica. Procuramos vê-los como seres humanos, com toda a imensa gama de qualidades e defeitos, acompanhando suas lutas pela posse da terra e seus costumes, alguns dos quais, como o canibalismo, até hoje causa repulsa e manifestações de europocentrismo acerbado. Vimos a chegada do europeu e as formas pelas quais se estabeleceram os primeiros contatos, a mútua contribuição que desde o início foi estruturada e as formas que a correram a partir do momento em que os interesses coloniais triunfaram. Acompanhamos as múltiplas maneiras e os métodos empregados na sua sujeição a uma cultura tecnologicamente mais desenvolvida e o lento e gradual processo de dissolução genética e cultural que passaram, até seu desaparecimento físico no século passado. Resta lembrar, no entanto, que seguem atuantes na nossa etnia, vivos em nossos usos e costumes, na nossa maneira de ser e na nossa perspectiva de vida. E, como já dissemos antes, isto — realmente — não é pouco ...

NOTAS DO CAPÍTULO

1. Pizarro de Araújo, Monsenhor - in «Memórias Históricas do Rio de Janeiro», Vol. III, F. 142/s.

2. In: «Livro 14 das Visitas», 1794. Monsenhor Pizarro. F. 7. ACRI.

3. Tabela Organizada com os dados do «Relatório do Presidente da Província do Rio de Janeiro», ano de 1849 (Dr. Couto Ferraz) (AN Mic. 033.1.78).

População Indígena do Rio de Janeiro

Freguesias	Homens	Mulheres	Total
S. Pedro de C. Frio	383	393	776
Sto. Ant. dos Guarulhos	298	307	605
Sto. Ant. de Pádua	227	245	472
N. S. da Pied. Rio Claro	220	223	443
N. S. da Guia de Mangar.	138	155	293
S. José de Leonisa	104	110	214

Sto. Ant. do Capivari	87	77	164
Itaguaí	84	95	179
S. Vicente Ferrer, Rezende	79	64	143
Mambocaba	71	75	146
S. João da Barra	63	72	135
N. S. Assunção de Campos	59	74	133
S. João B. de Niterói	57	62	119
N. S. das Neves, Macaé	53	43	96
Piraí	38	36	74
Subtotal	1.961	2.031	3.962
Outras localizações	504	456	960
Total geral	2.465	2.487	4.952

CONCLUSÃO

Vimos a trajetória do indígena no território da Capitania do Rio de Janeiro, em especial no Recôncavo da Baía de Guanabara, desde os momentos iniciais de sua presença na terra, até entrado o século XIX, com as últimas evidências desta longa permanência. A divisão entre a Pré-História e o período colonial, que mantivemos no corpo do livro, se prende não forçosamente à tradição preservada ao longo do tempo, de separar estes dois períodos como momentos completamente diferenciados entre si. Utilizamo-la no sentido de ressaltar os processos de construção usados na História, porque, na verdade, o que mudam são os métodos para penetrar nestas duas modalidades de passado ideados pelos pesquisadores. Não a seqüência em si.

As diferenças claramente notadas na vida das comunidades tribais que habitavam este território, antes e depois da chegada dos europeus, foram, infelizmente, traumáticas para elas. No princípio, a historiografia oficial exaltava as mudanças por elas sofridas, como o símbolo do progresso histórico, imposto pelos colonos à «barbárie nativa». Depois, tornou-se hábito denunciá-las, destacando a carga de destruição e abusos que tal progresso comportou para ser construído. E tudo porque, sem qualquer dúvida, fazer história sem carga de emoção e fora do seu tempo, é impossível para qualquer um que tente a empresa. Afinal, ninguém escapa de seu tempo, nem mesmo gênios como Da Vinci ou Einstein. A objetividade reside na possibilidade de leituras diversas, passíveis de análise, comparações e sínteses capazes de tornar melhor conhecido o todo, na medida do possível da sua amostragem.

Hoje a tendência é menos de denúncia, talvez porque a grande maioria de autores ao adotarem esta posição, acabam, felizmente, por banalizá-la. Procuramos, então, agora, entender melhor o processo, valorizando o papel do índio,

não somente como agente passivo de todo o drama e sim como um elemento ativo, ainda que submetido, da História. Isto porque ainda lhes sobravam alternativas — mesmo que reduzidas — que foram experimentadas e vivenciadas por indivíduos e mesmo por grupos inteiros e cujos exemplos enriquecem o nosso conhecimento.

Entendemos que o índio, objeto de nosso estudo, sofreu pessoal e coletivamente este processo de mudanças que desorganizou sua cultura milenar, forçada por outras energias, padrões e idéias.

Antes da chegada dos europeus, como senhor da terra, deixou-nos sua História perpetuada em restos pelos quais, valendo-nos de metodologia própria — arqueológica — somos capazes de definir características e entender sua longa caminhada. Embora não tenham construído reinos nem impérios, o padrão de vida aqui mais encontrado — a tribo — é, sem qualquer dúvida, uma das melhores soluções para a experiência social que o homem desenvolveu no transcurso da sua existência. Se postularmos que o homem vive em sociedade para garantir a vida de todos, fracos e fortes, jovens e velhos, e que a comunidade ideal é aquela em que todos nascem iguais e devem também dispor das mesmas oportunidades para alcançar aquilo que a sociedade valoriza, a tribo se constitui, então, como aquele padrão que mais se aproxima deste ideal. Tem, no entanto, que limitar seu número, não produzir excedentes, a não ser para finalidades grupais — como festas e guerras — e não desenvolver, por desnecessária, tecnologia complexa. Estes dois fatores, limitantes, mas fundamentais, colocaram-nas em desvantagem na luta pela posse da terra e até certo ponto explicam o domínio europeu.

A fase do descobrimento e conquista constitui — considerando ambas uma só — a nossa fugaz Proto-História. É certo que eles, os índios, não possuíam a escrita, mas muitos escreveram na mesma época sobre eles, e assim, embora eles não nos permitam a abordagem direta pelo método histórico, podemos vê-los segundo sua ótica, deturpada em maior ou menor escala, do europeu seu contemporâneo. Desta forma, apesar de continuar sem necessidade da escrita, após este pequeno lapso, foi forçado a entrar na História Moderna, como figura e protagonista de segundo plano, mas nem por isso de menor importância.

Mudam, então, somente os métodos pelos quais o identificamos.

Mas as mudanças não constituem o todo. Elas só existem em função das permanências. E aqui tentamos visualizá-lo, ainda identificado, desempenhando aquele papel no drama da colonização.

A colonização, tal como era entendida pelos portugueses, fazia desta terra uma extensão de Portugal, regida pela mesma lei, obediente ao mesmo Rei, fiel à mesma religião, limitada pelos mesmos costumes e ideada pelos mesmos conceitos. Colonizar era aportuguesar. E aportuguesar significava colocar alguém

ou sua cultura, dentro dos padrões dominantes não só em Portugal, como naqueles dentro do qual a própria metrópole se colocava, incluída na «economia-mundo» que se estabelecerá.

Substituição de valores e modos de vida para índios e negros e perpetuabilidade das soluções, das perspectivas e dos padrões de vida europeus para aqueles brancos, que aqui nascessem. Não podemos esquecer que, até hoje, somos «brasileiros», isto é, os que passam pelo Brasil, ou os que trabalham no Brasil. Nem sequer um designativo nacional decente possuímos. Para que, se o destino deveria ser o retorno para a pátria verdadeira, isto é, Portugal?

Na prática, as diferenças eram bem marcadas e enaltecidias. Desde cedo já se dizia que nem o negro, nem o índio, serviam para o sacerdócio, por viverem em uma terra «em que as mulheres são as primeiras a provocá-los», mas também aos brancos se estendia a desconfiança, posto que muitos sacerdotes portugueses também se entregavam aqui aos prazeres da colônia... (*Hoonaert et alii*, 1992, 183/s.). Como deles escapar os que aqui nasciam? Ainda mais que já eram raras as verdadeiras vocações.

