

Ricardo de Oliveira

**MATHIAS JOSÉ DOS SANTOS:
identidade, escravidão e colonialidade do poder (1860-1875)**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Mestre em História Global.
Orientadora: Prof.^a Dr.^a Juliana Salles Machado

Florianópolis
2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Oliveira, Ricardo de
MATHIAS JOSÉ DOS SANTOS : identidade, escravidão
e colonialidade do poder (1860-1875) / Ricardo de
Oliveira ; orientadora, Juliana Salles Machado,
2018.

208 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de
Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em História,
Florianópolis, 2018.

Inclui referências.

1. História. 2. Identidade. 3. Colonialidade do
Poder. 4. Escravidão Indígena. I. Salles Machado,
Juliana. II. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação em História. III.
Título.

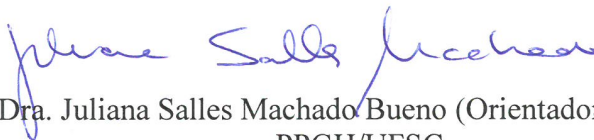
**MATHIAS JOSÉ DOS SANTOS, IDENTIDADE, ESCRAVIDÃO E
COLONIALIDADE DO PODER (1860-1875)**

Ricardo de Oliveira

Esta Dissertação foi julgada e aprovada em sua forma final para obtenção do título de

MESTRE EM HISTÓRIA CULTURAL

Banca Examinadora



Prof. Dra. Juliana Salles Machado Bueno (Orientadora e Presidente) -
PPGH/UFSC



Prof. Dra. Luisa Tombini Wittmann – UDESC



Prof. Dr. Waldir José Rampinelli – PPGH/UFSC

Prof. Dr. Sandor Fernando Bringmann (Suplente) – UFSC



Prof. Dra. Beatriz Gallotti Mamigonian
Coordenadora do PPGH/CFH/UFSC
Florianópolis, 30 de agosto de 2018.

Este trabalho é dedicado à minha
companheira e aos meus filhos, Helena e
Caetano.

AGRADECIMENTOS

Eu gostaria de agradecer, em primeiro lugar, a minha companheira Samia Ribeiro Gomes, foi ela quem me incentivou a fazer esse mestrado e foi também quem deu condições para que esses quase três anos de estudos e pesquisas fossem realizáveis; ela esteve ao meu lado nos bons e maus momentos, corrigiu meus textos, me trouxe novas referências e é possível que já saiba mais sobre essa dissertação que eu. A minha trajetória ao longo desse tempo não foi solitária, contei com a ajuda de professores, colegas e amigos; foi um período de muito aprendizado e devo a todos com quem convivi tudo o que aprendi durante esse ciclo que se encerra. Quero agradecer especialmente ao meu companheiro de linha, Cristiano Durat, que me ajudou muito com a pesquisa, trazendo sempre novas referências, emprestando livros e textos, compartilhando os documentos da sua pesquisa; a minha orientadora, professora Juliana Salles Machado, que me ajudou muito no desenvolvimento do trabalho, transformando positivamente a dissertação e contribuindo muito para o aprofundamento e a coerência das discussões teóricas que foram propostas; a minha comadre Elisa Cordeiro, que um dia me presenteou com uma lista de doze livros sobre a história do Brasil e transformou definitivamente a minha concepção da história nacional, além de ter ajudado muito com o registro e formatação dos mapas; ao meu compadre Michel Zeghbi que abriu as portas do seu escritório para que eu pudesse escrever a dissertação e ler livros, além de emprestar o seu computador depois que o meu foi roubado; ao meu grande amigo Julio Cezar Winkler pela produção do mapa do trajeto percorrido por Mathias e pelas boas conversas; ao meu sogro Manoel Carlos Gomes e a minha sogra Sonia Maria Carmelho Ribeiro Gomes pelo precioso e permanente suporte; ao meu outro compadre, Robson Dalazen, que também emprestou seu computador e me presenteou com livros que se tornaram referências para o texto; agradeço aos meus pais, João de Oliveira Filho e Lucila Peyerle e a minha madrasta e segunda mãe, Dóris Ramos, que sempre respeitaram as minhas escolhas e estiveram ao meu lado; aos meus tios Solange e Maurílio Schmitt que me ajudaram muito ao longo de toda a minha vida; ao professor dos tempos de Publicidade e Propaganda, Benedito Costa Neto, que há muito tempo vem me apresentando autores e obras que são referências na minha formação; aos funcionários e funcionárias do Arquivo Público do Paraná que me ajudaram na minha relação com os documentos da pesquisa e com absolutamente tudo o que precisei, especialmente a Marina Braga Carneiro, a Maureen Elina Javorski, a Aline Liz Mariana

Ferreira, a Ana Karla Maronezi, a Dryelle Vitoria Freitag e a Dora Silva, que me ajudou na “tradução” de muitas palavras dos documentos que eu não conseguia compreender; ao professor Tiago Kramer, que me ajudou muito a compreender a historiografia, foi também quem me apresentou o campo de estudos decoloniais; ao professor Edson Hely Silva, que não conheço pessoalmente, mas que de Pernambuco me ajudou muito com a história do povo Xukuru; ao professor Waldir Rampinelli pelas aulas e conversas sobre as histórias das revoluções sociais na Nossa América; ao meu padrinho Sergio Peyerle e seu companheiro Miguel que abriam as portas da sua casa por mais de um ano, para que eu pudesse morar; ao meu grande amigo Gabriel de Leão pelas conversas longas e pelo abrigo que me ofereceu; ao meu velho amigo Marcos Pacheco, que também abriu a sua casa para mim; aos companheiros e companheiras de linha Marcelo Gonzalez, Kerollayni Rosa Schütz, Roseline Mezacasa pelo apoio e pelas ótimas discussões; a professora Ana Lúcia Vulfe Notzold, ao Labhin e ao projeto OBEDUC; a CAPES, mesmo pagando uma bolsa bastante modesta, quando exige dedicação exclusiva. Gosto de pensar em todas essas pessoas e em muitas outras, como coautoras e co-autores dessa dissertação, esse é um trabalho coletivo, fruto do apoio de todos. Obrigado!

*De cima do palanque
De cima da alta poltrona estofada
De cima da rampa
Olhar de cima
LÍDERES, o povo
Não é paisagem
Nem mansa geografia
Para a voragem
Do vosso olho.
POVO. POLVO.
UM DIA.*

*O povo não é rio
De mínimas águas
Sempre iguais.
Mais fundo, mais além
E por onde navegais
Um nova canção
De um novo mundo.*

*E sem sorrir
Vos digo:
O povo não é
Esse pretense ovo
Que fingis alisar,
Essa superfície
Que jamais castiga
Vossos dedos furtivos.
POVO. POLVO.
LÚCIDA VIGÍLIA.
UM DIA*

(Hilda Hilst, 1974)

RESUMO

Essa dissertação apresenta a trajetória de Mathias José dos Santos, um jovem que na década de 1850, com aproximadamente quinze anos de idade, foi raptado na província de Pernambuco e feito cativo, atravessando o país, sendo várias vezes vendido e revendido como escravo até chegar a Guarapuava, Paraná, onde consegue ter acesso à Justiça para reclamar sua liberdade. O pedido de liberdade de Mathias, fundamentado na sua autoidentificação enquanto indígena, deu início a um processo de investigação que ocorreu parte em Guarapuava e parte em Pernambuco. O processo forma o eixo central do texto, dele emerge um jogo de identidades que reflete o padrão de poder definido por Aníbal Quijano, como colonialidade do poder, uma classificação racista do mundo, que é constitutiva da modernidade/colonialidade. A partir da trajetória de Mathias versamos sobre o tema da escravidão indígena e discutimos as relações entre identidade e escravidão na diferença colonial, conceito elaborado por Walter Mignolo para definir a especificidade das relações sociais que decorrem do colonialismo.

Palavras-chave: Identidade. Escravidão Indígena. Colonialidade do Poder.

ABSTRACT

This dissertation presents the trajectory of Mathias José dos Santos, a young man who was kidnapped in the province of Pernambuco in the 1850s and taken captive through the country, being sold and resold several times as a slave until he arrived Guarapuava, where he could get access to justice to claim his freedom. The request for freedom of Mathias, based on his self-identification as an indigenous person, began a process of investigation that occurred part in Guarapuava and part in Pernambuco. The process forms the central axis of the text, from which emerges a set of identities that reflects the power pattern defined by Aníbal Quijano, as coloniality of power, a racist classification of the world, which is constitutive of modernity / coloniality. From Mathias' s trajectory we are dealing with the issue of indigenous slavery and we discuss the relations between identity and slavery in colonial difference, a concept elaborated by Walter Mignolo to define the specificity of social relations that derive from colonialism.

Keywords: Identity. Slavery Indigenous, Coloniality of Power.

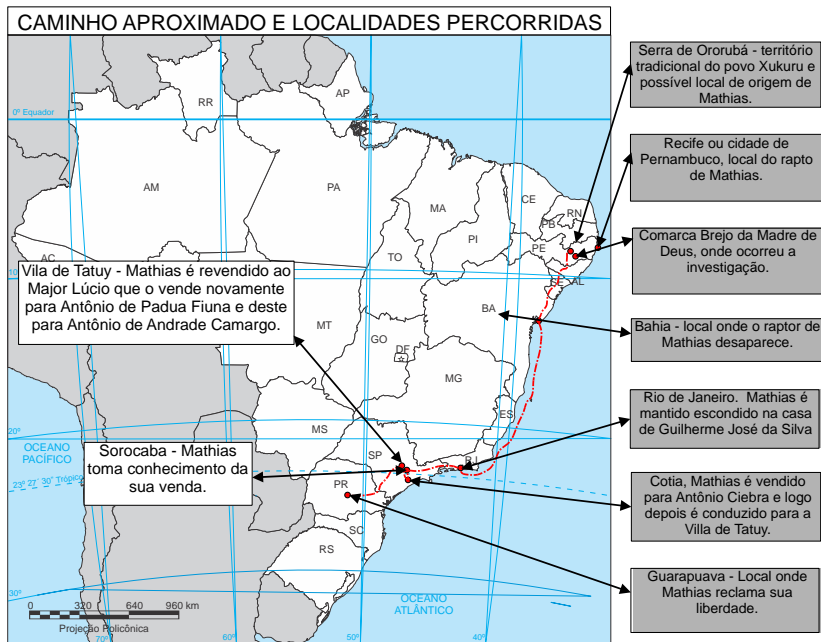
ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Caminho aproximado percorrido por Mathias.....	19
Figura 2 - Caminho das Tropas marcado em vermelho, com Sorocaba na parte superior, no final da linha e Guarapuava na parte central, à esquerda.....	121
Figura 3 - Locais por onde Mathias afirma ter passado na condição de cativo. No alto, da esquerda para a direita: Tatuhy, Sorocaba e Cutia.	121
Figura 4 - À esquerda, em cima, locais por onde Mathias passou e foi negociado: Tatuhy, Sorocaba e Cutia; à esquerda abaixo, Guarapuava; à direita, locais onde ocorreram as investigações: Garanhuns, Pesqueira, Buíque.	123

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
Estrutura e constituição do texto	31
CAPÍTULO 1 - DIFERENÇA E ESCRAVIDÃO	44
1.1 A PRODUÇÃO DA IDENTIDADE NA DIFERENÇA COLONIAL	44
1.2. A IDENTIDADE INDÍGENA NO BRASIL	63
CAPÍTULO 2 – MATHIAS JOSÉ DOS SANTOS.....	84
2.1 GUARAPUAVA, CONTEXTO DA REINVINDICAÇÃO DE MATHIAS.....	84
2.2 TRÊS ANOS SOB O JUGO DA ESCRAVIDÃO, A TRAJETÓRIA DE MATHIAS JOSÉ DOS SANTOS	102
2.3 MATHIAS, “GUERREIRO DO URUBÁ”	122
CAPÍTULO 3 - A ESCRAVIDÃO INDÍGENA NO BRASIL.....	136
3.1 BREVE HISTÓRICO DA ESCRAVIDÃO INDÍGENA NO BRASIL.....	136
3.2 A CONDIÇÃO DE MATHIAS NA COLONIALIDADE DO PODER.....	161
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	182
REFERÊNCIAS	190
FONTES.....	204

Figura 1- Caminho aproximado percorrido por Mathias.



Fonte: WINKLER, Julio Cezar. Observatório Didático da Escarpa Devoniana. São Luís do Purunã -PR, 2018.

INTRODUÇÃO

*Nunca acreditei que a liberdade do homem consistisse em fazer o que quisesse, mas sim em nunca fazer o que não quisesse, e esta é a liberdade que sempre reclamei.*¹

Apresentamos com essa dissertação os resultados de mais de dois anos de pesquisa e estudo realizados enquanto mestrando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina. A pesquisa e seus resultados foram se transformando durante o seu desenvolvimento. Nossa proposta inicial para o ingresso no programa trazia o desejo de analisar e compreender as relações entre indígenas e não indígenas na segunda metade do século XIX, na então Província do Paraná, traçando em linhas gerais a condição social do indígena nesse tempo e espaço. O contato com as fontes, no entanto, deu vida à pesquisa transformando seus objetos e objetivos. O que pretendia ser uma análise geral dos diferentes povos indígenas em contato com a expansão do projeto colonizador em uma região específica, acabou encontrando na trajetória de um único indígena a possibilidade de analisar os efeitos causados por séculos de colonização na vida de pessoas comuns.

Ao consultar o Catálogo Seletivo de Documentos Referente aos Indígenas no Paraná Provincial (1853-1870)² nos chamou a atenção um ofício enviado pelo Diretor Geral dos Índios ao presidente da província do Paraná em janeiro de 1860. O ofício “comunica que o índio Mathias José dos Santos, da província de Pernambuco, reclama liberdade, alegando que foi escravizado por Antonio de Andrade Camargo”³.

Mathias José dos Santos tinha então aproximadamente dezoito anos e ao longo de um pequeno interrogatório ao qual foi submetido, narrou algumas das suas experiências de vida se autoidentificando como índio. De acordo com o seu relato, Mathias havia sido raptado em Pernambuco com mais ou menos quinze anos de idade e depois revendido várias vezes como escravo, passando pela Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo, até chegar a Guarapuava. A escravidão de indígenas

¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques, 1712-1778. **Os devaneios do caminhante solitário**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2017, p. 85.

² **CATÁLOGO SELETIVO DE DOCUMENTOS REFERENTES AOS POVOS INDÍGENAS DA PROVÍNCIA DO PARANÁ: 1853-1870**. Curitiba: Imprensa Oficial, 2007. ISBN 978-85-99404-02-7.

³ **CATÁLOGO SELETIVO**. Ibid., p. 145.

havia sido proibida definitivamente em 1831, depois de mais de três séculos de lutas, sendo que o processo de reclame de liberdade em questão data de 1860.

Apesar do longo período durante o qual perdurou a escravidão indígena autorizada por lei e mesmo tendo persistido a prática de escravizar indígenas depois da proibição legal, o tema é ainda pouco explorado nos estudos da história dos povos indígenas no Brasil. Não é de se estranhar, diante desse silêncio, o fato de aprendermos desde cedo que o índio era preguiçoso, inapto para o trabalho e que por isso foi necessário escravizar os povos africanos e trazê-los para trabalhar no Brasil. A ideia ainda corrente de que os indígenas são preguiçosos e inaptos para o trabalho é resultante de equívocos e interpretações preconceituosas, que não apenas reproduzem uma lógica determinista, que ao colocar o indígena como inapto naturaliza sua inaptidão, como também nega a importância dos povos indígenas para o desenvolvimento do projeto colonial e posteriormente nacional na condição de mão de obra. Outro problema é que ela nega à escravidão negra o seu caráter econômico, visto que a vinda de africanos escravizados é justificada, também de forma determinista, por uma maior aptidão dos negros para o trabalho pesado nas lavouras. Dessa forma fica excluído do horizonte de análise o fato da escravidão negra representar por si só, ou seja, apenas pelo comércio de carne humana, um negócio bastante lucrativo sem o qual a acumulação de capital pela Metrópole não seria possível.

A história de Mathias começa em 1492, quando as botas espanholas pisaram pela primeira vez em território americano, sua trajetória não pode ser compreendida sem que tenhamos em vista as relações entre conquistadores e conquistados inauguradas pela esquadra de Colombo⁴. A sua escravização marca a continuidade de práticas sociais arraigadas pelos costumes e que a lei não foi capaz de conter. Analisar a trajetória de Mathias e refletir sobre os antecedentes históricos que lhe dão significado, bem como sobre os tipos de relações sociais que tornaram possíveis a sua escravização, nos ajuda a

⁴ A História do Brasil não pode ser separada da História do continente americano. Hoje sabemos que o Brasil não é uma ilha, como se argumentava no primeiro século de Conquista e mesmo hoje quando se comemora o “descobrimento” do Brasil em 1500 e o dia das crianças no dia 12 de outubro, dia em que Colombo pisou pela primeira vez no continente americano. Como bem pontuou Caetano Veloso “Que esse acontecimento histórico tão mal definido seja situado com tanta exatidão na metade do segundo milênio da nossa era só estimula a produção de uma autoconsciência nacional a um tempo inconsistente e exagerada.” In: VELOSO, Caetano, 1942 – **Verdade Tropical**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p 14.

compreender o silêncio que marca o tema nas escolas e na academia, ao mesmo tempo em que contribui para que seja rompido.

O ofício que dá início ao processo envolvendo Mathias e sua demanda por liberdade é de janeiro de 1860⁵ e em anexo estão: *a*) o interrogatório respondido por Mathias, no qual o indígena narra sua trajetória desde o instante em que foi raptado em Pernambuco até o momento em que foi comprado por Antonio de Andrade Camargo, indo com este para a Vila de Guarapuava; *b*) o depoimento de uma testemunha, de nome Estevão que, segundo Mathias, por ser pernambucano e conhecer seus pais, poderia confirmar algumas informações a seu respeito; *c*) o termo de depósito de Mathias em nome de Antonio Alves Guimarães; e *d*) o depoimento de Antonio de Andrade Camargo, proprietário de Mathias.

A pesquisa foi realizada no Arquivo Público do Paraná e no Museu Paranaense e cobriu o período que vai de 1859 a 1875. Pesquisamos documentos até o ano de 1875 na esperança de encontrar qualquer resolução para o processo analisado. Como Mathias ora é tratado como indígena, ora como mulato ou pardo, foi necessário consultar os mais diversos documentos e analisar determinados processos que em um primeiro momento pareciam tratar de Mathias e que ao final não tinham qualquer relação com a sua demanda; outros que se referiam aos “escravos negros” e na verdade tratavam de Mathias. Na maioria dos casos esses documentos só traziam uma semelhança: a injustiça praticada cotidianamente contra negros, mulatos, pardos e indígenas e é sobre ela que desejamos falar.

Com a trajetória de Mathias almejamos realizar dois objetivos que foram os principais motivadores dessa pesquisa: primeiro, contribuir para o reconhecimento do caráter histórico de todos os povos, especialmente dos povos indígenas, que por longo tempo permaneceram à margem da produção historiográfica nacional ou estiveram presentes em produções que faziam da sua história a história do seu desaparecimento. O segundo, possibilitar a historicização do próprio sujeito, do homem comum, rompendo com categorizações que ao se concentrar em análises de eventos em uma perspectiva macro-histórica, tomam diferentes indivíduos, de diferentes sociedades, como um todo coerente, homogêneo, situando as relações cotidianas em uma

⁵ OFÍCIO 02/01/1860 – 16/02/1860. Ofício do Diretor Geral dos Índios do Paraná, para o presidente da província José Francisco Cardoso. Guarapuava (PR). BR APPR. AP87.3.172-178.

perspectiva mecanicista, na qual o sujeito comum se torna desprovido de todo e qualquer domínio sobre si mesmo. Essa perspectiva opera através de rupturas históricas e periodizações arbitrárias, que impedem a percepção de continuidades significativas que marcam as relações sociais ao longo do tempo.

A trajetória de Mathias rompe com esquemas de periodização que dão por encerrado um fato assim que sua realidade é negada pelo discurso hegemônico e suas formas de representação. O estatuto da escravidão foi abolido por lei em 1888, no entanto, a escravização de homens, mulheres e crianças é uma realidade que se estende até os nossos dias. A escravidão indígena foi totalmente abolida em 1831, entretanto para muitos indígenas a liberdade que lhes era de direito, não lhes garantiu a liberdade de fato.

Nesse sentido, o que almejamos realizar se aproxima de uma ambição que caracteriza a micro-história, qual seja, “iluminar aspectos da história geral, dinâmicas, processos que forçosamente escapam a um olhar macro-histórico das sociedades”⁶. A micro história surgiu na década de 1970 “como uma reação, uma tomada de posição frente a um certo estado da história social, da qual ela sugere reformular concepções, exigências e procedimentos”⁷. O ponto principal da micro-história e sua emergência a partir dos debates que envolviam a história social, a história cultural e das mentalidades, é marcado por transformações relativas ao procedimento de análise, oferecendo novas possibilidades no campo analítico com a aproximação da escala de observação operada pelo historiador. Enquanto a história social estava preocupada com a representatividade de cada “amostra” e seu enquadramento ao conjunto social, a micro-história esteve mais preocupada em ampliar ou transformar o conteúdo da representação⁸. Dessa forma, no lugar de identidades sociais homogêneas, a micro-história permite a construção de identidades sociais mais plurais e plásticas⁹ que contemplem as estratégias individuais frente aos sistemas normativos de controle. Para Revel, “O recurso a sistemas classificatórios baseado em critérios explícitos é substituído na microanálise pela decisão de levar em

⁶ VAINFAS, Ronaldo. **Os protagonistas anônimos da história: micro-história**. Rio de Janeiro: Campus, 2002, p. 119.

⁷ REVEL, Jacques. Microanálise e construção do social. In: REVEL, Revel (Org.), **Jogos de escalas: a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro, Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998, p. 16.

⁸ REVEL. *Ibid.*, p. 21.

⁹ REVEL. *Ibid.*, p. 25.

consideração os comportamentos por meio dos quais as identidades coletivas se constituem e se deformam”¹⁰.

A microanálise rompe com as generalizações que, conforme procuramos demonstrar ao longo da dissertação, resultam em equívocos e preconceitos, especialmente no que toca aos povos indígenas, tendo em vista a permanente cristalização das suas identidades. Como afirmou Giovanni Levi, “os procedimentos de generalização adotados na história e nas ciências sociais não apenas demonstram sua fraqueza, mas são também responsáveis por significações preñhes de consequências ideológicas e até mesmo políticas”¹¹. Não se trata de negar absolutamente a generalidade de certas categorias sociais, mas de tornar mais complexa a teia de relações humanas a que chamamos sociedade, trazendo para o primeiro plano estratégias individuais que, de uma perspectiva temporal mais dilatada, operam transformações na estrutura social, protagonizando formas de agir que poderíamos chamar de pontos fora da linha, não por serem ações que fujam à regra, mas por não estarem contempladas em análises mais objetivas e que também problematizam a análise objetiva. Trata-se de contemplar tomadas de posição que os sujeitos realizam em suas vidas e que estão para além do que hegemonicamente se pensava ou esperava de determinado indivíduo e da identidade social da qual ele se sente pertencente. O caso de Mathias evidencia essas questões, na medida em que ele, mesmo muito jovem, parece conhecer os mecanismos de controle a que estava submetido, articulando-se dentro desse mesmo mecanismo para conseguir a sua liberdade.

Apesar das muitas aproximações, alguns aspectos distanciam a presente dissertação do campo próprio da micro-história. Talvez o ponto mais evidente deste distanciamento seja a nossa preocupação em contextualizar, justamente a partir de generalizações, a história de Mathias dentro de uma malha de relações sociais muito anteriores a ele. A micro-história tem como uma das suas características fundamentais o abandono de qualquer contextualização sistemática¹². Na micro-história o leitor é levado a conhecer o contexto mais amplo do personagem estudado através de uma narrativa, que em muito se aproxima da literária (sendo característica marcante da micro-história justamente o apreço pela narrativa), na qual os personagens são apresentados em suas

¹⁰ REVEL. *Ibid.*, p. 26.

¹¹ LEVI, Giovanni. Comportamentos, recursos, processos: antes da “revolução” do consumo. In: REVEL, Revel (Org.), **Jogos de escalas**: a experiência da microanálise. Rio de Janeiro, Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998, p. 204.

¹² VAINFAS. *Op. cit.*, p. 51.

relações com o personagem principal e a partir da trama entre as subjetividades se contempla o contexto no qual transcorre a narrativa. A ausência de uma construção narrativa mais detalhada de sua experiência pessoal e o uso de contextualizações históricas ao longo do trabalho, afastam o presente estudo de uma caracterização como micro-histórico. Tal afastamento se deve, tanto por contextualizarmos o caso de Mathias desde os primeiros anos da Conquista ibérica do continente americano, tanto por nossa pesquisa não poder contemplar um estudo mais detalhado de todos os envolvidos no processo e no contexto social de Mathias, impossibilitando uma narrativa detalhada, entendida como o desenvolvimento progressivo de uma ação operada por um ou mais personagens. Podemos dizer que realizamos nessa dissertação uma microanálise de um estudo de caso.

Com base na literatura crítica sobre os povos indígenas e nos resultados de nossas pesquisas, nos propomos responder as seguintes questões: Como a trajetória de Mathias pode contribuir para a compreensão das identidades coletivas, especialmente as indígenas, historicamente produzidas? De que modo Mathias pode ser encarado como representativo das relações sociais assimétricas características da colonialidade do poder?

Para responder a essas questões, optamos por dividir o texto em três capítulos que se complementam. O primeiro capítulo está dividido em dois subcapítulos, no primeiro apresentamos uma discussão sobre o conceito de identidade e sua produção como forma de representação de uma coletividade, revelando algumas especificidades que marcam a produção da identidade na modernidade/colonialidade. No segundo subcapítulo da primeira parte tratamos da produção da identidade indígena no Brasil, também como resposta aos sentidos ideológicos da modernidade/colonialidade. O segundo capítulo, por sua vez, centraliza os resultados da pesquisa e está dividido em três subcapítulos: o primeiro trata de apresentar o espaço social no qual Mathias faz sua reivindicação, traçando um histórico de conflitos entre indígenas e não indígenas em Guarapuava; o segundo subcapítulo expõe o interrogatório respondido por Mathias e dos demais envolvidos no processo: o acusado, Antonio de Andrade Camargo e uma testemunha de nome Estevão, que foi chamada por Mathias para comprovar sua história. Estevão traz algumas informações que parecem direcionar as investigações que são levadas a cabo pelas autoridades responsáveis. O processo é remetido para Pernambuco, onde outras testemunhas são ouvidas. Nesse subcapítulo são apresentados a maior parte dos documentos referentes ao processo de Mathias. Encerramos a

dissertação dividindo o último capítulo em dois subcapítulos: o primeiro apresenta um breve histórico da escravidão indígena no Brasil partindo dos primeiros contatos entre os portugueses e os povos indígenas que habitavam a faixa litorânea do Brasil chegando até a primeira metade do século XIX. O último subcapítulo da dissertação procura situar Mathias na malha de relações humanas que caracteriza a modernidade/colonialidade, revelando como se davam as relações assimétricas entre os diferentes sujeitos históricos em contato, evidenciando a hierarquia social racista da emergente sociedade brasileira e suas consequências desastrosas. Com base na trajetória de Mathias e de tantas outras pessoas que foram ilegalmente colocadas na condição de escravo, pretendemos, em consonância com os estudos decoloniais, contribuir para o alargamento da noção de Modernidade acrescentando a esse conceito outro elemento que lhe é inerentemente constitutivo: a colonialidade, daí a conjugação modernidade/colonialidade.

A modernidade/colonialidade sobre a qual estamos falando tem seu momento inaugural com a conquista ibérica do continente americano e a concomitante organização colonial do mundo. Segundo Edgardo Lander,

Com o início do colonialismo na América iniciase não apenas a organização colonial do mundo, mas – simultaneamente – a constituição colonial dos saberes, das linguagens, da memória e do imaginário. Dá-se início ao longo processo que culminará nos séculos XVIII e XIX e no qual, pela primeira vez, se organiza a totalidade do espaço e do tempo – todas as culturas, todos os povos e territórios do planeta, presentes e passados – numa grande narrativa universal. Nessa narrativa, a Europa é – ou sempre foi – simultaneamente o centro geográfico e a culminação do movimento temporal.¹³

A noção de universalidade é construída sobre o fundamento particular da experiência histórica da Europa, que passa a figurar como modelo a partir do qual todas as outras experiências deveriam resultar.

¹³ LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêtricos. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas.** Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales – CLACSO, 2005, p. 26.

Institui-se assim uma universalidade radicalmente excludente que dará sentido e significado a um sistema de classificação das coisas, do mundo e dos homens, que passa a caracterizar a própria modernidade/colonialidade. Desse princípio de universalidade excludente, logo se chega às noções que dele derivam, pois se existe um modelo universal que é superior, por consequência existe uma variedade de outros modelos que são necessariamente inferiores. Essa característica da Modernidade fundamenta um segundo elemento que passa a funcionar como estruturante da universalidade: a colonialidade, ou, como afirma Mignolo, a construção da Modernidade se dá no exercício da colonialidade do poder¹⁴. A colonialidade do poder é parte constitutiva da Modernidade, o conceito foi elaborado por Aníbal Quijano para definir o novo padrão de poder inaugurado com a invasão e conquista da América. Esse novo padrão de poder opera pela classificação racista do mundo entre superiores e inferiores. Nas palavras de Quijano,

Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo. Esse eixo tem, portanto, origem e caráter colonial, mas provou ser mais duradouro e estável que o colonialismo em cuja matriz foi estabelecido.¹⁵

A experiência mais marcante e significativa da modernidade/colonialidade é a escravidão. A experiência do colonialismo, marcada pelo escravismo, é o elemento central dessa matriz de que fala Quijano. Porém, a Modernidade eurocêntrica não contempla o escravismo como um dos seus elementos fundamentais, em geral nem sequer a menciona; de uma perspectiva hegemônica e

¹⁴ MIGNOLO, Walter D. Mignolo. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas.** Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales – CLACSO, 2005, p. 80.

¹⁵ QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas.** Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales – CLACSO, 2005, p. 227.

eurocêntrica da Modernidade, a escravidão é pré-moderna. Nessa visão que nega a experiência escravista como constitutiva da Modernidade, a racionalidade figura como elemento fundamental e com ela o sistema econômico capitalista. Desse modo, são definidos outros momentos inaugurais da Modernidade que não passam nem pela América, nem pelo escravismo: o Iluminismo francês, a Reforma protestante e René Descartes. Hans Ulrich Gumbrecht, por exemplo, caracteriza a Modernidade a partir de uma dupla inovação: o Homem se coloca na condição de observador externo do mundo e passa a compreender a si mesmo nessa posição de exterioridade; para esse autor, surge no Ocidente uma nova perspectiva de compreensão do mundo, na qual o homem (europeu) passa a entender a humanidade como excêntrica ao mundo, perspectiva diferente daquela que predominava na Idade Média cristã, quando o homem era concebido como parte do mundo circundante¹⁶. Na versão eurocêntrica da Modernidade o estado de natureza figura como ponto de partida de um processo civilizatório que culmina na civilização europeia ou ocidental, desse mito fundacional se originam noções como o evolucionismo e da história humana vista como linear e unidirecional. Esse mesmo mito resulta na classificação racial da população do mundo¹⁷. Assim compreendida, a Modernidade é um fenômeno intra-europeu de libertação do homem do jugo da natureza e da ignorância, perspectiva que afasta o lado sombrio da Modernidade e do capitalismo. Essa concepção da Modernidade opera através de escolhas ideológicas e argumentos humanistas bastante convenientes. Resulta no fato, por exemplo, de aprendermos na escola que foi o capitalismo, no século XVIII, que pôs fim a escravidão; negando-se assim o histórico sanguinolento, bárbaro e cruel de um sistema que acumulou capital através do tráfico de seres humanos durante mais de três séculos.

¹⁶ GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Produção de presença**: o que o sentido não consegue transmitir. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2010, p. 46.

¹⁷ QUIJANO. **A colonialidade do saber**. Op. cit., p. 249.

Segundo Enrique Dussel,

Se a Modernidade tem um núcleo racional *ad intra* forte, como saída da humanidade de um estado de imaturidade regional, provinciana, não planetária, essa mesma Modernidade, por outro lado, *ad extra*, realiza um processo irracional que se oculta a seus próprios olhos.¹⁸

A Modernidade como modelo de *devir* social passa a ser a justificativa de violências praticadas contra tudo que foge dos seus padrões sociais e institucionais, contra tudo que impede o avanço da Modernidade e serve igualmente para trazer para dentro de suas fronteiras, espaciais e simbólicas, tudo que lhe é externo; é uma violência pedagógica e altruísta, que abraça o mundo como uma serpente abraça a sua presa, podemos dizer que o colonialismo foi o abraço de serpente da Modernidade; ou, como definiu Fernando Coronil “o colonialismo é o lado escuro do capitalismo europeu”¹⁹. O colonialismo e o escravismo, foram componentes indispensáveis para o desenvolvimento do capitalismo e para a construção da modernidade/colonialidade. Ambas as perspectivas, eurocêntrica e decolonial, não devem ser tomadas como excludentes, mas sim como complementares. O resultado é uma nova concepção da Modernidade com maiores possibilidades de compreensão dos elementos que a compõe.

De dentro desse *projeto da modernidade*, universalista e excludente, definido por Santiago Castro-Gómez como uma “tentativa fáustica de submeter a vida inteira ao controle absoluto do homem sob a direção segura do conhecimento”²⁰ emerge um novo jogo de identidades coletivas que passam a refletir essa classificação do mundo operada pela colonialidade do poder. As novas identidades passam a ocupar um lugar específico dentro da hierarquia social e, por seu caráter racista, as

¹⁸ DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo [org.]. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas.** Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales – CLACSO, 2005, p. 64.

¹⁹ CORONIL, Fernando. Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo. In: LANDER, Edgardo [org.]. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas.** Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales – CLACSO, 2005, p. 112.

²⁰ CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas.** Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales – CLACSO, 2005, p. 170

diferenças fenotípicas funcionam como significante dos papéis sociais. O trabalho não assalariado e não livre é identificado ao negro, ao mulato, ao indígenu, ao pardo.

Dessa perspectiva, a identidade passa a operar como uma categoria de análise fundamental para a compreensão da modernidade/colonialidade. A Modernidade é um aparelho produtor de alteridades que, argumentando pela racionalidade e pelo humanismo, violenta a hibridéz e a multiplicidade de vidas concretas²¹.

Estrutura e constituição do texto

Ao longo do primeiro capítulo, buscamos apresentar como se dá a produção das identidades coletivas e suas articulações no exercício da colonialidade do poder. A discussão de certa forma antecipa as perspectivas de análise que utilizamos para pensar os resultados da pesquisa, dessa forma, o leitor pode perceber nos documentos apresentados no segundo capítulo, como os diferentes sujeitos se relacionam dentro desse sistema de classificação. Também nos interessa situar Mathias no interior da malha de relações humanas que caracterizam a modernidade/colonialidade, demonstrando como a sua escravização e a de tantos outros homens e mulheres, responde a esse padrão de poder.

Mais que uma definição para o conceito de identidade, desejamos refletir sobre o processo de produção das identidades coletivas e seus meios de realização. Para pensarmos sobre o conceito de identidade, nos apoiamos em Stuart Hall, autor que, ao criticar a noção essencialista de identidade, oferece uma perspectiva dinâmica que se concentra nas estruturas que dão sentido à *identificação*, deixando em segundo plano a própria definição de identidade²². Também Tadeu Tomaz da Silva contribui nesse sentido, uma vez que para esse autor a perspectiva liberal de respeito à diversidade tem predominado sem que sejam problematizados os fatores que configuram as diferenças; sua proposição segue no sentido de oferecer reflexões que foquem no processo de produção da identidade e sua relação com os interesses

²¹ CASTRO-GÓMEZ. *Ibid.*, p. 169.

²² HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014, p. 24.

ideológicos dos grupos em disputa por determinados espaços e recursos²³.

Ao discutir as relações entre produção das identidades e colonialidade do poder, tocamos em outro tema bastante complexo: a ideologia. Sobre a ideologia, tomamos como apoio as ideias de Karl Mannheim²⁴ e Paul Ricouer. O primeiro é um dos fundadores do campo de estudos da sociologia do conhecimento, campo que tem por objeto as diferentes formas de pensar que caracterizam diferentes sociedades no tempo e no espaço. Os documentos analisados estão carregados de ideologia, bem como todas as relações humanas; como afirmou Ricouer, é mais fácil pensarmos através da ideologia que sobre a própria ideologia²⁵. Sem negar o caráter ideológico da interpretação que damos aos documentos, nos esforçamos por extrair de cada documento aquilo que ao autor do documento interessava quando o produziu. Segundo Eni Orlandi, “Não há uma verdade oculta atrás do texto, há gestos de interpretação que o constituem e que o analista, com seu dispositivo, deve ser capaz de compreender”²⁶. A análise de discurso figura como importante ferramenta de leitura dos enunciados contidos nos documentos e da ideologia que lhes corresponde. Todo sujeito discursivo opera através do inconsciente e da ideologia²⁷.