O preconceito das autoridades coloniais persistiu, mesmo contra os brancos, por todo o período. Declarado, contra judeus e mouros de sangue impuro, ou mais ou menos disfarçado, quando referente às pessoas da terra. O Marquês do Lavradio, por exemplo, em carta de maio de 1770 dizia que nomeara Antônio Carlos Furtado como Governador de Goiás por diversas razões, a primeira por ser português. Se, para aqueles que se consideravam dominantes, o preconceito funcionava, o que dizer, então, para os dominados?...

Ainda que algumas autoridades e os jesuítas defendessem a «natural liberdade do índio» — mais no discurso que nas ações — a igualdade em relação ao branco nunca foi motivo de discussão. Para que discutir o que não existia?

A sociedade colonial era hierarquizada, mesmo que em escala menos drástica que na América hispânica, segundo os modelos vigentes na Europa. Dela destoava — em parte — pela existência de uma grande massa de pessoas não livres, que embora lá também existissem eram em número menos significativo.

As diferenças permaneceram, portanto, sempre claramente definidas. Quanto mais européia, ou menos índia ou negra fosse a pessoa, mais era reconhecida e melhor situada na sociedade. Quanto mais negra ou índia, mais rejeitada ou marginalizada, mesmo que forras ou livres e teoricamente participantes dos mesmos direitos. Na verdade, o objetivo era contrastante, pois, se de um lado se procurava amalgamar tudo num único caldo cultural, do outro se perpetuavam as diferenças, identificadoras dos papéis a serem desempenhados e das exigências a serem cobradas.

É sob esta ótica que podemos entender, apesar de todas as variáveis, a manutenção de alguma coisa discernível neste retalhado universo que foi o Brasil colonial. Um simples lançar de olhos nas divisões administrativas entre as Capitanias, dependências e Estados que compunham a América portuguesa é suficiente para comprovarmos a contradição entre a ideologia colonial e a sua prática. É bem verdade que o objetivo, digamos cultural, de aportuguesamento, não poderia ser mais forte que a prática de manter este imenso território fragmentado em unidades administrativas isoladas, cada uma de *per si*, ligada diretamente à metrópole. O lema «dividir para governar» foi básico para entendermos, também, o processo de manutenção da colônia. Havia, sempre, o temor de unir as partes em um todo, capaz de se opor aos interesses da metrópole. As conjunturas da Europa napoleônica, no entanto, quebrariam o sistema, com a vinda da família real, a elevação do Brasil à sede da monarquia portuguesa, o «Reino Unido» etc.

Pois é neste quadro que tentamos acompanhar e entender a transição do regime de vida tribal para o da aldeia, missionária ou não. Existiam continuidades, desde que não contrastassem com os valores novos, mas, mesmo estas, não eram em absoluto a mesma coisa de antes, desde a localização topográfica até o sistema de vida. Em outras palavras, na impossibilidade de aportuguesar todos os índios, ressaltavam-se as diferenças como elemento identificador da sua sujeição. Aqueles que se adaptaram, desde os primeiros federados até os últimos aliados, rapidamente desapareceram no cadiño da mestiçagem. Deixavam de ser índios, cultural e geneticamente. O diferente, aquele que continuou a ser, sujeitou-se ao trabalho servil e à falta de identidade pessoal, em troca desse privilégio.

O drama do índio foi, portanto, duplo. Aqueles que se submeteram totalmente aos novos valores, deixando de ser, mesclaram-se nas categorias mais baixas da população da colônia. Os que permaneceram e ousaram sobreviver, geraram mão-de-obra barata e superproveitada. O estigma os acompanhou durante séculos.

A força do sistema era tão grande, e os seus mecanismos tão eficientes, que tanto os índios livres quanto os negros alforriados, nele ingressando na categoria imediatamente mais alta, expressavam sua condição na prática de atividades que eles mesmos haviam antes padecido, como a propriedade de escravos. Eles próprios avidamente se consideravam pessoas, pela posse de outras. Vítimas de uma forma de encarar a vida, desenraizados do passado, para poderem ingressar no seu presente. Assim, deixar de ser índio, ou negro, era tornar-se brasileiro, português na maneira de ser, na veste, na língua, na mente...

Sob certo aspecto reproduziam o processo muito maior, que caracterizou a era moderna no mundo ocidental. Participaram e se integraram no esquema de

transformações que tanto mantinham elementos advindos da medievalidade, quanto geravam novos traços que definiriam o mundo contemporâneo, com o domínio do capitalismo plenamente instalado. E, malgrado a potência destas forças subjacentes e orientadoras em nível subestrutural, índios e negros, sob e além de todas as pressões, nada mais podendo se valer do que o trato do cotidiano, conseguiram incluir hábitos, costumes, perspectivas de vida, sentimentos e aspirações que, afinal, caracterizariam a sociedade brasileira hoje.

Por outro lado, não há, também, o que estranhar, quando constatamos a si-tuação subalterna e quase marginal do índio na historiografia tradicional, sobre-tudo se lembrarmos que a nossa História, ao ser criada no século passado, tinha que valorizar o todo em detrimento das partes, esquecer as diferenças regionais em favor das semelhanças capazes de caracterizar uma nova nação. De um lado, o contraste com o vizinho hispânico; de outro a estrutura social interna, onde o «luzobrasilianismo» se destacava, mantenedor de toda uma herança de um per-dido mundo clássico, cujos valores se perpetuaram pela medievalidade portuguesa. Por seu lado, a mentalidade dominante no século XIX, historicista e ocidental, exigia o tributo ao progresso, só capaz de ser obtido dentro das perspectivas dominantes do mundo capitalista. Onde então, por Deus, colocar o ín-dio, senão como o vencido e dominado? Como valorizar este passado, selvagem e bárbaro, senão como um campo silvestre onde floresceram — à custa de muito labor e ainda que a ferro e fogo, «a baraço e picão» — os princípios de uma sociedade «ocidental, cristã e pacífica», tão contrastante com tudo aqui-lo que a vida natural das tribos — antropófagas — significava?

De fato, não havia como, nem onde, colocar o índio, a não ser como uma raiz, enterrada no solo do passado, sobre a qual germinou o tronco po-tente da nossa nacionalidade. Simples ossos esquecidos e anônimos, de muitos que morreram e passaram, no máximo, nutritivo já exaurido deste mesmo solo.

Se tal perspectiva se explica, dentro do contexto da época, hoje já não cabe em lugar nenhum. Não é, pois, por acaso que uma série de trabalhos de qualida-de sobre este tema estejam sendo hoje publicados. O resgate desta memória, não mais como uma simples e passiva terra a ser escavada, mas como uma fonte de energia que segue ativa, vem interessando cada vez mais pesquisadores, que, sem dúvida, se beneficiam dos resultados disponíveis das primeiras décadas de produção arqueológica em nosso território.

Este texto, portanto, mesmo sem qualquer pretensão de inovar no tema, se coloca no momento propício para colaborar com todos aqueles que se interes-sam pelo assunto. Integra-se ainda, por outro lado, em uma visão de História que embora não menospreze aquela dominante no passado recente, e não a re-pudie, advoga o reconhecimento maior por parte do historiador, da sua respon-

sabilidade como elemento criador de sua ciência e não um mero espectador, ou no máximo um selecionador, do que se passou ou aconteceu.

Este ponto, que julgamos de suma importância, diz respeito ao conceito de História que aqui utilizamos. Parece-nos que a perspectiva que diz ser a História, tudo o que acontece e que tem uma existência própria, contínua e inexorável, mesmo tendo sido útil durante séculos, já se encontra esgotada e de restrita validade. Seria ela, então, a única das ciências sociais que — para sua existência — independe do seu especialista.

Para muitos, além daquela «história que acontece» existiria também uma «história do historiador», criada por ele no seu processo de conhecimento, com a utilização do seu método e o emprego das suas bases teóricas, objetivos e funções. Esta perspectiva levou Le Goff (1992: 7), inclusive, a declarar que um dos caminhos para o historiador no futuro deverá ser o de aproximar ao máximo as duas vertentes da História (I).