Para finalizar o primeiro subcapítulo apresentamos uma breve consideração sobre o conceito de etnia e o campo de estudos da etnicidade. Fredrick Barth²⁸, de modo semelhante ao que Stuart Hall propôs para o estudo da identidade, procurou dinamizar a noção de etnia, rompendo com o paradigma desse campo de estudos que definia grupos étnicos de acordo com critérios biológicos e culturais. Os estudos de Barth conduziram a etnicidade para uma nova abordagem, voltada para os critérios de autoidentificação e diferenciação assumidos pelos membros dos diferentes grupos em contato. O conceito de etnia nos ajuda a compreender como os diferentes povos indígenas no Brasil encontraram maneiras específicas de interação com o elemento

²³SILVA, Tomaz Tadeu da (org). “A produção social da identidade e da diferença.” In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 4ª edição, 2000.

²⁴MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, n -4, 1986.

²⁵ RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias: organização, tradução e apresentação** de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro, F. Alves, 1977, p. 231.

²⁶ ORLANDI, Eni P. **Análise de Discurso: princípios e procedimentos**. Campinas, SP. 12ª Edição, Pontes Editores, 2015, p.24.

²⁷ ORLANDI. *Ibid.*, p. 18.

²⁸BARTH, Fredrik. **Grupos étnicos e suas fronteiras**. In: POUTIGNAT, Philippe e STEIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade: Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras** de Fredrik Barth. Trad. Elcio Fernandes. São Paulo: Ed. Da UNESP, 1998, p. 187-227.

colonizador, a partir de suas próprias experiências e significados, rompendo com as generalizações que encerram a palavra “índio”.

Depois de refletir sobre os processos de produção das identidades no exercício da colonialidade do poder, apresentamos no segundo subcapítulo da primeira parte do trabalho, um histórico do processo de produção da(s) identidade(s) indígena(s) no Brasil. Ao longo de séculos de colonização foi produzida uma identidade genérica e depreciativa para definir os diferentes povos indígenas no Brasil, os milhares de diferentes povos que aqui habitavam e habitam foram todos chamados “índios”, e sobre essa palavra foram colocados preconceitos que persistem até os nossos dias. Partimos dos estudos de Eduardo Viveiros de Castro em *A Inconstância da Alma Selvagem*²⁹, trazendo para a discussão as palavras de missionários e viajantes que estiveram no Brasil e que de alguma forma contribuíram nesse processo de produção identitária que identificava os indígenas a partir de características negativas, resultando em violências de todo tipo contra esses povos.

Apresentados os conceitos que dão fundamento a nossa análise do caso de Mathias, iniciamos o segundo capítulo do trabalho, dividindo-o em três subcapítulos. O primeiro traz uma contextualização do espaço social no qual Mathias faz a sua demanda por liberdade, a cidade de Guarapuava. A contextualização é feita a partir de documentos produzidos pelo então Diretor Geral dos Índios da província do Paraná, Francisco Ferreira da Rocha Loures, e do missionário que acompanhou a expedição de conquista dos Campos de Guarapuava, o padre Francisco das Chagas Lima. Os Campos de Guarapuava são território tradicional dos Kaingang, povos de língua Jê. Ao longo de todo o século XIX os Kaingang resistiram bravamente às tentativas de submetê-los, utilizaram estratégias próprias de apropriação e ressignificação dos mecanismos de dominação. Destacam-se entre os Kaingang do período, os caciques Luís Tigre Gacón, Candói, Pahy, Veri e Condá. Não seria exagerado dizer que, no momento em que Mathias dá entrada em seu processo e se autoidentifica como índio, os não indígenas que habitavam a região estavam em permanente estado de guerra contra os Kaingang, ainda que não denominassem o conflito desta forma. A contextualização do espaço de reivindicação de Mathias é importante para a compreensão dos seus enunciados e da forma como suas palavras são transcritas. Segundo Bakhtin, “O locutor pensa e se exprime para um auditório social bem

²⁹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem* – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosak Naify, 2002.

definido”³⁰. Conhecer o espaço social no qual Mathias responde ao interrogatório e conta suas experiências nos ajuda a compreender as suas escolhas, conscientes ou não, ao narrar os fatos que viveu. Devemos considerar que as suas palavras foram transcritas, porém mesmo que algumas palavras pertençam ao repertório do escrivão, os fatos narrados constituem escolhas do próprio Mathias.

Após a contextualização apresentamos os documentos que se referem ao processo de Mathias, os quais estão integralmente transcritos, excluídos em todos os casos os cabeçalhos com as formalidades que cada autoridade utilizava para se dirigir ao destinatário de cada expediente. Nos documentos é possível perceber os jogos de identidades e as estratégias individuais de posicionamento na hierarquia racial do período. Os documentos são apresentados em ordem cronológica, que foi também a ordem pela qual encontramos os documentos. Na sequência dos documentos produzidos pelas autoridades paranaenses, apresentamos os documentos produzidos pelas autoridades de Pernambuco. Como Mathias em seu interrogatório afirmou ser natural de Pernambuco, o presidente da província paranaense remeteu o caso para as autoridades da província pernambucana, que deram início a uma nova fase da investigação. As autoridades pernambucanas, tudo leva a crer, confiaram em Estevão, testemunha chamada por Mathias em Guarapuava, que afirmou ter conhecido os seus pais e que eles eram naturais da Vila de Urubá. Revelamos o que foi possível encontrar a respeito do desenrolar do processo. Os documentos encontrados são ofícios e interrogatórios produzidos pelas autoridades de Pernambuco que investigavam a veracidade dos fatos narrados por Mathias em seu depoimento. Foram colhidos dois depoimentos que, apesar de não solucionarem o caso, expressam novamente as estratégias de identidade, ao mesmo tempo em que trazem também em si, a marca da colonialidade, porque revelam vidas que se assemelham com o caso de Mathias, na sua trajetória e subjugação.

Encerramos o segundo capítulo com uma contextualização do espaço social que os indícios nos levam a acreditar, ser a origem de Mathias: a Serra do Ororubá, território tradicional dos Xukuru. A contextualização é feita através de historiadores que se debruçam sobre a história dos povos indígenas no nordeste do Brasil e mais especificamente, sobre os Xukuru do Ororubá. Vale destacar as

³⁰ BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo, 1979: Editora HUCITEC, p. 06.

contribuições do historiador Edson Hely Silva³¹, a sua dissertação e tese sobre os Xukuru nos permitiram esboçar alguns aspectos marcantes das experiências vividas por esse povo e por outros povos indígenas da região, como os Fulniô e os Kariri. A história das relações entre indígenas e fazendeiros na região é marcada por violências e roubo de terras, um histórico de lutas que parece ter contribuído para a formação de uma consciência mais acentuada de Mathias.

Iniciamos o terceiro capítulo, dividido em dois subcapítulos, com uma breve contextualização da história da escravidão indígena no Brasil, desde o primeiro século de invasão europeia até a primeira metade do século XIX, introduzindo assim o problema tratado no segundo capítulo, (o processo de Mathias) que se passa na segunda metade do século XIX. Para isso, contamos com as colaborações de John Monteiro e seu clássico estudo *Os Negros da Terra*³², obra que ao narrar as origens de São Paulo aborda o tema da escravidão e de outras formas de apropriação da mão de obra indígena para os mais diversos serviços. Perdígão Malheiro³³, jurista do período imperial, que escreveu um interessante ensaio acerca da escravidão no Brasil, no qual dedica um espaço relevante para a escravidão indígena, é outra referência importante. Também contamos com a contribuição de Luiz Felipe de Alencastro³⁴, que além dos aspectos históricos da escravidão no Brasil, analisa os fenômenos sociais que resultam do escravismo.

O breve histórico da escravidão indígena no Brasil tem o objetivo de apresentar as formas de apropriação da mão de obra indígena no período colonial e imperial. A escravização de indígenas fez de Portugal um dos primeiros mercados de escravos da Modernidade. Ainda que a prática de escravizar os nativos americanos tenha sido condenada pela Bula Papal de Paulo III em 1537, a condenação moral da Igreja não produziu resultados relevantes na realidade da colônia. De 1537 a 1831 debates foram constantes para que fossem definidos os meios a serem empregados para controlar a mão de obra indígena. Entre os interessados estavam de um lado a Coroa, os colonos e os missionários

³¹ SILVA, Edson Hely. Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1959-1988. Campinas, SP, 2008. Disponível em: MONTE, Edmundo; SILVA, Edson. **Índios no Nordeste**: informações sobre os povos indígenas. 2012. <https://www.indiosnonordeste.com.br>. Acesso em: fevereiro de 2018.

³² MONTEIRO, John Manuel. **Negros da Terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

³³ MALHEIRO, Perdígão. **A Escravidão no Brasil: ensaio histórico, jurídico, social**. 3 ed. Petrópolis, Vozes; Brasília, INL, 1976.

³⁴ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O Trato dos Videntes**: formação do Brasil no Atlântico Sul. – São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

e, do outro, os indígenas. Durante esse período foram autorizadas formas de cativeiro de acordo com certas prerrogativas (um tipo de violência pedagógica, por exemplo), mas o cativeiro legitimamente autorizado por lei foi uma exceção, a regra predominante foi o embuste e os eufemismos que justificavam o cativeiro proibido: “a Constituição contém letras mortas, e a bolsa contém letras vivas, e, portanto, quando se trata da bolsa, que é negócio sério, põe-se de lado não só a Constituição, como todas as leis do Império”³⁵. O objetivo desse subcapítulo é demonstrar como se desenvolveu ao longo do tempo a questão da apropriação da mão de obra indígena e os abusos cometidos para realizar essa apropriação. Desejamos reforçar a ideia de que para o caso de Mathias não havia argumentos que legitimassem a sua escravização.

A trajetória de Mathias serve de escopo à análise dos raptos para escravização, quando já proibida à prática em território nacional, e, a partir da imersão dessa trajetória ao lado de casos semelhantes, é possível vislumbrar um contexto amplo, no qual se somam casos de indivíduos livres que perderam a sua liberdade sem qualquer constrangimento para seus algozes. Ao caso de Mathias somam-se muitos outros, todos com a cor da pele declarada nos documentos: negros, mulatos, pardos e indígenas que eram feitos escravos pela hierarquia racista que caracteriza a colonialidade do poder.

A supressão do tráfico de escravos africano parece ter representado uma crise de mão de obra no país, produzindo outras formas de apropriação de mão de obra que atingiu homens e mulheres livres, que não fossem brancos. O historiador brasileiro, Almir Antonio de Souza, evidencia a condição do indígena frente à necessidade de mão de obra à reposição escrava, sem olvidar do caráter recorrente de tal prática desde a invasão portuguesa. Também nos ajudam a compreender essas realidades, as contribuições de Eric Williams³⁶ e Décio Freitas³⁷, os quais conversam com os documentos encontrados.

Encerramos o terceiro capítulo analisando a trajetória de Mathias como inserida na colonialidade do poder, conceito proposto por Aníbal Quijano. Para esse autor, o poder capitalista opera através de um sistema que tem como elemento constitutivo a imposição de uma “classificação

³⁵ MACEDO, Joaquim Manoel de. **A carteira de meu tio**. Belo Horizonte, MG. Livraria Garnier, p. 29.

³⁶ WILLIAMS, Eric. **Capitalismo e escravidão**. São Paulo: Companhia das Letras, – 1º ed. 2012, p.84.

³⁷ FREITAS, Décio. **O Escravidão Brasileiro**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/ Editora Vozes, filial de Porto Alegre / Instituto Cultural Português, 1980.

racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos da existência social quotidiana e da escala societal.”³⁸. Buscamos compreender como a construção da identidade do indígena permitiu a subjugação de Mathias, confirmando-se que a criação de identidades é processo ideológico, que serve à estrutura de dominação; costurando-se assim os conceitos debatidos ao longo da dissertação. A escravização de Mathias e dos sujeitos mencionados ao longo do texto propicia algumas reflexões sobre a ideia de raça e etnia na configuração de uma hierarquia racial que é bastante específica no século XIX, quando as teorias sobre a perfectibilidade do homem, tema constante da filosofia iluminista, começam a se preocupar com a perfectibilidade das raças.

A antropóloga Lilia Moritz Schwarcz nos oferece um quadro abrangente do desenvolvimento da ciência no país e dos temas que configuravam a preocupação dos cientistas nacionais na segunda metade do século XIX³⁹. As teorias nascidas na Europa, sobre a perfectibilidade ou não de negros, indígenas e mestiços, logo tomam conta dos centros de produção de conhecimento que começavam a surgir no país. O Instituto Histórico e Geográfico do Brasil, por exemplo, ao mesmo tempo em que tem por missão produzir uma história e uma identidade brasileiras, se esforça por encontrar explicações para o “atraso do país.” A culpa pelas mazelas da nação nunca é dos seus dirigentes nacionais e estrangeiros, que sugam as riquezas e os recursos do país e enchem a bolsa de moedas, o problema está naqueles que produzem as riquezas e enchem as suas bolsas. O pensamento das elites econômicas e intelectuais expressa o colonialismo interno em sua forma mais grotesca e a eugenia passa a ser o mote argumentativo em defesa de uns poucos e contra todo o resto. É como disse o personagem da sátira alegórica de Joaquim Manoel de Macedo:

A pátria é uma enorme garopa: os ministros de estado, a quem ela está confiada, e que sabem muito, mas principalmente gramática e conta de repartir, dividem toda nação em um grupo, séquito e multidão: o grupo é formado Poe eles mesmos e por seus compadres, e se chama – nós -, o séquito

³⁸ QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: **Epistemologias do sul**/ Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses [orgs]. São Paulo: Cortez, 2010, p. 84.

³⁹ SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil -1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

um pouco mais numeroso se compõe dos seus afilhados, e se chama – vós -, e a multidão, que compreende o resto do povo, se denomina – eles -; ora, agora vai a teoria do Eu: os ministros repartem a garopa em algumas postas grandes, e em muitas mais pequenas, e dizem eloquentemente: “as postas grandes são para nós, as mais pequenas para vós” e finalmente jogam ao meio da rua as espinhas, que são para eles. O resultado é que todo o povo anda sempre engasgado com a pátria, enquanto o grupo e o séquito passam às mil maravilhas à custa dela.⁴⁰

A sátira foi escrita na década de 1860 e seu personagem nos acompanhará ao longo da dissertação, bem como outras contribuições da literatura; cumprindo considerar que a literatura está sempre um passo a frente na compreensão das relações humanas. Alargando a noção de povo do personagem, que para dizer a verdade não define “povo” em nenhum momento da narrativa, podemos dizer que todos os outros homens e mulheres que habitavam dentro das linhas imaginárias do Império brasileiro e que estavam em contato com a sociedade brasileira, talvez se sentissem engasgados com a garopa da pátria, e justamente por estarem engasgados e refletirem as mazelas de uma pátria fragmentada e desigual, serviam de bode expiatório dos problemas nacionais.

Para desenvolver os argumentos e responder as questões levantadas nessa introdução, operamos através de uma análise crítica das fontes; concordamos com Koselleck, para quem “as fontes nos impedem de cometer erros, mas não nos revelam o que devemos dizer.”⁴¹ Para uma abordagem crítica é preciso considerar não apenas as circunstâncias nas quais a fonte foi produzida, mas também o lugar de onde parte a sua interpretação, ou seja, é preciso considerar o lugar de fala do historiador, como também o do agente produtor da fonte, bem como daquele a quem se refere o mesmo documento, formando assim uma espécie de tríade interpretativa que dá significado ao texto. Toda ciência aspira a uma objetividade interpretativa que é irrealizável; com a história dá-se o mesmo. Nesse esforço improficuo, o autor busca afastar seus interesses do seu horizonte de análise e coloca-se ou pretende colocar-se num pedestal de abstração puro de interferências. Em muitos casos isso

⁴⁰ MACEDO. Op. cit., p. 20.

⁴¹ KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos; tradução Wilma Patricia. Rio de Janeiro – Contraponto: Ed Puc –Rio 2006, p. 188.

resulta na produção de um conhecimento descorporificado feito para a própria academia, afastado das necessidades reais da sociedade. Interessa, portanto, trazer à luz o lugar de fala do historiador e as experiências que o levaram a sua consciência de si próprio, àquilo que Joan W. Scott caracterizou como “um reconhecimento de sua identidade autêntica,”⁴² e a partir daí, possibilitar uma compreensão mais ampla das escolhas que marcam a pesquisa e os usos dos documentos.

O autor do texto não é indígena ou negro, ainda que, possivelmente, encontraria a presença indígena, caso empreendesse um esforço por reconstituir historicamente sua árvore genealógica. Nascido em Blumenau (SC), aprendeu na escola (pública) sobre o “índio” como uma identidade cristalizada; identidade que agora busca criticar e superar: aquele que aceitou passivamente a conquista, que não servia para o trabalho e que representava o estado primitivo da humanidade, com organizações sociais igualmente primitivas, algo que fazia parte do passado e que deveria ser lembrado uma vez por ano e representado através da pintura do corpo e da fabricação de cocares. Apesar do histórico recente e violento, de contatos entre indígenas e não indígenas na região (Blumenau foi fundada em 1850), na escola era como se nunca tivesse existido indígenas na região do vale do Itajaí-Açu.

Depois de abandonar a escola no ensino médio, concluiu o ensino básico cursando o supletivo. Mudou-se para Curitiba, onde desejava se tornar jornalista. Cursou dois anos de comunicação social e abandonou o curso e o emprego para empreender uma viagem pela América do Sul. Viajou pelos países vizinhos e pelo interior do território nacional, conheceu superficialmente a realidade dos diferentes povos que habitam esses espaços e cada vez mais procurou entender as diferenças culturais e sociais específicas de cada povo e a assimetria que marca o lugar de cada sujeito na ordem social vigente. Passou a questionar seu próprio lugar no mundo, lugar sempre demasiadamente naturalizado, como o do homem branco.

De volta a Curitiba, passou algum tempo entre trabalhos no comércio e na indústria e leituras de literatura e filosofia. Instigado por sua companheira, ingressou no curso de Licenciatura em História pela PUC-PR, no qual escreveu uma monografia sobre História da Arte, debruçando-se sobre a história de um artista neoclássico francês e sua participação na Revolução de 1789. Depois de licenciado, começou a

⁴² SCOTT, Joan W. Experiência. In: SILVA, Alcione Leite da; LAGO, Mara Coelho de Souza; RAMOS, Tânia, Regina Oliveira [Orgs]. Falas de gênero, teorias, análises e leituras. Florianópolis: Editora Mulheres, 1999, p. 40.

trabalhar como docente em escolas públicas estaduais do Paraná, lecionando Sociologia e Filosofia. Cada vez mais suas leituras se encontravam com a História do Brasil, até que teve contato com os relatos de viagem do período colonial e especialmente com a obra de Claude Lévi-Strauss, *Tristes Trópicos*. Outra vez instigado por sua companheira, resolveu tentar o ingresso no Programa de Pós-Graduação em História da UFSC. A partir daí, um mundo novo se abriu, com descobertas e tomadas de consciência que, de certa forma, dão sentido a esse texto; texto que marca uma etapa, num contínuo processo de construção pessoal. Esse novo mundo que se abre descobriu muitos outros mundos, mundos negros, indígenas, pardos, mulatos. Se falhamos, especialmente pela escassez de autores indígenas e negros na fundamentação dos caminhos escolhidos, foi por ignorância. Nas próximas etapas dessa construção permanente, o autor espera ser capaz de contemplar uma maior gama de referências teórico- culturais.

Essa apresentação importa porque reconhece, como Certeau, que “toda pesquisa historiográfica se articula com um lugar de produção socioeconômico, político e cultural.”⁴³ Para Certeau “não existem considerações, por mais gerais que sejam, nem leituras, tanto quanto se possa entendê-las, capazes de suprimir a particularidade do lugar de onde falo e do domínio em que realizo uma investigação”⁴⁴. Trata-se, pois, de reconhecer o caráter ideológico de toda interpretação. Segundo Said,

Ninguém jamais inventou um método para distanciar o erudito das circunstâncias da vida, da realidade de seu envolvimento (consciente ou inconsciente) com uma classe, um conjunto de crenças, uma posição social ou do mero fato de ser um membro da sociedade. Tudo isso continua a ter relação com o que ele faz no exercício da sua profissão, mesmo que muito naturalmente sua pesquisa e os frutos desse trabalho tentem atingir um nível de relativa isenção das inibições e restrições da bruta realidade de todos os dias. Pois há um conhecimento que é menos, e não mais, parcial do que o indivíduo que o produz. Mas nem esse conhecimento é automaticamente apolítico.⁴⁵

O que a ciência faz de novo, a partir da Europa, é romper com o monopólio interpretativo do mundo que pertencia à casta sacerdotal,

⁴³ CERTEAU, Michel de. *A Escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 37.

⁴⁴ CERTEAU, Ibid., p. 39.

⁴⁵ RICOUER. Op. cit., p. 75.

exercendo a hegemonia que antes pertencia à interpretação eclesiástica. Seu fundo filosófico é o racionalismo cartesiano e sua válvula propulsora é o aprimoramento da técnica. Na medida em que a técnica é sempre um projeto histórico-social, a técnica reflete os interesses que a dominam e o que esses interesses desejam fazer com o homem e com a natureza.⁴⁶ O aprimoramento da técnica com o fim de dominar a natureza e proporcionar uma vida mais segura, passa a funcionar como mecanismo de dominação do homem pelo homem. O crescimento das forças produtivas ocasionado pelo progresso técnico-científico, ao mesmo tempo em que aperfeiçoa as ferramentas de controle, funciona como fundamento da sua legitimação.⁴⁷ Da racionalidade e do cientificismo emerge uma consciência tecnocrática que faz da vida um cálculo e de cada ação uma finalidade, pondo fim a livre interação dos elementos.

Procurar novos caminhos para a superação do caráter profundamente excludente e desigual da modernidade/colonialidade requer um processo de desconstrução da condição universal e natural da sociedade capitalista-liberal. Passa por esse processo de desconstrução o questionamento das pretensões de objetividade e neutralidade do cientificismo moderno que naturaliza e legitima essa ordem social⁴⁸. É necessário romper com certo determinismo histórico conduzido pela sociedade burguesa que através da história institui essa sociedade como única possível, sob o argumento de qualquer tentativa de superá-la resulta em algo pior⁴⁹.

Trata-se de reconhecer os efeitos sociais causados pela produção do conhecimento, pela forma como se dá essa produção, seus mecanismos de controle e classificação e como isso se manifesta nas relações humanas. O sistema capitalista, ao integrar o mundo dentro de um mesmo conjunto de relações, produz necessariamente um centro e uma periferia, que são as marcas do desenvolvimento desigual de cada

46 HABERMAS, Jürgen. Técnica e ciência enquanto “ideologia”. In: *Textos Escolhidos: seleção de Zeljko Loparić e Otfilia B. Fiori*. São Paulo: Abril S. A.. Cultural e Industrial, 1975, p. 304.

47 HABERMAS. *Ibid.*, p. 304.

48 LANDER, Edgardo. *Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêntricos*. In: *A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais/ compilado por Edgardo Lander*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2005.p. 21.

49 MORENO, Alejandro. Superar a exclusão, conquistar a equidade: reformas, políticas e capacidades no âmbito social. In: **A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais/ compilado por Edgardo Lander**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2005.p. 191.

espaço⁵⁰. A organização vertical e a separação do mundo globalmente interligado são, de acordo com Edgardo Lander, de origem religiosa; “um substrato fundamental das formas particulares de conhecer e do fazer tecnológico da sociedade ocidental é associado por Jan Berting à separação judaico-cristã entre Deus (o sagrado), o homem (o humano) e a natureza”⁵¹. Essa forma de separação encontra sua sistematização racional na separação platônica entre o mundo sensível e o mundo inteligível, também constituídos hierarquicamente. Compreender o mundo deixou de ser uma questão de estar em sintonia com o cosmos, “o mundo tornou-se o que é para os cidadãos do mundo moderno, um mecanismo desespiritualizado que pode ser captado pelos conceitos e representações construídos pela razão”⁵². O conhecimento passa a ser des-subjetivado, descorporizado e conseqüentemente descontextualizado. É um conhecimento supostamente constituído de lugar nenhum, mas que na medida em que se naturaliza, garante a manutenção de lugares hegemônicos de poder. Na América Latina,

As ciências sociais, na medida em que apelaram a esta objetividade universal, contribuíram para a busca, assumida pelas elites latino-americanas ao longo de toda a história deste continente, da “superação” dos traços tradicionais e pré-modernos que têm servido que tem servido de obstáculo ao progresso e à transformação destas sociedades à imagem e semelhança das sociedades liberais industriais. Ao naturalizar e universalizar as regiões ontológicas da cosmovisão liberal que servem de base a suas constrações disciplinares, as ciências sociais estão impossibilitadas de abordar processos históricos-culturais diferentes daqueles postulados por essa cosmovisão. Caracterizando as expressões culturais como “tradicionais” ou “não modernas”, como em processo de transição em direção à modernidade, nega-se-lhes toda possibilidade de lógicas culturais ou cosmovisões próprias. Ao colocá-las como expressão do passado, nega-se sua contemporaneidade.⁵³

⁵⁰ VIZENTINI, Paulo Fagundes. **O descompasso entre as nações**. Paulo Fagundes Vizentini; Emir Sader, organizador. Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 14.

⁵¹ LANDER. Op. cit., p. 24

⁵² LANDER. Ibid., p. 24

⁵³ LANDER. Ibid., p. 36.

A trajetória de Mathias é fruto da colonização e do tipo de relação social que essa forma de dominação produziu, e nos permite refletir a respeito de questões que caracterizam a modernidade/colonialidade, especialmente no que toca a produção de identidades coletivas e sua classificação em uma hierarquia étnico-racial que tem por base essa divisão e separação vertical do mundo.

Historicizar o sujeito permite que a História possa servir como conciliadora entre indivíduo e sociedade, na medida em que a historicização do homem ou da mulher comum, cujas vidas não estão contempladas na história oficial, possibilita que um maior número de pessoas possa identificar-se com as mais diferentes trajetórias humanas no tempo e no espaço, compreendendo assim sua própria existência em uma perspectiva histórica. A historicização que propomos é especialmente necessária no contexto americano. Concordamos com Frantz Fanon quando ele afirma que

el colonialismo no há hecho sino despersonalizar al colonizado. Esta despersonalización es resentida igualmente em el plano colectivo al nivel de las estructuras sociales. El pueblo colonizado se ve reducido entonces a um conjunto de individuos que no se fundan, sino en la presencia del colonizador.⁵⁴

O resultado do poder colonial foi a negação das identidades históricas próprias e singulares dos povos colonizados e a produção de uma nova identidade racial, colonial e negativa que conseqüentemente despoja esses povos do seu lugar na história da produção cultural da humanidade⁵⁵. Para Fanon, “hay que remontar los caminos de la historia, de la historia del hombre condenado por los hombres y provocar, hacer posible el reencuentro com su pueblo y com los demás hombres”⁵⁶. Contribuir para esse reencontro é a finalidade maior desta dissertação.

⁵⁴ FRANTZ, Fanon. **Los Condenados de la Tierra** – 1ª ed. 2ª reimp. – Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 272.

⁵⁵ QUIJANO. **A colonialidade do saber**. Op. cit., p. 249.

⁵⁶ FANON, Op. cit., p.271.

CAPÍTULO 1 - DIFERENÇA E ESCRAVIDÃO

1.1 A PRODUÇÃO DA IDENTIDADE NA DIFERENÇA COLONIAL

A colonização, repito, desumaniza o homem; a ação colonial, a empreitada colonial, a conquista colonial, fundada sobre o desprezo do homem nativo e justificada por esse desprezo, tende inevitavelmente a modificar aquele que a empreende; o colonizador, ao habituar-se a ver no outro a besta, ao exercitar-se em tratá-lo como besta, para acalmar sua consciência, tende objetivamente em transformar-se ele próprio em besta.⁵⁷

Em janeiro de mil oitocentos e sessenta, um jovem de mais ou menos dezoito anos de idade, chamado Mathias José dos Santos ingressou em juízo para pedir sua liberdade na vila de Guarapuava, província do Paraná. Respondendo a um interrogatório feito pelas autoridades responsáveis, Mathias se identificou como “índio”, afirmou ser de Pernambuco e relatou brevemente sua trajetória de vida desde os seus oito anos de idade até o momento de sua reivindicação. Segundo seu relato, Mathias foi raptado quando tinha aproximadamente quinze anos e depois vendido sucessivas vezes, viajando mais de três mil quilômetros até chegar a Guarapuava. A demanda de Mathias deu início a uma investigação demorada e, até onde fomos capazes de reconstruir, pouco conclusiva; todavia, sua narrativa, ainda que carente de informações minuciosas revela alguns aspectos da dinâmica social no século XIX que gostaríamos de trazer à tona e a partir dos quais desejamos desenvolver algumas reflexões.

Através de uma micro-análise histórica analisamos a trajetória Mathias de duas perspectivas que podem ser entendidas como complementares: a primeira delas toca no tema da escravidão indígena no Brasil e nas relações entre raça, trabalho e capitalismo no contexto da colonialidade do poder; a segunda perspectiva procura evidenciar as estratégias de identidade que foram acionadas pelos diferentes sujeitos envolvidos no processo. Juntas tais estratégias revelam os jogos de poder que caracterizam as relações assimétricas entre os diferentes

⁵⁷ CÉSAIRE, Aimé. **Discurso Sobre o Colonialismo**. Letras Contemporâneas, Florianópolis-SC, 2017, p. 29.

grupos sociais em suas relações na diferença colonial e revelam a conformação da hierarquia social do período.

Nossa opção nesta pesquisa foi a de trazer breves contextualizações que situassem a história de Mathias no contexto mais geral das relações que caracterizam a sua trajetória, como é o caso da contextualização referente à escravidão indígena no Brasil e dos espaços sociais percorridos por Mathias, mais especificamente sua origem pernambucana e o espaço da sua reivindicação em Guarapuava. Nesses dois espaços, separados por milhares de quilômetros de terras e por diferenças históricas e sociais consideráveis, nos deparamos com uma complexa relação de conquista e resistência envolvendo os povos nativos que tradicionalmente viveram e vivem nesses territórios e o elemento luso-brasileiro e europeu que caracterizam o projeto colonizador na segunda metade do século XIX.

Tendo em vista os contextos históricos de ocupação territorial indígena à época da vida de Mathias e a diversidade de formas e estratégias sócio-culturais de resistência frente ao colonialismo, foi alvo desta pesquisa identificar quais eram os povos indígenas presentes nas duas regiões. Neste sentido, nos dedicamos especialmente aos Kaingang para apresentar Guarapuava e o espaço social no qual Mathias tem acesso aos órgãos de justiça frente aos quais faz seu pedido por liberdade e aos Xukuru da Serra do Ororubá, para apresentar o contexto de origem de Mathias e onde ocorre o seu rapto. É importante pontuar desde agora que, com base na documentação analisada, trabalhamos com a hipótese de que Mathias pertencia a etnia Xukuru e que seus pais viveram por algum tempo aldeados na Serra do Ororubá. Ainda que separados pelo espaço e pela História específica em cada região, Guarapuava e a Serra do Ororubá têm muitas coisas em comum no que toca as relações entre indígenas e não indígenas.

Nossa opção pela contextualização se dá no sentido de reconhecer que todo fenômeno histórico carrega em si uma malha de relações sociais. Por isso, para entender e explicar os seus sentidos é necessário conhecer o campo de relações maior que lhe corresponde⁵⁸. A escravização de Mathias, bem como a escravização dos demais sujeitos mencionados ao longo do texto respondem a um conjunto maior de relações humanas; esse conjunto de relações foi inaugurado em 1492, quando Cristovão Colombo pisou na América. Desde então as relações entre os povos nativos do continente americano e os povos invasores da Europa oscilaram entre conflitos abertos ou velados, estratégias de

⁵⁸ QUIJANO. *Epistemologias do sul*. Op. cit., p. 95.

dominação e táticas de resistência, apropriação e negação de aspectos culturais e um permanente processo de construção de identidades que se estende para além do período colonial, carregando consigo suas consequências negativas, como a segregação social e as injustiças cometidas contra classes sociais e identidades étnicas subalternas.

Pela investigação da trajetória de Mathias procuramos evidenciar parte desses processos, revelando as contradições entre discurso e ação e demonstrando como os sujeitos se articulam dentro das estruturas sociais e institucionais, seja da perspectiva do dominador seja da perspectiva do dominado. Como bem pontuou Milton Santos, “cada um de nós é como o ponto singular de um holograma que, em certa medida, contém o todo planetário que o contém”⁵⁹. A afirmação de Milton Santos se coaduna com as interpretações que fizemos ao longo da nossa pesquisa na medida em que a partir do processo iniciado por Mathias é possível colher aspectos do holograma social em que ele está inserido. Para isso, nos esforçamos por extrair o máximo de informações e hipóteses de documentos não muito numerosos.

Nesse sentido, como na micro-história, nos apegamos aos menores indícios que os documentos pesquisados puderam fornecer para dar vida a personagens esquecidos e descobrir enredos ocultados pela análise macro-histórica⁶⁰. Concordamos com Levi, para quem a escolha da escala de observação em uma pesquisa histórica é estratégica e funciona como sistema de significação da pesquisa: “o que vemos é aquilo que escolhemos fazer ver”⁶¹. Nossa opção por uma abordagem micro-analítica pretende enriquecer a análise social, ampliando suas dimensões, sua complexidade e sua mobilidade⁶².

Diferente das obras que figuram como exemplos de micro-história e que se caracterizam pela singularidade das vidas dos protagonistas estudados, como o moleiro Mennochio, de Carlo Ginzburg, Martin Guerre de Natalie Davis ou o pároco Giovan Battista de Giovanni Levi, a vida de Mathias expõe relações sociais e históricas de trajetórias que só são singulares enquanto narrativas históricas até então invisibilizadas, visto que, pela ocorrência de eventos semelhantes conforme constatado nos documentos analisados, parecem constituir o cotidiano das relações étnicas no tempo e nos espaços estudados. Tal “Sujeito comum”, se contrapõe, de certa maneira, aos personagens

⁵⁹ SANTOS, Milton. O lugar e o cotidiano. In: **Epistemologias do sul**/ Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses [orgs]. São Paulo: Cortez, 2010, p. 585.

⁶⁰ VAINFAS. Op. cit., p. 103.

⁶¹ LEVI. Op. cit., p. 101.

⁶² REVEL. Op. cit., p. 11.

retratados pela micro-história, que são pessoas que se destacaram dos documentos justamente pela peculiaridade da sua presença nos contextos sociais nos quais existiram. – a peculiaridade aqui aparece mais pela escassez de conhecimento acerca da escravidão indígena no período, do que pela trajetória individual de Mathias.

Quando Mathias foi raptado e escravizado, o que ocorreu entre 1856 e 1857, a única possibilidade legal para alguém ser escravo era o nascimento. A entrada de africanos estava proibida há mais de cinco anos e a escravidão de indígenas estava definitivamente abolida há mais de duas décadas. No entanto, séculos de escravismo, abusos e de discursos negativos sobre os povos indígenas, e principalmente a continuidade da escravidão negra, fizeram com que as violências contra a liberdade de homens e mulheres livres continuassem, ainda que desautorizada pela lei. As vítimas da redução da liberdade são sempre negras, pardas, mulatas, mamelucas, indígenas; nesse sentido a trajetória de Mathias, um jovem que teve a coragem de se auto-identificar enquanto indígena dentro de um espaço social cujo imaginário estava carregado por ideias negativas a respeito dos povos indígenas, aponta para a intersecção de dilemas sociais causados pela produção de identidades negativas.

Por esse motivo, antes de apresentar os resultados diretos da nossa pesquisa e para situar o leitor no interior das teorias e perspectivas de análise que constituíram nossas escolhas teóricas para tratar da trajetória de Mathias, optamos por expor nesse primeiro capítulo uma breve discussão sobre o conceito de identidade, evidenciando algumas especificidades do processo de produção das identidades no contexto colonial. Em seguida apresentamos alguns aspectos que caracterizam a produção da identidade indígena no Brasil.

No interrogatório respondido por Mathias e transcrito por um escrivão, este último, em tese sendo fiel às palavras de Mathias, “diz que seus pais foram índios selvagens”⁶³. Ao longo da instrução do processo de investigação para descobrir a veracidade dos fatos narrados por Mathias, vão surgindo outras classificações deste tipo, por exemplo: mulato, mulato claro, mameluco, crioulo, quase branco e pardo; estas referências acompanham os nomes de pessoas não brancas mencionadas nos documentos, ao passo que para designar ou apresentar pessoas brancas utiliza-se apenas seus respectivos nomes, seguidos, em alguns casos, por alguma patente militar ou cargo público que exerce. Quando

⁶³ Termo de interrogatório de Mathias José dos Santos. In: OFÍCIO 02/01/1860 – 16/02/1860. Op. cit., p. 174-175.

uma mulher, de nome Maria da Conceição é interrogada em Pernambuco, ela afirma ser casada com “João Ferreira da Cunha, o qual era filho de um português e quase branco”⁶⁴. Mathias, hora é citado como pardo hora como mulato, no entanto, nenhuma dessas referências aparece acompanhando o nome dos presidentes de província, do diretor geral dos índios, dos delegados e padres; não existe “o branco Antonio de Andrade Camargo” ou o “branco Francisco da Rocha Loures”.

Essas formas de referenciar os diferentes sujeitos em suas relações sociais podem, em um primeiro momento, passar despercebidas, e é justamente assim que deveriam (a) parecer: como algo naturalmente constituído. – Sua naturalização reforça sua não existência como histórica, como resultante de uma construção da memória ou ainda como decorrente de uma forma de significar e classificar o mundo característicos de um tempo e espaço determinados: o espaço colonial moderno ou da colonialidade do poder. A caracterização dos sujeitos a partir da classificação das diferenças produziu uma sociedade fragmentada, na qual a diferença é duplamente marcada, primeiro nos traços físicos e segundo - e concomitantemente - na hierarquia social; a diferença ocupa um lugar valorativo na divisão do trabalho, no qual a cor da pele e o papel social se confundem.

Os novos padrões de identidade respondem a um novo padrão de poder inaugurado pela conquista da América e que “envolvia uma articulação entre raça e capitalismo na criação e crescente expansão da rota comercial atlântica.”⁶⁵. Para Catherine Walsh, “El uso de raza como instrumento de dominación y control es clave; fue impuesto sobre toda la población del planeta como parte de la dominación colonial de Europa y luego asumido por las elites nacionales”⁶⁶.

Para refletir sobre o caso de Mathias, é importante de início compreender como se explica esse sistema de classificação e quais suas características constitutivas; trata-se de expor como se dá a produção da identidade social indígena na modernidade/colonialidade e sua articulação com a ideologia da colonização. A produção da identidade nesse contexto apresenta algumas especificidades, que, conforme veremos, respondem aos interesses do conquistador e que em muitos casos é apropriado e ressignificado pelo colonizado de acordo com seus significados próprios. O fenômeno da produção da identidade que

⁶⁴ OFÍCIO 20/08/1861. Ibid.

⁶⁵ QUIJANO. *Colonialidade do saber*. Op. cit., p. 230.

⁶⁶ WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Plurinacionalidad y Decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado*. Universidad Andina Simón Bolívar. Ecuador: 2008, p. 137.

começa na Conquista da América foi mundialmente estabelecido, com isso “a população de todo o mundo foi classificada, antes de mais nada, em identidades ‘raciais’ e dividida entre os dominantes / superiores ‘europeus’ e os dominados/ inferiores ‘não europeus’”.⁶⁷

O novo “modelo” de representação do outro, essa classificação da diferença, é uma das características constitutivas daquilo que Walter Mignolo chamou de a diferença colonial, “a classificação do planeta no imaginário colonial/moderno praticada pela colonialidade do poder, uma energia e um maquinário que transformam diferenças em valores”^{68,69}. A diferença colonial se expressa no jogo de identidades produzidas pela colonialidade do poder, é a representação das disputas de poder da Modernidade e tem como fundamento a naturalização da diferença. Os povos que passaram pelo processo de conquista foram gradativamente colocados em uma situação natural de inferioridade, primeiro das diferenças culturais foram hierarquizadas, posteriormente essa hierarquia passou de uma perspectiva cultural para outra mais profunda: a racial. Como afirmou Paul Gilroy “é significativo que, antes da consolidação do racismo científico no século XIX, o termo ‘raça’ fosse empregado quase no mesmo sentido em que a palavra ‘cultura’ é empregada hoje”⁷⁰. Nesse processo os traços fenotípicos, as descobertas mentais e culturais dos povos conquistados foram desqualificados⁷¹, sendo esse um critério determinante para a distribuição de papéis dentro da sociedade colonial e pós-colonial. Como afirmou Porto-Gonçalves, “a melhor dominação, sabemos, é aquela que naturaliza, não aparece como tal.”⁷². Essa naturalização é uma estratégia representacional.

⁶⁷ QUIJANO. **Epistemologias do sul**. Op. cit., p. 120.

⁶⁸ MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais, projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento limiar**. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2003, p. 37.

⁶⁹ Segundo Mignolo o imaginário é “a construção simbólica mediante a qual uma comunidade (racial, nacional, imperial, sexual, etc.) se define a si mesma.” In: MIGNOLO. **Colonialidade do saber**. Op. cit., p. 73.

⁷⁰ GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012, p. 43.

⁷¹ QUIJANO. **Colonialidade do saber**. Op. cit., p. 230.

⁷² HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Organização e revisão técnica: Arthur Ituassu. Riode Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016, p. 171.

A prática de reduzir as culturas do povo negro à natureza, ou naturalizar a “diferença” foi típica dessas políticas racializadas da representação. A lógica é simples. Se as diferenças entre negros e brancos são “culturais”, então elas podem ser alteradas e modificadas. No entanto, se elas são “naturais” – como acreditavam os proprietários de escravos –, estão além da história, são fixas e permanentes. A “naturalização” é, portanto, uma estratégia representacional que visa fixar a “diferença” e, assim, ancorá-la para sempre. É uma tentativa de deter o inevitável “deslizar” do significado para assegurar o “fechamento” discursivo ou ideológico.⁷³

O mesmo vale para a representação dos indígenas; representar a diferença através do corpo logo se transformou em um campo discursivo através do qual foi produzido e divulgado muito do conhecimento racializado, legitimando práticas racistas. A escravização de Mathias responde a esses sistemas de naturalização e classificação, sua história nos possibilita compreender as consequências sociais da distribuição racista do trabalho no interior do capitalismo colonial/moderno⁷⁴ e aponta para as estratégias que os diferentes sujeitos em condição subalterna utilizam para realizar seus anseios, ressignificando os predicados da dominação. Refletir sobre sua trajetória pode iluminar nossa contemplação do presente. Bem o sabemos, “a história do globo é feita de conquistas e derrotas, de colonizações e descobertas dos outros, mas é a conquista da América que anuncia e funda a nossa identidade presente”⁷⁵. É preciso analisar as armas da conquista, se um dia quisermos freá-la, pois se engana quem pensa que as conquistas estão no passado.

O conceito de identidade é complexo e ainda pouco desenvolvido para ser plenamente colocado a prova, no entanto é uma categoria de análise bastante significativa para a compreensão das relações sociais na Modernidade. A grande dificuldade do conceito de identidade é a sua determinação enquanto ferramenta de análise, dada à transitoriedade, muitas vezes negada, de toda identidade social⁷⁶. Para Stuart Hall,

⁷³ Falta a nota

⁷⁴ QUIJANO. *Colonialidade do saber*. Op. cit., p. 232.

⁷⁵ TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América**: a questão do outro. 4^o ed. – São Paulo: editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 7.

⁷⁶ HALL. “Quem precisa da identidade?” Op. cit., p. 9.

É precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. Além disso, elas emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e são, assim, mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma identidade idêntica, naturalmente constituída, de uma 'identidade' em seu significado tradicional – isto é, uma mesmidade que tudo inclui, uma identidade sem costuras, inteiriça, sem diferenciação interna.⁷⁷

Podemos depreender daí que as identidades são mais artificialmente construídas que naturalmente constituídas. A especificidade histórica, institucional, discursiva e estratégica da identidade indígena foi constituída através do colonialismo e por consequência uma das especificidades mais expressivas é a assimetria das relações sociais produtoras dessa identidade. A marcação da diferença que emerge dos contatos culturais age sobre a representação de uma alteridade, definindo suas fronteiras de identificação. As fronteiras que marcam a diferença não são estanques e inertes, pelo contrário, estão em constante transformação, através de escolhas, conscientes ou não, que vão absorvendo ou repelindo os elementos externos. Portanto, não faz sentido cobrar de uma identidade a continuidade de formas representacionais que lhe servem de elemento de identificação. Por exemplo, quando cobramos um cocar como prova de indianidade, cristalizamos uma identidade, negando qualquer dinâmica para uma categoria social que, no entanto, só se constitui a partir das dinâmicas sociais. Cristalizar uma identidade é condená-la a morte ou no mínimo negar seu mecanismo próprio de produção e reprodução. Nas palavras de Todorov, “se existisse realmente um povo refratário a qualquer mudança, tal vontade não indicaria uma pulsão de morte hipertrofiada?”⁷⁸. Apesar de seu auto-reconhecimento, algumas das autoridades envolvidas no caso de Mathias insistiram em classificá-lo enquanto pardo e mulato, negando assim sua auto-identificação, tal

⁷⁷ HALL. *Ibid.*, p. 109.

⁷⁸ TODOROV. *Op. cit.*, p. 260.

interpretação frente à Mathias pode ser interpretado como decorrente de sua suposta não representação ou de uma ausência de certos atributos identitários atribuídos pelos não-indígenas como pertencentes a um “índio padrão”.

É preciso ter em vista que identidade e diferença não são elementos estáveis, não possuem uma essência e não existem por si mesmas, são fabricadas no contexto das relações sociais e culturais. A criação da identidade e da diferença se dá por meio de “atos de linguagem”, atos que ocorrem, como a própria linguagem, em uma cadeia de diferenciação⁷⁹. A “diferença” passou a desempenhar papel cada vez mais relevante para as teorias sociais contemporâneas, ela é ambivalente⁸⁰, pode ser tanto positiva quanto negativa. É importante para a produção de significados, de línguas, de culturas, de identidades sociais e mesmo para a formação da subjetividade; é também “ameaçadora, um local de perigo, de sentimentos negativos, de divisões, de hostilidades e agressão dirigida ao ‘Outro’”⁸¹.

Não se trata necessariamente de dizer o que é a diferença, mas sim de compreender o uso que se pode fazer dela para engendrar e fixar identidades; esse engendrar é um campo de conflito e funciona dentro de uma cadeia hierárquica de discursos e relações que nunca é inocente, mas que responde aos interesses dos diferentes grupos em disputa por espaços e recursos determinados. A luta pela identidade envolve outros conflitos por recursos simbólicos e materiais da sociedade. “O poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder”⁸², as marcas do poder de definir se encontram em outros aspectos do processo de diferenciação: incluir/excluir, demarcar fronteiras, classificar puros e impuros, desenvolvidos e primitivos, racionais e irracionais.⁸³

As identidades operam em uma dinâmica que envolve linguagem e experiência, o “nós” imaginado e referenciado e “eles”; esse “eles” é também o “outro” e “o Outro inquieta, o Outro assusta”⁸⁴.

⁷⁹ SILVA, Tomaz Tadeu da (org). “A produção social da identidade e da diferença.” In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. 4 ed, p. 76-77.

⁸⁰ HALL. **Cultura e representação**. Op. cit., p. 160.

⁸¹ HALL. *Ibid.*, p. 160.

⁸² SILVA, *Ibid.*, p. 81.

⁸³ SILVA, *Ibid.*, p. 81.

⁸⁴ LESTRINGANT, Frank. À espera do Outro. In: **A Outra margem do Ocidente**. Organização Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 46.

Nossa subjetividade é formada por este diálogo problemático, nunca concluído e inconsciente com o ‘Outro’ – com a internalização do ‘Outro’. É formada em relação a algo que nos completa, mas que – por se encontrar fora de nós-, de certa forma sempre nos falta.⁸⁵

A experiência encontra significado na memória e nas referências sociais de cada sujeito em contato com o “outro”, dessa experiência emerge uma enunciação da diferença e o seu lugar nos signos sociais. As relações humanas, constituídas de imensuráveis possibilidades de diferentes experiências, vão, interativamente, criando modelos representacionais da diferença, ou, nas palavras de Hall, criam a *estereotipagem*, que tem por prática o fechamento e a exclusão. Simbolicamente, essa classificação fixa limites e exclui o que não lhe pertence. A estereotipagem ou regime de representação⁸⁶ se dá pelo exercício do poder simbólico; esse exercício do poder “tem que ser entendido aqui não apenas em termos de exploração econômica e coerção física, mas também em termos simbólicos ou culturais mais amplos”⁸⁷, incluindo o poder de representar alguém de certa maneira. A identidade emerge do choque entre as diferenças que se tornam relevantes por aqueles que dão nome e aqueles que o recebem. No interior dessa dinâmica não existem agentes passivos, existem sim, discursos hegemônicos que produzem resultados que respondem aos interesses daqueles que controlam essa hegemonia discursiva, mas daí não resulta necessário que uma identidade atribuída de cima para baixo e (ou) de fora para dentro passe a constituir uma auto-identificação por parte daquele a quem foi atribuída.

A produção da identidade encontra no discurso um meio importante de significação. “Uma identidade de grupo pode ser articulada ou produzida, do ponto de vista exclusivamente linguístico, por meio do uso enfático da palavra “nós.”⁸⁸ O “nós” é o ponto de partida de um processo de diferenciação que responde a diversos interesses. A “identidade se elabora em uma relação que opõe um grupo aos outros grupos com os quais está em contato”⁸⁹. A oposição se transforma em discurso (ideológico) na medida em que as diferenças são

⁸⁵ HALL. **Cultura e representação**. Op. cit., p. 159.

⁸⁶ HALL. *Ibid.*, p.192.

⁸⁷ HALL. *Ibid.*, 193.

⁸⁸ KOSELLECK. Op. cit., p. 108.

⁸⁹ CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Trad. Viviane Ribeiro. 2ed. Bauru: EDUSC, 2002, p. 182.

percebidas e proclamadas. Como a colonização é um processo de conquista e dominação, as diferenças são enunciadas pejorativamente; o “nós” do colonizador é o “nós” da civilização, enquanto que o “eles” dos povos nativos é sua oposição direta. A diferença é construída pelo discurso que cria uma identidade social genérica, como a indígena, ou “o índio”, reproduzindo uma ideologia constituída. Identidade genérica porque não está mais identificada com o seu povo, sua cultura e seu modo de estar no mundo; todas as diferenças que marcam a multiplicidade de povos indígenas, como Xukuru, Kaingang e Guarani são desconsideradas e independentemente das suas trajetórias históricas e culturais, passam a significar um todo homogêneo: os “nativos da terra”. O “índio” passa a representar uma ideia e a essa ideia são associados diversos elementos: preguiçoso, inconstante, bárbaro, primitivo; ideias negativas que são colocadas em oposição às ideias que o sujeito a partir do qual elas são pensadas tem de si mesmo.

Não é apenas através do discurso que podemos perceber a materialização dos interesses dominantes e a forma como é produzida uma identidade respondendo a esses interesses, é também pelos seus efeitos na ação cotidiana que a diferença é classificada e hierarquizada. O discurso funciona como criador e reproduzidor; no contexto colonial, cria a diferença e reproduz a dominação. De acordo com Bakhtin,

A palavra é o signo ideológico por excelência; ela registra as menores variações das relações sociais, mas isso não vale somente para os sistemas ideológicos constituídos, já que a ideologia do cotidiano, que se exprime na vida corrente, é o cadinho onde se formam e se renovam as ideologias constituídas.⁹⁰

Conforme demonstraremos, o processo de Mathias é rico em possibilidades de se analisar tanto a ideologia constituída quanto a ideologia que se exprime no cotidiano. Muitas das testemunhas investigadas ao longo do processo se utilizam de estratégias próprias para atribuir valores positivos às suas próprias condições. É interessante notar que de um lado está a autoridade, associada ao elemento dominador e, portanto, branco, enquanto que do outro estão pessoas que se identificam como mulatos e mulatas, mamelucos e mamelucas, índios e índias; esse aspecto é interessante de uma perspectiva que leve em

⁹⁰ BAKHTIN. Op. cit., p. 16.

conta a relação da linguagem e das palavras com o ambiente e os sujeitos do enunciado. Segundo Bakhtin,

Essa orientação da palavra em função do interlocutor tem uma importância muito grande. Na realidade, toda palavra comporta duas faces. Ela é determinada tanto pelo fato de que procede de alguém, como pelo fato de que se dirige para alguém. Ela constitui justamente o produto da interação do locutor e do ouvinte. Toda palavra serve de expressão a um em relação ao outro. Através da palavra, defino-me em relação ao outro, isto é, em última análise, em relação à coletividade. A palavra é uma espécie de ponte lançada entre mim e os outros. Se ela se apóia sobre mim numa extremidade, na outra apóia-se sobre o meu interlocutor. A palavra é o território comum do locutor e do interlocutor. (...) Na verdade qualquer que seja a enunciação considerada, mesmo que não se trate de uma informação fatural (a comunicação, no sentido estrito), mas da expressão verbal de uma necessidade qualquer, por exemplo, a fome, é certo que ela, na sua totalidade, é socialmente dirigida. Antes de mais nada, ela é determinada da maneira mais imediata pelos participantes do ato de fala, explícitos ou implícitos, em ligação com uma situação bem precisa; a situação dá forma à enunciação, impondo-lhe esta ressonância em vez daquela, por exemplo a exigência ou a solicitação, a afirmação de direitos ou a prece pedindo graça, um estilo rebuscado ou simples, a segurança ou a timidez, etc. A situação e os participantes mais imediatos determinam a forma e o estilo ocasionais da enunciação. Os estratos mais profundos da sua estrutura são determinados pelas pressões sociais mais substanciais e duráveis a que está submetido o interlocutor.⁹¹

A proposição de Bakhtin ressalta a importância de compreendermos os espaços sociais e as relações que o configuram para melhor apreendermos os enunciados que daí emergem. A partir dessas

⁹¹ BAKHTIN. *Ibid.*, p. 99.

reflexões é possível propor a auto-identificação de Mathias enquanto estratégia de resistência contra a sua escravização; nesse caso não interessa se Mathias é índio ou não, importa a estratégia por ele utilizada para se posicionar em um espaço simbólico que deveria lhe garantir a liberdade. Para um jovem com mais ou menos dezoito anos, sua narrativa aponta para uma consciência bastante aguçada a respeito dos lugares associados a cada categoria na hierarquia social.

A linguagem dá sentido e significado para o mundo social e opera dentro de uma estrutura ideológica que a determina e é determinada por ela, uma vez que “a palavra é o signo ideológico por excelência”⁹². As categorias que aparecem nos interrogatórios feitos ao longo da investigação que pretendia confirmar a veracidade dos fatos narrados por Mathias são signos ideológicos da diferença colonial, nesse sentido, o significado de palavras como “índios selvagens”, “mameluco”, ou “mulato” transcendem o caráter comunicativo da palavra se constituindo enquanto signo da ideologia colonial ou da própria diferença colonial.

A ideologia tem um papel de relevo como significante da identidade, é parte do sentido e da justificação para a diferenciação. Estabelece-se uma relação intrinsecamente ideológica entre a diferença e a forma como essa diferença será proclamada e se constituirá em identidade. Na conquista da América, o berço de um novo “outro” para o europeu é o mesmo berço de um novo circuito comercial (do Atlântico) e do próprio capitalismo. O Europeu ao se deparar com o “outro” americano acreditou que era superior porque era de seu interesse dominar e enriquecer a custa desse “outro”, o que prova como “o homem facilmente acredita no que ele deseja e naquilo que não contradiz seus interesses”⁹³.

Para melhor compreender a construção de uma identidade é preciso conhecer a fonte enunciadora da diferença, pois “existem modos de pensamento que não podem ser compreendidos adequadamente enquanto se mantiverem obscuras suas origens sociais”⁹⁴. O indivíduo e a sociedade mantém uma relação tal, que o meio social no qual se constitui o indivíduo é indissociável da sua forma de pensar, das suas escolhas e das suas ações. Para Paul Ricouer, “a ideologia é um fenômeno insuperável da existência social, na medida em que a realidade social sempre possui uma constituição simbólica e comporta

⁹² BAKHTIN. *Ibid.*, p. 06..

⁹³ BUKUNIN, Michael Alexandrovich, *Textos Anarquistas*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2006, p. 105.

⁹⁴ MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*, tradução de Sérgio Magalhães Santeiro: -4. Ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986, p. 30.

uma interpretação, em imagens e representações, do próprio vínculo social”⁹⁵. Ainda que a estrutura simbólica da ideologia seja objetiva, é na subjetividade que ela encontra sua *práxis*. Nesse sentido, “o problema da colonização comporta não apenas a intersecção de condições objetivas e históricas, mas também a atitude do homem diante dessas condições”⁹⁶.

Nesse ponto reside um dos aspectos centrais da relevância da trajetória de Mathias: a partir dela é possível analisar a relação entre a ideologia constituída pelo projeto colonizador e as relações sociais entre colonizadores e colonizados, na medida em que o seu processo de reclamação de liberdade fundamentado na tese de que nasceu livre e foi raptado e escravizado, demonstra a continuidade de práticas sociais já deslegitimadas pelo estado, mas que atendem a projetos ideológicos que impulsionaram tais práticas. Mathias era índio, escravizar índios era proibido, logo Mathias era livre. A ideologia serve tanto para autorizar a perpetuação de uma conduta já ilegal sob a égide do costume, como também para tornar essa mesma conduta negativa pouco condenável, uma vez que perpetua o comportamento de dominação naturalizado.

O caráter ideológico da identidade ganha sentido na medida em que “são as identidades que permitem atualizar numa prática social, valores grupais”⁹⁷. Sobre os valores grupais que deram sentido a produção da identidade na diferença colonial trataremos mais adiante. É necessário chamar atenção para um ponto importante dessa discussão: a produção da identidade pela diferença não é a novidade da colonialidade/modernidade; de acordo com Roberto Da Matta, nas diferentes sociedades humanas as regras sociais operam dentro de um conjunto de identidades sociais; são regras que permitem aos membros de uma dada sociedade adquirir informações sobre o ambiente que os cerca, suas definições, classificações e as formas possíveis de agir diante dessas informações⁹⁸.

A novidade que caracteriza a modernidade/ colonialidade no que toca as identidades reside na subordinação de todos os valores – valores que darão sentido ao agir e ao classificar - ao dinheiro, a monetarização da vida e a coisificação do outro. Não que o desejo de enriquecer e o

⁹⁵RICOEUR. Op. cit., p. 75.

⁹⁶FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008, p. 84.

⁹⁷ DA MATTA, Roberto. **Quanto custa ser índio no Brasil?** Considerações sobre o problema da identidade étnica, p. 33. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/351914044/7-MATTA-Roberto-Augusto-Da-1976-Quanto-Custa-Ser-Indio-No-Brasil-Consideracoes-Sobre-o-Problema-Da-Identidade-Etnica-in-Revista-Dados-IUPERJ-N>. Consultado em:20/07/2018.

⁹⁸ DA MATTA. *Ibid.*, p. 33.

amor ao ouro sejam “modernos”, o que poderíamos classificar como “moderno” é que tudo pode ser obtido através do dinheiro: honra, prestígio, nobreza, até mesmo os valores espirituais encontram sua equivalência monetária⁹⁹.

A ideologia racista do incipiente capitalismo colonial, que se perpetua até nossos dias, mas que raras vezes é tomada em conjunto, “desenvolveu um arcabouço ideológico de humilhação opressiva que nunca existiu anteriormente e que hoje chamamos de sexismo e racismo”¹⁰⁰. Nesse sistema inaugurado em 1492, o sexismo vai além da posição dominante dos homens sobre as mulheres e o racismo é muito mais profundo que qualquer xenofobia generalizada. Para Immanuel Wallerstein,

O racismo não era [é] uma aversão ou a opressão de um estrangeiro, de alguém exterior ao sistema histórico. Muito pelo contrário, o racismo foi a estratificação da força de trabalho no sistema histórico [capitalista], cujo objetivo não era expulsar, mas manter os grupos dentro do sistema. Isso criou a justificação para a baixa remuneração do trabalho produtivo, apesar da sua primazia na definição do direito a remuneração.

O novo paradigma de dominação e exploração implica em conexões entre raça e capitalismo na expansão da sociedade colonial.¹⁰¹ Considerada nesses termos, a Conquista foi mais que um emaranhado de relações étnicas e culturais num complexo contexto de relações assimétricas, foi um esforço contínuo pela apropriação dos seres e dos recursos da América. A apropriação do ser, da qual Mathias e tantos outros sujeitos foram vítimas, responde ao desenvolvimento do capitalismo, o fundamento ideológico da intervenção colonial é fazer do outro um objeto, uma mercadoria sobre a qual o colonizador poderia exercer o seu poder¹⁰². As diferenças físicas e da cor da pele entre vencedores e vencidos são a justificativa para a invenção da categoria “raça”; a importância dessa categoria para o padrão mundial de poder da

⁹⁹ TODOROV, Op. cit., p. 206.

¹⁰⁰ WALLERSTEIN, Immanuel. **O capitalismo histórico**. São Paulo: Editora Brasiliense S.A. 2005, p. 86.

¹⁰¹ MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. In: **Epistemologias do sul**/ Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses [orgs]. São Paulo: Cortez, 2010, p. 415.

¹⁰² MENESES, Maria Paula. Corpos de violência, linguagens de resistência: as complexas teias de conhecimento no Moçambique contemporâneo. . In: **Epistemologias do sul**/ Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses [orgs]. São Paulo: Cortez, 2010, p. 224.

modernidade/ colonialidade não foi adequadamente considerada até período bastante recente. É a partir da “raça” que se estabeleceu, de dentro do capitalismo e a partir dele, uma forma básica de classificação societal universal; a partir daí se formam também identidades geoculturais e suas relações de poder, que produzem novas relações intersubjetivas de dominação e uma perspectiva de conhecimento imposta como a única racional¹⁰³.

Podemos exemplificar o caráter ideológico dessa divisão entre superiores e inferiores, através da análise feita por Todorov do processo de conquista do México. Segundo Todorov, as comparações que Cortez estabelece entre o México e a Espanha predominantemente favoreciam ao México; a arte, a agricultura, as construções mexicanas são sempre tomadas como superiores às espanholas¹⁰⁴. Mesmo impressionado diante da civilização asteca, Cortez não é capaz de reconhecer os responsáveis pelas grandezas mexicanas como individualidades humanas que pudessem ser equiparáveis a ele¹⁰⁵. Cortez, bem como outros autores espanhóis, estão dispostos a falar bem *dos* índios; mas nunca falam *aos* índios¹⁰⁶. É Todorov quem traz luz a esse paradoxo:

Ora, é falando ao outro (não dando-lhe ordens, mas dialogando com ele), e somente então, que reconheço nele uma qualidade de *sujeito*, comparável ao que eu mesmo sou. (...) Se a compreensão não for acompanhada de um reconhecimento pleno do outro como sujeito, então essa compreensão corre o risco de ser utilizada com vistas à exploração, ao “tomar”; o saber será subordinado ao poder.

Reconhecer o outro como sujeito colocaria abaixo o edifício colonial, “la diferencia se mantiene, porque en ella descansa la justificación de la dominación colonial”¹⁰⁷. Se o “índio” deixa de ser índio, se Mathias deixa de ser índio, filho de índios selvagens, a justificação ideológica da dominação colonial deixaria de fazer sentido. O domínio colonial nega ao conquistado o caráter de sujeito, de indivíduo e coloca toda experiência subjetiva no plano coletivo, feito

¹⁰³ QUIJANO. *Epistemologias do sul*. Op. cit., p. 119.

¹⁰⁴ TODOROV. Op. cit., p. 185.

¹⁰⁵ TODOROV. *Ibid.*, p. 187.

¹⁰⁶ TODOROV. *Ibid.*, p. 190.

¹⁰⁷ BATALLA, Guillermo Bonfil. *México profundo*, uma civilización negada. Miguel Hidalgo, México, 1990, p. 121.

isso, a violência que se pratica não é contra o João ou contra a Maria, mas contra um bando de “índios selvagens”. A violência se dá contra uma ideia historicamente associada a um inimigo bárbaro, portanto está autorizada. “O adjetivo ‘índio’ não designa um indivíduo, mas especifica certo tipo de coletivo”¹⁰⁸. Dessa negação do outro como sujeito, parece derivar a *etnificação*. Para John Monteiro, “a operação colonial de classificar povos subordinados (ou potencialmente subordináveis) em categorias naturalizadas e estanques remete aquilo que Boccara chama de *etnificação*, ou, para outros, *tribalização*”¹⁰⁹.

Segundo Wallerstein, a etnicização da força de trabalho mundial, decorrente da etnificação, realizou três coisas importantes para o funcionamento da economia-mundo. Nas palavras do autor,

Primeiramente, ela possibilitou a reprodução da força de trabalho, não no sentido de prover renda suficiente para a sobrevivência dos grupos, mas no de prover trabalhadores suficientes em cada categoria, a níveis adequados de expectativa de renda (...)

Em segundo lugar, a etnicização forneceu um mecanismo integrador de treinamento da força de trabalho, garantindo que uma grande parte da socialização nas tarefas profissionais se realizasse no interior dos espaços domésticos etnicamente definidos. (...)

Em terceiro lugar, e provavelmente o mais importante, a etnicização arraigou a hierarquização dos papéis econômico-profissionais, fornecendo a todos um código simples para a distribuição da renda total, revestido com a legitimação da “tradição”. (...)

Essa terceira consequência foi a mais minuciosamente elaborada, e formou um dos pilares mais significativos do capitalismo-histórico: o racismo institucional.¹¹⁰

¹⁰⁸ VIVEIROS DE CASTROS, Eduardo. **No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é**. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf. p. 14. Acesso em: julho de 2017.

¹⁰⁹ MONTEIRO, John M. **Tupis, Tapuias e historiadores**, estudos de história indígena e do indigenismo. Tese de livre docência, IFCH- Unicamp. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/tese%3Amonteiro-2001/Monteiro_2001_Tupis_tapuias_historiadores.pdf, p. 58. Acesso em: fevereiro de 2018.

¹¹⁰ WALLERSTEIN. Op cit., p. 65, 66.

A etnia é uma categoria teórica de difícil definição. Na segunda metade do século XX, a tentativa de interpretar esse fenômeno deu origem às teorias da etnicidade. Pode-se dizer que esse campo de estudos emerge no contexto dos modernos Estados-nações; os Estados modernos se desenvolveram com características próprias que os diferem de outras formas de organização social. O dilema das nações modernas deriva do fato de essas nações diferirem em tamanho, escala e natureza das reais comunidades com as quais os indivíduos se identificam historicamente, colocando demandas que não condizem com os anseios e as necessidades reais de todos os indivíduos que pertencem a uma dada nação¹¹¹.

As teorias da etnicidade se desenvolveram rapidamente em produções acadêmicas de língua inglesa; a etnicidade:

É, então, o estudo dos processos de construção das diferenças étnicas e das formas de interação nas quais os indivíduos agem como membros de grupos étnicos. Quais são os fatores (políticos, econômicos, culturais, psicológicos) que permitem dar conta da emergência e da persistência das diferenciações étnicas? As respostas a esta pergunta variam conforme a etnicidade seja vista como resposta cultural a um problema social ou como determinante cultural da atividade social.¹¹²

Em 1969, Fredrik Barth dinamiza o conceito de etnicidade, trazendo ideias a partir das quais se poderia pensar nessa categoria como algo mais vivo, contemplando o “deslizar” dos significados, percebendo a construção das identidades coletivas na interação dos elementos sociais, num processo de inclusão e exclusão que define limites entre grupos e indivíduos em oposição à noção que a tomava como algo estático e fechado. O interesse passa a se concentrar então na forma como estas interações ocorrem e como se caracteriza o processo de diferenciação. As diferenças deixam de serem analisadas como representação objetiva, importando aquilo que é aceito

¹¹¹ HOBBSAWM, Eric J. **Nações e Nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p. 69.

¹¹² POUTIGNAT, Philippe e STEIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade: Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. Trad. Elcio Fernandes. São Paulo: Ed. Da UNESP, 1998, p. 106.

significativamente como fator diferenciador e que estabelece as fronteiras “eles” e “nós”. De acordo com Manuela da Cunha,

A identidade étnica de um grupo indígena é, portanto, exclusivamente função da autoidentificação e da identificação pela sociedade envolvente. Setores desta poderão, portanto, ter interesse, em dadas circunstâncias, em negar essa identidade aos grupos indígenas.¹¹³

Novamente apontamos para a relevância do caso de Mathias. Sua auto-identificação enquanto indígena, ainda que sem qualquer referência étnica, em um momento é aceita e em outros negada; no segundo caso Mathias é classificado como pardo ou mulato. O não reconhecimento da auto-identificação de Mathias pode ser sintoma do interesse que se tinha de mantê-lo enquanto escravo legítimo. Mais adiante retomaremos essa questão.

Do que foi exposto acima, percebe-se que identidade, ideologia e etnia são conceitos que se cruzam e que oferecem um importante aporte conceitual para a produção historiográfica, especialmente no que toca a história dos povos indígenas no Brasil. Compreender o caráter histórico das identidades constituídas e as formas de pensar que lhes conferiram sentido nos permite avançar na desconstrução dos preconceitos associados a determinados grupos sociais e aprofundar a análise da trajetória de Mathias, compreendendo os fatores histórico-sociais que lhe tiraram a liberdade que lhe era de direito.

No próximo subcapítulo seguimos nossa reflexão sobre a produção da identidade na diferença colonial, analisando, a partir das considerações expostas neste primeiro, como se formou o imaginário brasileiro a respeito dos povos indígenas. Ainda que referenciados predominantemente no discurso hegemônico do colonizador, buscamos extrair daí, e sempre que possível de outras perspectivas, a presença ao mesmo tempo silenciosa e gritante da perspectiva indígena sobre os contatos e apropriações dessas identidades. Esse esforço pretende demonstrar que existe uma rede de discursos racistas na construção da identidade genericamente atribuída aos indígenas do Brasil que deve ser desconstruída; essa rede é hegemônica, mas não é onipresente, junto desta coexistem outras. “La presencia de la cultura india es, en algunos aspectos, tan cotidiana y omnipresente, que rara vez se repara em su

¹¹³ CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. –São Paulo: Claro enigma, 2012. p. 108.

significado profundo y en el largo proceso histórico que hizo posible su resistencia”¹¹⁴. As incontáveis perspectivas indígenas para ver e entender esta terra foram durante longo tempo ignoradas, no entanto persistem e estão aí para nos ensinar sobre outras possibilidades de ser e estar no mundo.

1.2. A IDENTIDADE INDÍGENA NO BRASIL

*O curso de um rio, seu discurso-rio,
Chega raramente a se reatar de vez;
Um rio precisa de muito fio de água
para refazer o fio antigo que o fez.*¹¹⁵

Índio, nome dado pelo europeu para se referir a incontáveis diferentes sociedades; “atribuir um nome é um ato de poder, a primeira e mais definitiva ocupação de um território alheio”¹¹⁶. Não é difícil pensar nas relações que em geral são feitas quando se pensa em “índio” no Brasil, essa curta palavra carrega em si o estigma do colonizado, o “índio” é preguiçoso, inconstante, astuto, vive nu, carrega seu arco e sua flecha, usa seu cocar e engana a qualquer um que lhe dê a chance; é um ser parado no tempo.

No momento em que os ibéricos conquistaram, nomearam e colonizaram a América, encontraram um grande número de diferentes povos, cada um com sua própria história, linguagem, descobrimentos e produtos culturais, memória e identidade. São conhecidos os nomes (...). Trezentos anos mais tarde todos eles reduziam-se a uma única identidade: *índios*. Esta nova identidade era racial, colonial e negativa.¹¹⁷

A reflexão que apresentamos nas próximas linhas almeja trazer à luz o que significava ser índio no Brasil na segunda metade do século XIX, quais as ideias e preconceitos associados a essa identidade

¹¹⁴ BATALLA. Op cit., p. 73.

¹¹⁵ MELO NETO, João Cabral. Educação pela pedra: 1962-1965. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996, p. 47.

¹¹⁶ COUTO, Mía. Mulheres de Cinzas: as areias do imperador: uma trilogia moçambicana, livro 1. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 17.

¹¹⁷ QUIJANO, Colonialidade do saber. Op cit., p. 249.

genérica que afetava os mais diferentes povos com os quais se dão os encontros, como essas questões se encontram com o escravismo e com a trajetória de Mathias. Trata-se de compreender alguns enunciados que correspondem ao “índio” no imaginário brasileiro, trazendo para o debate as percepções indígenas a respeito desses encontros. São contatos e relações que se dão em várias dimensões, entre diversos e diferentes universos de significação; encontros sempre contínuos e nunca terminados, a partir dos quais se dão conflitos e disputas por espaços e representações. Para Ailton Krenak,

O encontro e o contato entre as nossas culturas e os nossos povos, ele nem começou ainda e às vezes parece que ele já terminou. Quando a data de 1500 é vista como marco, as pessoas podem achar que deviam marcar esse tempo e comemorar ou debaterem de uma maneira demarcada de tempo o evento dos nossos encontros. Os nossos encontros, eles ocorrem todos os dias e vão continuar acontecendo, eu tenho certeza, até o terceiro milênio, e quem sabe além desse horizonte. Nós estamos tendo a oportunidade de reconhecer isso, de reconhecer que existe um roteiro de um encontro que se dá sempre, nos dá sempre a oportunidade de reconhecer o Outro.¹¹⁸

A proposição de Krenak pela superação dessa cronologia dos contatos que teria se iniciado em 1500 (ou em 1492), demanda uma ruptura com o discurso histórico hegemônico:

Nós não podemos ficar olhando essa história do contato como se fosse um evento português. O encontro com as nossas culturas, ele transcende essa cronologia do descobrimento da América, ou as circunavegações, é muito mais antigo.¹¹⁹

O seu argumento parte do mito de origem do povo Tikuna, que vive no rio Solimões, na fronteira com a Colômbia. Segundo os Tikuna, dois irmãos gêmeos, heróis dessa tradição, trabalhavam na construção do mundo. Eles se chamavam Hi-pí e Jo-í. Quando Jo-í tinha uma idéia

¹¹⁸ KRENAK, Ailton. O eterno retorno do encontro. In: **A Outra margem do Ocidente**. Organização Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 28.