Não me parece que isto seja verdadeiro, e que me perdoe o atrevimento este grande teórico da História. Creio que tudo o que acontece não é somente História. É tudo ... desde uma flor que nasce, um pássaro que canta, um dente que se extrai. E neste tudo estão incluídas todas as atividades humanas, reconhecidas e classificadas no campo do conhecimento, das técnicas, do comportamento, etc. Neste tudo estão as atividades da Economia, Psicologia, Política, Medicina, Religião e «um milhão» de outras parcelas seccionadas e identificadas pelo homem na sua necessidade de categorizar o real.

Nunca entendi perfeitamente as razões que nos levam, como historiadores, a acreditar que a História pode existir sem nós. Nunca vi um médico dizer que existe Medicina sem médico, por exemplo...

Para que exista História, e História em qualquer sentido que se queira lhe atribuir, é imprescindível a figura do historiador, que seleciona entre os acontecimentos do cotidiano, aqueles a que atribui a categoria de fato, ou ainda melhor, de evento. O que acontece não é História. História é que postulamos que seja, a partir de dados que são reconhecidos como elementos que podem conformar o nosso saber e proporcionar a nossa atividade criadora. A História, para mim é, sem qualquer dúvida, uma criação do historiador, única e exclusivamente. Esta perspectiva, compartilhada com muitos outros, resgata um pouco da nossa humildade frente aos colegas de outras disciplinas que acham, no mínimo, interessante (para não dizer petulante) esta nossa pretensão de especialistas do tudo. Na verdade, se tivéssemos razão, se a História fosse tudo, o que restaria, por exemplo, para a Antropologia? Dizer que ela teria a sua própria forma (quadro teórico-metodológico específico) de lidar com aquele tudo, seria afirmar (como se discutiu no século passado), que ela seria somente «uma maneira de fazer História» (ou não seria nada).

Assim, creio que fui até enfático ao longo do texto, firmei e reafirmei que construía uma perspetiva própria da História, vitalizando restos, documentos e textos que em si mesmos não são coisa alguma, exceto trastes miúdos, tornados documentos menos pela consciência de quem os produziu do que pela de quem os interpreta.

Ao fazer Arqueologia, ou melhor ainda, a Pré-História, acostumei-me a trabalhar com muitos trastes deste tipo — os dados que se referem à vida cotidiana — produzidos pelo homem comum e pelos grupos por ele formados. Longe da riqueza de outros lugares, com suas tumbas reais, suas pirâmides aristocráticas, seus templos majestosos, restam-nos, no nosso País, as modestas estruturas que testemunham as atividades de sociedades simples, integradas na natureza... sem fatos destacados e sem eventos demarcados em curto prazo. Acostumei-me, portanto, no estudo do social, das idéias materializadas, em restos suficientemente resistentes e capazes de suportar a ação devastadora do «mais velho dos deuses» — o tempo. Deles, espremendo-os como a um limão, não só eu, como qualquer pré-historiador, tenta sempre extrair o máximo de informações possíveis. Sabemos, no entanto, o quanto destas informações resultam do conhecimento que cada um de nós tem acumulado em sua cabeça. As peças falam, sim... mas através dos códigos que aprendemos a organizar em nossos cérebros. Se com isto somos acusados de laborar no subjetivo, estamos longe, pelo menos, da pretensão de muitos historiadores que pensam «reconstituir um fato que realmente aconteceu, independentemente dele próprio». Sabemos que o real é aquilo que a maioria concorda que seja... que apresenta uma certa margem de concordância com outras coisas reais categorizadas por outros. Em suma, a maioria de nós (creio que sim...) sabe, ou pelo menos sente, que o nosso real está muito distante do verdadeiro. Os impedimentos tão arrasadores que nos afastam daquilo que foi verdade, capacitam-nos a procurar o real pelas imagens refletidas nos seus fragmentos preservados. Neste caso, o fator negativo constrói o alicerce que nos permite superá-lo.

Com a consciência de que não estou exatamente reconstituindo o que verdadeiramente aconteceu e sim criando uma forma, capaz de permitir, ainda que com muitas limitações, a percepção do todo — que busco ser o mais próximo do real que ela reflete — é que me atrevi a escrever este trabalho. Entendo que o real é, por seu lado, o resultado de todas as noções, imagens e sentidos constituídos a partir das informações que foram possíveis resgatar, tenham sido elas obtidas através dos estudos da arqueologia local, sejam resultantes das leituras, análises e interpretações das fontes históricas e, ainda, daquelas oriundas da garimpagem na memória local preservada. O real em síntese é uma invenção, ainda que «cientificamente conduzida» e, portanto, uma História mesmo que sem heróis e eventos de grande magnitude (2).

Neste texto faltam, portanto, figuras e heróis maiores, símbolos de valores que são reflexos das idéias de quem os categoriza como tal. De nossa parte, recaíram eles, os tais valores, na população submetida e desacreditada, formada pelos milhares de seres — na sua imensa maioria, anônimos — que com sua vida e energia tornaram possível vivermos hoje nesta terra. Vivem eles, portanto, em nós, através dos hábitos do cotidiano, nas nossas estruturas mentais e de sentimento, independentemente da cor da nossa pele ou tipo de cabelo que exibimos. Se, apesar dessa multiplicidade, insistimos em continuar todos culturalmente europeus e só valorizamos tal descendência — por termos sido criados dentro de um esquema oficial de ensino que só isso enfatiza — somos todos também negros e indígenas, com milhares de anos de experiência acumulada, das mais distantes covâncias da mata atlântica, às pradarias e florestas africanas, ainda que falando uma língua de origem indo-europeia e cultuando idéias e perspectivas greco-romanas, ou judaico-cristãs. Não falta, no entanto, quem destas últimas se ocupe, de forma que, esperamos, nossa pretensão de falar mais sobre o índio e desnudá-lo mais um pouco, com o objetivo de integrá-lo no nosso passado, tenha sido bem aceita pelo paciente leitor que conseguiu chegar até aqui e a quem sinceramente agradecemos pela paciência.

NOTAS DO CAPÍTULO

1. Em trabalho de 1970, Le Goff comentava que a História, no futuro, poderia seguir três caminhos: absorver as outras Ciências Sociais, tornando-se uma «pan-história, ciência global ... dos homens no tempo»; fundir-se com a Antropologia e com a Sociologia, formando uma Ciência nova, a «antropologia histórica», ou, renunciando a ser «sem fronteiras», criar um território novo, operando um novo corte epistemológico no qual deveria renunciar às «pretensões da maiúscula» (isto é: História) e se definindo melhor «em relação à história vivida dos homens» (p. 57). Em livro de 1992 ele volta a reforçar parte da idéia, citando a existência de uma «história vivida, a história natural, senão objetiva das sociedades humanas» e de uma «ciência histórica», ou seja, «o esforço científico para descrever, pensar e explicar esta evolução» (p. 7).

2. Ver Arno Wehling, *A Invenção da História*, 1994.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- AB SABER, Aziz N. 1983 — *Mecanismos das Migrações Pré-Históricas na América do Sul. Busca de Correlações Paleoclimáticas*. 35ª Reunião da SBPC, Belém.
- ALVIM, Marília de M. & UCHOA, Dorath P. 1976 — *Contribuição ao Estudo das «Populações de Sambaquis». Os Construtores do Sambaqui de Piaçaguera*. Instituto de Pré-História da USP. Série Sambaqui de Piaçaguera, nº 1, São Paulo.
- AMADOR, Elmo da Silva. 1992 — Baía da Guanabara: Um Balanço Histórico. In: Maurício Abreu (org.) *Natureza e Sociedade no Rio de Janeiro*. Biblioteca Carioca (DGIC/SMCTE).
- ANCHIETA, Joseph de. 1988 — *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões*. Ed. Itatiaia Ltda. & Edusp. Col. Reconquista do Brasil. 2ª Série, Vol. 149. S/d — *O Auto de São Lourenço*. Edições Ediouro nº 31.427, RJ.

- ANTONIL, André João. 1982 — *Cultura e Opulência do Brasil*. Itatiaia & Edusp. Col. Rec. do Brasil (NS). Vol. 70.
- ARAÚJO, Monsenhor José de Souza Pizarro de. 1946 — *Memórias Históricas do Rio de Janeiro*. Imprensa Nacional, INL. 10 vols. Rio de Janeiro.
- BELCHIOR, Elyso de Oliveira. 1965 — *Conquistadores e Povoadores do Rio de Janeiro*. Col. Vieira Fazenda. Liv. Brasiliiana Editora, RJ.
- BELTRÃO, Maria. 1982 — *Pré-História do Estado do Rio de Janeiro*. Ed. Forense Universitária/SMEC, Rio de Janeiro.
- BINFORD, Lewis. 1968 — Pos Pleistocene Adaptations. In: S. Binford & L. Binford (eds.), *News Perspectives in Archeology*. Academic Press, New York.
- BIRD, Robert Mackelv. 1990 — What are the Chances of Finding Maize in Peru Dating Before 1.000 B.C.? Reply to Bonavia and Grobman. In: *American antiquity*, 55 (4), S.A.A. Washington.
- BIRD, Robert M.; DIAS JÚNIOR, O.F. & CARVALHO, Eliana. 1991 — Subsídios para a Arqueobotânica no Brasil. O Milho Antigo em Cavernas de Minas Gerais. In: *Revista de Arqueologia* (SAB) nº 6, Rio de Janeiro.
- BONAVIA, D. 1986 — La problemática del maíz en el Área Andina. In: HARRIS, D. & HILLMAN G. (Eds.). *Recent Advances in the Understanding of Plant Domestication and Early Agriculture*. W.A. Congress, Southampton, England.
- BOXER, C.R. 1981 — *A Igreja e a expansão Ibérica*. Edições 70, Lisboa.
- BRAIDWOOD, Robert. 1960 — The Agricultural Revolution. In: Lamberg-Karlovsky (ed.). *Old World Archeology: Foundation of Civilization. Reading from Scientific American Free-man and Cia*. San Francisco 1988 — *Homens Pré-Históricos*. Editora UnB.
- BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. 1977 — *Díalogos das grandezas do Brasil*. Melhoramentos & INL.
- BRAUDEL, Fernand. 1996 — *O Tempo do Mundo*. Ed. Teorema — Portugal.
- BROCHADO, José Proenza. 1973 — *Migraciones que difundieron la tradición alfarera Tupí-guarani*. Relaciones, Tomo VII. Soc. Arg. de Antropología. B.A.
- 1977 — *Alimentação na Floresta Tropical. A analogia etnográfica na reconstrução da alimentação por meio de evidências indiretas. A mandioca na floresta tropical*. IFCH-UFRS — Cadernos nº 2. Porto Alegre.
- 1991 — What did the Tupinambá cook in their vessels? An humble contribution to ethnographic analogy. In: *Revista de Arqueologia* — SAB — Vol. 6, Rio de Janeiro.
- 1991 — Um modelo ecológico de difusão da cerâmica e da agricultura no leste da América do Sul. Anais do I Simpósio de Pré-História do Nordeste Brasileiro. CLIO. Série Antropológica nº 4, UFPe.
- CALDERÓN, Valentín. 1964 — *O Sambaqui da Pedra Oca*. ICS/UFBA, Salvador.
- CARDOSO, Ciro F. & BRIGNOLI, Héctor P. 1983 — *História Econômica da América Latina*. Biblioteca de História, Vol. 8. Gral Editora, RJ.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (Ed.) 1992 — *História dos Índios no Brasil*. FAPESP/SMC — Companhia das Letras, SP.
- CARVALHO, Eliana. 1982 — *Estudo Arqueológico do Sítio Corondó*, Missão de 1978. Instituto de Arqueologia Brasileira, Série Monografias, nº 2, Rio de Janeiro.

- CASAL, Aires de. 1943 — *Corografia Brasílica ou Relação Histórico-geográfica do Reino do Brasil*. Ed. Cultura.
- CHEUCHE MACHADO, Lília. 1984 — *Análise de Remanescentes Ósseos Humanos do Sítio Arqueológico Corondó, RJ. Aspectos Biológicos e Culturais*. Instituto de Arqueologia Brasileira, Série Monografias, nº 1, Rio de Janeiro.
- CHILDE, Gordon. 1961 — *Evolução Social*, Zahar Ed., Rio de Janeiro.
- COARACY, Vivaldo. 1965 — *O Rio de Janeiro no século XVII*. Livraria José Olympio Editora, RJ.
- 1988 — *Memórias da Cidade do Rio de Janeiro*. Col. Reconquista do Brasil, 2ª Série, Vol. 132. Itatiaia & Edusp.
- DEBRETT, Jean Baptiste. 1978 — *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*. Dois volumes. Itatiaia & Edusp. Col. Reconquista do Brasil. Vol. 57.
- DIAS JÚNIOR, Ondemar F. 1968 — *O GB-3 Gentio: Um Sítio Carioca*. Boletim do Serviço de Museus da Divisão do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Guanabara (DPHA). Ano I, nº 1.
- 1969 — *A Fase Mucuri*. Anais do III Simpósio de Arqueologia do Rio da Prata. Inst. Anchietano de Pesquisas. Rev. Pesquisas. Série Antropologia, nº 20. São Leopoldo, RS.
- 1992 — *A tradição Itaipu. Costa central do Brasil*. In: Betty Meggers (ed.). Pré-História Sud-americana. Nuevas Perspectivas. Tarazcum, Washington.
- 1993 — *As Origens da Horticultura no Brasil*. Revista de Arqueologia Americana, nº 7. Inst. Panamericano de Geografia e História, México.
- 1995 — *Considerações a Respeito dos Modelos de Difusão da Cerâmica Tupi-guarani do Brasil*. Revista de Arqueologia, Vol. 8, nº 2. SAB.
- DIAS, Ondemar F. & CARVALHO, Eliana. 1980 — *A Pré-História da Serra Fluminense e a Utilização das Grutas do Estado do Rio de Janeiro*. Rev. Pesquisas. Série Antropologia, nº 31. S. Leopoldo.
- 1981/2 — *Discussão sobre os inícios da Agricultura no Brasil*. Arquivos do Museu de História Natural - UFMG, 6-7, BH.
- 1990 — *Tradição Itaipu (RJ). Discussão de Tópicos: Proposta de um Modelo Teórico*. Revista do Centro de Estudos e Pesquisas Arqueológicas de Santa Cruz do Sul, 17 (20).
- DIAZ, Sônia S. 1986 - Manihot Esculenta Crantz. New World tropical Culture and Agriculture. In: Harris, D. & HILLMAN, G.(Eds.). *Recent Advances in the Understanding of Plant Domestication and Early Agriculture*. W. A. Congress, England.
- ESTRADA, Emilio. 1962 — *Arqueología de Manabi Central* (Equador). Pub. del Museo Emilio Estrada.
- FAZENDA, Vieira. 1919/1923 — *Antiquálias e Memórias do Rio de Janeiro*. Rev. do IHGB. 4 vols.: Tomo 86, Vol. 140 a Tomo 93 Vol. 147.
- FERREIRA, João da Costa. 1934 — *A Cidade do Rio de Janeiro e seu Termo*. Ensaio Urbanológico. Imprensa Nacional, Rio de Janeiro. (Separata da Revista do IHGB, Volume 164).
- FLANNERY, Kent. 1968 — Archaeological Systems Theory and Early Mesoamerica. In: LEONE, M. (Ed.) *Contemporary Archaeology*.
- 1968 — Social and Economic System in Formative Mesoamerica. In: S.R. e L. Binford (eds.), *News Perspectives in Archeology*. Aldine, Chicago.