¹¹⁹ KRENAK. *Ibid.*, p. 28.

e a expressava, as coisas iam se fazendo, enquanto que Ji-pí vigiava seu irmão para que ele não tivesse idéias muito perigosas e as pronunciasse, falando com o irmão sempre que percebia o perigo e evitando assim que as idéias fossem proferidas. Então,

Jo-í subiu num pé de açáí e ficou lá em cima da palmeira, bem alto, e olhou longe, quanto mais longe ele podia olhar, e o irmão dele viu que ele ia dizer alguma coisa perigosa, então Hi-pí falou: “olha, lá muito longe está vindo um povo, são os brancos, eles estão vindo para cá e estão vindo para acabar com a gente”. O irmão dele ficou apavorado porque ele falou isso e disse: “Olha, você não podia ter falado isso, agora que você falou isso você acabou de criar os brancos, eles vão existir, pode demorar muito tempo, mas eles vão chegar aqui na nossa praia”. E, depois que ele já tinha anunciado, não tinha como desfazer essa profecia.¹²⁰

Assim, “as narrativas antigas, de mais de quinhentas falas ou idiomas diferentes, só aqui nessa região da América do Sul, onde está o Brasil, Peru, Bolívia, Equador, Venezuela, nos lembram que os nossos antigos já sabiam desse contato”¹²¹. Esse mito de origem dos Tikuna, guardado na memória e transmitido oralmente, foi ressignificado ao longo do tempo pelas experiências e pelos encontros com o homem branco; vale pontuar que “a memória também sofre flutuações que são função do momento em que ela é articulada, em que ela está sendo expressa. As preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória”¹²². Também aí se manifesta uma força ideológica como um sistema de representações que possui sua lógica e que se apresenta através de imagens, mitos, ideias ou noções, cumprindo funções na sociedade. O que não nos impede de reconhecer nesse mito o modo de representar os contatos a partir de outra ótica. A narrativa dos Tikuna é um exemplo que nos ajuda a pensar em outras possíveis formas de contato e de compreensão das relações humanas. Outras sociedades indígenas se somam aos Tikuna em narrativas que voltam as origens pré-colombianas para inserir o homem branco no horizonte de

¹²⁰ KRENAK. *Ibid.*, p. 26 e 27.

¹²¹ KRENAK. *Ibid.*, p. 27.

¹²² POLLAK, Michael. Memória e identidade social. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro: Edições Vértice, vol. 5, n.10, 1992, p. 04.

expectativas que concede significado ao mundo. Todorov por exemplo, analisa as formas de explicar o mundo dos astecas e suas profecias na busca por uma compreensão da conquista espanhola e do relativamente tranquilo êxito de Cortez. Segundo Todorov, o imperador Montezuma sucumbiu diante da insegurança gerada por profecias que anunciava e vinda de homens brancos que lhe tomariam o poder¹²³.

Para Krenak e para os Tikuna, os encontros são parte do *estar* no mundo, são possibilidades de conhecer e se reconhecer no Outro. Para Krenak o verdadeiro patrimônio é cultural, “depois vêm os outros recursos, o território, as florestas, os rios, as riquezas naturais”¹²⁴. Essa classificação valorativa das coisas e dos outros, segue na contramão da ideologia colonial, “o pensamento ocidental, ao contrário, era muito menos capaz de admitir o outro, a menos que o reduzisse ao mesmo, mediante uma empresa de sujeição e de assimilação”¹²⁵. Alguns europeus eram capazes de, a seu modo, aceitar o Outro, como por exemplo, Cabeza da Vaca, que por isso foi processado e punido ou Menochio e Giordano Bruno, estes queimados na inquisição. Prevaleceu o princípio da sujeição e assimilação, aos quais poderíamos somar a *noção de civilização*, já que, desde o início, o denominado “índio” é colocado no passado (primitivo) em relação ao presente e ao futuro (civilizado) do europeu, sendo necessário que estes desenvolvem-se, ou seja, trazê-los ao grêmio da civilização moderna; missão penosa que os europeus altruistamente se colocaram como responsáveis. Para os europeus, os povos nativos do continente americano não eram apenas o Outro, mas ao mesmo tempo o mesmo, só que em outro tempo. A invenção do selvagem primitivo como alteridade do Ocidente “aponta para uma imagem ao espelho, na qual se reflete a autoimagem concreta, ainda que invertida, da missão civilizadora da intervenção colonial”¹²⁶.

Ao cruzar o Atlântico, o europeu fazia mais que uma viagem no espaço, na sua concepção essa viagem se dava também no tempo. Tomando a si próprio como modelo da universalidade do homem e a sua organização social como o futuro ao qual todas as outras formas sociais deveriam concorrer. Dessa maneira,

¹²³ TODOROV. Op. cit., p. 03.

¹²⁴ KRENAK. Op. cit., p. 28.

¹²⁵ LESTRINGANT. Op. cit., p. 44.

¹²⁶ MENESES. Op. cit., p. 246.

Toda viagem no espaço, da Europa às Américas, seria também uma viagem no tempo, um retorno ao passado, ao nosso próprio passado, ao passado do homem. Um reencontro se não com o instante de instauração da cultura, ao menos um olhar sobre as formas elementares da vida social.¹²⁷

Tratava-se, segundo o argumento, de transportar a civilização e a sabedoria para povos que habitavam no passado primitivo de trevas e ignorância. “As fronteiras da civilização tornaram-se as margens de um sentido da ordem social europeia”¹²⁸, em consequência, os povos nativos passam a encarnar a desordem, a degradação e a barbárie. Dessa perspectiva emergem diferentes recursos históricos como a evangelização e a civilização que passam a configurar o fardo do homem branco europeu e que partem da concepção de que há um padrão de civilização que é superior e absoluto. Essa ideia de civilização universal tem como um dos seus pontos culminantes o século XVIII e a filosofia dos iluministas. Perseguindo o objetivo de livrar os homens do medo e fazê-los senhores de si mesmos, o iluminismo se esforçou em situar os homens no plano de um conhecimento universal pautado na razão, “sem que sejam respeitadas as diferenças, o mundo torna-se sujeito ao homem”¹²⁹. O mundo e a natureza devem ser conhecidos e dominados e o conhecimento que serve para dominar a natureza é logo apropriado para dominar aos próprios homens. Horkheimer e Adorno chegam a afirmar que “o iluminismo é totalitário”¹³⁰. Esse totalitarismo iluminista reverberará no culto à ciência do século XIX. A vida deve ser disciplinada pela racionalidade e por aquilo que pode ser pesado, medido e qualificado matematicamente.

¹²⁷ FAUSTO, Carlos. Da inimizade: forma e simbolismo da guerra indígena. In: **A Outra margem do Ocidente**. Organização Aduino Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 251.

¹²⁸ MENESES. Op. cit., p. 225.

¹²⁹ HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor. O conceito de Iluminismo. In: **Textos Escolhidos**: seleção de Zeljko Loparić e Otilia B. Fiori. São Paulo: Abril S. A.. Cultural e Industrial, 1975, p. 100.

¹³⁰ HORKHEIMER-ADORNO. *Ibid.*, p. 99.

Quem se abandona à vida sem referir-se racionalmente à sua autoconservação recai, segundo o juízo do iluminismo e do protestantismo, na pré-história. O impulso como tal seria mítico, assim como a superstição; servir-se de um deus que o si-mesmo não postula é tão insensato como o vício da bebida.¹³¹

A fé foi o mote argumentativo da expansão europeia sobre a América, porém, na medida em que eventos específicos vão ocorrendo na Europa, como a Reforma, o iluminismo e a Revolução Francesa, a razão ou a racionalização do mundo vão oferecendo novos modelos interpretativos da realidade. Tais eventos, bem como suas consequências estão vinculados historicamente à tendência evolutiva da sociedade burguesa. Segundo Habermas, o conceito de racionalidade foi introduzido por Max Weber para determinar a forma da atividade econômica capitalista e seu sistema de dominação burocrática¹³². Já Hebert Marcuse estaria convencido de que aquilo que Weber chamou de racionalização dissemina-se “não a realidade como tal, mas em seu nome, uma determinada forma inconfessada de dominação política”¹³³. Os efeitos desse novo paradigma racional no Brasil é o casamento da evangelização com o projeto civilizador; esse casamento se desenrola em um processo de apropriação dos aspectos que fossem mais convenientes de cada perspectiva para o exercício do poder. A racionalidade se desenvolve dentro das experiências coloniais e justamente a partir delas, ainda que seja por sua negação, pois a racionalidade europeia é logo colocada no pólo oposto à irracionalidade dos povos colonizados, que representavam a natureza que se desejava dominar e o passado primitivo que se pretendia superar.

As terras americanas chegaram a ser tomadas como o suposto *paraíso perdido* da mitologia cristã¹³⁴, o que soa paradoxal se considerarmos os tipos de relações que o colonizador estabelece com esse paraíso. O cristianismo exerce papel fundamental na construção do imaginário colonial e nos esforços para submeter o elemento autóctone. “É em nome da moral cristã que os católicos vêem os índios como iguais a eles, e tentam assimilá-los a si mesmos”¹³⁵. Uma assimilação às avessas, que mesmo pautada na moralidade de uma religião

¹³¹ HORKHEIMER-ADORNO. *Ibid.*, p. 115.

¹³² HABERMAS. *Técnica e ciência enquanto ideologia*. Op. Cit., p. 303.

¹³³ HABERMAS. *Ibid.*, p. 303.

¹³⁴ BUARQUE, Sergio. **Visões do paraíso**. São Paulo: Publifolha, 2000.

¹³⁵ TODOROV. Op. cit., p. 278.

pretensamente universal que “forçava” a assimilação do outro a si mesmo, nunca foi capaz de fazê-lo, seja porque cobrava do Outro uma retidão de caráter que nunca teve para si, seja porque esse universalismo era uma questão de gênero (humano), não de civilização, seja porque a maior parte dos indígenas não desejava para si a vida cristã. Muitos perceberam a contradição entre os modos de vida do colonizador e a moral que lhes tentavam impor, quando perguntados se eram cristãos, e isso aconteceu muitas vezes, “o índio respondia: Sim, senhor, já sou um pouco cristão, pois já sei mentir um pouco; um dia saberei mentir muito e serei muito cristão”¹³⁶. Os missionários do cristianismo, preocupados em recuperar os fiéis perdidos para a Reforma, tiveram papel de relevo na produção de critérios e discursos para representar os povos nativos da América.

No século XVI, missionários espanhóis julgavam e hierarquizavam a inteligência e civilização dos povos tomando como critério o fato de dominarem ou não a escrita alfabética. Esse foi um primeiro momento para a configuração da diferença colonial e para a construção do imaginário atlântico, que irá constituir o imaginário do mundo colonial/moderno.¹³⁷

Condá, cacique Kaingang contemporâneo de Mathias, compreendeu a relação entre escrita e poder. Em 1869 Condá viajou com outros indígenas de Guarapuava à Curitiba, capital da província do Paraná, além de exigir a demarcação de terras para o seu povo, demandou um professor de primeiras letras¹³⁸. Davi Kopenawa traz outra interpretação desse critério:

“Nós descobrimos estas terras! Possuímos os livros e, por isso, somos importantes!”, dizem os brancos. Mas são apenas palavras de mentira. Eles não fizeram mais que tomar as terras das gentes da floresta para se por a devastá-las.¹³⁹

¹³⁶ LAS CASAS, Bartolomeu. Historia de las Indias. In: TODOROV. *Ibid.*, p. 127.

¹³⁷ MIGNOLO. *Op. cit.*, p. 23.

¹³⁸ OFÍCIO 31/07/1869. **Ofício do Pres. Prov. PR. Antônio Augusto da Fonseca para o Diretor dos índios de Palmas Pedro Ribeiro de Souza.** 31/07/1869. C458. 103. 391.

¹³⁹ KOPENAWA, Davi Yanomami. Descobrimos os brancos. In: **A Outra margem do Ocidente.** Organização Aduato Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 19.

Mas não apenas a escrita; outros critérios vão se configurando como princípios de legitimação:

Para Clastres, assim como para a ecologia cultural americana ou, enfim, para toda reflexão ocidental sobre os povos ameríndios, o signo irredutível da diferença indígena é a ausência de Estado. É esse o grande divisor – sociedades com ou sem Estado – que permite abrigar sob um mesmo conceito processos e formas sociais diversas.¹⁴⁰

Se Pierre Clastres estava correto ao afirmar, a partir de suas experiências com os Nhandevá e M'bya, que os povos indígenas “constituíram sua esfera política em função de uma intuição que teria nelas lugar de regra: a saber, que o poder é, em sua essência, coerção,”¹⁴¹ a “intuição” dessas sociedades, que para Clastres, não são apenas sem Estado, mas anti-Estado, parece antecipar os dissabores que as instituições coercitivas dos invasores europeus lhes infligiriam. Ailton Krenak confirma a proposição de Clastres, para ele

Somos contra naturalmente, assim como o vento vai fazendo o caminho dele, assim como a água do rio faz o seu caminho, nós naturalmente fazemos um caminho que não afirma essas instituições como fundamentais para a nossa saúde, educação e felicidade.

Desde os primeiros administradores da Colônia que chegaram aqui, a única coisa que esse poder do Estado fez foi demarcar sesmarias, entregar glebas para os senhores feudais, capitães, implantar pátios e colégios como este aqui de São Paulo, fortes como aquele lá de Itanhaém.¹⁴²

A ausência de Estado e de uma estrutura hierárquica de poder coercitivo nas sociedades indígenas no Brasil, “motivou o surgimento de um sentimento, entre os lusitanos, de profunda diferença entre o seu mundo, ‘civil’, ‘civilizado’ e ‘cristão’ e o mundo dos ‘barbáros’, ‘sem

¹⁴⁰ FAUSTO. Op. cit., p. 257.

¹⁴¹ CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado** – pesquisas de antropologia política. São Paulo. Cosac Naify, 2013, p. 63.

¹⁴² KRENAK. Op. cit., p. 30.

lei’, ‘sem rei’ e ‘sem religião’”¹⁴³. “O gentio não tem rei, se o tivera, seria possível converter reinos, como se dera no tempo dos apóstolos, como se dava então na América espanhola e se estava tentando no oriente”¹⁴⁴.

A sujeição tem de se dar em todos os planos ao mesmo tempo; nisso parecem convergir afinal os jesuítas, os colonos e os administradores. A sujeição política é a condição da sujeição religiosa. É do esforço (e do fracasso) por sujeitar os indígenas em todos os planos da vida social que emergem os enunciados a respeito de uma suposta “inconstância da alma selvagem”. Incapazes de compreender outra forma de organização política e social, os missionários da catequização logo atribuíram a ausência de Estado, não a qualquer intuição, como quis Clastres, mas à constituição precária da alma, como um problema de natureza e daí uma dificuldade intrínseca de conversão.

Eduardo Viveiros de Castro, ao tratar da ideia de inconstância da alma selvagem, afirma que,

Essa proverbial inconstância não foi registrada apenas para as coisas da fé. Ela passou, na verdade, a ser um traço definido do caráter ameríndio, consolidando-se como um dos estereótipos do imaginário nacional: o índio mal-converso que, à primeira oportunidade, manda Deus, enxada e roupas ao Diabo, retornando feliz à selva, presa de um atavismo incurável.¹⁴⁵

A ideia da inconstância surge em um dos sermões de Antônio Vieira, no qual o jesuíta diferencia os europeus dos indígenas atribuindo aos primeiros às qualidades superiores do mármore ou a constância que uma estátua desse material representa, pois uma vez lapidado o mármore, sua forma pode durar por muito tempo. Em oposição, os indígenas são representados enquanto murta, ou estátuas de murta, que de um dia para o outro podem ser deformadas pelo crescimento de galhos e folhas. Certamente, ao escrever seu sermão, Vieira esqueceu os milhares de cristãos condenados pela Igreja a todos os tipos de suplícios

¹⁴³ MOREIRA, Vânia Maria Losada. A conquista do trabalho indígena: fé, razão e ciência no mundo colonial. In: FORTES, Alexandre... (et al.). **Cruzando fronteiras: novos olhares sobre a história do trabalho**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2013, p. 140.

¹⁴⁴ CUNHA. Op. cit., p. 45.

¹⁴⁵ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem** – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosak Naify, 2002, p. 186.

por heresia (leia-se inconstância), “o homem sempre acredita mais prontamente no que prefere”¹⁴⁶.

Ao fazer a distinção entre o europeu de mármore e o indígena de murta, Vieira cristaliza e homogeneiza não apenas os indígenas, mas também os europeus, com a diferença que os atributos dos primeiros são dados em sentido negativo e em oposição aos últimos tomados positivamente. O que Vieira vê como inconstância é na verdade uma escolha política e um ato de resistência. “Hasta muy recientemente, se ha ignorado mucho de la vida política activa de los grupos subordinados porque se realiza en un nivel que raras veces se reconoce como político”¹⁴⁷. No pensamento ocidental a política é considerada enquanto tal apenas quando se dá de maneira aberta, essa percepção monolítica da política não é capaz de contemplar a atividade política dos grupos dominados, “tampoco nos ayudará a comprender cómo se forman las nuevas fuerzas y demandas políticas antes de que éstas irrumpen violentamente en la escena pública”¹⁴⁸.

Dos documentos analisados em nossas pesquisas extraímos um exemplo de como a denominada inconstância é na verdade uma escolha política. Na primeira metade do século XIX, o Padre Francisco das Chagas Lima, missionário da expedição enviada para a conquista dos campos de Guarapuava, escreveu sua “Memória sobre o descobrimento e colônia de Guarapuava”¹⁴⁹. Em suas memórias, o Pe. Chagas nos conta como,

No período de Agosto de 1812 até o fim de 1819 prosperou a catechese, cujo adiantamento se deve muito ao zelo, actividade e cooperação do Índio Antonio Jozé Pahy, singular pelas suas excellentes qualidades, como se vê pelo quanto decahiu com a morte do dito, pois antes d’este, desde o princípio da catechese; muitos, sendo polygamos, não cediam às leis da Igreja, abandonando-se pelos sertões. (...) Depois que falleceu Pahy, não houve jamais entre os Índios aldeados algum dos seus que propriamente os commovesse com seus exemplos e exhortações, para deixarem os

¹⁴⁶ MANNHEIM. Op. cit., p. 88.

¹⁴⁷ SCOTT, James C. **Los dominados y el arte de la resistencia**. Ciudad de México: Ediciones Era S. A. 2004, p. 233.

¹⁴⁸ SCOTT. *Ibid.*, p. 233.

¹⁴⁹ Sobre Guarapuava trataremos no segundo capítulo.

costumes de barbaridade e seguirem a vida cristã.¹⁵⁰

Desse trecho escrito pelo missionário é possível perceber que a submissão dos indígenas, nesse caso, dos Kaingang, à fé cristã, era uma forma de acompanhar o líder que desfrutava de prestígio e não representa a aceitação da catequese como doutrina espiritual.

O filósofo Montaigne, que viveu no século anterior (XVI) à Vieira, é outra possibilidade de contradizer o argumento da inconstância como atributo específico dos indígenas. Em um dos textos que compõe sua célebre obra *Ensaios*, Montaigne, afirma que,

Desculpária de bom grado em nosso povo a tendência para não admitir como modelo e regra de perfeição senão os próprios usos e costumes, pois é defeito generalizado, não somente no homem comum como em quase todos os homens, ver e seguir apenas o que se praticou desde o berço. (...) Mas lamento encontrar em meus compatriotas essa inconseqüência que faz com que se deixem tão cegamente influenciar e iludir pela moda do momento, que são capazes de mudar de opinião tantas vezes quantas ela própria muda, isto é, de mês em mês, e forjando cada vez novas razões para justificar a seus próprios olhos seus juízos mais díspares.¹⁵¹

Montaigne também dedicou um capítulo da sua obra aos “canibais” do Novo Mundo. Teve a seu lado um homem que viveu aproximadamente dez anos na França Antártica¹⁵² e que ao que parece conviveu com os Tupinambá, à época aliados dos franceses quando estes ocuparam a área que hoje é o Rio de Janeiro. Montaigne, assim como Menocchio¹⁵³, relativizou o uso da noção de “bárbaro”, como

¹⁵⁰ LIMA, Francisco das Chagas. **Memórias sobre o descobrimento e colônia dos campos de Guarapuava**. Revista trimestral de história ou Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro, Tomo IV, n. 13, p. 56. Rio de Janeiro: Typoghafia de João Ignacio da Silva.

¹⁵¹ MONTAIGNE, Michel. **Ensaios**. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1972, p. 143.

¹⁵² A França Antártica foi uma colônia francesa estabelecida na região da Baía do Rio de Janeiro (como era então conhecida a Baía de Guanabara), no Estado do Rio de Janeiro, no século XVI, com o apoio dos “tamoios”, a população nativa da Guanabara, existindo de 1555 a 1570.

¹⁵³ “Cada um acha que sua fé seja a melhor, mas não se sabe qual é a melhor; mas porque meu avô, meu pai e os meus são cristãos, eu quero continuar cristão e acreditar que essa seja a melhor fé”. Moleiro Menocchio. In: GINZBURG, CARLO. **O queijo e os vermes: o cotidiano**

pode ser percebido na citação logo acima¹⁵⁴. De acordo com ele “cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra”¹⁵⁵. Ao mesmo tempo estendeu as observações de seu companheiro, observador dos Tupinambá, para todos os povos indígenas que viviam no Brasil, reforçando concepções que generalizavam diferentes culturas, incorporando todas a um mesmo epíteto.

No mesmo sentido (generalizante) caminha Fernão Cardim; em seu “Tratado da Terra e Gente do Brasil”, o padre da Companhia de Jesus afirma que “esse gentio parece que não tem conhecimento do princípio do Mundo”¹⁵⁶. Equívocos como este provocaram o silenciamento das manifestações intelectuais e dos diferentes sistemas de significação e explicação do mundo dos povos indígenas, ajudando a reforçar algumas ideias sobre sua natural incapacidade intelectual. Hoje já é possível conhecermos narrativas indígenas que se perpetuam no tempo através da memória e da transmissão oral, como o mito de origem dos Guarani Mbya que narra as experiências desse povo desde os primórdios, quando “havia somente o oceano primitivo, lava,”¹⁵⁷ as histórias sobre os tempos antigos dos Yanomami¹⁵⁸, ou o mito Kaingang sobre dois irmãos que saíram de um buraco na montanha onde se protegeram do dilúvio¹⁵⁹, e tantas outras narrativas que apontam não para uma incapacidade, mas ao contrário, marcam as diferentes formas de se relacionar com o mundo.

Antes de Cardim, o *best-seller* Hans Staden, na contracapa da sua “história verídica”, na qual narra suas experiências com os Tupinambá com quem passou nove meses como prisioneiro, declarou ser essa “uma terra de selvagens, nus e cruéis.”¹⁶⁰ Na obra de Gândavo conhecida como a primeira história do Brasil, o capítulo que trata dos naturais da terra começa assim:

e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 92.

¹⁵⁴ “a tendência para não admitir como modelo e regra de perfeição senão os próprios usos e costumes, pois é defeito generalizado, não somente no homem comum como em quase todos os homens, ver e seguir apenas o que se praticou desde o berço”

¹⁵⁵ MONTAIGNE. *Ibid.*, p. 104.

¹⁵⁶ CARDIM, Fernão. *Tratados da Terra e Gente do Brasil*. – São Paulo: Hedra: 2009, p. 173.

¹⁵⁷ POPYGUA, Timóteo da Silva Verá Tupã. *Yvyrupa*, a terra é uma só. São Paulo: Editora Hedra, 2017.

¹⁵⁸ BALLESTER, Anne. *O surgimento dos pássaros*, ou o livro das transformações constadas pelos yanomami do grupo Parahiteri. São Paulo: Editora Hedra, 2017.

¹⁵⁹ MÉTRAUX, Alfred. *The Caingang*. In: STEWARD, J. *Handbook of South America Indians*. Washington, 1946, vol. 1, part 3, pp. 445 – 475. Traduzido por João Cesar Piccoli.

¹⁶⁰ STADEN, HANS. *Dois viagens ao Brail*: primeiros registros sobre o Brasil.- Porto Alegre, RS: L&PM, 2013, p 15.

Ainda que estejam divisos, e haja entre eles diversos nomes de nações, todavia na semelhança, condição, costumes e ritos gentílicos todos são um. E se de alguma maneira diferem nesta parte, é tão pouco que se não pode fazer caso disso, nem particularizar coisas semelhantes entre outras mais notáveis que todos geralmente seguem.¹⁶¹

Na seqüência do texto, após comparar os indígenas com os chineses, Gândavo afirma que “vivem todos mui descansados sem terem outros pensamentos senão comer, beber e matar gente. (...) São mui inconstantes e mudáveis. (...) São mui desonestos e dados à sensualidade”¹⁶². Faz também considerações sobre a língua que se tornariam freqüentes nos textos da época: “a língua de que usam (...) carece de três letras, convém a saber, não se acha nela F, nem L, nem R, coisa digna de espanto, porque assim não tem Fé, nem Lei, nem Rei, e dessa maneira vivem desordenadamente (...)”¹⁶³.

Para ordenar o mundo a partir de pressupostos racionais, o Europeu, de tradição platônica, aristotélica e depois cartesiana e iluminista, segmentou seu conhecimento das coisas em compartimentos que impedem uma compreensão total da vida. A tradição ocidental separou o econômico do social, a *doxa* da *epísteme*, Deus do homem, por isso,

Al analizar las culturas índias, con frecuencia es difícil establecer los límites que separan lo económico de lo social; como es difícil distinguir lo que se cree, de lo que se sabe; el mito, de la explicación y de la memoria histórica; el rito, de los actos cuya eficacia práctica há sido comprobada una y otra vez, por generaciones. Por eso, junto a lo que llamaríamos mágicas, en un esfuerzo por ajustar la realidad índia a nuestras propias categorías, aunque tales categorías, en este caso, de origen occidental, no existan en esas culturas. Porque en las culturas índias, la concepción del mundo, de la naturaleza y del hombre, hace que deban colocarse em el mismo plano de necesidad, actos de carácter

¹⁶¹ GÂNDAVO, Pero de Magalhães de. **A Primeira História do Brasil**: história da província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2. Ed, 2004, p133.

¹⁶² GÂNDAVO. *Ibid.*, p. 134.

¹⁶³ GÂNDAVO. *Ibid.*, p. 135.

aparentemente muy distinto. Hay una actitude total del hombre ante la naturaleza, que es el punto de referencia común de sus conocimientos, sus habilidades, su trabajo, su forma específica de satisfacer la necesidad ineludible de obtener el sustento; pero que también está presente en la proyección de sus sueños, en su capacidad para imaginar y no solo observar la naturaleza, em la voluntad de dialogar com ella. Al final, eso ocurre em todas las culturas, solo que en la cultura occidental se pretende separar y especializar distintos aspectos de esa relación total: el poeta le canta a la luna, el astrónomo la estudia; el pintor recrea formas y colores del paisaje, el agrónomo sabe de la tierra; el místico reza... y no hay forma, en la lógica occidental, de unir todo eso en una actitud total, como lo hace el índio.¹⁶⁴

A lógica ocidental pressupõe a natureza como inimiga, a sua sujeição como o progresso da civilização e realização do homem. Os conceitos filosóficos com os quais Platão e Aristóteles apresentam o mundo foram elevados ao status de realidade verdadeira. “Eles espelham, com a mesma pureza, as leis da física, a igualdade dos cidadãos de pleno direito e a inferioridade das mulheres, crianças e escravos”¹⁶⁵. Essa relação entre homem e natureza como coisas distintas resultou no absurdo de um sistema que, na medida em que livrava o homem das violências da natureza, produzia contra o próprio homem um acréscimo proporcional de violência gerada por ele mesmo. Por outro lado, as sociedades indígenas reconhecem a condição do homem como parte do cosmo e aspiram não à sujeição da natureza ao seu domínio, mas a sua integração permanente. Do encontro desses universos de significação tão distantes uns dos outros é que surgem as representações que cada um dos sujeitos produz a respeito do seu Outro e os conflitos simbólicos que se configuram.

O retrato do índio como “comedor de gente”, “vingativo”, “belicoso” e “inconstante” foi se formando em decorrência dos primeiros contatos com os povos que habitavam a faixa litorânea. “De modo geral, a ocupação europeia nos Quinhentos se espraiou pela zona costeira invadida pelos tupis por volta do século XI da Era Cristã”¹⁶⁶.

¹⁶⁴ BATALLA. Op. cit., p. 57.

¹⁶⁵ HORKHEIMER – ADORNO. Op. cit., p. 110.

¹⁶⁶ ALENCASTRO. Op. cit., p. 122.

Foram esses primeiros contatos com as sociedades Tupi que iniciaram o processo de construção da identidade genérica “índio”, influenciando nas relações posteriores que se deram sertão adentro.

O “outro,” desconhecido, precisou ser representado e essa representação obedeceu a critérios pautados no interesse econômico e em segunda instância, ainda que ocupando o centro das justificações de dominação, o religioso. Fazer do “outro” um bárbaro primitivo funcionava para legitimar sua dominação, autorizando as mais variadas formas de exploração. Sobre isso, Rodrigo Otávio, à luz do pensamento de Couto de Magalhães reconhece que,

Para poder matar o índio, como se mata uma fera bravia, para poder tomar-lhes impunemente as mulheres, roubar-lhes os filhos, criá-los para a escravidão, e não ter para com eles lei alguma de moral e nem lhes reconhecer direitos, era mister acreditar que nem tinham idéia de Deus, nem sentimentos morais ou de família.¹⁶⁷

Do “índio” como categoria genérica e das experiências na diferença colonial, foram-se constituindo outras denominações como “índio manso/índio bravo”, “índio aldeado/índio do sertão”, “tupi/tapuia”, que tinham por finalidade diferenciar os grupos a partir das formas como se estabeleciam as relações de contato, situando os sujeitos na estrutura de significados do colonizador. Essa estrutura simbólica é o que dá sentido ao modo de agir frente ao indígena e do qual também o indígena elabora seu sistema de interação.

São categorias que nos interessam para situar Mathias no contexto da sua escravização e da estratégia de identidade por ele operada para reaver sua liberdade. Partindo da hipótese de que Mathias é indígena e pertence ao grupo étnico Xucuru, Mathias estava associado à metade tomada negativamente pelos colonizadores, já que os Xucuru “sob o ponto de vista cultural, parece que se achavam ligados aos históricos ‘Tapuya’ do nordeste brasileiro”¹⁶⁸. Destaca-se assim a essência da dinâmica cultural dos contatos, pois se o europeu nomeia e adjetiva o autóctone, este também

¹⁶⁷ OTÁVIO. Op. cit., p. 33.

¹⁶⁸ PINTO, Estevão. **Etnologia brasileira**, Fulniô – os últimos Tapuias. São Paulo: Companhia Editora nacional, 1956, p. 46.

Se adapta a las nuevas circunstancias: resiste para conservar sus espacios en todos los ordenes de la vida, se apropria de elementos culturales ajenos que resultan útiles y compatibles, e invetan nuevas soluciones, nuevas ideas, nuevas estrategias de acomodamiento que le permiten sobrevivir.¹⁶⁹

A oposição Tupi/Tapuia ganha contornos específicos no século XIX, com o esforço da ciência em comprovar que as diferenças fenotípicas eram também uma diferença de capacidades físicas e intelectuais. Segundo Manuela da Cunha,

Paradoxalmente, com efeito, é no século XIX que a questão da humanidade dos índios se coloca pela primeira vez. O século XVI – contrariamente ao que se podia supor pela declaração papal que em 1532 afirmava que os índios tinham alma, jamais duvidara de que se tratara de homens e mulheres. Mas o cientificismo do século XIX está preocupado em demarcar claramente os antropoides dos humanos, e a linha de demarcação é sujeita a controvérsias.¹⁷⁰

O mesmo cientificismo reflete na ciência histórica que, no que toca aos indígenas do Brasil, se desenvolveu a partir dos mencionados binômios, assumindo posições diversas para tratar de cada uma dessas categorias.

As origens Tupi/Tapuia remontavam tanto à ambivalência da percepção europeia do índio, ora inocente e feliz ora bárbaro e maldoso, quanto à própria política indigenista dos portugueses, que alternava posturas favoráveis a alianças e assimilação, com práticas de extermínio deliberado. Se é nos primeiros relatos e crônicas coloniais que se encontra essa clara distinção entre grupos da “língua geral” e “tapuias”, essa visão foi aprimorada pelos historiadores e escritores do século XIX, que tomavam o Tupi do século XVI como símbolo maior da nacionalidade. Não é difícil identificar os contrapontos desse Tupi idealizado: além do onipresente escravo africano e

¹⁶⁹ BATALLA. Op cit., p.53.

¹⁷⁰ CUNHA. Op. cit., p.58.

mulato, encontramos também uma legião de Botocudos, Coroados e Bugres, abordada pela expansão pós-colonial e pelos cientistas estrangeiros.¹⁷¹

Gabriel Soares é um dos primeiros a estabelecer a distinção Tupi/Tapuia¹⁷², os primeiros serão colocados no passado; assimilados, deixam de existir no presente (do século XIX) para ocupar seu lugar na artificialmente construída identidade nacional, pois para a “maioria dos historiadores brasileiros, tornou-se corriqueiro o pressuposto de que o início da história do Brasil significava o fim dos índios”¹⁷³. Os segundos eram selvagens que ocupavam os vastos sertões e que reclamavam civilização ou extermínio. No século XIX a diferença colonial passa a ser articulada temporalmente, “o critério de avaliação já não é a escrita, mas a história. ‘Os povos sem história’ situavam-se num tempo ‘anterior’ ao ‘presente’. Os povos ‘com história’ sabiam escrever a dos povos que não a tinham”¹⁷⁴. Não por acaso, é somente no século XIX que o tratado descritivo de Gabriel Soares de Souza, tido por muitos como o mais importante relato sobre o Brasil produzido no século XVI, só circulou em cópias manuscritas até o século XIX¹⁷⁵.

O que caracteriza as classificações genéricas dos diferentes grupos sob rubricas pejorativas é o esforço da ideologia do colonizador por despersonalizar e dessocializar os sujeitos sociais. Esse afincamento tem por finalidade localizar os sujeitos na distribuição racista do trabalho; é próprio do sistema escravista moderno, no qual “simulações e enganos são considerados como as verdades mais sólidas”¹⁷⁶.

Segundo Luiz Felipe de Alencastro¹⁷⁷, os processos de *dessocialização* e *despersonalização* são característicos do contexto escravista. Para Alencastro:

¹⁷¹ MONTEIRO. Tupis, Tapuias e historiadores. Op. cit., p. 186.

¹⁷² MONTEIRO. Ibid., p. 20.

¹⁷³ MONTEIRO. Ibid., p. 36.

¹⁷⁴ MIGNOLO. Projetos globais. Op. cit., p. 23.

¹⁷⁵ MONTEIRO. Tupis, Tapuias e historiadores. Op. cit., p. 14

¹⁷⁶ THOREAU, Henry David. Walden, ou a vida nos bosques. São Paulo: Global, 1984, p. 96.

¹⁷⁷ ALENCASTRO. Ibid., p. 145.

Dado fundamental do sistema escravista, a dessocialização, processo em que o indivíduo é capturado e apartado de sua comunidade nativa, se completa com a despersonalização, na qual o cativo é convertido em mercadoria na seqüência da reificação, da coisificação, levada a efeito nas sociedades escravistas. Ambos os processos transformam o escravo em fator de produção polivalente, e apresentam-se como uma das constantes dos sistemas escravistas estudados por historiadores e antropólogos.¹⁷⁸

Daí a importância da assertiva de Edward Said para quem os conflitos reducionistas que agrupam pessoas sob rubricas unificadoras como “índio” através de invenções de identidades coletivas para uma multidão de indivíduos bastante diferentes uns dos outros, não podem continuar operando com tamanha predominância, pois a eficiência desse sistema classificatório é assassina¹⁷⁹.

Mathias é representativo desses processos de classificação, após ser raptado e feito cativo, viajou milhares quilômetros, sendo nesse trajeto revendido várias vezes, inclusive uma delas na cidade de Sorocaba, onde tradicionalmente acontecia uma feira para comércio de gado. No entanto, soube aproveitar as contingências da vida para dar voz ao seu desejo de liberdade, o que “indica que a continuidade da ordem cultural é um estado alterado produzido por contingências da ação humana,”¹⁸⁰ ou seja, ao mesmo tempo em que os indivíduos se localizam dentro de estruturas de significado, também podem, de dentro dessa estrutura, articular suas estratégias de resistência, deslocando os centros de poder.