- FORD, James. 1962 — *Método Cuantitativo para Estabelecer Cronologias Culturales*. Unesco, Washington.
- FREIRE, José Ribamar Bessa (Coord.). 1995 — *Os Índios em Arquivos do Rio de Janeiro*. 2 vols. Dep. de Extensão - UERJ.
- GALVÃO, Maria do Carmo Corrêa. 1992 — *Focos sobre a Questão Ambiental no Rio de Janeiro*. In: Maurício Abreu (Org.). *Natureza e Sociedade no Rio de Janeiro*. Biblioteca Carioca (DGIC/SMCTE).
- GAMBINI, Roberto. 1988 — *O Espelho Índio. Os Jesuítas e a destruição da alma indígena*. Ed. Espaço e Tempo, Rio de Janeiro.
- GÂNDAVO, Pêro de Magalhães. 1965 — *Tratado da Província do Brasil*. INL-MEC.
- GARCIA, Caio do Rio. 1972 — *Estudo Comparativo das Fontes de Alimentação de duas Populações Pré-Históricas do Litoral Paulista*. USP.
- GARCIA, Rodolfo. 1973 — *Escritos Avulsos*. BN. Col. Rodolfo Garcia. Div. Pub. e Div. RJ.
- GÉRSON, Brasil — *O Ouro, o Café e o Rio*. 1970 — Livraria Brasiliiana Editora, Rio de Janeiro.
- GORENDER, Jacob. 1988 — *O Escravismo Colonial*. Ed. Ática, SP.
- GUEDES, Max Justo. 1979 — *Segurança e Navegação nos séculos XVI e XVIII*. In: Guedes, M. J. (Coord.). *História Naval Brasileira*, Segundo Volume, Tomo II. Min. Marinha, RJ.
- 1993 — *As Guerras Holandesas no Mar*. In: Guedes, M.J. (Coord.). *História Naval Brasileira*. Segundo Volume, Tomo I-B. Min. Marinha, RJ.
- HAWKES, J.G. 1986 — *The Domestication of South American Roots and Tubers*. In: HARRIS, David & HILLMAN, Gordon (eds.), *Advances in the Understanding of Plant Domestication and Early Agriculture*. W. A. Congress, Southampton, England.
- HERRMANN, Paul. s/d — *A Conquista do Mundo*. Editora Melhoramentos. São Paulo.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. 1982 — *Raízes do Brasil*. José Olympio Editora.
- HOORNAERT, E.; AZZI, R.; DER GRIPP, K. & BROD, B. 1992 — História da Igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira Época. In: *História da Igreja na América Latina*. Tomo II/1. Editora Vozes; Edições Paulinas. Petrópolis.
- JOHNS, Timothy. 1988 — A Chemical ecological models of root and tuber domestication in the Andes. In: HARRIS, D. & HILLMAN, G. (ed.). *Advances in the Understanding of Plant Domestication and Early Agriculture*. W. A. Congress, England.
- KNEIP, L. M.; PALLESTRINI, L.; MORAIS, J.L. & CUNHA, Fausto. 1981 — *The Radiocarbon Dating of the Sambaqui de Camborinhas*. Anais da Academia Brasileira de Ciências, LIII, RJ.
- KERN, Arno. 1884 — *Missões: Uma Utopia Política*. Ed. Mercado Aberto, Porto Alegre, RS.
- 1991 — *Arqueologia Pré-Histórica do Rio Grande do Sul*. Ed. Mercado Aberto, Porto Alegre, RS.
- 1994 — *Utopias e Missões Jesuíticas*. Editora da Universidade — UFRS.
- LAMEGO, Alberto Ribeiro. 1964 — *O Homem e a Guanabara*. IBGE, Rio de Janeiro.
- LAVRADIO, Marquês do. 1975 — *Cartas do Rio de Janeiro*. Min. Justiça — Arquivo Nacional. 1978 — Ed. mais completa: SEEC — Inst. Est. do Livro, RJ.
- LE GOFF, Jacques. 1992 — *História e Memória*. Ed. Unicamp — S. Paulo.
- LEITE, Serafim. 1945 — *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo VI. Ed. Portugalia, Lisboa.

- 1993 — *Breve História da Companhia de Jesus no Brasil*. (1549-1760). Livraria A. I. Braga, Portugal.
- LEMOS, Maria Teresa Toribio Brittes (Org.). 1995 — *Tordesilhas e o Novo Mundo: Além do Mar Tenebroso*. UERJ — PROELC.
- LERY, Jean de. 1980 — *Viagem à Terra do Brasil*. Col. Reconquista do Brasil. Nova Série, nº 10. Edusp & Itatiaia.
- LISBOA, Balthazar da Silva. 1834 — *Annaes do Rio de Janeiro*. 8 vols. Tip. Imp. e Const. de Seignot-Plancher, RJ.
- MAESTRI, Mário. 1995 — *Os Senhores do Litoral*. Editora da Universidade — UFRS.
- MAGALHÃES, Domingos Gonçalves. 1856 — *Confederação dos Tamoios*. Rio de Janeiro, 340 pp.
- MEGGER, Betty. 1963 — Cultural development in Latin America: A Interpretative Overview. In: MEGGER, B. & EVANS, C. (eds.). *Aboriginal Development in Latin America*. Washington.
- 1966 — Ecuador. In: DANIEL, Glyn (ed.). *Ancient Peoples and Places*. Thames and Hudson, London.
- 1971 — *Amazônia: Man and Culture in a Counterfeit Paradise*. Aldine-Atherton. Chicago. 2^a Edição, Revisada (1996). Smithsonian Institution.
- MELLATI, Júlio César. 1970 — *Índios do Brasil*. Ed. Brasília.
- MELLO MORAES, A. J. de. 1879 — *Chronica Geral e Noticiosa do Imperio do Brasil*. Rio de Janeiro.
- MENDONÇA, Marcos Carneiro de. 1970 — Atividades Industriais e Comerciais. In: *Curso de História do Rio de Janeiro*. Rev. IHGB. Vol. 288, julho/setembro.
- METRAUX, Alfred. 1927 — *Les Migrations Historiques des Tupi-guarani*. Journal de la Société des Americanistes de Paris, Vol. 19, Paris.
- MOUSNIER, Roland. 1957 — Os séculos XVI e XVII. In: *História Geral das Civilizações*, Tomo IV, Segundo Volume. Difusão Européia do Livro, S. Paulo.
- NEVES, Luiz Felipe Baeta. 1978 — *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios. Colonialismo e Repressão Cultural*. Forense Universitária, Rio de Janeiro.
- NÓBREGA, Manoel da. 1931 — *Cartas do Brasil — 1549/1560* (2 vols.). Ed. da Academia Brasileira. Of. Ind. Graphica, Rio de Janeiro.
- NOVAIS, Fernando. 1977 — *Estrutura e Dinâmica do Antigo Sistema Colonial*. (Séculos XVI-XVIII). Editora Brasiliense, S. Paulo.
- PARIAS, L. H. (Diretor). 1967 — *Historia Universal de las Exploraciones*. Vol. I; Editora Espasa-Calpe, S.A. Madrid.
- PEARSALL, Deborah M. 1992 — *The Origins of Plant Cultivation in South America*. In: COWAN, Wesley & WATSON, Patty Jo (eds.); *The Origins of Agriculture: An International Perspective*. Smithsonian Institution Press. Washington.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 1992 — Índios Livres e Índios Escravos: Os Princípios da Legislação Indígena do Período Colonial (séculos XVI a XVIII), In: Manuela Carneiro da Cunha: *História dos Índios do Brasil*, pp. 115/132 — FAPESP/SMC.
- PIGAFETTA, Antônio. 1985 — *A Primeira Viagem ao Redor do Mundo. O Diário da Expedição de Fernão de Magalhães*. Ed. L&PM, Porto Alegre.