O retrato do índio bárbaro e apolítico desenhado por missionários, cronistas e agentes coloniais, não apenas pretende inferiorizar o “índio”, como procura impedir que se vislumbre seu caráter de sujeito protagonista, capaz de escolhas e de resistência. A história de Mathias é a história da resistência a essa inferiorização.

¹⁷⁸ ALENCASTRO. *Ibid.*, p. 144.

¹⁷⁹ SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. -1º ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 25.

¹⁸⁰ SAHLINS, Marshall David. **História e Cultura: apologia a Tucídides**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006, p. 18.

Não basta mais caracterizar o índio histórico simplesmente como vítima que assistiu passivamente à sua destruição ou, numa vertente mais militante, como valente guerreiro que reagiu brava porém irracionalmente à invasão europeia. Importa recuperar o sujeito histórico que agia de acordo com a sua leitura do mundo ao seu redor, leitura essa informada tanto pelos códigos culturais da sua sociedade como pela percepção e interpretação dos eventos que se desenrolavam.¹⁸¹

Por isso examinamos esse sujeito histórico e suas estratégias em um sistema social que é a própria matéria prima da sociedade brasileira: o escravismo. Como afirmou Caio Prado Junior, “o que antes de mais nada, e acima de tudo, caracteriza a sociedade brasileira de princípios do século XIX, é a escravidão”¹⁸². Nenhuma outra instituição “levou-lhe a palma na influência que exerce, no papel que representa em todos os setores da vida social. Organização econômica, padrões materiais e morais, nada há que a presença do trabalho servil deixa de atingir”¹⁸³.

A escravidão de Mathias espelha os padrões morais do escravismo, condenada pela lei essa forma de tirania se conserva pela força do costume¹⁸⁴. Sua trajetória revela os equívocos muitas vezes cometidos quando falamos em escravidão e trabalho no Brasil; equívocos associados ao processo de construção da identidade “índio” e ao interesse econômico que lhe deu forma e conteúdo.

No Brasil, a escravidão é predominantemente associada ao negro, aprendemos desde a escola que o índio não servia para o trabalho pesado, por ser preguiçoso e inconstante. Quando o tráfico negreiro deixa de ser um meio para garantir a mão de obra nas colônias e passa a ser um fim em si mesmo, o europeu passa a ser inapto para o trabalho nos trópicos por questões climáticas e o indígena porque não se adapta, é preguiçoso. O tráfico negreiro era um “comércio lucrativo, e isso bastava”¹⁸⁵. Décio Freitas pontua que “sem escravidão, não seria

¹⁸¹ MONTEIRO, John Manuel. **Armas e Armadilhas**, História e resistência dos índios. In: **A Outra margem do Ocidente**. Organização Aduino Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 248.

¹⁸² JÚNIOR, Caio Prado. **Formação do Brasil contemporâneo**, Colônia. São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1987, p. 269.

¹⁸³ JÚNIOR. *Ibid.*, p. 269.

¹⁸⁴ CHAUI, Marilena. O mau encontro. In: **A Outra margem do Ocidente**. Organização Aduino Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 467.

¹⁸⁵ WILLIAMS, Eric. **Capitalismo e escravidão**. Tradução Denise Bottmann; prefácio Rafael de Bivar Marquese. – 1º ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p.84.

possível a exploração lucrativa das colônias; a única base natural da riqueza colonial era a escravidão”¹⁸⁶.

Os estudos de Freitas e John Monteiro nos permitem deduzir que a exploração da mão de obra indígena foi a base da economia paulista durante todo o período colonial, sendo também utilizada em maior ou menor escala em outras regiões. A substituição do indígena pelo negro responde a vantagens econômicas e se deu de modo preponderante em sistemas de produção voltados ao abastecimento do circuito comercial atlântico. De acordo com Freitas, o mecanismo foi, nos três primeiros séculos de colonização, o seguinte: “trocar manufaturas baratas por negros na costa ocidental da África; permutar os negros por matérias-primas nas colônias americanas; por fim, vender as matérias-primas na Europa a altos preços, ou seja, a dinheiro contado”¹⁸⁷. Nessas relações de trocas entre três continentes, o lucro produzido se concentra na Europa. Com o uso exclusivo da mão de obra indígena, as matérias primas teriam que ser adquiridas a peso de ouro, produzindo uma descapitalização da metrópole que em essência seria incompatível com seus interesses mercantilistas. No entanto, isso não significa que os indígenas não foram escravizados em número significativo, especialmente nos recônditos sertões onde os olhos da lei são letárgicos e míopes.

É necessário desconstruir esses equívocos, descolonizar a História e contestar o modo de operação da colonialidade do poder. Segundo Fanon, a descolonização “es un proceso histórico: es decir, que no puede ser comprendida, que no resulta inteligible, translucida a sí misma, sino en la medida exacta en que se discierne el movimiento historizante que le da forma y contenido”¹⁸⁸. Descolonizar é trazer novos sujeitos para o debate historiográfico, reposicionando-os em seus papéis sociais e na interpretação que se faz desses papéis; é demonstrar que sim, houve uma construção depreciativa da identidade indígena, houve um longo e contínuo processo de apropriação das terras e da mão de obra indígena legitimado por essa depreciação, mas que houve também resistência, seja através do conflito aberto, seja através de outras estratégias, como a de Mathias.

¹⁸⁶ FREITAS, Décio. **O Escravidismo Brasileiro**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/ Editora Vozes, filial de Porto Alegre / Instituto Cultural Português, 1980, p. 21.

¹⁸⁷ FREITAS. *Ibid.*, p. 27.

¹⁸⁸ FANON, *op. cit.*, p. 31.

CAPÍTULO 2 – MATHIAS JOSÉ DOS SANTOS

2.1 GUARAPUAVA, CONTEXTO DA REINVIDICAÇÃO DE MATHIAS

*Na nossa aldeia, a riqueza nunca nasce limpa.*¹⁸⁹

Neste subcapítulo apresentamos o contexto histórico e social no qual Mathias tem acesso aos poderes públicos frente aos quais faz seu pedido por liberdade. Essa contextualização é importante para compreender os enunciados que emergem do interrogatório de Mathias. Segundo Bakhtin, “não é tanto a expressão que se adapta ao nosso mundo interior, mas o nosso mundo interior que se adapta às possibilidades de nossa expressão, aos seus caminhos e orientações possíveis”¹⁹⁰; assim, todo locutor se exprime para um auditório bem definido, que também define seus enunciados.

Situar Mathias no espaço e tempo de sua demanda, no qual ele se autoidentifica como indígena sobreleva seu protagonismo, ao mesmo tempo em que nos permite conhecer os meios empregados pela sociedade envolvente para se apropriar das terras e dos braços indígenas; a intersecção destas duas questões caracteriza a história das relações entre indígenas e não indígenas. Segundo Manuela Carneiro da Cunha, no século XIX a questão indígena é “fundamentalmente um problema de terras” e os indígenas “são cada vez menos essenciais como mão de obra,”¹⁹¹ mas não se tratam de coisas separadas, as políticas de usurpação das terras indígenas refletem diretamente nas relações de trabalho entre indígenas e não indígenas na medida em que ao perderem suas terras os indígenas são forçados à se submeterem aos regimes de trabalho que lhes foram impostos. Para além dessa relação causal, a contextualização que apresentamos a seguir demonstra como na província do Paraná a mão de obra indígena continuava sendo essencial, principalmente após a supressão do tráfico de escravos africanos.

A reivindicação de Mathias acontece na Vila de Guarapuava, nos sertões recém conquistados da província paranaense onde estava sediada a Diretoria Geral dos Índios do Paraná. A região foi palco de conflitos

¹⁸⁹ COUTO. **Mulheres de Cinzas**. Op. cit., p. 244.

¹⁹⁰ BAKHTIN. Op. cit., p. 76.

¹⁹¹ CUNHA. Op. cit., p. 56.

entre indígenas e portugueses já nas primeiras décadas de ocupação ibérica na América meridional, quando de acordo com o Tratado de Tordesilhas a região pertencia ao Coroa espanhola. Os chamados campos de Guarapuava configuram um vasto território ocupado tradicionalmente pelos Kaingang, etnia indígena do tronco linguístico Jê que durante o período colonial esteve identificada muitas vezes com os “botocudos.” Além dos Kaingang, os Laklãnõ e os Guarani também ocupavam partes desse território. Segundo Ítala Irene,

A descoberta dos Campos de Guarapuava liga-se às primeiras expedições de reconhecimento pós-descoberta, 1501, com Aleixo Garcia, de modo especial. A ele também se devem a descoberta dos territórios do Paraguai e do Guayrá, quando se fazia acompanhar por índios da região. Seguiram-se outros desbravadores, outras viagens, até que, em 1526, o mesmo Aleixo Garcia alcança os Campos Gerais, cruzados posteriormente por outras expedições a serviço de Portugal, ora de Espanha, que consegue estabelecer as primeiras povoações castelhanas – Ontíveiros, Ciudad Real Del Guayrá, Villa Rica Del Espíritu Santo – a oriente o Rio Paraná. Junto às fundações espanholas leigas surge, a partir de 1551, no Sertão do Guayrá, outra modalidade de aldeamento e catequese aborígene e fundam-se, a partir de 1610, as primeiras Reduções organizadas pelos padres da Companhia de Jesus.¹⁹²

Como se pode deprender da citação acima, os primeiros contatos entre indígenas e não indígenas são concomitantes às primeiras expedições espanholas e portuguesas na região. As missões estabelecidas pelos jesuítas para catequização dos indígenas foram logo destruídas (década de 1620) pela ação das bandeiras, em especial as de Raposo Tavares e Manoel Preto. Com a destruição das missões no território Guairá, os Campos de Guarapuava no sertão oeste do Paraná ficam sem ocupação de colonos por 150 anos, voltando à dominação inicial dos Kaingang, Laklãnõ e Guarani, entre outros possíveis povos

¹⁹² BECKER, Ítala Irene Basile. **O índio Kaingang do Paraná**; subsídios para uma etno-história / Ítala Irene Basile Becker e Luis Fernando da Silva Laroque – São Leopoldo; Ed. UNISINOS, 1999, p. 39.

indígenas¹⁹³. É somente no século XVIII, com as demandas por produtos que decorre do ciclo da mineração, que são abertos os primeiros caminhos de tropas na região que servem de passagem para as tropas de bois que provinham da província do Rio Grande do Sul seguindo para Sorocaba.

Na segunda metade do século XVIII expedições são enviadas aos campos de Guarapuava para expansão da sociedade colonial que além da necessidade de estabelecer rotas que atravessavam a região, tomou conhecimento da riqueza do território. Essas expedições resultaram em novo período de conquista, com o estabelecimento de vilas e a abertura de estradas que penetravam territórios ocupados principalmente por grupos Kaingang e Guarani. Os Kaingang constituem a etnia predominante na região, enquanto que os Guarani estavam mais próximos da região litorânea, por isso daremos destaque à participação dos primeiros.

Sobre os Kaingang, Telêmaco Borba assim escreveu:

Dizem, estes Índios, que seos antepassados habitavam o território das actuaes comarcas de Castro e Guarapuava, de onde dirigiam seos assaltos aos habitantes das orlas do sertão e aos tropeiros e viajantes que percorriam a estrada que do Estado do Rio Grande do Sul se dirigia a este. Quizeram oppor-se ao povoamento de Guarapuava, que atacaram no princípio, mas foram vencidos, dizem elles, em um grande combate onde perderam muita gente, depois desse desbarato continuaram seo velho systema de surprehender traiçoeiramente, tanto os desprevenidos habitantes dos campos de Palmas e Guarapuava, como aos descuidados tropeiros, mas, neste seo modo de proceder, de vez em quando, soffriam grandes revezes, e as represálias por parte dos habitantes daquelas regiões, coadjuvados pelos caciques *Cond áe Viry*, eram-lhes sempre funestas.¹⁹⁴

¹⁹³ BECKER. *Ibid.*, p. 40.

¹⁹⁴ BORBA, Telemaco. **Actualidade indígena**. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:borba-1908-actualidade>. Acesso em fevereiro de 2018, p. 05.

De acordo com Alfred Métraux, a denominação Kaingang, hoje utilizada pelos próprios indígenas, foi introduzida por Telêmaco Borba em 1882 para designar os índios não Guarani que habitavam nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul¹⁹⁵. Ainda segundo Métraux, os Kaingang são descendentes dos Guayaná, tendo aparecido na literatura com essa denominação até o século XIX. Essa hipótese do autor, que nunca foi comprovada, afirma que “os primeiros documentos atestam que eles viviam no planalto de Piratininga e na região onde São Paulo foi fundada e dividiam o litoral com os Tupiniquim”¹⁹⁶. Baseado nos escritos de Gabriel Soares, Métraux afirma que os Guayaná seriam “um povo não-canibal que habitava as campinas e fugia para as florestas toda vez que era atacado pelos seus vizinhos canibais, os terríveis Tupinambá”¹⁹⁷. Segundo essa hipótese, o chefe indígena Tibiriçá, protagonista na fundação de São Paulo, seria um ascendente dos Kaingang.

As duas alternativas, os Kaingang tendo há muito habitado os Campos de Guarapuava ou tendo vindo do planalto paulista, não são excludentes. É possível que os contatos com a sociedade colonial tenham se dado concomitantemente nos dois sentidos, tanto na sua redução em missões jesuítas, como na conquista do planalto paulista. O fato é que depois dessas primeiras experiências, os Kaingang se refugiaram nos sertões das províncias do sul do país, até que o Estado e o interesse de particulares voltassem novamente seus projetos para esses territórios e empreendessem novas tentativas de conquista, sempre freadas ou ao menos dificultadas pela brava resistência Kaingang.

O processo de conquista efetiva da região de Guarapuava tem início na segunda metade do século XVIII como parte das políticas pombalinas. Segundo padre Francisco das Chagas, o capitão D. Luiz de Sousa, em cumprimento as instruções do Marquez de Pombal, organizou em 1767 três expedições desbravadoras dos sertões da então Capitania de São Paulo, uma delas responsável pela “descoberta” de Guarapuava. Essa expedição ficou sob a responsabilidade do Coronel Afonso Botelho “o qual depois que viu 7 dos seus soldados mortos pelos Índios, e poucos recursos quando aqueles o visitavam em tom de amizade, fez sua retirada dando a expedição por acabada”¹⁹⁸. Após o abandono de Afonso Botelho em 1770, é apenas em 1809, após a chegada de D. João VI ao Brasil, que o projeto de conquista da região é retomado, com o fim de

¹⁹⁵ MÉTRAUX. Op. Cit., p. 04.

¹⁹⁶ MÉTRAUX. Ibid., p. 05.

¹⁹⁷ MÉTRAUX. Ibid., p. 04.

¹⁹⁸ LIMA. Op. cit., p. 44.

“amparar os habitantes de serra acima e os viajantes da estrada do sul, das hostilidades dos índios”¹⁹⁹, manter as fronteiras entre os domínios português e espanhol, aproveitar a riqueza da terra e também pela “ambição de adquirirem as ricas minas, que tanto se dizia haver nesses campos”²⁰⁰. O Diretor Geral dos Índios da Província do Paraná de 1855 a 1871, Francisco Ferreira da Rocha Loures, traz uma narrativa da Conquista que é semelhante à do padre Chagas, com algumas especificidades que respondem aos interesses que a sua narrativa procura assegurar. Segundo Rocha Loures, uma expedição com 200 homens partiu de São Paulo em 1º de agosto de 1809, “descobrimo” os Campos de Guarapuava em 17/06/1810. Então,

Celebrou-se, debaixo de um toldo, missa cantada e fez-se reconhecimento do campo e não encontrando índio algum, o comandante mais comitiva, regressavam para Linhares deixando no campo recém descoberto trinta praças para roçarem e darem princípio a um acampamento, eis como se formou o aldeamento de Atalaia. Dous ou tres dias depois da chegada do comandante ao acampamento de Linhares, chegaram dous soldados do Atalaia, participando que os índios, em grande numero principia vão a se apresentar com dissimulada amizade, dando todos os indícios de quererem surprender o destacamento. No mesmo dia o comandante em chefe fez seguir para o Atalaia o Tenente Antonio da Rocha Loures com mais 30 homens bem municados.²⁰¹

Rocha Loures segue narrando os conflitos principiados com o estabelecimento do acampamento do Atalaia, que viria a ser o primeiro aldeamento da província do Paraná. Segundo seu relato, quatro dos principais caciques, acompanhados de pequena escolta, armados e vestidos para a guerra, se apresentaram aos invasores. “Com acenos e gesticulações intimarão ao comandante do destacamento que se retirasse d’ alli com sua gente, do contrário matarão a todos e partiram precipitadamente”²⁰². Na madrugada do dia seguinte os indígenas

¹⁹⁹ OFÍCIO 23/11/1861. Ofício do Diretor Geral dos Índios da Prov. do PR Francisco Ferreira da Rocha Loures ao pres. da prov. Do PR. Antônio Barbosa Gomes Nogueira 23/11/1861. BR APPR AP 122,19,149,157.

²⁰⁰ LIMA. Op. cit., p. 47.

²⁰¹ LIMA. Ibid., p. 47.

²⁰² OFÍCIO 23/11/1861. Ofício do Diretor Geral dos Índios (...). Op. cit.

atacaram “com tal intrepidez como não consta ter havido outra ação igual.”²⁰³. Segundo Rocha Loures, não fosse a chegada da comitiva de seu pai, Tenente Antonio da Rocha Loures e tudo estaria perdido, “pois que os 400 cartuchos de que dispunhão, apenas deu para as primeiras descargas”²⁰⁴. Os combates pela conquista dos campos do Atalaia seguiram até 1812, quando “aquellas tribus que habitavam mais próximo ao abarracamento, determinarão a se apresentar e receber os primeiros ensaios da vida civilizada”²⁰⁵.

Seria equivocado concluir dessa afirmação do Diretor dos Índios, que os indígenas estavam determinados a receber qualquer ensaio daquilo que ele chama de vida civilizada. Primeiro, porque a resistência dos Kaingang e de outras etnias se estende para além do período contemplado por essa pesquisa, através de ataques às fazendas dos colonos e das chamadas “correrias dos índios”. A segunda metade do século XIX é um período de intenso e permanente conflito entre indígenas e não indígenas nos sertões da província paranaense. Segundo, porque “os índios faziam uma leitura própria da conjuntura, resultando eventualmente em alianças, acordos e guerras, tornando complexo o entendimento sobre os fatos ocorridos nas relações deles com os invasores”²⁰⁶.

O próprio Rocha Loures admite que “o apresentação destas tribus, por alguma maneira apressou a guerra com aquellas desta mesma família, que habitavão os lugares mais longiquos”²⁰⁷. Ao que parece, os grupos aldeados passaram a utilizar o aldeamento como refúgio contra outros grupos não aldeados, os quais eram seus antigos inimigos. Os “índios catechizados não perdião occasião de os ir atacar em suas próprias habitações”²⁰⁸. O padre Chagas também se queixa das permanentes incursões que os índios aldeados faziam para atacar seus inimigos²⁰⁹.

Nos primeiros encontros desse processo de conquista, três caciques se destacam nas narrativas do padre Chagas e de Rocha Loures, são eles Antônio José Pay, Luis Tigre Gacón e Condoi²¹⁰. Da relação

²⁰³ OFÍCIO 23/11/1861. Ofício do Diretor Geral dos Índios (...). Ibid.

²⁰⁴ OFÍCIO 23/11/1861. Ofício do Diretor Geral dos Índios (...). Ibid.

²⁰⁵ OFÍCIO 23/11/1861. Ofício do Diretor Geral dos Índios (...). Ibid.

²⁰⁶ MOTA, Lúcio Tadeu. Os Kaingang do vale do rio Ivai: história e relações interculturais. Maringá; Eduem, 2008, p. 43.

²⁰⁷ OFÍCIO 23/11/1861. Ofício do Diretor Geral dos Índios (...). Op. cit.

²⁰⁸ OFÍCIO 23/11/1861. Ofício do Diretor Geral dos Índios (...). Ibid.

²⁰⁹ LIMA. Op. cit., p. 48.

²¹⁰ Utilizamos os nomes conforme constam nos documentos, por desconhecermos seus nomes indígenas.

desses três caciques com os invasores é possível reconhecer estratégias de resistência, especialmente nos relatos a respeito de Gacón e Candoi.

Luis Tigre Gacón substituiu o cacique Pay (ou Pahy) como liderança do processo de conversão dos indígenas ao catolicismo. Se Pay foi para o padre Chagas o grande responsável pelos avanços da catequização, pois era “singular pellas suas excellentes qualidades (...) pessoa de virtudes morais, zelador da conversão”²¹¹, Gacón “não tinha as qualidades estimáveis e a fé viva d’este,”²¹² ainda que, de acordo com Rocha Loures, “não perdoava nos seus o menor delicto, castigando os homens com chibatadas e com palmatoria as mulheres,”²¹³ para o padre Chagas “condescendia mais depressa com os outros em certos vícios, dos quaes era mais devoto do que da instrucção de seus companheiros, e em os quaes consumia parte do dia”²¹⁴. Os vícios de que fala o padre Chagas são a continuidade dos costumes tradicionais dos Kaingang que não cederam as tentativas de catequização. O missionário acusa também que “elle, occultando os seus intentos, sahia frequêntes vezes com escoltas armadas, com pretexto de caçada, e ia dar assaltos mortíferos aquelles que provocavam ódio.” Não por acaso, quando é fundada a freguesia de Guarapuava a certa distância do acampamento do Atalaia, o padre Chagas não dá ouvidos as queixas de Gacón, de que este ficaria desprotegido sem a ajuda da escola militar que deixava de proteger a região para ir defender a nova freguesia. Cinco anos depois um grupo de “200 índios seus inimigos, reduzirão as cinzas muitas casas e matarão o cacique Gacón”²¹⁵.

O cacique Condoi é outro exemplo que marca a resistência dos costumes Kaingang sobre a pressão da catequização. É mais uma vez das palavras do padre Chagas que extraímos um exemplo bastante significativo:

As disposições d’este Condoi pareciam boas; porém elle, além de polygamo, era supersticioso, pois continuando a sua enfermidade, se devia recorrer a Deus, mandou fazer corpos de cera, e com pennas de papagaio formou duas figuras d’estas aves, com azas abertas e as poz sobre seu leito, suspensas por duas linhas, de maneira que se moviam com o ar e o fumo do fogo. A estas aves é

²¹¹ LIMA. Op. cit., p. 56.

²¹² LIMA. Ibid., p. 56.

²¹³ OFÍCIO 23/11/1861. **Ofício do Diretor Geral dos Índios (...)**. Op. cit.

²¹⁴ LIMA. Op. cit., p. 56.

²¹⁵ OFÍCIO 23/11/1861. **Ofício do Diretor Geral dos Índios (...)**. Op. cit.

que fazia seus votos com muita reverencia, dizendo: Ionajó! Ionaló!cangantomycaraca pano tom, isto é: papagaio! Papagaio! Se eu sarar nunca mais despedirei setas contra vos. No que se vê que temia morrer, e quanto era afferado aos seus princípios, apesar das instrucções já recebidas.²¹⁶

Candoi morreu em 1818 durante um confronto com facções rivais dos seus. Nas memórias do Padre Chagas e no relato de Rocha Loures, evidencia-se que mesmo aldeados os indígenas não abriram mão de seguir com seus costumes. Nas palavras do missionário aparece a velha ideia da inconstância e insubordinação, para ele os “Índios aldeados foram como matéria humida, que custa a incendiar-se”²¹⁷. Chagas reconhece também que os indígenas voltavam aos sertões e abandonavam o aldeamento sob qualquer pretexto. As estratégias Kaingang em sua relação com os invasores dos seus territórios são bastante complexas, as alianças serviam aos indígenas em seus conflitos com grupos rivais ao mesmo tempo em que lhes garantia a sobrevivência e a permanência nos seus territórios tradicionais, em muitos casos as alianças eram desrespeitadas assim que a situação lhes favorecia; foi essa a maneira que eles encontraram de continuar seu modo de vida, se apropriando à sua maneira da nova situação que se configurava.

A inconstância e a insubordinação como falhas de caráter atribuídas aos indígenas podem ser refutadas pelas próprias palavras do padre Chagas. Na citação logo acima, ao comentar a *superstição* de Candoi, afirma o quanto o cacique era “aferrado” aos seus princípios; a referência à obstinação dos indígenas em manter seus costumes aparece incontáveis vezes. A inconstância não é uma falha de caráter, mas uma escolha política; é a própria negação da ideologia do invasor.

Em 1820 é oficialmente criada a freguesia de Guarapuava na presença do padre Francisco das Chagas e do tenente comandante interino da Real Expedição, Antônio da Rocha Loures. Com a emancipação da quinta comarca de São Paulo em 1853, tem origem a Província do Paraná e Guarapuava se torna a sede da Diretoria-Geral dos Índios, tendo como primeiro diretor Manoel Ignacio do Canto e Silva, que permanece no cargo até 1855, quando é substituído por Francisco Ferreira da Rocha Loures.

²¹⁶ LIMA. Op. cit., p. 48.

²¹⁷ LIMA. Ibid., p. 55.

O Diretor Geral dos Índios da província do Paraná que escreveu a narrativa bastante interessada da conquista dos Campos de Guarapuava (citada acima), foi um grande potentado local e, como já dissemos, filho do Tenente Antonio Rocha Loures, importante personagem no processo de conquista dos ditos campos. A nomeação de Rocha Loures ao cargo de Diretor Geral dos Índios expressa a essência dos interesses que regiam as relações de contato, uma vez que o cargo, ao conferir ao seu titular a função de procurador dos indígenas, entra em contradição com a condição de grande proprietário de terras e comerciante bastante interessado na apropriação das terras ocupadas pelos indígenas. O Diretor Geral dos Índios recebia ainda a patente de brigadeiro, o que de certo modo conota o caráter das relações entre indígenas e não indígenas caracterizadas pelo conflito quase que permanente. “O soldado ganha a farda; o homem perde a alma”²¹⁸.

Quando chamamos a narrativa de Rocha Loures de *interessada*, nos referimos aos conflitos por terras envolvendo a sua família e os indígenas. O histórico da conquista construído por Rocha Loures aparece no relatório por ele redigido para responder aos 23 quesitos levantados pelo Império sobre a catequese e civilização dos índios. Nesse relatório de 23/11/1861, portanto contemporâneo ao processo de Mathias, Rocha Loures, entre outros assuntos, calcula a população indígena da província em dez mil almas, reconhece que “diversas são as inclinações e os costumes característicos, porque diversas são as tribus de que se compõe a população indígena dessa província”²¹⁹, defende a militarização dos indígenas (defesa que repetirá em diversos relatórios), se desculpa pelas suas faltas (em especial o não cumprimento da obrigação que lhe cabia de visitar anualmente todos os aldeamentos), fala, de maneira geral, sobre cada um dos cinco aldeamentos existentes na província e mente quando diz que,

Desde que ocupo o lugar de Director Geral não me consta que se tenha cometido abuso algum contra os índios; pelo contrário, tenho observado com especialidade nesta comarca, que todos procurão agradar-lhes.²²⁰

²¹⁸ COUTO. **Mulheres de Cinzas**. Op. cit., p. 291.

²¹⁹ OFÍCIO 23/11/1861. **Ofício do Diretor Geral dos Índios (...)**. Op. cit.

²²⁰ OFÍCIO 23/11/1861. **Ofício do Diretor Geral dos Índios (...)**. Ibid.

Os abusos eram constantes e se davam de várias maneiras, envolvendo predominantemente a apropriação indevida da mão de obra indígena e a usurpação das suas terras. Para citar alguns exemplos, em ofício enviado ao vice-presidente da província, o frei diretor do aldeamento de São Pedro de Alcântara, reclama que a constante falta de pagamento “está deixando os índios revoltados”²²¹ e pede soluções para o problema. O Regulamento das Missões determinava pagamento justo aos indígenas pelos trabalhos por eles prestados, no entanto, a falta de pagamentos é motivo de constante reclamação por parte dos indígenas que muitas vezes abandonam os trabalhos e vão cuidar de suas próprias plantações.

Em cinco ofícios enviados pelo ministro da Agricultura, Comércio e Obras Públicas ao presidente da província, o autor procura resolver junto ao governo provincial, a demanda dos Kaingang de Guarapuava por terras que lhes teriam sido usurpadas. Ainda que algumas dessas demandas apareçam em documentos posteriores ao relatório de Rocha Loures, é o próprio relatório que evidencia como estas demandas são anteriores aos documentos. Aqui se encontra o principal fundamento para a afirmação de que Rocha Loures mente no seu relatório e demonstra o quanto a sua narrativa se baseia na ânsia de legitimar seus próprios interesses. Antes de responder ao último dos vinte e três quesitos, o Diretor dos Índios pede licença para narrar a conquista dos Campos de Guarapuava.

No texto, além de afirmar que inicialmente os denominados Campos do Atalaia estavam sem qualquer ocupação indígena e exaltar os feitos do seu pai, pedindo inclusive para “premiar o seu valor e serviços feitos na importantíssima conquista de Guarapuava,”²²² o autor do relatório conta que após a morte de Gacón “os que elle succederão principiarão a deixar o aldeamento, até que em 1828 foram todos para os Campos de Palmas, ainda incultos, passando depois para a província do Rio Grande do Sul”²²³. O que Rocha Loures se esforçava por demonstrar era como as terras indígenas que haviam sido arrendadas por seu pai lhe pertenciam por direito de ocupação; seja porque desde o início estavam desocupadas, seja porque depois foram abandonadas pelos próprios indígenas. No entanto, os indígenas reclamavam constantemente a posse da terra e ao que parece, com razões legais para fazê-lo. Em ofício do Juiz de Direito da comarca de Guarapuava, este afirma que,

²²¹ OFÍCIO 01/05/1866. Ofício do frei Timótheo de Castelnuovo ao vice-presidente da prov. do PR. Agostinho Ermelino de Leão. 01/05/1866. BR APPR AP 236.8.254.

²²² OFÍCIO 23/11/1861. Ofício do Diretor Geral dos Índios (...). Op. cit.

²²³ OFÍCIO 23/11/1861. Ofício do Diretor Geral dos Índios (...). Ibid.

Apenas consta que os campos ditos no lugar denominado Atalaia forão dados pelo governo para os índios nelle se estabelecerem, e que o documento dessa sesmaria deve existir no archivo de São Paulo e não sabem dizer ao certo que área tenha, e estas notícias são dadas por mera supposição sem referencia a pessoas antigas que possam dar razão da existência de semelhante concessão, o mesmo succede a respeito do esbulho de taes campos sofrido pelos índios, pois não sabem se estes forão delles desapossados á força, ou por meios clandestinos, mas presumem que forão arrendados, ou por escripto ou por palavra e que quem em nome dos índios contractou esse arrendamento foi o então comandante de Guarapuava, pae do actual Director dos Índios, sendo esse e outros arrendamento.²²⁴

O autor do ofício termina sugerindo que o Diretor dos Índios e outros ocupantes deveriam abrir mão das ditas terras, com base na lei de Terras. Também o artigo 4º do Regulamento das Missões afirma que o proveito que se tiver das terras dos aldeamentos abandonados pelos indígenas, “será empregado em beneficio dos índios da província”²²⁵. O conflito se estende por mais de uma década, a sugestão de se comprarem outras terras para serem dadas aos reclamantes indígenas não foi suficiente para dar fim ao caso²²⁶.

Em 1870 o ministro da Agricultura, Comércio e Obras Públicas envia um ofício ao vice-presidente no qual

Ordena, terminantemente, que não seja permitido que se apresentem na capital do império (Rio de Janeiro) os índios aldeados na província do Paraná para representarem, perante o governo, seus

²²⁴ OFÍCIO 10/09/1862. Ofício do juiz de direito da comarca de Guarapuava Antônio Vicente de Siqueira Pereira Leitão ao presidente da prov. do PR. Antônio Barbosa Gomes Nogueira. 10/09/1862. BR APPR AP 144.15.37-38.

²²⁵ DECRETO N. 426 – 24/07/1845. Contém o Regulamento acerca das Missões de Catequese e Civilização dos Índios. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org). Legislação indigenista no século XIX: uma compilação – 1808- 1889. São Paulo: Edusp/CPI-SP, 1992, pp. 191-199.

²²⁶ OFÍCIO 26/03/1863. Ofício do ministro da Agricultura, Comércio e Obras Públicas Pedro de Alcântara ao pres. Da prov. do Paraná Antônio Barbosa Gomes Nogueira. 26/06/1863. BR APPR C265.35.

direitos e interesses, sendo extremamente onerosa a empreitada à Fazenda Pública.²²⁷

Os índios não abriam mão de viajar à capital da província, tampouco à capital do Império para fazer suas exigências, não respeitando os inúmeros ofícios dos presidentes da província proibindo a ida de comitivas indígenas até a capital, “habia una segregación espacial que expresaba la naturaleza del orden colonial,”²²⁸ a cidade era o espaço do poder, proibido ao nativo colonizado. Com a morte de Rocha Loures em 1871, mais de 700 “índios aldeados pretendem apossar-se de um campo próximo a essa cidade [Guarapuava] denominado Atalaia e compreendido na fazenda do falecido Brigadeiro Rocha Loures”²²⁹.

Em 24/02/1860, data muito próxima ao reclame de Mathias, o presidente da província do Rio Grande do Sul envia um ofício ao presidente da província do Paraná, acusando Francisco Rocha Loures e seu irmão João Cypriano Rocha Loures, de criarem inimizades entre os indígenas. Assim dispõe o documento:

Segundo informações que acabo de receber, o capitão João Cypriano da Rocha Loures, que em julho de 1846 obteve licença desta província para conservar uma internada nos campos do Nonohay, continua a provocar desarmonia entre os índios d’aquelle aldeamento e os de Palmas, nessa província, com o duplo fim de se passarem para essa província, apossando-se elle de suas terras, e prestar também com essa emigração, serviços ao seo irmão que é Diretor Geral dos Índios nessa província: e para que V.E. em officio de 17 de outubro ultimo, me preveniu de que, para evitar que se reproduzisse a desarmonia entre os índios, tencionava remover os de Palmas para a aldeia do Chagú, que se hia crear, vou deste mando comunicar V.E. taes ocorrências para que se digne toma-las na consideração.²³⁰

²²⁷ OFÍCIO 14/10/1870. Ofício do ministro da Agricultura, Comércio e Obras Públicas Jerônimo José Teixeira Júnior ao vice- pres. Da prov. do Paraná Agostinho Ermelino de Leão. 14/10/1870. BR APPR C271.87.

²²⁸ BATALLA. Op.cit., p. 82.

²²⁹ OFÍCIO 05/08/1873. Ofício do juiz de direito da comarca de Guarapuava ao pres. Da prov. do PR Frederico José Cardoso de Araújo Abranches. 05/08/1873. BR APPR AP 414.16.133.

²³⁰ OFÍCIO 24/02/1860. Ofício do pres. Da prov. do RS Joaquim Antão Fernandes Leão ao pres. Da prov. do PR José Francisco Cardoso. 05/08/1860. BR APPR AP87.3.291.

Respeitado fosse o artigo 24 do Regulamento das Missões e os Rocha Loures deveriam ser ambos expulsos desses lugares. Segundo este artigo do Regulamento, assim deve proceder o Diretor Geral dos Índios:

Indagar se nas aldeãs, e seus districtos, morão pessoas de caráter rixoso, e de maos costumes, ou que introduzão bebidas espirituosas, ou que tenham enganado aos Índios com lesão enorme, e fazel-as expulsar até cinco léguas fora dos limites dos districtos.²³¹

As contradições entre o que ditava o Regulamento e a ação do Diretor não param por aí. Rocha Loures mantinha uma relação estratégica com os caciques Veri e Condá; relação que favorecia os caciques em seus confrontos contra antigos inimigos, ao mesmo tempo em que produzia descimentos forçados de inúmeros indígenas para os aldeamentos, violando o artigo 19 do Regulamento que sugere aos Diretores “empregar os meios lícitos, brandos e suaves, para atrahir Índios às aldeãs”²³². As ações de Veri e Condá chegam a tal ponto que, no mapa dos crimes e acontecimentos notáveis que o chefe de polícia do Paraná envia ao presidente da província em 1855, o autor do mapa comenta a volta de uma expedição liderada pelo cacique Veri, que “destróçou uma maloca de índios, trazendo prisioneiras mulheres e crianças”²³³. O chefe de polícia chega a sugerir que “essas expedições não deveriam acontecer, pois a vitória do cacique Veri teve como resultado uma carnificina”²³⁴. Mesmo o vigário de Palmas, Francisco Xavier Pimenta, em ofício ao presidente da província, depois de elogiar a boa disciplina militar dos índios, pede que lhe “sejam entregues o capitão Estevão Veri e o cacique Condá, para que extingam toldos dos botocudos bravos”²³⁵. Ambos os caciques usavam uniformes militares e suas expedições aparecem em alguns documentos com a denominação de *bandeiras*.