- PINHEIRO, Cônego Dr. Joaquim Caetano F. 1862 — A Carioca. Memória Histórica e Documentada. In: *Revista do IHGB*, Vol. 25, T. 25.
- POMBO, Rocha. 1952 — História do Brasil. Edições Melhoramentos, S. Paulo.
- PROUS, André. 1974 — *Les Sculptures préhistoriques du Sud bresilien. Bulletin de la Société Pré-historique Française*. Paris, n° 7. 1991 — *Alimentação e Arte Rupestre: Nota Sobre Alguns Grafismos Pré-Históricos Brasileiros*. Revista de Arqueologia. SAB, n° 6, Rio de Janeiro.
- QUINN, W. ; NEAL, V. & SANTIAGO, E. 1987 — *El Niño Occurrences Over the Past Four and Half Centuries*. Journal of Geophysical Research. Vol. 92, n° C13.
- RAMINELLI, Ronald. 1996 — *Imagens da Colonização. A Representação do Índio de Caminha a Vieira*. Edusp, Fapesp, Jorge Zahar, editores. RJ.
- RIBEIRO, Berta. 1986 — *Etnobiologia*. In: RIBEIRO, Darcy (ed.) — Suma Etnológica. Brasileira. Ed. Vozes & Finep, Petrópolis, RJ.
- RIBEYROLLES, Charles. 1980 — *Brasil Pitoresco*. 2 vols. Col. Rec. do Brasil n° 30. Itatiaia & Edusp.
- RINDOS, David. 1984 — *The Origins of Agriculture: An Evolutionary Perspective*. Academic Press, New York.
- RUELLAN, Francis. 1944 — *A Evolução Geomorfológica da Baía de Guanabara*. Rev. Bras. de Geog., ano VI, n° 4.
- SÁ, Meno de. 1906 — *Instrumento dos Serviços. Documentos Relativos à Mem de Sá, Governador-Geral do Brasil*. Officina Typographica da Biblioteca Nacional.
- SAINT-HILAIRE, Auguste de. 1974 — *Segunda Viagem do Rio de Janeiro a Minas Gerais e a São Paulo*. Itatiaia & Edusp. Col. Rec. do Brasil. Vol. 11.
- SALVADOR, José Gonçalves. 1978 — *Os Cristãos Novos e o Comércio no Atlântico Meridional*. Biblioteca Pioneira de Estudos Brasileiros & MEC. SP.
- SALVADOR, Frei Vicente do. 1982 — *História do Brasil*. Ed. Itatiaia, Belo Horizonte.
- SAUER, Carl. 1936 — American Agricultural Origins: A Consideration of Nature and Culture. In: A. L. Kroeber (ed.); *Essays in Anthropology*. University of California Press.
- SCHMITZ, Ignácio. 1984 — *Caçadores e Coletores da Pré-História do Brasil*. Instituto Anchietano de Pesquisas. São Leopoldo, RS.
- SEIDLER, Carl. 1980 — *Dez Anos no Brasil*. Itatiaia & Edusp. Col. Rec. do Brasil. Nova Série. Vol. 24.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo. 1965 — *O Rio de Janeiro no século XVI*. 2 vols. Lisboa. 1968 — *Do Brasil Filipino ao Brasil de 1640*. Brasiliiana, Volume 336. S. Paulo.
- SIMÓES, Mário. 1981 — *Coletores Ceramistas do Salgado*. Boletim do Mus. Paraense Emílio Goeldi. Nova Série. Antropologia, 78. Belém.
- SOUZA, Gabriel Soares de. 1971 — *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. Editora Brasiliana, Vol. 117. S. Paulo.
- SOUZA E SILVA, Joaquim Norberto de. 1854 — *Memória Histórica e Documentada das Aldeias de Índios do Rio de Janeiro*. Revista do IHGB, Vol. 17, T. 17.
- SPIX, J. B. von & MARTIUS, C.F.P. von. 1981 — *Viagem pelo Brasil 1817-1820*. 3 vols. Col. Reconquista do Brasil (Nova Série), Vol. 46.
- STADEN, Hans. 1942 — *Duas Viagens ao Brasil*. São Paulo.

- STWARD, Julian. 1949 — The Native Population of South America. In: *Handbook of South American Indians*, Smithsonian Institution, Bulletin 143, Washington.
- TAUNAY, Affonso (Visconde de). 1951 — *História das Bandeiras Paulistas*. 2 vols. Edições Melhoramentos, S. P.
- THEVET, André de. 1978 — *As singularidades da França Antártica*. Itatiaia & Edusp. Col. Reconquista do Brasil. Vol. 45
- TURNER, C. G. & CHEUICHE Machado, Lília. 1983 — A New Dental Wear Pattern and Evidence for High Carbohydrate Consumption in a Brasiliian Archaic Skeletal Population. In: *Am. J. of Phy. Anthropology*, 61.
- UCHOA, Dorath; ALVIM, Marília & GOMES, João Carlos. 1989 — *Demografia Esquelética dos Construtores dos Sambaquis de Piaçaguera*, S. Paulo. Revista Dédalos, Pub. Avulsa 1, S. Paulo.
- VARNHAGEN, Francisco Adolfo. 1953 — *História Geral do Brasil*. 5 vols. Edições Melhoramentos, S. Paulo.
- 1978 — *História do Brasil*. Ed. Melhoramentos, São Paulo
- VAVILOV, N. I. 1926 — *Studies on the Origin Cultivated Plants. Bulletin of Applied Botany, Genetics and Plant Breeding*, 16: 218-219. Leningrado.
- VERÍSSIMO, Inácio José. 1970 — História Militar do Rio de Janeiro nos séculos XVI e XVII. In: *Curso de História do Rio de Janeiro*. Rev. do IHGB. Vol. 288, julho/setembro.
- WATZEL, Herbert. 1972 — *Mem de Sá: Terceiro Governador-Geral*. CFC — Rio de Janeiro.
- WECKMANN, Luís. 1993 — *La Herencia Medieval del Brasil*. Fundo de Cultura Econômica. México.
- WEHLING, Arno. 1994 — *A Invenção da História*. Univ. Gama Filho & UFF.
- WEHLING, Arno & WEHLING, Maria José C. 1994 — *Formação do Brasil Colonial*. Ed. Nova Fronteira, Rio de Janeiro.
- WIED NEUWIED, Maximiliano. 1940 — *Viagem ao Brasil*. Companhia Editora Nacional, SP.

Documentos Consultados

Publicados

Arquivo da Cidade do Rio de Janeiro

Revista do Arquivo do Distrito Federal. Nº 2 1895. Carta do Rei para o Vice-Rei em 24-9-1785.
Autos de Correição de 1636, 1638 e 1647. Carta de Foramento para Curtiço de Couros na
Lagoa de Santo Antonio. 1610.

Revista do Arquivo do Distrito Federal. Nº 3. 1896. Correição de 1731. Aterro na Lagoa de Santo
Antonio.

Arquivo Nacional

Documentos Históricos do Arquivo Nacional

- PH 1 — Catálogo das Cartas Régias, Provisões, Alvarás, Avisos, Portarias, etc. existentes no Arquivo Nacional. 1662-1821. 2^a edição, 1922 (Cod. 952).
- PH 2 — Índice dos Ofícios Dirigidos a Corte de Portugal pelos Vice-Reis do Brasil no Rio de Janeiro, de 1763 a 1808. 1909.

PH 10 — Correspondência Ativa e Passiva dos Governadores do Rio de Janeiro de 1716 a 1725. 1910. Carta do Governador ao Rei em 7-3-1719. *Idem* em 1^o-7 e 8-7-1719. *Idem* em 26-7-1720. *Idem* em 16-11-1722. *Idem* em 6-10-1724. Correspondência da Corte para o Governador. Em 7-10-1719.

PH 11 — Índice da correspondência dos Governadores do Rio de Janeiro. 1680 a 1719 (Cod. 77). 1911.

PH 21 — Índice Alfabético das Leis, Alvarás, Cartas Régias, Decretos e mais Ordens que existem no Arquivo da Provedoria da Fazenda Real. 1796. 1924. Livro 31 F. 142 Ordem de 28-4-1744. Livro 38 Nº 745 F. 61 v. Ordem de 3-10-1744.

PH 25 — F. 213 — Correspondência do Governador do RJ para a Corte. Em 30-7-1727.

Biblioteca Nacional

Anais, Vol. XIX, pp. 52/s ano de 1897. Annuas ou Annaes da Província do Brasil, anos de 1624 e 1625. Padre Antonio Vieira. In: *História dos Colégios do Brazil*. Copiada da Biblioteca Nacional de Roma.

Anais, Vol. XXXIX ano de 1921. Inventário dos Documentos Relativos ao Brasil existentes no Arquivo de Marinha e Ultramar. Eduardo Castro e Almeida (Org.). Doc. 170, 373, 4100 a 4128.

Anais, Vol. LVII, pp. 159/s ano de 1935. Informação Sobre as Minas do Brasil.

Anais, Vol. LIX, ano de 1937. Processo das Despesas feitas por Martim de Sá, no Rio de Janeiro. Anos de 1628-1633.

Documentos Históricos Nº 5, 1928. 1650 — 1668. Ordens, Regimentos, Provisões, Alvarás e correspondência dos Governadores Gerais: Conde de Castello Melhor, Conde de Athouguia, Francisco Barreto, Alexandre de Souza Freire, Conde de Obidos. Vol. V da Série e III dos Docs. da Bib. Nac. Carta do Gov. do RJ ao Cap.-Mor de S. Vicente. 2-11-1662.

Documentos Históricos Nº 73, 1946. Cartas para Bahia, 1726. Cartas de D. Sancho de Faro e Souza. 1719-1720. Cartas, Patentes e Provisões 1724-25. F. 259, 270 e 271. Cartas da Junta da Bahia para o Gov. do Rio de Janeiro. 16-2; 26-2; 11-3 e 6-9-1720.

Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

Revista do IHGB. Tomo 63. Vols. 101/102. 1901. Correspondência do Bispo do Rio de Janeiro com os Governadores. Anos de 1754 a 1800.

Revista do IHGB. Vol. 230. Janeiro/março de 1956.

«Itinerário Geográfico, com a verdadeira descrição dos caminhos, estradas, círios, povoações, lugares, villas, rios, montes, e serras que há na cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro até as minas de ouro; composto por Francisco Tavares de Britto, impresso em Sevilha, na Officina de Antonio da Sylva, no anno de 1732. Com todas as licenças necessárias.»

Secretaria (Instituto) do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

Revista da SPHAN, Vol. XII. Pág. 67. Carta do Gov. ao Rei em 7-3-1719. Pág. 70. Carta Régia de 16-11-1719. Pág. 72. Carta Régia de 22-11-1720. Pág. 72. Carta Régia de 15-3-1721. Pág. 72v. Carta do Gov. para o Rei em 30-9-1721. Pág. 73. Carta do Gov. ao Rei em 16-11-1722.

Manuscritos

Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro

Livro 16 — Visita Pastoral do Monsenhor Pizarro de Araújo ao Recôncavo da Cidade» (cópia datilografada).

Arquivo da Cúria de Nova Iguaçu

Livros de Registro de Batismos, Casamentos e Óbitos da Freguesia de N. Sra. da Piedade de Iguaçu.

Livros de Registro de Batismos, Casamentos e Óbitos da Freguesia de Santo Antônio da Jacutinga.

Livro de Assentos da Capela de N. Sra. da Guia da Aldeia de Mangaratiba, filial da Matriz de N. Sra. da Conceição da Vila de Angra dos Reis da Ilha Grande.

Arquivo Municipal da Cidade do Rio de Janeiro

Códice 16-3-20 — Livro das Vereanças de 1635 a 1650. Carta Régia de 6.7.1643.

Códice 16-4-3 — Cópia do Livro de Provisões do Senado da Câmara. Carta Régia de 20-6-1669. Carta Régia de 20-4-1775.

Códice 16-4-10 — Cópia do Livro de Provisões do Senado da Câmara. Carta Régia de 1624.

Códice 39-3-77 — Documentos do Senado da Câmara. Ano de 1831.

Códice 42-3-55 — Transcrição do Cartório do Iº Ofício. Venda de Curral de Gado. 31-1-1633.

Códice 42-3-56 — Transcrição do Cartório do Iº Ofício. Escritura de Venda de Terras. Janeiro de 1664. Escritura de Razão de Juros. Ano de 1650.

Códice 42-3-58 — Comissão de Avaliação da Água da Carioca. Senado da Câmara. Ano de 1830.

Códice 42-4-88 — Transcrição do Cartório do Iº Ofício. Carta Particular de 8-2-1673. F. 1v.

Códice 42-4-89 — Transcrição do Cartório do Iº Ofício. Carregação de 1691.

Códice 42-4-90 — Transcrição do Cartório do Iº Ofício. Escritura de Compromisso de 1697. F. 204.

Códice 42-4-91 — Transcrição do Cartório do Iº Ofício. Dote de Casamento de 1696.

Códice 44-4-88 — Documentos do Senado da Câmara. Ano de 1845.

Códice 44-4-88 — Transcrição do Cartório do Iº Ofício. Arrendamento de Partido de Cana. 1689.

Arquivo Nacional

Códice 63 — Livro 01 F. 9 — Carta Régia de 3-7-1677. — Carta Régia de 14-12-1679 — Carta Régia de 18-11-1701.

Livro 02 F. 34 — Provisão de 20-2-1730. Alvará de 20-5-1754.

Livro 03 — Provisão Régia de 29-4-1727.

Livro 12 F. 165 — Carta do Rei ao Gov. do RJ. De 27-6-1726.

Códice 68 — Livro 01 F. 38 — Carta do Vice-Rei a Corte. 1798. F. 246 — Ofício do Vice-Rei a Corte. 1795.

Códice 70 — Livro 01 — Cartas do Vice-Rei. 7-6 e 4-9-1766.

- Códice 71 — Relatório do Marquês de Lavradio.
- Códice 73 — Livro 01 — F. 96v — Port. do Gov. do RJ ao Provedor da Faz. Real. 21-3 e 4-6-1765.
- Livro 02 F. 170v — *Idem* — 1º-3-1766. *Idem* 26-3 e 1º-4-1767.
- Livro 03 F. 50 — *Idem* — 18-2-1768. F. 96 — *Idem* — 19-5-1768.
- Livro 05 F. 57v — *Idem* — 18-8-1769.
- Livro 07 F. 164 — *Idem* — 11-3-1772.
- Livro 08 F. 65 — *Idem* — 13-9-1773. F. 71 — *Idem* — 4-10-1773 e 26-11-1773.
- Livro 09 F. 76v — *Idem* — 29-6 e 16-9-1775. F. 96v — *Idem* — 1775. F. 173 — *Idem* — 12-2-1776.
- Livro 10 F. 9 — *Idem* — 1776. F. 185v — *Idem* — 10 e 11-3-1777.
- Livro 09 F. 183/s — Portaria do Gov. 9-3-1776.
- Livro 13 F. 23 — Portaria do Gov. 10-2-1779.
- Códice 77 — Livro 01 F. 79v — Bando do Gov. 28-5-1682. F. 125 — Bando do Gov. 12-8-1682. F. 176 — Bandos do Gov. 25-4 e 5-10-1684.
- Livro 04 F. 33v e 65v — Provisão de Nomeação para Procurador de Índios: 1693. Carta do Rei ao Gov. do RJ, de 26-5-1667.
- Livro 06 F. 54 — Carta Régia de 14-8-1698. F. 156 — Provisão de Nomeação para Procurador de Índios: 1698.
- Livro 07 F. 35 — Carta do Gov. ao Rei em 22-5-1698. F. 138 — Carta Régia de 26-11-1701.
- Livro 09 F. 28 — Ordem do Gov. 20-6-1699. Livro 11 F. 80 — Carta Régia de 3-11-1700.
- Livro 12 Doc. 25 — Carta do Rei ao Gov. 9-12-1701. Resposta em 20-8-1702. Carta do Rei e resposta do Gov. 9-8-1703.
- Livro 13 — Carta do Gov. ao Proc. dos Índios em 4-1-1703. Carta do Gov. ao Superior da Aldeia de Itinga. Em 29-1-1703.
- Livro 14 — Carta do Gov. do RJ ao Rei. 25-4-1704. F. 438 — Carta do Gov. ao Cap.-Mor de S. Vicente. 6 de maio de 1705.
- Livro 22 — Carta do Gov. ao Cap. dos Guarulhos. Antonio Machado em 1710. F. 68 — Carta do Rei ao Gov. Em 1710. F. 70 — Ordem do Gov. ao Cap.-Mor de Magé. Em 17-1-1710.
- Códice 78 — Livro 03 — Cartas Régias de 27-10 e 24-11 de 1700.
- Livro 09 F. 24 — Ordem do Gov. ao Juiz Ordinário do Senado da Câmara. 3-7-1700.
- Livro 11 — Carta Régia de 18-11-1701.
- Livro 14 — Carta do Gov. ao Rei. 10-9-1725.
- Códice 84 — Livro 01 — Carta do Gov. do RJ aos Coronéis de Ordenanças. 6-6-1719.
- Códice 87 — Livro 13 — Ordem do Gov. 16-3-1736.
- Portarias do Gov. 5-2; 27-2; 3-3 e 28-4-1736.
- Livro 14 — Portarias do Gov. 1727 e 21-2-1738.
- Livro 16 — Bando do Gov. do RJ. 21-3-1739. Portarias do Gov. 31-3 e 12-5-1740. Port. ao Prov. Faz. Real. 24-10-1742. *Idem* — 27-6-1748 e 2-9-1749
- Livro 18 — *Idem* — 5-5-1758.