²³¹ DECRETO N. 426 – 24/07/1845. Op. Cit.

²³² DECRETO N. 426 – 24/07/1845. Ibid.

²³³ OFÍCIO 24/10/1855. Ofício do chefe de polícia da prov. do PR. José Antônio Vaz de Carvalhes ao vice-presidente da prov. do PR Henrique de Beaurepaire Rohan. 24/10/1855. BR APPR AP19.8.172/173.

²³⁴ 24/10/1855. Ofício do chefe de polícia da prov. do PR. José Antônio Vaz de Carvalhes. Ibid.

²³⁵ OFÍCIO 05/05/1865. **Ofício do vigário de Palmas Francisco Xavier Pimenta ao pres. Da prov. do PR. Anré Augusto de Pádua Fleury.** 05/05/1865. BR APPR AP206.10.96.

Em 1860, Emilio Nunes Correa de Menezes, oficial da Repartição de Terras Públicas da Província do Paraná, pede a exoneração de Rocha Loures com base nas acusações levantadas pelo presidente da província do Rio Grande do Sul²³⁶. A guerra justa estava abolida, mas seu mecanismo de funcionamento continuava operando, as desordens promovidas pelo Diretor dos Índios tinham por objetivo autorizar a “pacificação” ou “redução” desses indígenas em aldeamentos para expansão da emergente sociedade paranaense, garantindo a oferta de mão de obra indígena para os grandes proprietários da região. As ações dos Rocha Loures nesses casos visavam também à abertura de estradas para interligar vilas, estabelecendo assim redes de comércio com outras regiões do sudoeste do Brasil.

Rocha Loures, bem como o delegado interino de Guarapuava, Pedro Siqueira Cortez, responsável pelo caso de Mathias, eram escravistas, conforme podemos constatar nas listas de habitantes²³⁷ e rol de paroquianos²³⁸ de Guarapuava, nos quais estão listados os familiares, os escravos e os agregados; estes últimos são na maioria dos casos mulheres e crianças indígenas, prisioneiros das expedições de apresamento e que eram distribuídos entre os potentados locais.

Apesar dos constantes abusos praticados pelo Diretor dos Índios, em sucessivos relatórios dos presidentes da província, o trabalho de Rocha Loures é exaltado. No relatório de 1861, por exemplo, o presidente afirma que a Diretoria-geral dos Índios está “a cargo do prestimoso Francisco Ferreira da Rocha Loures, que continua ella à auxiliar eficazmente a administração, em tudo aquilo que interessa à sorte dos nossos indígenas”²³⁹.

O elogio ao indecoroso Rocha Loures é o reflexo reluzente da ideologia do colonizador; ideologia que lhe permite ofender sucessivas vezes a lei sem que lhe seja imposta qualquer condenação legal, ao passo que aos grupos subalternos, o menor deslize de conduta pode levar

²³⁶ OFÍCIO 24/02/1860. Ofício do Pres. Prov. RS Joaquim Fernandes Leão, para o Pres. Prov. PR. Porto Alegre, 24/02/1860. BR APPR. AP87.11. 291.

²³⁷ ARAÚJO. Vigário Antonio Brága d'. Rol de habitantes da Parochia de Guarapuava, q se desobrigarão pela Quaresma de 1853, contendo também o nome daqueles q não cumprirão com este preceito, tudo em conformidade da Pastoral do Exm. Sr. Bispo Diocesano de 23 de Novembro de 1852, e da nossa Constituição do Bispado. 23/11/1852. APNS BG.

²³⁸ ARAÚJO. Vigário Antonio Brága d'. Rol de parachianos de Guarapuava de 1863.02/04/1863. APNS BG.

²³⁹ RELATÓRIO 19/04/1861. Relatório de abertura da segunda sessão da quarta legislatura do presidente da província Antonio Barbosa Gomes Nogueira. Curitiba BR APPR.

ao perecimento no cárcere. Os abusos são cometidos contra a uma ideia: a do selvagem. A injustiça contra o selvagem, o bárbaro, o primitivo, o bugre, o botocudo não dói na consciência e não ofende o prestígio social de quem a pratica, a construção dessas identidades cuidou de encobri-las com a máscara da desumanidade. A finalidade é sempre a mesma e uma só: o enriquecimento. Como bem disse o autor anônimo de um artigo intitulado *Pedaços sem Nexo*, publicado no jornal Dezenove de Dezembro²⁴⁰ no dia 07/03/1860:

Vale o homem pelo que possui.... a dignidade, a inteligência, a probidade, a própria honra, todas as virtudes resplandecem hoje nos dourados do cofre e só ali tem existência conhecida..... E o mal é contagioso, tudo mirra á seu halito infecto!²⁴¹

Em uma economia pouco monetarizada como a dessa região nesse período, a riqueza não vinha em malas de dinheiro, mas na concentração de terras, no latifúndio. “Insensato o que não se deixa tomar pela febre de enriquecer... estrebucha na voragem dos elementos e cae extenuado”²⁴². Os mesmos senhores que elogiam Rocha Loures estão, também eles, interessados nos esbulhos de terras e na exploração da mão de obra indígena; o elogio a Rocha Loures é o signo da solidariedade de classe.

O presidente da província Francisco Cardoso, em seu relatório de 1860 afirma que não lhe parece tolerável o estado em que vivem os indígenas aldeados da província e chama a atenção dos missionários “para a necessidade de obrigar os indígenas aos trabalhos agrícolas,”²⁴³ é com esse intuito que o presidente, no mesmo relatório, anuncia orgulhoso a criação de dois aldeamentos “para coroar o desejo incessante de felicitar-vos com o concurso de tantos braços úteis”²⁴⁴. Adiante no relatório, quando o tema era a *colonização*, aparece a causa desse desejo incessante:

²⁴⁰ Jornal da província do Paraná, circulou durante quase todo o período provincial (1854-1890)

²⁴¹ AUTOR DESCONHECIDO. *Pedaços Sem Nexo*. Jornal Dezenove de Dezembro. Curitiba, p. 03. 07/03/1860. Arquivo do Museu Paranaense.

²⁴² AUTOR DESCONHECIDO. *Pedaços Sem Nexo*. Ibid., p. 4.

²⁴³ RELATÓRIO 01/03/1860. *Relatório de abertura da primeira sessão da quarta legislatura do presidente da província José Francisco Cardoso*. Curitiba BR APPR, p. 57.

²⁴⁴ RELATÓRIO 01/03/1860. Ibid., p.59.

O assumpto de que me vou occupar é sem duvida o que mais tem prendido a attenção publica n'estes últimos annos.

E na verdade urge a adopção de medidas tendentes ao supprimento de operários e cultivadores úteis.

Desde que o governo Imperial e o paiz se empenharam com afincio na repressão do illicito tráfico de escravos, e que consequentemente foram escasseando os braços, que nos forneciam semelhante commercio, as vistas de nossos lavradores volveram-se para a emigração estrangeira, como a única esperanza que lhes restava, contra a decadência da produção agrícola.²⁴⁵

A extinção legal do tráfico de escravos pela Lei Eusébio de Queiroz de 1850 e principalmente a incapacidade do governo de buscar alternativas imediatas para solucionar a carência de mão de obra causada pela supressão do tráfico fez com que os potentados da região se voltassem para os indígenas em busca de uma solução, afetando também outros atores sociais legalmente livres como, mulatos e pardas, enfim, para quem nasceu livre mas não era branco. A imigração europeia ocorreu concomitantemente aos abusos cometidos contra a liberdade de homens e mulheres nascidos no Brasil e também contra africanos que continuaram a entrar ilegalmente no país. A escravidão moderna era uma máquina de matar, o que impedia o fim das permanentes entradas de africanos no país.

O presidente da província Gomes Nogueira, ao se dirigir aos parlamentares, invoca a solicitude e o patriotismo de todos para que prospere a “sorte de tantos braços ociosos e perdidos, ao passo que sam talhados para os mais pesados serviços,”²⁴⁶ afirma que “alguma coisa fiz no sentido de felicita-los com a vida civilisada, mas muito resta a fazer, ou quase tudo.”²⁴⁷ O processo civilizador passava sempre pelo trabalho. Os contatos entre indígenas e não indígenas eram encorajados por lei, mas em muitos casos são considerados a causa do fracasso da civilização e da catequização; os representantes da dita civilização não eram bons exemplos para quem deveria conhecer e praticar os princípios da religião católica nos primeiros “ensaios da vida civilizada”. Estranho

²⁴⁵ RELATÓRIO 01/03/1860. Ibid., p.61.

²⁴⁶ RELATÓRIO 19/04/1861. Op. cit., p. 22.

²⁴⁷ RELATÓRIO 19/04/1861. Ibid., p. 22.

paradoxo, uma sociedade que se diz católica e civilizada, mas que não serve de exemplo quando o plano é catequizar e civilizar.

No esforço de encontrar uma solução para o problema, o presidente Pires da Motta afirma que “a redução do selvagem depende de três condições essenciais: conquista, catechese e civilização. A primeira é uma questão de policia; a segunda predicado da religião; e a terceira resultado da industria”²⁴⁸. No relatório de 1865, Padua Fleury afirma que “o elemento religioso só por si nada fará, sem o auxillo da força”²⁴⁹.

Em consonância com essa forma de pensar, a secretaria de Estradas-Colonização-Agricultura publicou em 11 de maio de 1861, no jornal Dezenove de Dezembro, um estudo com a seguinte informação:

Sabemos que uma autoridade superior de outra província opinou, em peça oficial, pelo emprego de pólvora e balla para a sujeição e aquisição daquelles infelizes. Sabemos que essa opinião calára ao animo de muitos, a ponto de terem vindo canhões para a colônia Thereza²⁵⁰, onde ribombam diariamente para afugentação daquelles *animaes bravios de forma humana*.²⁵¹

A defesa do uso da pólvora, ainda que contrária às diretrizes do Regulamento é recorrente e, de fato, como a citação demonstra, não deixou de ser colocada em prática. Na seqüência do texto o autor afirma que,

Se o Estado não tem que se embaraçar com o que se refere a salvação dessas almas não purificadas pelo sacrosanto preservativo do baptismo; tem muito que ver com a vida infeliz desses próximos, e ao mesmo tempo tirar delles a vantagem que resulta do emprego de suas faculdades, de seu

²⁴⁸ RELATÓRIO 01/03/1856. Relatório a Assembleia Legislativa do Paraná apresentado pelo vice-presidente Henrique Beaurepaire Rouhan José Francisco Cardoso. Curitiba BR APPR, p. 50.

²⁴⁹ Padua Fleury, relatório de 1865, pg 64.

²⁵⁰ Fundada em 1847 pelo médico francês Jean Maurice Faivre às margens do rio Ivaí, por iniciativa do governo imperial brasileiro, o nome foi uma homenagem à imperatriz do Brasil na época. In: **CATÁLOGO SELETIVO DE DOCUMENTOS REFERENTES AOS POVOS INDÍGENAS DA PROVÍNCIA DO PARANÁ**: 1853-1870. Curitiba: Imprensa Oficial, 2007. ISBN 978-85-99404-02-7, p. 20.

²⁵¹ ESTUDOS. **Estradas – Colonização – Agricultura**: conclusão. Jornal Dezenove de Dezembro. Curytiba, p. 03. 11/05/1861. Arquivo do Museu Paranaense.

trabalho, indesculpavelmente perdido por um erro fatal.²⁵²

A mesma ideia aparece em um pedido do colono Anastácio Gonsalves. Ao solicitar autorização para explorar terras na desembocadura do Rio Iguaçú, Anastácio afirma que para que seja possível a exploração dessas terras, é necessário antes “subordinar os indígenas ao trabalho”, visto serem eles os “únicos habitantes de então.” Segundo seu argumento o “chão é fertilíssimo y produz com exuberância milho, arroz, café, tabaco, açúcar, ervas e madeira”²⁵³. Os mais interessados em ocupar as terras indígenas eram os responsáveis pela sua “catequese e civilização”. A política de controle e avanço do território se desenrolava na abertura de estradas que atravessavam os “sertões bravios.” Na medida em que avançavam as estradas e fazendas, começavam a aparecer os grupos indígenas que habitavam a região. Após os primeiros contatos, frentes de “pacificação” eram enviadas ao local a fim de “reduzir” ou “aldear os selvagens” que ameaçavam a segurança dos trabalhadores da estrada, muitos dos quais indígenas aldeados.

Rocha Loures, em diversas ocasiões, solicita autorização para a abertura de novos caminhos e estradas, conduta que sempre resultava em violência contra os tradicionais habitantes da região. A conduta das autoridades, condenada pela lei, estava autorizada pelo círculo social e pela ideologia da elite econômica regional; eram os paladinos da civilização apontando o dedo para a barbárie e fechando os olhos para sua estupidez, “como lobos famintos que, uma vez comendo carne humana, recusam qualquer outro alimento e só querem devorar homens”²⁵⁴. Como asseverou Hermann Hesse, “não existe nada tão mau, selvagem e cruel na natureza quanto os homens normais”²⁵⁵.

Em função do papel que lhe era atribuído, contraditório em si mesmo, foi o próprio Rocha Loures o responsável por representar Mathias em seu reclame por liberdade. É no espaço social esboçado acima que Mathias se autoidentifica enquanto índio e pede que seu direito à liberdade seja respeitado.

²⁵² ESTUDOS. *Estradas – Colonização – Agricultura*. Ibid., p. 4.

²⁵³ OFÍCIO 30/01/1888. *Ofício de Anastácio Gonçalves ao vice-presidente da prov. do PR. Antônio Ricardo dos Santos*. 30/01/1888. BR APPR AP837 9 294 – 295.

²⁵⁴ ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1997, p. 98.

²⁵⁵ HESSE, Hermann. *Para ler e pensar*, pensamento extraídos de seus livros e cartas. Rio de Janeiro: Editora Record, 1997, nº 4, p. 42.

2.2 TRÊS ANOS SOB O JUGO DA ESCRAVIDÃO, A TRAJETÓRIA DE MATHIAS JOSÉ DOS SANTOS

*O homem nasce livre, e por toda parte encontra-se a ferros. O que se crê senhor dos demais não deixa de ser mais escravo do que eles.*²⁵⁶

O ser humano que escraviza seu semelhante formula, para o deleite de sua própria consciência, uma série de argumentos que lhe permitem, por uma relação de forças – bélicas, organizacionais, simbólicas- realizar seu desejo de riqueza e poder, violentando seus iguais sem prejuízo de seu status social e sem afligir o espírito. Os argumentos que explicam as violências da colonização atestam a capacidade humana para produzir sentidos e significados que interpretem e justifiquem as ações sociais e a finalidade de cada ação; tudo leva a crer que o *ser* social passa pelo *ser* discursivo, ambos se completam em suas necessidades mútuas. A grande astúcia da colonização foi a rede de discursos que foi se formando para convencer de que o colonizar não era criminoso e violento, já que se tratava de um esforço solidário para a salvação alheia. Repetidas vezes as autoridades provinciais do Paraná se perguntam sobre o melhor modo de se trazer o indígena ao “grêmio da civilização”, mas o objetivo não era, o que fica claro no esforço das mesmas autoridades em confinar os indígenas em seus aldeamentos. Trazer ao grêmio da civilização é o eufemismo para a criação de uma força do trabalho que fosse a mais barata e útil possível. Segundo James C. Scott, o eufemismo tem um significado amplo nas relações de poder e representa o meio pelo qual os poderosos adaptam seus interesses privados às descrições e às aparências; nesse sentido, o eufemismo não aparece apenas na linguagem, mas nos gestos, em cerimônias públicas e “em cualquier outro acto en que los poderosos intentem presentar su dominación de acuerdo con sus gustos. Vistos en conjunto, todos esos eufemismos representan el halagador autorretrato de la élite dominante”²⁵⁷. Rousseau, ao refletir sobre as origens e os fundamentos da desigualdade entre os homens, afirma que,

²⁵⁶ ROUSSEAU, Jean Jacques. O Contrato Social. São Paulo: Editora Abril, 1997, p. 53.

²⁵⁷ SCOTT. Los dominados y el arte de la resistencia. Op. cit., p. 80.

Os enriquecidos só pela indústria não podiam basear sua propriedade em melhores títulos. Por mais que dissessem 'Fui eu quem construiu este muro; ganhei este terreno com meu trabalho', outros poderiam responder-lhe: 'Quem vos deu as demarcações, por que razão pretendeis ser pagos a nossas expensas, de um trabalho que não vos impusemos? Ignorais que uma multidão de vossos irmãos perece e sofre a necessidade do que tendes a mais e que vos seria necessário um consentimento expresso e unânime do gênero humano para que, da subsistência comum, vos apropriásseis de quanto ultrapassa a vossa?' Destituídos de razões legítimas para justificar-se e de forças suficientes para defender-se, esmagando com facilidade um particular, mas sendo ele próprio esmagado por grupos, sozinho contra todos e não podendo, dado o ciúme mútuo, unir-se com seus iguais contra os inimigos unidos pela esperança comum de pilhagem, o rico, forçado pela necessidade, acabou concebendo o projeto que foi o mais excogitado que até então passou pelo espírito humano. Tal projeto consistiu em empregar em seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, fazer de seus adversários seus defensores, inspirar-lhes outras máximas e dar-lhes outras instituições que lhe fossem tão favoráveis quanto lhe era contrário o direito natural.²⁵⁸

A sede de *codicia* que moveu a empresa colonial deixou marcas profundas, “veias abertas.” Como o rei Midas da mitologia grega, que transforma tudo que toca em ouro, a colonização europeia transformou tudo que tocou em mercadoria. Ao mesmo tempo em que fez dos homens e das mulheres mercadoria, se empenhou em convencer essas mercadorias humanas de que elas precisavam viver dessa forma, pois só assim suas almas estariam salvas e os suplícios dessa vida seriam premiados na próxima.

Como sabemos, toda mercadoria tem um preço, o preço obedece às leis de mercado, que valorizam ou desvalorizam um produto de

²⁵⁸ROUSSEAU. Discurso sobre a origem e os fund (...). Op. cit., p. 86.

acordo com a procura e a oferta. A Lei Eusébio de Queiroz²⁵⁹, por exemplo, diminuiu a oferta de mão de obra escrava, elevando os preços pagos na compra de escravos ao mesmo tempo em que aumentou significativamente o tráfico interno de cativos, que passaram a movimentar um mercado interprovincial de carne humana.

A extinção do tráfico negreiro transatlântico com destino ao Brasil, em meados do século dezenove, foi um marco no que respeita ao comércio interno de escravos. Muito embora esse comércio tenha sido uma constante no decurso de todo o período escravista, foi inequívoca sua intensificação após a cessação do tráfico internacional. De fato, o comércio interno de escravos na segunda metade do Oitocentos e, por conseguinte, um mercado nacional para aquela mercadoria humana, que então se desenvolveu amplamente, foi por muitos estudiosos interpretado como elemento crucial imbricado ao caráter centralizado do Império brasileiro.²⁶⁰

A década de 1850 é considerada o período mais intenso da movimentação interna e os escravos mais procurados eram jovens entre 20 e 25 anos. O fim do tráfico internacional e a consequente redução da oferta de escravos no mercado interno produziram um aumento considerável nos preços, quase dobrando seu valor²⁶¹. A nova configuração do comércio de mercadorias humanas criou uma nova profissão:

A de comprador de escravos viajante, que percorria as províncias, convencendo os fazendeiros mais pobres ou residentes das cidades a venderem um ou dois escravos por metal sonante. Os compradores de escravos iam de sítio em sítio, de porta em porta, disse um membro baiano da Câmara de Deputados em 1854, oferecendo aos proprietários mais pobres setecentos ou oitocentos mil-réis por um escravo

²⁵⁹ Lei Eusébio de Queirós, que proibiu definitivamente o tráfico de escravos africanos para o Brasil.

²⁶⁰ MOTTA, Flávio José. **Escravos daqui, dali e de mais além**: o tráfico interno de cativos na expansão cafeeira paulista. São Paulo: Alameda, 2012, p. 62.

²⁶¹ MOTTA. *Ibid.*, p. 75.

que talvez estivesse produzindo para seu dono uma renda anual de trinta a quarenta mil-réis.²⁶²

A nova profissão trabalhava dentro do deslocamento geográfico que operava uma transformação no centro de gravidade do sistema escravista, que se deslocava do Nordeste para o Centro-Sul²⁶³. Dado interessante e que vai de encontro com a narrativa de Mathias é o desdobramento da crise em Pernambuco, onde em 1819 se encontravam 36% dos escravos do Brasil e que em 1870 contava apenas com 10%; o Rio Grande do Sul é outro importante polo do comércio interno. O fluxo do comércio interno obedecia justamente ao trajeto percorrido por Mathias durante os três anos, tempo no qual saiu de Pernambuco, passando por Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo, até chegar a Guarapuava.

É possível que alguns desses compradores de escravos viajantes tenham aproveitado a oportunidade criada pelo aumento do fluxo de escravos entre as províncias e principalmente do considerável aumento dos preços dos escravos para negociar pessoas que eram livres, mas que pelo tom da cor da pele estavam associados ao trabalho não remunerado, característica própria da colonialidade/ modernidade, que converteu a raça no critério fundamental para a distribuição dos lugares e papéis na estrutura de poder da sociedade capitalista²⁶⁴. A astúcia dos compradores viajantes e a escravização de pessoas livres transcorre no espaço aberto pela classificação racista do mundo, ao mesmo tempo em que demonstra o tipo de degeneração moral que o escravismo e a avidez por lucro pode produzir.

A mais louca e desprezível das classes humanas é a dos comerciantes. Escravizados por vil amor ao lucro, empregam para satisfazê-lo os meios mais infames. A mentira, o perjúrio, o furto, a fraude, a impostura constituem-lhes a vida; apesar de tudo, creem que o seu ouro deve fazê-los passar pelos primeiros homens da terra.²⁶⁵

O tráfico de escravos foi abolido em 1850, no entanto, “as leis que brigam com a economia restam letra morta e os colonos apelaram

²⁶² CONRAD, Robert E. Os últimos anos da escravatura no Brasil, 1850-1888. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. In: MOTTA. *Ibid.*, p. 76.

²⁶³ FREITAS. **O escravismo no Brasil**. Op. cit., p. 110.

²⁶⁴ QUIJANO. **A colonialidade do saber**. Op. cit., p. 230.

²⁶⁵ ROTERDÃ, Erasmo de. **Elogio da Loucura**. São Paulo: Editora Abril, nº 7, 1995, p. 63.

para o contrabando”²⁶⁶. A escravidão indígena foi de uma vez por todas abolida em 1831, apesar disso, cinqüenta anos depois, encontramos um indígena escravizado; seu nome: Mathias José dos Santos, seu crime: nascer indígena, sua pena: escravidão, seu preço “dois contos de réis”²⁶⁷.

O interrogatório enviado em anexo ao ofício do Diretor Geral dos Índios ao presidente da província pedindo uma solução para o caso de Mathias é o fio condutor deste trabalho e substancia dos conceitos já discutidos. No interrogatório, Mathias é questionado e responde oralmente, sendo suas palavras levadas a termo. A transcrição impõe ao discurso um mediador que pode não apenas mudar palavras, confundindo intenções, como a própria transcrição, o próprio texto, ganha novas substâncias que fogem ao domínio daquele que fala; somado a isso, a própria memória acionada para a reconstituição narrativa dos fatos sofre flutuações em função do momento, “As preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória”²⁶⁸. É preciso ter em vista também que Mathias tinha então, mais ou menos, quinze anos de idade.

Veja-se a primeira parte do ofício:

Acaba de ser me apresentado Mathias José dos Santos, que diz ser indígena da Província de Pernambuco, filho de João Dias e de Maria Pastora, dos quais fora raptado e escravizado, sendo que hoje é escravo contra todo o direito, de Antonio de Andrade Camargo. Assim solicito a V.E para que mande depositar o referido índio, mande empreender as investigações necessárias e interrogatórios para que se chegue ao conhecimento da verdade, remetendo-nos depois, tudo quanto necessito para cumprir com meu dever.²⁶⁹

No documento, Rocha Loures sugere ao presidente que se dirija à Pernambuco para apurar a “veracidade de semelhante matéria”²⁷⁰. Mathias foi interrogado “em casa do Major Francisco Manoel de Assis,

²⁶⁶ FREITAS. Op. cit., p. 81.

²⁶⁷ OFÍCIO 02/01/1860 – 16/02/1860. **Ofício do Diretor Geral dos Índios do Paraná, para o presidente da província José Francisco Cardoso**. Guarapuava (PR). BR APPR. AP87.3.172-178. Todos os documentos desse subcapítulo que se referem ao processo de Mathias estão contidos nessa mesma referência.

²⁶⁸ POLLAK. Ibid., p. 04.

²⁶⁹ OFÍCIO 02/01/1860 – 16/02/1860. Op. cit., p.172.

²⁷⁰ OFÍCIO 02/01/1860 – 16/02/1860. Ibid., p. 172.

juis Municipal de Orphãos (...) Elle juis fez o interrogatório pela maneira seguinte²⁷¹:

Perguntado qual seu nome, naturalidade, profissão, estado. Respondeo chamar-se Mathias José dos Santos, natural da cidade de Pernambuco, filho legítimo de João Dias e Maria Pastora, ambos ainda existem na mesma cidade. De idade de dezoito anos mais ou menos. Sendo lhe perguntado se conhecia seus padrinhos e os nomes delles. Respondeo que sim, que seu padrinho se chama Manoel Antonio de Oliveira casado com sua madrinha Maria da Conceição e que são moradores na distância de um quarto de legua mais ou menos retirado da mesma cidade. Foi-lhe perguntado se era casado e qual seo meio de vida. Respondeo ser solteiro e por sua infelicidade tem vivido a tres anos a esta parte, de baixo do jugo da escravidão e que antes disto viveu de seus salários na qualidade de camarada de tropeiro.

Foi-lhe ordenado que dicesse minuciosamente todo o ocorrido para sua escravidão e o mais que se tem seguido até hoje. Diz que seus pais foram índios selvagens e que quando vieram para a cidade de Pernambuco, elle depoente teria mais ou menos oito anos de idade e que depois de baptisado foi para a escola do professor Garcia para aprender a ler [sic] quando um dia [sic] lhe falou um sujeito gordo se queria ganhar quatro vintém para lhe ir buscar um cavalo no campo, ao que elle depoente assentio vindo com o cavalo, o mesmo sujeito comessou por convida-lo muito, fazendo grandes promessas para o acompanhar para a Província do Rio Grande do Sul, para onde devia ir de morada e que não precisava isso saberem os pais delle deponte e por essa forma determinou acompanha-lo. Logo se puserão em marcha para a Bahia e então elle depoente soube que seo patrão era Sigano e já o conhecia muito bem não só de vista como pelo nome de João. Chegados a Bahia depois de alguns dias desapareceo o seo patrão, ficando elle depoente em companhia de um outro homem de nome

²⁷¹ OFÍCIO 02/01/1860 – 16/02/1860. Ibid., p. 173.

Sergio Maciel, a cuja pressão prestou seu serviço por algum tempo, depois foi mandado para o Rio de Janeiro em Companhia de Antonio Ferreira. Chegados ao Rio este Ferreira deixou elle depoente em casa de Guilherme José da Silva. Este Guilherme teve elle depoente escondido por alguns dias e da hi fez seguir para Sorocaba em companhia de João Ferreira da Cunha, o qual fez a declaração que o traria para vender, ao que elle depoente logo narrou toda a sua vida para convence-lo de que não era captivo, porem a nada adiantou, chegados a freguesia da Cotia foi elle depoente vendido a Antonio Ciebra, encaminhando-se para a Villa de Tatuy, ahi foi outra vez vendido ao major Lucio, este logo tornou a vender elle depoente a Antonio de Padua Fiuna, este vendeo ultimamente a elle depoente na mesma villa de Tatuy a Antonio de Andrade Camargo com quem, e em companhia de quem tem estado neste Districto atte hoje. E sendo lhe por esse juis perguntado senão conhecia alguma pessoa de Pernambuco que existice em algum lugar dessa Província por onde tem andado ele depoente. Respondeo que aqui mesmo nessa villa [sic] com um sujeito de nome Estevão que é muito conhecido por ser morador em Pernambuco e o vizinho dos pais d'elle depoente e que talvez indo ahi o dito Estevão possa conhece-lo.

E nada mais dice e nem lhe foi perguntado. E lido seu depoimento e por achar conforme assigna seu rogo por não saber escrever Manoel Nunes Ferreira, com o juis e as tres testemunhas.²⁷²

No ofício enviado por Rocha Loures, o Diretor dos índios parece estar convencido da veracidade dos fatos narrados por Mathias, já que afirma que Mathias “hoje é escravo contra todo o direito.” O interrogatório de Mathias foi feito no dia 02 de janeiro de 1860, no mesmo dia Mathias ficou *depositado*²⁷³ na confiança de Antonio Alves

²⁷² Termo de interrogatório de Mathias José dos Santos in: OFÍCIO 02/01/1860 – 16/02/1860. Ibid., p. 174-175.

²⁷³ Perdígão Malheiro nos oferece duas definições para depósito: a) depósito, como preparatório da ação de escravidão ou de liberdade, não é necessário quando há posse de estado

Guimarães, até que fosse decidido sobre a sua sorte; conforme consta no Termo de Depósito²⁷⁴ que acompanha o interrogatório e o ofício. Antonio Alves era um importante proprietário de terras e escravista da região. Ocupou o cargo de delegado e subdelegado da Vila de Guarapuava em diversas ocasiões.

No já citado rol de paroquianos de Guarapuava do ano de 1863, não aparece o nome de Mathias, nem de Estevão, seja como escravo, seja como agregado de Antonio Andrade e Camargo ou Antonio Alves. Os róis de paroquianos a que tivemos acesso correspondem aos anos de 1853 e 1863, as únicas novidades no que toca a Antonio de Andrade Camargo entre essas duas datas é o aumento de sua prole de oito para dez filhos e de seus escravos de quatro para sete. Se dos quatro escravos que possuía em 1853, três eram crianças; dos sete que possuía em 1863, seis são crianças, sendo Eugênia a única adulta nos dois casos. Dada a ausência de qualquer referência a um possível marido para Eugênia, o aumento significativo de sua prole pode indicar que essa jovem mulher servia de escrava sexual para Antonio. Interessante ainda é notar que Florisbela, esposa de Antonio tinha um filho de nome José, com a mesma idade de outro José, esse filho de Eugênia, o que pode apontar para uma tentativa de encobrir os filhos “ilegítimos” de Antonio²⁷⁵.

Relatada a trajetória de Mathias, por meio de documento oficial consistente em sua inquirição junto às autoridades, passamos à análise das investigações que instruíram o processo por tal reclamação.

Juntamente ao interrogatório de Mathias, foi enviado por Rocha Loures ao Presidente da Província parte das diligências realizadas a respeito do caso. A primeira delas tratou-se da redução a termo do interrogatório de Estevão, o homem mencionado por Mathias “que é muito conhecido por ser morador em Pernambuco e ser o vizinho dos pais delle.” Encontramos na lista de habitantes de Guarapuava de 1853²⁷⁶ um fato interessante que confirma a indicação de Mathias. Junto ao nome de Antonio de Andrade e Camargo, sua esposa Florisbela Maria de Oliveira e seus filhos, consta um agregado, de nome Estevão e com a referência entre parênteses de ser pernambucano; ou seja, a lista de habitantes de Guarapuava, confirma a existência do cidadão mencionado por Mathias e da sua origem pernambucana.

de livre. B) depósito da pessoa, sobre cuja liberdade se demanda, é em mão particular. In: MALHEIRO. Op. cit., p. 255.

²⁷⁴ Termo de Depósito de Mathias José dos Santos in: OFÍCIO 02/01/1860 – 16/02/1860. Op. cit., p. 176.

²⁷⁵ ARAÚJO. **Rol de parochianos**. Op. cit., FL 14.

²⁷⁶ ARAÚJO. *Ibid.*, FL 14.

A alusão de Mathias a um conterrâneo seu que poderia confirmar a veracidade da sua história, para além de uma feliz coincidência, pode apontar para um combinado prévio, já que provavelmente conviveram por algum tempo no mesmo espaço. No entanto, na sequência do texto procuramos demonstrar outros indícios que possam demonstrar as probabilidades de Mathias ter sido mesmo raptado e escravizado. Estevão foi interrogado alguns dias depois; assim segue o seu interrogatório:

Estevão José da Silva, casado, natural da Villa de São José do Beserno da Província de Pernambuco e morador desta villa de Guarapuava, que vive de seu trabalho, de idade que dice ter de secenta anos, testemunha jurada dos santos evangelhos [sic] por sua mão direita, sob cargo da qual prometeo dizer a verdade do que sobece e perguntado lhe fosse. Perguntado sobre a denuncia dada pelo Diretor Geral dos Índios. Respondeo que não conhecia a Mathias José os Santos e nem se lembrava de o ter visto em lugar algum, mas sim conhece perfeitamente ao casal de índios João Dias e Maria Pastora porque entretinhase laços com elles na cidade de Pernambuco quando ahi vierão da Villa de Uruba onde se achavam aldeados e que a razão de não conhecer a Mathias José dos Santos é ser elle muito pequeno talvez, quando elle testemunha ausentou-se da dita cidade, porque é seguramente para mais de quinze anos. E sendo lhe perguntado se conhecia Maria da Conceição respondeo que não. E nada mais foi dito nem lhe foi perguntado...²⁷⁷

O depoimento que encerra esse primeiro conjunto de documentos analisados e que foram enviados ao presidente da província juntamente com o interrogatório, é o de Antonio de Andrade e Camargo “amo do interrogado Mathias José dos Santos.”²⁷⁸ Assim versa o depoimento:

Estando aí presente Antonio de Andrade e Camargo, que por incomodos de saude não

²⁷⁷ Termo de Deposito de Mathias José dos Santos in: OFÍCIO 02/01/1860 – 16/02/1860. Op. cit., p. 176.

²⁷⁸ OFÍCIO 02/01/1860 – 16/02/1860. Op. cit. p. 177.

compareceu a mais dias pelo chamado do juiz e sendo lhe perguntado em presença das testemunhas abaixo assignadas, pelo conteudo da Petição do denunciante Brigadeiro Francisco Ferreira da Rocha Loures que lhe foi lido, Respondeo que nada sabia sobre a dita liberdade de seo escravo Mathias José dos Santos, visto como publicamente foi a compra do mesmo na Villa do Tatuý, como comprovou com o documento que apresentou cujo theor é o seguinte: Digo e Antônio de Padua Fiuna que entre os bens que possui livre e desembaraçado há nelles um escravo de nome Mathias, mulato ao qual ao fazer desta vendo e vendido tenho ao senhor Antonio de Andrade e Camargo [sic] pelo preço de dois contos de reis.²⁷⁹

O depoimento de Antonio de Andrade foi colhido no dia 14 de janeiro, doze dias depois do interrogatório de Mathias e do depoimento de Estevão. Segundo o texto, o atraso deveu-se a motivos de saúde; levantando-se a especulação de ser a condição de enfermidade o que possibilitou o acesso de Mathias às autoridades. O depoimento de Antonio coincide com o interrogatório de Mathias no que toca ao homem que vendeu Mathias a ele, Antonio de Padua Fiuna.

O documento de compra apresentado por Antonio foi transcrito no próprio corpo do texto de oitiva, impossibilitando qualquer análise sobre sua legitimidade. Do modo como está transcrito, parece ter sido uma carta escrita pelo próprio punho de Antonio de Pádua. De qualquer modo, é interessante notar como o autor desse comprovante de compra e venda classifica Mathias como mulato. Sua opção pela categoria mulata se liga ao sistema de classificação que tem por finalidade legitimar a transação, já que a escravidão “no Direito atual Brasileiro só tem por fonte o nascimento”²⁸⁰. Ou seja, seria ilegal ter no documento de compra e venda a informação de que o objeto de alienação tratava-se de um indígena.

No próximo capítulo, no qual trataremos das origens de Mathias, que aventamos a partir dos documentos encontrados ao longo da pesquisa, aparece uma característica interessante no que toca aos indígenas da mencionada Serra do Urubá, os Xukuru. Nos documentos do período os Xukuru sofrem tentativas de negação da sua identidade

²⁷⁹ OFÍCIO 02/01/1860 – 16/02/1860 Ibid., p. 177.

²⁸⁰ MALHEIRO. Op. cit., p.255.

indígena, sendo classificados como “caboclos” e “misturados”; no início do século XX, alguns etnólogos utilizam “afro-índio” para situá-los no arcabouço de categorias que se iam construindo. Dessa forma é possível compreender como Mathias se autoidentifica enquanto índio, mas em alguns momentos é identificado como pardo ou mulato. Não se trata de concordar com os etnólogos e aceitar mais uma categoria que busca explicar as diferenças nas tonalidades da cor da pele que as relações entre brancos, indígenas e negros produz, mas de se apropriar dos argumentos para compreender ou ao menos levantar hipóteses do porque Mathias foi classificado como pardo e mulato. A classificação parda não desqualificaria de maneira alguma a sua identidade indígena: “‘índio’ é qualquer membro de uma comunidade indígena, reconhecido por ela como tal”²⁸¹ e comunidade indígena é “toda comunidade fundada em relações de parentesco ou vizinhança entre seus membros, que mantém laços histórico-culturais com as organizações sociais indígenas pré-colombianas”²⁸².