- Código 952 — Livro 03 F. 65 — Resposta dos Oficiais da Câmara ao Conselho Ultramarino. 26-5-1682
- Livro 04 F. 25 — Carta Régia de 5-11-1686. F. 91 — Carta Régia de 13-11-1687.
- Livro 20 F. 24 — Provisão do Gov. do RJ. 1717.
- Livro 22 — Provisão do Gov. do RJ. 21-5-1725.
- Livro 32 F. 318 — Provisão do Gov. de 30-9-1745.
- Livro 33 F. 120 e 335 — Ordem do Gov. do RJ de 20-11-1726 e Provisões de 1746 e 1747.
- Caixa 40 Doc. 760 — Ordem ao Gov. do RJ. 20-11-1726.
- Caixa 744 Pacote 2. Relação de 24-9-1746.
- Cartório do Primeiro Ofício de Notas. Livro 44 F. 119/s e 272.
- Escritura de acordo entre partes.
- Escritura de venda de escravos. Ano de 1662.
- Relatórios dos Presidentes da Província do Rio de Janeiro. Anos de 1844, 45, 48 e 49 — Microfilme 033-1-78. Ano de 1851 — Microfilme 033-2-78. Ano de 1857 — Microfilme 033-4-78.

Biblioteca Central Escolar (extinta)

- Código 35 — Conselho Ultramarino.
- Consulta do Conselho Ultramarino ao Gov. do RJ.
- Código 355 Regimento de Capitão-Mor. Ano de 1727.
- Vol. VI — 016.981, Conselho Ultramarino. Pareceres de 8-10; 12-12-1681 e 21-6-1686.
- Vol. VII — 016.981, Termo de Ajuste de 27-4-1740. *Idem* — Consulta ao Conselho Ultramarino em 21-12-1741. *Idem* — *Idem* — 9-7-1742.
- Ms. 25 N° 17 — Carta Régia de 19-12-1735.
- Documento N° 3981 — Carta do Gov. para a Corte. 26-7-1720.
- Livro 29 F. 79v. Ordem do Governador em 16-2-1741.
- Livro 112. Doc. 1927. Carta Régia de 1695.

Biblioteca Nacional

- MS 3.2.5 — Correspondência da Junta da Bahia para o RJ. Cartas de 16-2; 26-2; 11-3 e 6-9-1720.
- MS 15.4.16 — N° 17 — Parecer do Conselho Ultramarino. 1678. N° 36 — *Idem*. 21-6-1686. N° 43 — Carta de 22-11-1720.
- MS 31.32.21 — Parecer do Conselho Ultramarino. 13-12-1683.
- MS 34.23.1 — Parecer do Conselho Ultramarino. 14-12-1679. Carta do Rei ao Governador. 9-10-1669. Docs. 29 e 31. Cartas Régias de 1723 (maio). Docs. 78 a 82. Cartas Régias de 1686, 1687 e 1703.

Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

- Código 1.1.22 — Documentos do Conselho Ultramarino. Vol. 22, F. 95 — Consultas em 8-10 e 2-12-1681. F. 136 e 151 — Consultas de 4-11-1687.

- Códice 1.1.25 — Documentos do Conselho Ultramarino. Ordem de 26-11-1718.
- Códice 1.1.26 — Vol. 26 F. 81v. Conselho Ultramarino. Carta ao Prov. da Fazenda em 28-4-1727. Consulta em 6-11-1730. Informação em 10-7-1739.
- Livro 1.1.27 — Vol. 1. F. 267 — Conselho Ultramarino. Informação de 1746.
- Códice 1.2.12 — Relatório das Despesas da Real Fazenda. Conselho Ultramarino, Vol. V, F. 17. Ano de 1733. Vol. V, F. 58 — Provisão Régia de 6-3-1672. Vol. IV, F. 17 — Consulta do Gov. ao Conselho.
- Códice 1.3.13 — Araújo, Monsenhor José de Souza Pizarro de (manuscrito). 1793 — Memórias do Bispado do Rio de Janeiro que serviram de base para a composição das Memórias Históricas do Rio de Janeiro por Monsenhor Pizzaro que se publicaram pela Estampa em 10 volumes. Nela se inclui o manuscrito abaixo.
- 1774 — Cópia de Memória das Comarcas, Freguesias, Párocos, Fogos, Pessoas de Sacramento e Sacerdotes Seculares que compreende o Bispado de San Sebastiam do Rio de Janeiro no ano de 1774.
- Códice 78-5-18 — Acórdãos e Vereanças do Senado da Câmara. F. 139 e 140. Ano de 1647. F. 160; 161; 163 e 165 — 25-4; 3-10 e 18-11-1648.

ESTA OBRA FOI IMPRESSA E FORMATADA
PELA IMPRENSA NACIONAL,
SIG, QUADRA 6, LOTE 800,
70604-900, BRASÍLIA, DF,
EM 1998, COM UMA TIRAGEM
DE 1.030 EXEMPLARES

REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO

Lançada no primeiro trimestre de 1839 e em circulação desde então, a R. IHGB tem como objetivo estatutário divulgar documentos coligidos pelos sócios, as atividades destes e o conhecimento histórico e geográfico por eles promovido.

A Revista é assim o veículo natural da produção científica avulsa do corpo social do Instituto. Os sócios são seus redatores, com o concurso de colaboradores eventuais, especialmente convidados. As matérias assinadas são da responsabilidade dos respectivos autores.

À Direção da Revista competem a programação anual e a edição de cada número, com prioridade para documentos de valor histórico, estudos inéditos originários de pesquisa fundamental, discursos de posse e conferências comemorativas, resenhas e recensões.

As colaborações espontaneamente enviadas para a Revista são sempre objeto de apreciação, mas pedimos compreensão para a impossibilidade de troca de correspondência ou devolução de originais, sendo ou não publicadas.

Dos artigos entregues, os autores devem guardar cópia. Ao preparar os originais para a publicação, a Revista seguirá as normas técnicas da ABNT e seus usos.

Motivada pelo progresso e visando melhor desempenho, esta Revista, só recebe matéria para publicação em disquetes de computador (Programa WORD 6.0, sem necessidade de formatar), acompanhada do texto, em duas vias, para apreciação do Conselho Editorial. Recomenda-se, pois, o máximo cuidado na elaboração dos textos, inclusive no tocante ao vernáculo e à ortografia em vigor.

Qualquer informação adicional será prestada, prazerosamente, pela Direção desta publicação.

As citações breves devem vir «entre aspas» no próprio texto, as transcrições de mais de três linhas devem ser apresentadas em parágrafos destacados, em vernáculo, sempre que possível, sem aspas (mas ‘entre apóstrofes’, as citações nelas inseridas), com espaçoamento um e recuo à esquerda de 3 ou 5 toques. Os acréscimos irão entre colchetes ou barras (*i*); as omissões serão indicadas por quatro pontos (...).

As citações poderão remeter às referências bibliográficas constantes no final de cada texto.