Até aqui apresentamos o conjunto de documentos enviados por Rocha Loures em janeiro de 1860, ao então presidente da província José Francisco Cardoso. Encontramos a resposta do presidente no diário oficial do jornal *Dezenove de Dezembro*, de sete de abril do mesmo ano, mais de três meses depois do ofício de Rocha Loures, no qual consta o seguinte:

Ao brigadeiro diretor geral dos índios, respondendo ao seu ofício, em que dá parte do facto do attentado contra a liberdade do índio da província de Pernambuco Mathias José dos Santos, e declarando-lhe que passa a dirigir-se ao presidente daquela província, solicitando os necessários esclarecimentos, os quais lhe serão transmitidos.²⁸³

No ano de 1860, nada mais encontramos que possa apontar para qualquer resposta vinda de Pernambuco. As correspondências entre os presidentes das duas províncias eram em grande medida uma constante troca de cumprimentos, além de relatórios anuais de suas províncias, com discursos proferidos e coleções de leis. Encontramos apenas um

²⁸¹ VIVEIROS DE CASTRO. No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é. Op. cit., p. 01.

²⁸² VIVEIROS DE CASTRO. *Ibid.*, p. 01

²⁸³ CARDOSO. José Francisco. Governo da Província, expediente do dia 10/03/1860. *Jornal Dezenove de Dezembro*. Curytiba, p. 01, 10/03/1860. Arquivo do Museu Paranaense.

ofício de treze de junho de 1860, no qual o presidente da província de Pernambuco acusa o recebimento de um ofício enviado pelo presidente da província paranaense, sem dar maiores detalhes sobre o tema do mencionado ofício, não sendo possível afirmar tratar-se da confirmação de que as autoridades de Pernambuco haviam tomado conhecimento do caso.

Em 26 de maio de 1861, mais de um ano e cinco meses depois do ofício enviado por Rocha Loures, o Diretor dos Índios envia novo ofício ao então presidente da província, Antônio Barbosa Gomes Nogueira, solicitando providências “quanto à liberação do índio Mathias José dos Santos, que continua em ‘depósito’ na Vila de Guarapuava aguardando solução”²⁸⁴.

Os documentos que encontramos e revelamos a seguir nos levam a crer que as investigações solicitadas pelas autoridades paranaenses tiveram início apenas no segundo semestre do ano de 1861. No dia 4 de junho do mencionado ano, o presidente de Pernambuco envia o que acreditamos ser a primeira resposta aos ofícios enviados do Paraná. O documento afirma que “tendo-se procedido as convenientes averiguações acerca do indígena Mathias José dos Santos, que acha-se como escravo na província do Paraná, nada se tem podido descobrir que esclareça qual o seu verdadeiro estado”²⁸⁵. No mesmo conjunto de documentos aparece outro ofício, com a anotação em lápis “encaminhado a Rocha Loures.” Esse ofício foi redigido um mês após o anterior, sem trazer maiores novidades, repetindo a informação de que “ainda não foi possível descobrir-se qual o verdadeiro estado do indígena Mathias José dos Santos,”²⁸⁶ declarando-se na espera de informações do Delegado de Polícia do Termo de Cimbres e também requisitando maiores informações sobre Mathias.

Na ordem cronológica dos documentos que fomos capazes de encontrar, segue o interrogatório datado de 20 de julho de 1861. Acreditamos tratar-se das informações que o presidente aguardava, conforme sugerido em seu ofício anterior. O documento traz o interrogatório de Ellena Maria Pastora, suposta mãe de Mathias e que foi realizado na Villa de Pesqueira, termo de Cimbres, comarca do Brejo da Madre de Deos, em Pernambuco. Segue o interrogatório:

²⁸⁴ OFÍCIO 26/05/1861. Ofício do Diretor Geral dos Índios Francisco Ferreira da Rocha Loures para o presidente da província Antônio Barbosa Gomes Nogueira. Curitiba 26/05/1861. BR APPR. AP 112.9.98.

²⁸⁵ OFÍCIO 03/07/1861. Ofício do Pres. Prov. PE Antonio Marcelino Nunes Gonçalves para o Pres. Prov. PR. Palácio do Governo de Pernambuco. 03/07/1861. BR APPR AP 115. 02. 41-42.

²⁸⁶ OFÍCIO 03/07/1861. Ibid.

(...) ahi presente o Delegado do Termo o Tenente Coronel Joaquim de Almeida Castanho, commigo Escrivão abaixo nomeado, compareceo a viúva Ellena Maria Pastora sem constrangimento algum, e o Delegado e por elle lhe foi feito o interrogatório do modo seguinte: Perguntou qual seu nome, de onde era natural, onde reside o mora, seu estado, sua profissão. Respondeo chamar-se Ellena Maria Pastora, natural de Buique e criada na aldeia de Banemal, desta província. (...) foi-lhe perguntado com quem fora casada e qual a qualidade de seu marido fallecido e que declarasse todas as circunstâncias e por menores, com os sinais característicos de um seu filho que diz ter desaparecido, respondeo que seo marido era mulato claro de nome Manoel João de Jesus e ella mameluca, já fallecido a tres anos, pouco mais ou menos o dito seu marido, que seu filho se chamava Jose Coelho e que tinha uma ferida em um olho, que desapareceo do lugar Pandaró a seis anos, pouco mais ou menos, que estava em companhia de seu padrinho Miguel de Mattos, que seu filho é mameluco, cabellos corridos, nascido no ano de 1842, respondeo que ella interrogada nunca morou na cidade de Pernambuco, nem fora até hoje na dita cidade, e como nada mais respondeo nem lhe foi perguntado.²⁸⁷

O interrogatório de Ellena Maria Pastora nada resolve, tampouco acrescenta qualquer novidade, aponta antes para uma confusão causada por homônimos, o que não gera estranheza, dada a quantidade de Antônio, Josés e Marias encontrados nos documentos. Optamos por trazer esse interrogatório à luz, primeiro porque ele atesta a investigação empreendida pelas autoridades envolvidas no caso de Mathias para encontrar uma solução. Segundo porque nos chama a atenção, à parte a coincidência de nomes tão semelhantes como o da mãe de Mathias, Maria Pastora e o da interrogada, Ellena Maria Pastora, é a semelhança das duas histórias. O filho de Ellena, José Coelho nasceu, se não no

²⁸⁷ OFÍCIO 20/08/1861. Ofício do Pres. Prov. PE Antonio Marcelino Nunes Gonçalves para o Pres. Prov. PR Antonio Barbosa Gomes Nogueira. Palacio do Governo de Pernambuco. 31/08/1861. BR APPR AP 117. 03. 46-51.

mesmo ano (1842), pelo menos em período muito próximo a Mathias. José Coelho e Mathias teriam mais ou menos a mesma idade, com a diferença que José desapareceu (ou foi raptado?) aos doze anos mais ou menos, enquanto Mathias foi raptado aos quinze mais ou menos. Ellena Maria Pastora classifica seu filho como mameluco, o que conota uma ascendência indígena, que pode ter sido negada como estratégia deliberada para se autolocalizar e ao seu filho em outro espaço da hierarquia social, como pode representar o esquecimento (ou apagamento) das origens indígenas. Dessa maneira, suas características se aproximam das de Mathias, bem como, de modo hipotético, sua trajetória.

Junto ao interrogatório de Ellena, segue um ofício redigido vinte dias depois afirmando que na dita Villa de Pesqueira “nunca existiram taes índios, mas que na Aldeia de Panema havia uma Maria Pastora”²⁸⁸. Nos estudos de Estevão Pinto existe menção a Aldeia dos Carnijós, na Ribeira do Panema, freguesia de Ararobá²⁸⁹, mesma região que Estevão afirma ser a origem dos pais de Mathias e sobre a qual falaremos no próximo capítulo.

Em documento datado de 10 de agosto de 1861, informa-se que se tomou conhecimento da existência de outra Maria Pastora, dessa vez na Vila de Garanhus:

“Depois de ter feito o incluso interrogatório que submeto à consideração de V.E., fui informado que para Villa de Garanhus existe uma índia, que hoje se acha casada com um crioulo, que se chama Maria Pastora e que é natural da aldeia de Cimbres e só dirigindo-me à Autoridade daquele lugar poderei saber da verdade”²⁹⁰

O que se segue à informação transcrita, é ofício requisitando ao Delegado de Garanhus que interrogue a índia de nome Maria Pastora. A despeito da ordem, naquela Vila de Garanhus foi colhido o depoimento de pessoa de nome Maria da Conceição, parteira, quase um mês após o último interrogatório, no qual foram levantadas as seguintes informações:

²⁸⁸ OFÍCIO 20/08/1861. Ibid.

²⁸⁹ PINTO. Op. cit., p. 56.

²⁹⁰ OFÍCIO 20/08/1861. Op. cit.

Secção Secretaria da Polícia de Pernambuco, 04 de outubro de 1961, interrogatório feito à parteira Maria da Conceição, aos 23 dias do mez de setembro de 1861, nesta Vila de Garanhuns, Provincia de Pernambuco, em casa de Residência do Delegado de Polícia, o Tenente Antonio Baptista de Mello Peixoto, aih presente Maria, digo parteira Maria da Conceição, livre de ferros e sem qualquer constrangimento, pelo mesmo delegado lhe foi feito o interrogatório do modo que segue: Perguntado seu nome, respondeo chamar-se Parteira Maria da Conceição. Donde natural? Respondeo que era natural do Brejo da Madre de Deus. Tempo que ahi morou? Ahi morou até o ano de 1845, de onde se mudou para esta freguezia. Perguntada se foi índia da aldeia de Cimbres, respondeo que nascera no Brejo da Madre de Deus, sendo seus pais ahi moradores, os quais chamavam-se Serafim Martinho da Rocha, Thereza Maria de Jesus, natural de StoAntonio, que ella, interrogada, quando no Brejo da Madre de Deus caso-se com Joao Ferreira da Cunha, o qual era natural de StoAntonio, o qual era filho de um portuguez e quase branco, de quem teve seis filhos a saber Manoel, Bernardina, Antonio, Francisco (já fallecido) [sic] (...) Perguntada se conhecera a Mathias Jose dos Santos, que diz ser filho legítimo de Joao Dias e de sua mulher Maria Pastora, respondeo que nunca conheceu a Mathias, nem a Joao Dias e Maria Pastora.²⁹¹

A primeira vista trata-se de outra confusão causada por homônimos, porém, com o desenvolvimento da pesquisa, o interrogatório da parteira Maria da Conceição, pessoa de mesmo nome do mencionado por Mathias como sendo o de sua madrinha, levantou uma questão que gostaríamos de pontuar, ainda que possa ser apenas mais uma coincidência. O marido da parteira, de nome João Ferreira da Cunha, que era “filho de um português e quase branco” tem o mesmo nome do homem que leva Mathias do Rio de Janeiro para Sorocaba “o qual fez a declaração que o traria para vender.” Nos chama a atenção ser pessoa ou pessoas de mesmo nome envolvidas na investigação e ser o

²⁹¹ OFÍCIO 20/08/1861. Ibid.

dito João Ferreira da Cunha quem comunica à Mathias a sua condição de cativo.

Encontramos junto ao índice de documentos do Arquivo Público do Paraná um documento que à primeira vista não detinha relação com o caso Mathias tratando do processo com a seguinte referência: “Relativo à escravidão dos negros e sua liberdade.” O processo de Mathias, além de constar no Catalogo de documentos referentes aos indígenas da província do Paraná, consta também no Catálogo de documentos referentes aos africanos e afro brasileiros da província, o que aponta para uma dificuldade mesmo por parte dos arquivistas para categorizar Mathias. Assim dispõe o documento:

Sou da opinião que o pardo Mathias, que diz ser livre, não seja, por ora, entregue àquelle que diz ser seu senhor, até que uma prova robusta venha elucidar a questão. Se há uma verdade que o interrogatório de Mathias não pode em Juizo constituir uma prova em seu favor, porque a sede e o instinto de liberdade pode levá-lo a faltar com a verdade, todavia esse interrogatório não deve ser in totum desprezado. V.E. [sic] traz consigo uma sombra de verdade, sombra esta que, em meu fraco pensar, os documentos apresentados por Antonio de Andrade e Camargo não tiveram ainda força bastante para apaga-la. Visto como se estes documentos provao que Mathias em 1856 foi comprado por Felizardo Rodrigues da Luz a Antonio Coelho, morador no Rio de Janeiro, se provao que Camargo em 1859 compro Mathias a Antonio de Padua Fiuna no lugar de Tatuhy, se fundamentam, provarao ser Camargo possuidor de boa fé, todavia não trarão na lage da questão, isto é, não provarão que Mathias tenha nassido de baixo do jugo da escravidao.

Diz que Mathias alega ser filho de Pernambuco, e que dahi fora roubado do que elle diz serem seus pais João Dias e Maria Pastora e seos padrinhos Manoel Antonio de Oliveira e Maria da Conceição, mulher do S. Oliveira (pessoa muito conhecida naquela cidade). As provas desta questão para serem robustas e aceitas por um juiz escrupuloso devem emanar daquella localidade e, toda outra que não tiver seu nassimento ahí, não pode nulificar o que Mathias allega, pois que tanto

mais grave é uma questão, quanto mais robusta deve ser a prova dada em Juízo. Entendo que se deve tirar os signos e características de Mathias, bem como a copia do se interrogatório e remetter-se ao Chefe de Polícia de Pernambuco a fim de proceder naquelle lugar uma minucioza inquisição que venha esclarecer a questão. Pois, assim como tudo isso pode ser uma trama inventada por Mathias para escapar-se da escravidão, também pode ser uma verdade e não seria a primeira vez que o sangue livre tem se esvaído de baixo da pressão de uma austera escravidão.²⁹²

O parecer acima transcrito foi produzido por Ernesto Francisco de Lima Santos, Juiz de Direito Interino e de Órfãos de Curitiba ao Presidente da Província e foi por coincidência encontrado, ligando-se por completo à história de Mathias. Algumas informações novas aparecem e que não constam em nenhum outro documento descoberto: a compra de Mathias feita por Felizardo Rodrigues a Antonio Coelho na cidade do Rio de Janeiro e a data da transação, 1856. O nome de Felizardo Rodrigues só aparece nesse documento, já Antonio Coelho pode ser Antonio Ferreira, o sujeito em companhia de quem ficou Mathias no Rio de Janeiro antes de ser entregue a Guilherme da Silva, que o teria escondido em casa até entregá-lo a João Ferreira da Cunha. A data de 1856 estende o período em que Mathias esteve sob o jugo da escravidão, já que em 1860 ele afirma estar a três anos nessa condição. Por último, a menção de Manoel Antonio de Oliveira como “pessoa muito conhecida naquela cidade,” o que caracterizaria o apadrinhamento de um indígena, no caso Mathias.

Ao longo da instrução do processo que apresentamos acima, podemos alcançar as seguintes conclusões: *i)* O pernambucano Estevão, residente em Guarapuava, apontado por Mathias como sendo homem capaz de confirmar sua história efetivamente confirma conhecer seus pais, e o domicílio destes junto à Pernambuco; *ii)* três mulheres foram encontradas e interrogadas como sendo a possível mãe ou madrinha de Mathias: a primeira, de nome Ellena Maria Pastora, relata ter filho da idade de Mathias, cujo desaparecimento se deu em período semelhante ao por ele relatado, todavia aponta como tendo seu filho o nome de José Coelho – o que a retira da investigação, mas faz denotar que o relato de

²⁹² OFÍCIO 15/10/1861. Ofício do Juis de Direito Int° de Orfãos Ernesto Francisco de Lima para o presidente da província Antonio Barbosa Gomes Nogueira. Curitiba 15/10/1861. BR APPR. AP 120. 4.128-129.

Mathias não representa um fato isolado. A segunda mulher, possível mãe de Mathias é Maria Pastora, habitante da Aldeia de Panema, sem que se tragam maiores informações a respeito, visto que não encontramos seu interrogatório. A terceira Maria Pastora encontrada, desta vez na Vila de Garanhus, se trata de índia que, ainda que apontada como casada com crioulo, contrariando assim a tese de Mathias de que seus pais eram “índios selvagens”. Tal índia de mesmo nome da mãe de Mathias aparece como habitante da Vila de Garanhus, mesmo local onde habita a parteira Maria da Conceição, de mesmo nome da madrinha de Mathias. *iii*) No Rio de Janeiro Mathias diz ter ficado em companhia de Antonio Ferreira, em nossa pesquisa encontramos outro Antonio Ferreira, não podemos provar tratar-se da mesma pessoa, porém, o Antonio Ferreira encontrado em nossa pesquisa na província do Paraná, é réu em um processo sob acusação de escravizar o “pardo Antonio desde a idade dos sete anos,”²⁹³ que entra na justiça com idade entre vinte e dois e vinte e três anos para pedir a sua liberdade, que conquistou depois de longo processo de investigação.

O que soa um pouco estranho é o lugar onde se desenrola toda a investigação: na Comarca pernambucana do Brejo da Madre de Deus, local de origem de Mathias e não na “cidade de Pernambuco,” possivelmente a capital da província, local onde ele foi raptado e para onde diz ter migrado com seus pais já aos oito anos mais ou menos. Mathias chega a afirmar que seus pais “ainda existem nesse local.” O parecer final do Juiz Ernesto evidencia a necessária continuidade na instrução do feito, ordem que até então não podemos afirmar ter sido cumprida. Podemos dizer que a própria condição de Mathias faz para ele prova de seu relato, uma vez que as características de solteiro e de idade de apenas 15 anos quando do rapto coadunam-se com o que se visava na época como cativos. A esse respeito, vejamos o que diz Jose Flávio Motta:

Em especial, no que se respeita ao sexo e á idade das pessoas negociadas, mantiveram-se grosso modo as mesmas desproporções que marcaram os contingentes provenientes da África: Como no tráfico escravista africano, os homens transferidos dentro do Brasil depois de 1850 provavelmente superavam em numero as mulheres na proporção

²⁹³ OFÍCIO 10/03/181. Ofício do chefe de policia da prov. do PR. Antônio José Affonso Guimarães ao pres. Da prov. do Paraná José Francisco Cardoso. 10/06/1861. BR APPR AP108, Vol. 05, p. 44-50.

de pelo menos 2 para 1. (...) Era claro, também, que os escravos jovens, inclusive crianças que mal tinham idade para deixar suas mães, ainda tinham grande demanda. (...) Essa tendência para transferir os escravos potencialmente mais produtivos resultou, naturalmente, em um predomínio relativo de homens jovens na força de trabalho das províncias importadoras, e em um processo de envelhecimento e feminilização entre as populações escravas sobreviventes nas regiões exportadoras.²⁹⁴

No mais, da instrução processual, notadamente do interrogatório de Mathias quando este relata de maneira pormenorizada o caminho percorrido desde seu rapto até a chegada em Guarapuava, podemos verificar que o trajeto é o mesmo da rota de rapto de indígenas para escravização da época. Mathias relata que foi levado da região nordeste para o sudeste, especificamente para o Rio de Janeiro, depois Sorocaba, depois Freguesia da Cutia, em seguida Tatuhy para terminar em Guarapuava.

Parte de tal roteiro é descrito por Almir Antonio de Souza como sendo um famoso caminho de tráfico de cativos, o Caminhos das Tropas, que cruzava os Estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná, conduzindo boiadas para serem vendidas em Sorocaba, o que faz corroborar a versão de Mathias quanto aos fatos dos quais afirma ter sido vítima. Mathias teria feito o caminho inverso, na direção norte sul e não sul norte como predominavam nas boiadas. O Caminho das Tropas passava por Guarapuava e pela Vila de Tatuhy (Comparar Figura II e III), território percorrido por Mathias. Souza chama a atenção para “a mobilidade dessas capturas e vendas, de Itapeva foram para Itapetininga, ou da Bahia para Itapetininga, o que demonstra a venda facilitada pelos caminhos e rotas comerciais, e um negócio rentável”²⁹⁵. A citação de estende a rota até a Bahia, outro trecho do trajeto que Mathias afirmou ter percorrido, no sentido Bahia Itapetininga. Todo o trajeto representou um importante espaço de circulação de mercadorias, onde ocorreram capturas e vendas de indígenas e por onde passaram remessas de escravos importados das províncias nordestinas.

²⁹⁴ MOTTA. Op. cit., p. 67.

²⁹⁵ SOUZA. Op. cit., p. 92,93.

sul do Brasil, representa a inversão do principal pólo produtor de riquezas da nação e demonstra como a crise no sistema escravista, causada pela suspensão do tráfico transatlântico de escravos, ocasionou novas formas de apropriação da força de trabalho – representada, em nosso trabalho, na condição de Mathias.

2.3 MATHIAS, “GUERREIRO DO URUBÁ”

*A ideia mais comum que existe é que o desenvolvimento e o progresso chegaram naquelas canoasque aportaram no litoral e que aqui estava a natureza e a selva, e naturalmente os selvagens. Essa ideia continua sendo a ideia que inspira todo o relacionamento do Brasil com as sociedades tradicionais daqui.*²⁹⁶

A nossa pesquisa nos conduziu à história dos povos indígenas do nordeste, mais especificamente de Pernambuco e dos Xucuru²⁹⁷ da Serra do Ororubá porque sendo Mathias pernambucano e indígena, se afigurou a necessidade de conhecer o contexto histórico e social no qual transcorre o seu crescimento e escravização. Para que possamos compreender as experiências que de modo geral configuram as relações entre brancos e Xucuru e das quais Mathias emerge, neste subcapítulo apresentamos um breve histórico dos indígenas no Nordeste, focando nossa atenção nos Xucuru e nos aspectos mais relevantes para a compreensão da escravização de Mathias.

É importante notar que trabalhamos com a hipótese de Mathias ser Xucuru pelas seguintes razões: a) a testemunha de nome Estevão, que também era pernambucano, afirma que conheceu os pais de Mathias e que eles vieram da “Villa de Urubá onde se achavam aldeados.”²⁹⁸ Acreditamos que Estevão esteja se referindo ao local conhecido como Serra do Ororubá, também nominado Serra do Ararobá ou Urubá, território tradicionalmente ocupado pela etnia Xucuru; b) As

²⁹⁶ KRENAK. Op. cit., p. 27.

²⁹⁷ “Os Xucuru afirmam ter escolhido se autodenominarem Xucuru do Ororubá, para não serem confundidos, pelos não índios, com um outro povo indígena, os Xucuru-Kariri, que, em sua maioria, estão aldeados em Palmeira dos Índios(AL). In: SILVA, Edson Hely. Xucuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1959-1988. (Tese) Campinas, SP, 2008, p. 86. Disponível em: MONTE, Edmundo; SILVA, Edson. **Índios no Nordeste**: informações sobre os povos indígenas. 2012. <https://www.indiosnonordeste.com.br>. Acesso em: fevereiro de 2018.

²⁹⁸ Termo de Deposito de Mathias José dos Santos. In:OFÍCIO 02/01/1860 – 16/02/1860. Op. cit., p. 176.

investigações levadas a cabo pelas autoridades provinciais pernambucanas ocorreram em regiões próximas ao mencionado lugar; c) Ainda que a escassez de detalhes sobre a origem e a vida de Mathias não tenha nos permitido encontrar uma afirmação direta sobre a sua origem e o seu pertencimento étnico, pela ausência de questionamentos levantados sobre o assunto ao longo da instrução do processo, somos levados a crer que o testemunho de Estevão e outros possíveis detalhes relatados por Mathias fora do processo, convenceram as autoridades de que Mathias era proveniente dessa região; d) Em seu interrogatório Mathias afirma que “por sua infelicidade tem vivido a tres anos a esta parte, de baixo do jugo da escravidão e que antes disto viveu de seus salários na qualidade de camarada de tropeiro.” Conforme veremos, a pecuária foi o principal motor das invasões às terras Xukuru e muitos indígenas nesta região acabavam trabalhando para criadores de gado; e) Mathias afirma também que depois de iniciada a marcha percebeu que “seu patrão era Sigano e já o conhecia muito bem não só de vista como pelo nome de João.” O mesmo cigano, antes de lhe chamar para uma longa jornada até o Rio Grande do Sul, sugerindo que Mathias não avisasse aos pais, lhe pediu “para lhe ir buscar um cavalo no campo”.

Figura 4 - À esquerda, em cima, locais por onde Mathias passou e foi negociado: Tatuhy, Sorocaba e Cutia; à esquerda abaixo, Guarapuava; à direita, locais onde ocorreram as investigações: Garanhuns, Pesqueira, Buíque.



Fonte: Carta do Império do Brasil com a designação das ferrovias, colinas, engenhos centrais, linhas telegráficas. BR APPR M045/ Gav C.

Encontramos nos jornais da província de Pernambuco alguns casos de rapto de pessoas negras, pardas e mulatas praticados por ciganos, entre os quais aparece um indivíduo com o mesmo nome apontado por Mathias. Em 1854 “desapareceu escrava Rosa, que havia sido vendida a um sigano”²⁹⁹. No mesmo ano é noticiado no jornal Diário Novo que

Desde o ano de 1848 está desaparecido um mulatinho de nome Benedicto, de idade de 12 para 14 anos, com as pernas finas, cor clara, falla bastante fraca, cabelo estirado o qual pode com facilidade passar por forro. Cujo foi furtado por um sigano, do engenho Padre Nosso, pertencente a Antonio Jose Ferreira, na Vila de Santa Luzia do norte, província de Alagoas, teria dirigido-se ao sul de Pernambuco.³⁰⁰

Consta notícia sobre o “escravo Damião desaparecido desde que havia sido vendido pelo sigano João Antonio Vieira da Silva”³⁰¹. Em setembro de 1845,

Pela delegatura do Limoeiro se faz publico que se acha recolhido na cadeia do Termo, o crioulo José, estatura mediana, com alguns dentes da frente, que representa ter mais de 20 anos de idade, o qual diz que sendo escravo de Antonio Jose, morador na Bonita Redonda, terra do Engenho Pindoba, fora comprado pelo sigano João Soares e por esse vendido a Paulo Antonio, dando o dito sigano pela compra um cavalo e um punhado de dinheiro e o Palo Antonio duas vacas, um clavinote e uma neguinha.³⁰²

²⁹⁹ RELATÓRIO 01/03/1860. **Relatório de abertura da assembleia legislativa da prov. De PE. do presidente Luiz Barbalho Moniz Finza**. Recife, edição 000273. In: JORNAL DIÁRIO DE PERNAMBUCO. Recife. Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/uf.aspx>. Acesso em fevereiro de 2018.

³⁰⁰ DIÁRIO NOVO. Pernambuco, 1854, edição 00197, p. 03. Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/uf.aspx>. Acesso em fevereiro de 2018.

³⁰¹ DIÁRIO NOVO. Pernambuco, 1846, edição 00241, p. 03. Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/uf.aspx>. Acesso em fevereiro de 2018.

³⁰² DIÁRIO NOVO. Pernambuco, 1846, edição 00240, p. 03. Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/uf.aspx>. Acesso em fevereiro de 2018.

No Diário de Pernambuco de 1852 a 1854 se repete sucessivas vezes a notícia sobre,

Fabiana, nação angola, 25 anos mais ou menos, região do Rio Formoso, engenho Changua, comprada ao dito sigano. Roza, crioula, mesma idade. Vendida ao sigano João de Alemão; de nenhuma porém se apresentam título de compra, de natureza alguma, razão porque suspeita-se serem furtadas.³⁰³

É a partir desses indícios, somados a outras menções a raptos de pessoas que aparecem nos relatórios de província que formulamos nossa hipótese sobre as origens de Mathias e a veracidade daquilo que ele narrou no seu interrogatório. Como fundamento teórico-metodológico para levantar esta hipótese a partir dos mencionados indícios, nos apoiamos na proposição de Carlo Ginzburg de um *paradigma indiciário*, “método interpretativo centrado sobre os resíduos, sobre os dados marginais, considerados reveladores”³⁰⁴. O paradigma indiciário conforme proposto por Ginzburg faz do historiador uma espécie de caçador atrás dos rastros de sua caça, ou um médico à procura de sintomas reveladores do mal que acomete seu paciente. “Trata-se de uma investigação quase criminal, detetivesca, que desvenda os mistérios baseado em indícios imperceptíveis para a maioria das pessoas.”³⁰⁵. Ginzburg chega mesmo a citar, nos seus argumentos para fundamentar sua proposta, os exemplos de Freud e Sherlock Homes como modelos para seu método histórico investigativo, ambos seriam representativo de métodos investigativos de construção ou reconstrução de algo que não pode ser diretamente experimentado.

Podemos imaginar quantas vezes se tentou reconstituir a trajetória de Mathias, seja quando ele mesmo narrou para João Ferreira da Cunha “toda a sua vida para convence-lo de que não era captivo,” depois para as autoridades em Guarapuava, seja no processo de investigação feito em Pernambuco e mesmo agora, quando nos esforçamos por fazer o

³⁰³ JORNAL DIÁRIO DE PERNAMBUCO. Pernambuco, 1852, edição 00243, p. 03. Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/uf.aspx>. Acesso em fevereiro de 2018.

³⁰⁴ GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais**, morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 149.

³⁰⁵ TINEM, Nelci e BORGES, Lucia. **Ginzburg e o paradigma indiciário**. Disponível em: <http://www.lppm.com.br/sites/default/files/livros/Ginzburg%20e%20o%20paradigma%20indic%C3%A1rio.pdf>, p. 01. Acesso em março de 2018.

mesmo através de indícios aparentemente marginais à sua história. A importância de situar o Mathias nos espaços nos quais ele possivelmente transitou, nos permite compreender as relações de forças e os fenômenos históricos como constituidores de sentido e significado. As notícias veiculadas nos jornais da província também demonstram os tipos de relação social entre brancos e não brancos naquele contexto; são vidas humanas roubadas, compradas, vendidas e até trocadas por animais, vidas que pelo tom da cor da pele são logo convertidas em mercadoria. Justificada a nossa hipótese, nos voltamos para a apresentação do contexto social de Mathias em Pernambuco.

A Serra do Ororubá, hoje cidade de Pesqueira, região tradicionalmente ocupada pelos Xukuru, está localizada no Agreste pernambucano;

Por se tratar de uma área úmida de brejo, com clima ameno e boa oferta de água, uma vez que os Rios Ipanema e Ipojuca cortam a região, a concorrência dos sesmeiros e criadores de gado, se apropriando ilegalmente de lotes na Serra do Ororubá, foi um dos imbróglis enfrentados pelos Xucuru nas terras do aldeamento.³⁰⁶

Segundo Edmundo Monte os principais motivos para a invasão dos territórios Xukuru na segunda metade do século XVII foram: a expulsão dos holandeses, a destruição de Palmares, as guerras contra os indígenas na região e o reclame dos senhores de engenho do litoral da falta de terras para a criação do gado, que resultava na destruição das plantações pelos bovinos que viviam espalhados pelas terras do engenho, o que fez com que o Governo determinasse a interiorização das criações de gado³⁰⁷. É com essa finalidade e para conter as resistências indígenas das invasões daí decorrentes que em 1688, como método de intimidação,

O Governador Geral do Brasil, Mathias da Cunha, deu ordens para que fossem degolados vários homens adultos, mostrando assim a força das armas da Coroa portuguesa. Boa parte da população indígena sobrevivente acabou sendo

³⁰⁶ BEZERRA, Edmundo Cunha Monte. **Migrações Xukuru do Ororubá**, memórias e história (1950 – 1990). Dissertação UFPE, 2012, p. 26. Disponível em: MONTE, Edmundo; SILVA, Edson. **Índios no Nordeste**: informações sobre os povos indígenas. 2012. <https://www.indiosnonordeste.com.br>. Acesso em: fevereiro de 2018.

³⁰⁷ BEZERRA. *Ibid.*, p. 21.

escravizada, servindo de mão de obra para os fazendeiros de gado, invasores de terras da região.³⁰⁸

A política da Coroa para a ocupação das terras do sertão nordestino se desenrolou através das concessões de sesmarias aos fazendeiros, resultando daí os primeiros latifúndios da região. Entre 1671 e 1672 é fundada a missão do Ararobá, “denominada ‘a porta do sertão,’”³⁰⁹ pela vantagem que a região oferecia como ponto estratégico para a invasão e colonização da região. De acordo com Alessandra Figueiredo, “a Congregação do Oratório de Pernambuco fora criada em 1622 por iniciativa do padre João Duarte do Sacramento”³¹⁰ e se ocupou da catequização dos “tapuias sucurus e janduís os mais ferozes de todo aquele gentio”³¹¹.

Descontentes com os esbulhos de suas terras, os diversos grupos indígenas que ocupavam o sertão nordestino, apesar de não estarem ligados por uma família linguística comum³¹² organizaram a Guerra dos Bárbaros, também conhecida como Levante Geral dos Tapuias ou Confederação dos Kariri³¹³ em 1687; a última denominação deve-se a uma vaga idéia que se tinha de que esses povos de línguas diferentes pertenciam à família linguística dos Kariri, idéia que nunca se pôde comprovar.

Os Xukuru, estimulados pelas primeiras vitórias dos Janduís, entraram no conflito pela defesa das suas terras. O conflito se estende por longos anos e do lado português conta com a presença de bandeirantes, alguns dos quais haviam participado da destruição de Palmares. “A partir de 1720 não se encontram mais indícios de sublevações,”³¹⁴ sendo que parte dos indígenas derrotados foi incorporado às tropas portuguesas para auxiliar na guerra contra estrangeiros e outros indígenas, bem como também se distribuíam os derrotados aos colonos.

³⁰⁸ BEZERRA. *Ibid.*, p. 22.

³⁰⁹ DANTAS, Beatriz G; SAMPAIO, José Augusto L; CARVALHO, Maria Rosário G. de. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro. In: **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992, p. 442.

³¹⁰ CAVALCANTI, Alessandra Figueiredo. **Aldeamentos e política indigenista no bispado de Pernambuco**, séculos XVII e XVIII (Dissertação, UFPE), Recife, 2009, p. 39. Disponível em: MONTE, Edmundo; SILVA, Edson. **Índios no Nordeste**: informações sobre os povos indígenas. 2012. <https://www.indiosnonordeste.com.br>. Acesso em: fevereiro de 2018.

³¹¹ CAVALCANTI. *Ibid.*, apud., Conselho Ultramarino, p. 39.

³¹² “Nimuendaju chega a relacionar 80 etnônimos na área do sertão nordestino” *Idem* pg 04)

³¹³ DANTAS, SAMPAIO, CARVALHO. *Op. cit.*, p. 442.

³¹⁴ DANTAS, SAMPAIO, CARVALHO. *Ibid.*, p. 443.

Os Xukuru da Serra do Ororubá, bem como os Kaingang do Paraná, são associados à categoria *Tapuia*, o que significa que se tratavam de sociedades indígenas que não se submeteram aos interesses coloniais, que mesmo quando derrotadas seguiram resistindo por outros meios, criando estratégias de identidade que deveria lhes garantir a posse da terra. Ao que parece, as estratégias utilizadas pelos Xukuru se aproximam daquelas que analisamos quando tratamos dos Kaingang, de modo que suas atitudes oscilavam entre uma aparente submissão e uma permanente resistência. Se num primeiro momento eles aparecem como “os mais ferozes”, posteriormente aparecem como “historicamente aliados dos portugueses,”³¹⁵ incorporados às bandeiras de apresamento de “índios bravos.” Mesmo enquanto aliados dos portugueses, os conflitos entre os Xukuru e os fazendeiros é permanente desde o século XVII até hoje.

Na bibliografia consultada a classificação dos Xukuru enquanto *Tapuia* inicialmente tem como significado a sua insubmissão e “ferocidade,” para depois ganhar uma conotação um pouco menos negativa do ponto de vista não indígena, como na definição dos *Tapuias* do sertão nordestino feita por Estevão Pinto; para esse autor do início do século XX, *Tapuia* significa “índios de vários grupos ou línguas isoladas,”³¹⁶ ou seja, índios que não estavam ligados por laços culturais em comum com outros grupos e que não constituíam uma homogeneidade cultural e linguística. É como uma etnia de língua isolada (que não pertenciam a nenhuma grande família como Tupi, Jê, Aruak e outros) que os *Sukurú* aparecem no mapa de Curt Nimuendajú, próximos a outras etnias de línguas isoladas como os *Pankaruru*, os *Fuilniô* e os *Chocô*.

No século XVIII, as políticas pombalinas que conforme apresentamos no primeiro capítulo visaram integrar a sociedade colonial, resultaram em novas frentes de ataque contra os Xukuru que se acentuarão no século XIX. Em 1762, nas terras do antigo aldeamento do Ararobá, é fundada a Vila de Cimbres, com população de aproximadamente 1.140 pessoas, “falava-se em 642 Chucurus na aldeia do Ararobá”³¹⁷. Com a secularização da administração dos aldeamentos,

³¹⁵ SANTOS JÚNIOR, Carlos Fernando dos. **Os índios nos vales do Pajeú e São Francisco:** historiografia, legislação, política indigenista e os povos indígenas no Sertão de Pernambuco (1801-1845). Dissertação UFPE, 2015, p. 62. Disponível em: MONTE, Edmundo; SILVA, Edson. **Índios no Nordeste:** informações sobre os povos indígenas. 2012. <https://www.indiosnonordeste.com.br>. Acesso em: fevereiro de 2018.

³¹⁶ PINTO. Op. cit., p. 40.

³¹⁷ BEZERRA. Op. cit., p. 30.

agora denominados Vilas, os conflitos ganham novos contornos, com disputas entre indígenas e não indígenas pelo apoderamento dos cargos administrativos, prevalecendo em muitos casos a ingerência dos fazendeiros que, se utilizando das representações dos indígenas como incapazes e degenerados, passavam a ocupar esses cargos em benefício de seus interesses.

Nessas condições, o antigo aldeamento de Cimbres chegou aos primeiros anos do século XIX “legislado” por fazendeiros e suas regras pré-estabelecidas, impondo as condições políticas e socioculturais na região da Serra do Ororubá. Em contraponto, os índios Xukuru, enquanto sujeitos na história, continuaram elaborando estratégias de resistência e sobrevivência, para permanecerem nas suas terras tradicionais ao longo das décadas seguintes.³¹⁸

De acordo com Carlos Fernando dos Santos, ao longo dos séculos XVIII e XIX os indígenas do nordeste sofreram sucessivos processos des e re-territorialização que promoveram fusões entre os diferentes grupos em contato, num primeiro momento através do estabelecimento das missões de catequese; e nas subsequentes políticas assimilacionistas de Pombal e no assentamento das fazendas de colonos brancos dentro dos limites territoriais dos antigos aldeamentos³¹⁹. Pelas características específicas do contexto pernambucano, de marcante presença negra e pela proximidade entre o aldeamento e as fazendas, os colonos, percebendo as mudanças que as políticas de assimilação e a própria dinâmica cultural produziam, logo começam a usar o argumento de que não havia mais índios na região: paradoxo de uma sociedade que produz identidades artificiais para logo em seguida cristaliza-las. Ao mesmo tempo em que tem como mote central do discurso palavras como “avanço”, “progresso” e “civilização,” nega as transformações culturais do Outro ou se utiliza delas para negar direitos correspondentes. “Já quase tinha passado o ciclo missionário, já começava a distinção entre índios e caboclos”³²⁰.

³¹⁸ BEZERRA. IBID., p. 33.

³¹⁹ SANTOS JÚNIOR. Op. cit., p. 21.

³²⁰ DANTAS, SAMPAIO, CARVALHO. Op. cit., p. 442.

Nesse contexto, os índios do sertão nordestino reelaboraram coletivamente as suas identidades, expressões culturais e suas ações como forma de agir, ora para negociar e exigir seus direitos, ora combater quando eram perseguidos por criadores de gado e moradores. Para afirmação de possuidores de uma identidade diferenciada, de acordo com Barth, ocorreu o acionamento da identidade étnica, como uma resposta atualizada a “uma forma particular de organização estatal e às oportunidades políticas criadas por ela.”³²¹

Das violentas experiências históricas vivenciadas pelos indígenas em nome do esbulho de suas terras e da apropriação da sua força de trabalho, emergem novas estratégias de negociação e resistência que acabam por possibilitar suas demandas pela efetivação dos direitos que estavam garantidos para os indígenas, especialmente os aldeados. O acionamento da identidade diferenciada operou através da consciência política dos indígenas, pela leitura que faziam das transformações sociais pelas quais estavam passando e das suas possibilidades de manutenção de determinados aspectos que lhes garantiam a sua sobrevivência enquanto povo (s). A citação de Carlos Fernando dos Santos vai de encontro à narrativa de Mathias, pois demonstra que ele vivenciou essa reelaboração coletiva da identidade e utilizou-a para deixar a condição de escravo que lhe haviam imposto. Ao se autoidentificar enquanto índio aldeado, Mathias faz uma escolha política que demonstra a consciência que tinha dos seus direitos.

A classificação de Mathias como pardo e mulato ao longo da investigação levada a cabo pelas autoridades provinciais evidencia o processo de construção social de novas categorias. Tratava-se de novos argumentos que agora se voltavam para a classificação dos estratos miscigenados da população. A ideia de miscigenação vai gradativamente ganhando força, seja nos discursos das autoridades e dos proprietários, como forma de negar a identidade indígena e os seus direitos à terra, seja nos centros de produção do conhecimento que se iam formando pelo Brasil e que a partir de pressupostos racistas inspirados na ciência eugênica que se desenvolvia na Europa buscavam explicar o “atraso brasileiro” e ao mesmo tempo afirmar a especificidade do povo brasileiro. Essa produção do conhecimento científico que mirava a racialidade como mote explicativo do “atraso brasileiro”

³²¹ SANTOS JÚNIOR. Op. cit., p. 20.

contribuiu para a produção de uma identidade nacional miscigenada, enquanto que no campo prático das relações entre os diferentes atores sociais contribuiu para criar um *não-lugar* para o indígena no Brasil, reforçando a ideia equivocada que se tinha de que os povos indígenas desapareceriam. O não-lugar do indígena, o apagamento que as autoridades e os proprietários desejavam realizar legitimava a continuidade dos esbulhos sobre as suas terras. Segundo Edson Hely Silva, “a partir de meados do século XIX, em vários discursos oficiais, de responsáveis pelas políticas indigenistas é expressada a imagem dos indígenas tidos como ‘confundidos com a massa da população.’”³²² Edson expõe a fala do Diretor Geral Interino dos Índios da província de Pernambuco, Francisco Comboim que em 1870 afirmou: “Hoje talvez fosse mais conveniente confundir esse resto de índios com a massa da população; e o governo dispor das terras como melhor lhe parecesse, porque isso de Aldêa é uma chimera”³²³.

A partir da segunda metade do século [XIX], sobretudo, os índios dos aldeamentos passam a ser referidos com crescente frequência como índios “misturados”, agregando-se-lhes uma série de atributos negativos que os desqualificam e os opõem aos índios “puros” do passado, idealizado e apresentados como antepassados míticos.³²⁴

Como bem pontuou Manuela da Cunha, o projeto assimilacionista iniciado com o reformismo pombalino acaba por produzir novas estratégias que visavam fazer do índio um não índio, não para colocá-lo no “grêmio da civilização” como sugeriam os argumentos, mas para colocá-lo em outras categorias que lhe negavam seus direitos à terra e à liberdade. Ao mesmo tempo em que emergiam dos gabinetes e academias teorias científicas racistas que colocavam as diferenças culturais em uma rígida hierarquia racial e que argumentavam pela deficiência das raças mestiças, os indígenas sofrem com novos esbulhos por não mais representarem o retrato do índio puro, idealizado pelos europeus, passando à categoria de “misturados”.

³²² SILVA, Edson Hely. O lugar do índio. Conflitos, esbulhos de terras e resistência indígena no século XIX: o caso de Escada-PE (1860-1880). Dissertação UFPE, Recife, 1995, p.27 . Disponível em: MONTE, Edmundo; SILVA, Edson. **Índios no Nordeste: informações sobre os povos indígenas**. 2012. <https://www.indiosnonordeste.com.br>. Acesso em: fevereiro de 2018.

³²³ SILVA. Dissertação. Ibid., p. 27.

³²⁴ DANTAS, SAMPAIO, CARVALHO. Op. cit., p. 451.

Para E. Renan (1823-92) existiriam três grandes raças - branca, negra e amarela – específicas em suas origens e desenvolvimento. Segundo esse autor, os grupos negros, amarelos e miscigenados “seriam povos inferiores não por serem incivilizados, mas por serem incivilizáveis, não perfectíveis e não suscetíveis ao progresso”.³²⁵

Como o próprio processo de Mathias demonstra, o índio “misturado a massa da população” será associado com mulato, o pardo, o negro; o único índio brasileiro é o do passado. As características da população pernambucana acentuaram a caracterização dos indígenas da região enquanto pardo, mulato ou caboclo. Edson Silva, ao analisar o relatório de viagem do etnólogo William D. Hohenthal, que esteve entre os Xukuru em 1952, afirma que,

Diante de uma vaga memória cultural, da falta de uma língua nativa corrente e da enfatizada mestiçagem dos “remanescentes Shucurú”, o etnólogo propôs classificá-los na categoria Afro-índios, o que, além de negar a identidade indígena diluída na mistura com os negros, significava também afirmar o desaparecimento dos índios.³²⁶

Segundo Hohenthal, “como muitos outros grupos da região nordestina, descendentes das antigas tribus, talvez uma designação melhor para os Shucurú atual seria Afro-índios, pois a influência negra na sua raça e cultura era e é forte.” O etnólogo procurou evidenciar, a partir de uma perspectiva evolucionista, como a existência de traços culturais objetivos e observáveis pode operar para o estabelecimento de fronteiras étnicas e para a análise do grau de “aculturação” de cada grupo³²⁷.

Ainda que Hohenthal tenha entrado em contato com os Xukuru em meados do século XX, essas considerações não perdem sua relevância para a nossa reflexão. A rede de discursos que operou dentro da ideia de que os indígenas da região estavam misturados à massa da população logo resultou em novas perdas de território. Com a Lei de

³²⁵ SCHWARCZ. Op. cit., p62.

³²⁶ SILVA. Tese. Op. cit., p. 66.

³²⁷ SILVA. Tese. Ibid., p. 67.

Terras de 1850³²⁸, os conflitos entre os Xukuru e os fazendeiros e posseiros da região se acirraram. “Em Pernambuco, estudos sobre os aldeamentos de Escada, Barreiros, Ipanema e Cimbres, apontaram que a parti desta lei intensificaram-se as disputas e os esbulhos das terras indígenas”³²⁹.

Os fazendeiros de Pernambuco utilizavam argumentos parecidos com os de seus iguais do Paraná, afirmando que as ricas terras da região, propícias para a agricultura e a pecuária, estavam improdutivas e abandonadas pelos indígenas. Argumento que não se sustenta quando tomamos em conta o quadro de Estevão Pinto com os aldeamentos do nordeste e informações relacionadas, nele consta que em 1855 “contavam-se 861 pessoas e, em 1861, 789 na Aldeia do Ararobá”³³⁰. Ainda que aponte para um decréscimo da população indígena, já que na metade do século XVIII a população era de aproximadamente 1.140, com 642 Xukuru, os dados confirmam que os indígenas estavam ali.

Em 1878, o presidente da província de Pernambuco, de forma contraditória, justificou a extinção dos aldeamentos em Pernambuco argumentando que os indígenas da região viviam em permanente conflito com os fazendeiros que lhes usurpavam as terras; também a Câmara Municipal e as autoridades do Império alegaram que não havia mais índio na região, pois seus remanescentes estavam confundidos com a massa da população³³¹. No ano seguinte estava extinto o aldeamento de Cimbres.

Suas terras, quando não passaram para as mãos de terceiros, foram incorporadas ao patrimônio das câmaras municipais. No ato da medição e demarcação, a umas poucas famílias indígenas foram destinados pequenos lotes, outras famílias se dispersaram.³³²

Do que foi apresentado, fica evidente que a classificação dos Xukuru enquanto “misturados,” somada a Lei de Terras, produziu efeitos negativos para os indígenas, resultando na negação da sua identidade e na espoliação das suas terras. De acordo com o relato de Mathias, que em 1860 tinha “mais ou menos dezoito anos” e no qual

³²⁸ Lei que dispõe sobre o direito agrário brasileiro. Conhecida por abolir o regime de sesmarias e instituir a compra como único meio de acesso à terra.

³²⁹ BEZERRA. Op. cit., p. 36.

³³⁰ PINTO. Op. cit., p. 56.

³³¹ BEZERRA. Op. cit., p. 37.

³³² SILVA. Tese. Op. cit., p. 77.

afirma “que seus pais foram índios selvagens e que quando vieram para a cidade de Pernambuco, ele depoente teria mais ou menos oito anos de idade,” podemos concluir que seus pais migraram para a cidade de Pernambuco, possivelmente Recife, justamente em 1850, marco legal das questões sobre a terra no Brasil e período especialmente conflituoso para os Xukuru e os demais povos indígenas no Brasil. Mesmo que na narrativa de Mathias ele possa ter dito que seus pais eram “índios selvagens”, categoria que designava o indígena não aldeado, o que contraria a afirmação de Estevão de que seus pais eram da “Villa de Uruba onde se achavam aldeados,” os indícios históricos e temporais nos possibilitam levantar a hipótese de que a família de Mathias foi diretamente afetada pelas políticas de terras do período, bem como pela mudança classificatória de índio aldeado para índio misturado (não índio). O próprio Mathias teria sofrido as consequências de um terceiro processo que ocorria concomitantemente: a escassez de mão de obra causada pela supressão do tráfico de escravos africanos e a subsequente ausência de políticas públicas efetivas que resolvessem o problema, visto que a migração europeia não parecia atender suficientemente as demandas econômicas.

Do contexto apresentado é possível perceber uma vez mais como os argumentos que povoam e sustentam o imaginário nacional sobre os indígenas não se apoiam na realidade, mas respondem aos interesses econômicos que davam forma a ideologia racista e excludente das classes dirigentes do país. É o resultado da apropriação do Estado pelas elites econômicas e o direcionamento das políticas estatais no sentido de legitimar todas as formas possíveis de apropriação da força trabalho de negros, indígenas, pardos, mulatos, caboclo, etc.; seja no campo da ação direta do Estado, através da regulamentação dessas práticas, seja ainda, no financiamento de pesquisas voltadas para a produção de conhecimentos que dessem um caráter científico para essas assimetrias, conforme começava a exigir os progressos técnicos e científicos.

Os Xukuru do Ororubá são presença marcante em inúmeros acontecimentos históricos; além de resistirem permanentemente às invasões de seus territórios, participaram dos conflitos pela independência reivindicada pela Confederação do Equador, quando foram punidos “acusados de terem insurgido contra a Independência do Brasil e declarado obediência a D. João VI no ano de 1822,”³³³ “Estiveram envolvidos nos conflitos entre as facções que disputavam o

³³³ SANTOS JÚNIOR. Op. cit., p. 96.

poder local, durante as agitações políticas entre 1817 e 1824,”³³⁴ utilizaram a militarização à que foram sujeitados para defender seus próprios interesses, gerando preocupação por parte das autoridades e dos fazendeiros que se esforçavam para desarmá-los³³⁵. Foram também recrutados, muitas vezes pela força, para servir ao Brasil na Guerra do Paraguai, experiência que continua viva e serviu para pleitear em 1950 a criação de um Posto do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) nas terras da Serra do Ororubá. Depois de recrutados, chegaram a desfilar nas ruas da capital da província; a euforia do desfile dos recrutados para a Guerra, “transformou os antes considerados indolentes e perturbadores da ordem pública em ‘bravos do Urubá’”³³⁶. Os bravos do Urubá, ao rememorar essas experiências passaram a se autodenominar Guerreiros do Urubá.³³⁷

Procuramos demonstrar neste subcapítulo de que modo Mathias é representativo das relações entre indígenas e não indígenas na segunda metade do século XIX. A sua trajetória marca os tipos de relações assimétricas na diferença colonial; ao longo dos séculos as formas de dominação se transformam, bem como os modos de resistência, ambos configuram os contextos de conquistas e colonização dos territórios que hoje compõe do Estado brasileiro. Mathias foi aldeado, batizado, sua família sofreu com perdas de terras, foi raptado e escravizado, teve sua identidade indígena negada e mesmo diante dessas condições não se privou o direito de se autodenominar “índio,” mesmo em um espaço que lhe era estranho e hostil. No próximo subcapítulo aprofundamos as presentes reflexões sobre a representatividade de Mathias, personagem diferente do moleiro Menocchio, estudado por Carlo Ginzburg. Este “personagem singular, não representativo,”³³⁸ enquanto que Mathias é representativo da colonialidade do poder e dos efeitos da intersecção entre a questão da terra e da mão de obra no que toca aos indígenas do Brasil.

³³⁴ SILVA. Tese. Op. cit., p. 81.

³³⁵ SILVA. Tese. Ibid., p. 82.

³³⁶ SILVA. Tese. Ibid., p. 89.

³³⁷ SILVA. Tese. Ibid., p. 91.

³³⁸ GUINZBURG. **O queijo e os vermes**. Op. cit., p. 193.

CAPÍTULO 3 - A ESCRAVIDÃO INDÍGENA NO BRASIL

3.1 BREVE HISTÓRICO DA ESCRAVIDÃO INDÍGENA NO BRASIL

- O senhor crê – disse Cândido – que os homens sempre tenham se massacrado, como fazem hoje? Que tenham sempre sido mentirosos, velhacos, pérfidos, ingratos, bandidos, fracos, levianos, invejosos, gulosos, bebedores, avarentos, ambiciosos, sanguinários, caluniadores, debochados, fanáticos, hipócritas e tolos?

- O senhor crê – replicou Martinho – que os falcões sempre tenham comido os pombos ao encontrá-los?

- Sim, decerto – disse Cândido.

- Pois então! – disse Martinho - Se os falcões sempre tiveram o mesmo caráter, por que o senhor quer que os homens tenham mudado o deles?³³⁹

Mathias José dos Santos afirmou ter sido raptado e vendido como escravo, por ser indígena, não havia qualquer possibilidade legal que legitimasse a sua escravização a não ser o costume da terra. Foi quando percorreu o caminho do Rio de Janeiro para São Paulo que Mathias ficou sabendo que seria vendido como escravo em Sorocaba. Esse detalhe da narrativa de Mathias é importante porque revela a continuidade dos abusos praticados pelos paulistas no que toca a apropriação da mão de obra indígena. Segundo John Monteiro, desde o século XVII, mesmo com leis restritivas ao trabalho forçado de indígenas, os paulistas conseguiram contornar os obstáculos jurídicos e moldar um arranjo institucional que permitiu a manutenção e reprodução das relações escravistas^{339,340}. Monteiro argumenta que a tendência paulista para escravizar indígenas se altera apenas no final do século, quando chega à região um ouvidor permanente como representante da justiça régia; a partir de então muitos indígenas passaram a acessar os órgãos jurídicos para requerer sua liberdade³⁴¹. A proibição do cativo indígena e o acesso dos indígenas aos poderes

³³⁹ VOLTAIRE, 1694-1778. **Cândido**. São Paulo: Abril, 2010, p. 21.

³⁴⁰ MONTEIRO. **Tupis, Tapuias e historiadores**. Op. cit., p.137.

³⁴¹ MONTEIRO. **Tupis, Tapuias e historiadores**. Ibid., p.216.

públicos não significou o fim das injustiças praticadas contra eles. Como bem pontuou Oliveira Vianna

Os povos de origem colonial como o nosso possuem duas constituições políticas: uma escrita que não se pratica, que está em nossas leis e códigos políticos; outra não escrita porém viva que é a que o povo pratica, adaptada ao seu espírito, à sua mentalidade e estrutura.³⁴²

Para compreender como funcionam essas duas constituições das quais fala Oliveira Vianna e para destacar a representatividade de Mathias no que toca a continuidade das relações escravistas entre indígenas e não indígenas apresentamos nesse capítulo um breve histórico das leis sobre o cativo indígena desde os primeiros contatos até a primeira metade do século XIX, dessa maneira o leitor poderá compreender melhor a reivindicação de Mathias.

No Brasil, “nada menos de três quartas partes da história se desenvolveram sob o signo da escravatura como forma de propriedade e produção. Em nenhum outro país do Novo Mundo teve a instituição vida tão longa”³⁴³. Em outros países colonizados, diferentes formas de trabalho coexistiram com o sistema escravista, ao passo que no Brasil a produção baseada no trabalho escravo prevaleceu. O potencial dos estudos sobre a escravidão no Brasil é proporcional ao número de homens, mulheres e crianças que foram feitos escravos, somado ao número de escravistas e todos aqueles que se beneficiaram dessa instituição, multiplicado pela reprodução dos seus efeitos éticos, morais, sociais, psicológicos, econômicos e políticos que se estendem até os nossos dias.

Partindo da crítica feita por Eric Williams, entendemos que a escravidão moderna “tem sido identificada com o negro de uma forma demasiado estreita”³⁴⁴. O autor afirma que a escravidão é um fenômeno econômico que no Novo Mundo atingiu homens e mulheres de todas as cores. Na mesma linha segue o historiador brasileiro, Almir Antonio de Souza, que chama a atenção para a ausência de pesquisas sobre a escravidão e o cativo indígena no Brasil. Segundo Souza:

³⁴² VIANNA, Oliveira. Populações meridionais do Brasil. In: SCHWARCZ. Op. cit., p. 246.

³⁴³ FREITAS. Op. cit., p. 09.

³⁴⁴ WILLIAMS. Op. cit., p. 34.

A escravidão e o cativo indígena no Brasil são evidentes na documentação histórica tanto do século XIX quanto dos séculos anteriores. A temática da escravidão e do cativo indígena foi e é pouco evidenciada pela historiografia brasileira. Embora muitos estudiosos tivessem apontado sua existência, por vezes isso não passava de um ato minoritário diante de um quadro histórico que apontava que os índios não foram escravizados na história do Brasil, e pior, assim não o foram, porque não serviam para o trabalho por serem considerados ociosos e vagabundos.³⁴⁵

É preciso trazer à tona a presença dos indígenas enquanto mão de obra no Brasil. A “convicção de que os índios tiveram uma participação limitada na composição da força de trabalho que deu sustentação ao desenvolvimento do Brasil é uma representação bastante consolidada na historiografia”³⁴⁶. Convicções como essa operam dentro da diferença colonial negando “a inclusão mais sistemática dos índios e de suas experiências, desafios, projetos e expectativas”³⁴⁷ nas narrativas nacionais. Para Fanon, isso ocorre porque,

El colono hace la historia y sabe que la hace. Y como se refiere constantemente a la historia de la metrópoli, indica claramente que está aquí como prolongación de esa metrópoli. La historia que escribe no es, pues, la historia del país al que despoja, sino la historia de su nación en tanto que esta piratea, viola y hambrea. La inmovilidad a que está condenado el colonizado no puede ser impugnada sino cuando el colonizado decide poner término a la historia de la colonización, a la historia del pillaje.³⁴⁸

³⁴⁵ SOUZA, Almir Antonio de. **De São Paulo, por Santa Catarina até São Pedro: conflito e cativo indígena nos caminhos do sul (1820 – 1832)**, p. 92,93. Disponível em: <<https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/rhs/article/view/1838/1348>> Data de acesso: 12/06/2017.

³⁴⁶ MOREIRA. Op. cit., p. 135.

³⁴⁷ MOREIRA. Ibid., p. 161.

³⁴⁸ FANON. Op. cit., p. 45.

O tema da escravidão dos povos indígenas negligenciado pela historiografia nacional por longo tempo é especialmente importante para a compreensão da sociedade colonial fundada pelos portugueses e de seus desdobramentos. “Foram as massas índias que forneceram os contingentes de mão de obra necessários aos incontáveis canteiros de obras abertos nos dois hemisférios”³⁴⁹. Foram também os indígenas “que produziram os alimentos reclamados pelos vencedores, que fabricaram seu novo meio ambiente”³⁵⁰.

É com a Bula papal de Paulo III ou Breve de 1537 que se iniciam os esforços da Igreja para regular, ao menos no plano moral, as relações de trabalho entre os conquistadores e os nativos americanos, mas o documento não tem efeito legal nos domínios portugueses, apenas confirma que sim, os indígenas do Novo Mundo têm alma. A confirmação tem a finalidade de “garantir a jurisdição da Igreja sobre suas almas e uma parcela do globo.”³⁵¹ Proclama que todos podem abraçar a disciplina da fé, mas que “quienes deseando saciar su codicia, maltratan como á los brutos animales que les sirven, á los Índios occidentales y meridionales y á otros pueblos”³⁵² impedem a propagação da fé. A bula talvez se dirigisse aos mercadores que desde os primeiros anos de conquista da América na última década do século XV, já traficavam indígenas do Novo Mundo para a Europa; segundo Esteban Caballos, entre 1490 e 1530 passaram pela Casa dos Escravos, instituição fundada em Sevilha no final do século XV, milhares de indígenas provenientes do Brasil³⁵³.

A condenação moral do Papa de qualquer maltrato praticado contra os índios produziu nos domínios espanhóis um corpo de leis que ficou conhecido como Leyes Nuevas.

³⁴⁹ GRUZINSKI, Serge. O Renascimento ameríndio. In: **A Outra margem do Ocidente**. Organização Aduato Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 284.

³⁵⁰ GRUZINSKI. *Ibid.*, p. 285.

³⁵¹ CUNHA. *Op. cit.*, p. 40.

³⁵² **BREVE de Paulo III en que prohíbe la esclavitud de los índios y se que sus amos les traten indignamente**. Roma, 2 de julho de 1537. Disponível em: <https://jorgecaceresr.files.wordpress.com/2010/05/breve-sublimis-deus-paulo-iii.pdf>. Acesso em 27/08/2017.

³⁵³ CABALLOS, Esteban Mira. **Indios y mestizos em la Espana Moderna**, estado de la cuestión. Boletín Americanista, año LVII, nº 57, Barcelona, 2007, p. 181.

A partir de la promulgación de las Leyes Nuevas (1542) el indio fue declarado libre y las circunstancias cuanto menos legales cambiaron sustancialmente. Em general, podemos decir que el tráfico se ralentizó, disminuyendo considerablemente. Pero es importante subrayar que, aunque descendió su volumen, el flujo continuó. Y todo ello debido a dos causas: una, a que los portugueses no prohibieron la esclavitud de los nativos del Brasil. Y otra, a la permisividad –quizás prevaricación– de algunas autoridades españolas que no observaron, como debían, la legalidad vigente. Por ello continuaron entrando de forma ininterrumpida indios, en su mayor parte a través del puerto de Lisboa.³⁵⁴

A permissividade das autoridades espanholas nada tem de diferente do que podemos constatar no caso das autoridades portuguesas. Interessa-nos aqui chamar a atenção para o primeiro motivo da continuidade do tráfico de indígenas levados à Europa na condição de escravos: a ausência de leis portuguesas que naquele momento proibissem o cativo dos indígenas, o que gerou um deslocamento do centro do mercado escravista ibérico de Sevilha para Lisboa.

Embora tenha editado muitas leis sobre os povos indígenas no Brasil, Portugal não construiu nada parecido com as Leyes de Índias, da Espanha. Toda a legislação do século XVI é pendular; determina bom tratamento aos indígenas que se submetam à catequese, e guerra, certamente justa, aos que se mostrem inimigos. A ordem era destruir as aldeias, levar em cativo e matar para exemplo dos demais.³⁵⁵

Não abolindo o cativo, Lisboa transforma-se em ponto de referência para a compra e venda de indígenas americanos escravizados, “a esta ciudad llegaron varios cientos -quizás miles- de indígenas, procedentes en su mayoría del Brasil”. Todavía, também chegavam indígenas das colônias espanholas.

³⁵⁴ CABALLOS. *Ibid.*, p. 186.

³⁵⁵ MARÉS, Carlos Frederico. Da tirania à tolerância. In: **A Outra margem do Ocidente**. Organização Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 53.

Estos eran comprados en los centros neurálgicos de las Antillas, como Santo Domingo o La Habana, así como en el Virreinato de Nueva España, siendo vendidos en Portugal como si fuesen naturales de las colônias lusas. En otro juicio por la libertad de un indio, su propietario alegó su naturaleza brasileña, basándose exclusivamente en el hecho de que fue comprado en Lisboa.³⁵⁶

Em muitos casos, “el comprador había sido engañado por el mercader y disponía de un documento tan legal como era la carta de compra-venta,”³⁵⁷ prática que no Brasil se estende até pelo menos o século XIX, já que o mesmo embuste aparece no caso de Mathias. Esses indígenas provenientes de diferentes partes da América serviram como símbolo de prestígio social para as classes mais abastadas, como mordomos, concubinas e conselheiros de seus senhores.

Na primeira década de conquista portuguesa, as relações entre portugueses e indígenas parece oscilar entre, o que em termos atuais poderíamos chamar de trabalho compulsório e escambo. Para se ter uma idéia da forma como se deram as primeiras relações, em 1511, a nau “Bretoa” preparada por Fernão de Noronha, depois de 27 dias na Bahia, zarpuo rumo a Cabo Frio, “tomou ali 5.000 toros de pau-brasil, 35 escravos e certo número de animais de terra”³⁵⁸. “Em 1546, “os índios de Pernambuco estavam ocupados em tirar pau-brasil para contratadores portugueses, que lhes pagavam, pelo seu trabalho, com bugigangas e ferramentas”³⁵⁹. Não apenas os portugueses participavam dessa rede de comércio estabelecida no primeiro século da colonização, também os franceses negociavam com os indígenas.

Em troca de camisas, chapéus, facas e outros artigos, e com ferramentas de metal que os franceses lhes davam, os índios cortavam, desbaratavam, serravam, falquejavam e toravam o pau-brasil. Depois levantavam nos ombros os toros e os conduziam, duas ou três léguas, por montanhas e terrenos acidentados, até beira-mar,

³⁵⁶ CABALLOS. Op. cit., p.182.

³⁵⁷ CABALLOS. Ibid., p. 186.

³⁵⁸ MARCHANT, Alexandre. **Do escambo à escravidão:** as relações econômicas de portugueses e índios na colonização do Brasil (1500-1580). São Paulo: Editora Nacional, nº2, 1980, p. 21.

³⁵⁹ MARCHANT. Ibid., p. 26.

aos navios ali ancorados. Aí os marinheiros tomavam a carga e a embarcavam.³⁶⁰

Não há nessa descrição que Alexander Marchant extraiu dos relatos de Thevet e Léry qualquer menção à suposta inaptidão dos indígenas para o trabalho ou para realizar relações comerciais. O que se percebe é uma rudimentar *mais valia absoluta* que possivelmente desmotivava os indígenas a continuar prestando serviços em troca de tão poucos benefícios ou ainda, estes se sentiam satisfeitos assim que recebiam sua parte na transação. É preciso considerar que “o horizonte normativo dos índios encontrados pelos portugueses na costa do Brasil era muito diferente dos valores que davam sustentação às práticas mercantis ocidentais”³⁶¹. Os europeus recebiam em dobro o que pagavam em bugigangas: recebiam uma vez com os produtos e outra com o trabalho realizado para a obtenção desses produtos. Como não havia cavalos ou outros animais de carga ou tração, cabia ao homem fazer esse trabalho. “Não fora a ajuda dos índios e aqueles estranhos no país não conseguiriam carregar sequer um simples navio por ano”³⁶².

Fato é que “as formas consensuais de obter trabalho deles não prosperam no ritmo e em quantidade que satisfizesse os interesses coloniais.”³⁶³ Assim, “em muitas oportunidades a escravização ocorreu quando as relações de escambo se tornaram inadequadas”³⁶⁴.

O Regimento de Tomé de Souza³⁶⁵, de 1548, quando as relações de escambo com os indígenas da costa já estavam em crise, nos autoriza a desconstruir outro lugar comum no imaginário brasileiro. O documento demonstra que o processo de Conquista se deu em um verdadeiro estado de guerra, bem diferente da passividade normalmente associada aos indígenas. Além de autorizar a guerra a quem resistir, o Regimento manda destruir aldeias e fazendas de “gentios” que ousaram se levantar contra os cristãos, enforcando seus principais, castigando e cativando os que não pedissem perdão. O documento coloca “gentios” e mouros na mesma categoria, proibindo que lhes sejam dadas armas, por serem “infiéis”.

³⁶⁰ MARCHANT. *Ibid.*, p. 28.

³⁶¹ MOREIRA. *Op. cit.*, p. 137.

³⁶² MARCHANT. *Op. cit.*, p. 28.

³⁶³ MOREIRA. *Op. cit.*, p. 131.

³⁶⁴ MARCHANT. *Op. cit.*, p. 33.

³⁶⁵ **REGIMENTO que levou Tomé de Souza governador do Brasil. Almerim, 17/12/1548.** Disponível em: http://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/1.3_Regimento_que_levou_Tom_de_Souza_0.pdf. Acesso em 28/08/2017.

O rei exige sujeição e vassalagem, argumenta que “a principal cousa que me moveu a povoar as ditas terras do Brasil, foi para que as gentes delas se convertesse à nossa Santa Fé Católica,”³⁶⁶ mas não deixou de se preocupar com “as cousas que cumprem a meu serviço e de minha fazenda”³⁶⁷. Segundo Rodrigo Otávio,

Se o predomínio do sentimento religioso não podia, no espírito do conquistador, excluir da comunhão tradicional do gênero humano o indígena do Novo Mundo, fato que deveria, logicamente, obrigá-lo a encarar êsse indígena como um irmão, a tratá-lo como tal e a respeitá-lhe a personalidade, as exigências dos sentimentos interesseiros e egoísticos os impeliram a reduzir a escravidão êsse irmão que circunstâncias imprevistas lhe puseram às mãos, vindo mesmo a maltratá-lo desde que manifestaram os primeiros movimentos legítimos de resistência e defesa.³⁶⁸

O Regimento e de maneira geral as leis e decretos da Coroa portuguesa no período colonial apontam para um conflito entre os diferentes interesses em jogo e para a dificuldade da metrópole portuguesa em conciliar os vícios de uma sociedade composta por indivíduos desejosos de “saciar su codicia” por riqueza e as virtudes de uma moral religiosa pautada na humildade e no perdão. Careceram esses sujeitos daquilo que Kant chamou de *boa vontade*; sem boa vontade, “o poder, a riqueza, a honra e todo o bem-estar e contentamento, sob o nome de felicidade, conferem ânimo que muitas vezes, por isso mesmo, desanda em soberba”³⁶⁹.

O direito à liberdade, mesmo quando estabelecida por leis, nunca significou o livre gozo das vontades, mas sempre esteve acompanhada de obrigações, prestação de serviços e conversão à fé. A legislação portuguesa “proibia a escravidão dos indígenas, mas, ao mesmo tempo, buscava fórmulas mágicas de submetê-los ao trabalho produtivo segundo os parâmetros da colonização.”³⁷⁰ Ser livre para a Igreja e para a Coroa significava antes, estar sob o jugo de Deus e de Vossa Majestade prestando bons serviços à fazenda real.

³⁶⁶ REGIMENTO. Ibid., p. 05.

³⁶⁷ REGIMENTO. Ibid., p. 01.

³⁶⁸ OTÁVIO. Op. cit., p. 21.

³⁶⁹ KANT. Op. cit., p. 23.

³⁷⁰ MARÉS. Op. cit., p. 54.

O princípio da liberdade natural e civil dos índios adquiriu contornos específicos na América lusa, pois a partir do momento em que os índios eram introduzidos e ressocializados na ordem social colonial, a liberdade da qual faziam jus, não era a de não trabalhar. Na verdade, o corpo normativo colonial constringia os índios livres e vassalos da coroa a diferentes modalidades de trabalho e, nesse sentido, pode-se considerar o trabalho indígena como um tipo de trabalho compulsório.³⁷¹

As políticas reais, bem como toda política de Estado, não flutuam num vazio de abstrações alheias aos interesses daqueles que ocupam lugares dentro da estrutura de poder, antes respondem aos interesses dos grupos que controlam seus mecanismos; as leis são “mero reflexo das pressões políticas exercidas junto à Coroa pelos dois grandes grupos de atores na questão indígena colonial: jesuítas e colonizadores”.³⁷² Esses dois grupos disputavam mais o poder de dispor dos indígenas conforme seus interesses do que qualquer outro objetivo que os seus argumentos possam nos levar a crer. Na tentativa de conciliar o desejo de evangelização, a submissão e a obtenção de trabalhadores necessários ao empreendimento colonial, o padre Manoel da Nobrega redigiu o tratado teológico *Diálogo Sobre a Conversão do Gentio*, propondo a criação de aldeias onde os indígenas deveriam ser depositados e onde lhes seriam transmitidas as primeiras noções de cristianismo, trabalho, governo civil e territorialidade que até então lhes eram estranhas.

Em linhas gerais, Nóbrega defendeu o ponto de vista de que “a conversão do índio só era possível depois que ele estivesse subjugado”. Diante disso, propagandeou a necessidade de substituir a pregação itinerante que até então prevalecia, quando os padres iam até as aldeias dos índios, pela criação de aldeamentos fixos, onde os índios poderiam ser reunidos, educados, fixados

³⁷¹ MOREIRA. Op. cit., p.140.

³⁷² PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios Livres e Índios Escravos, os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: **História dos Índios no Brasil**. Organização Manuela Carneiro da Cunha – São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992, p. 115.

próximos as cidades e entraves estabelecidos pelos portugueses, e, assim, sujeitados à autoridade do rei de Portugal. Do ponto de vista teológico, a linha mestra de argumentação de Nóbrega era a de que, antes de “converter”, era preciso “civilizar” os índios, superar sua índole inconstante, sujeitando-os ao poder e aos costumes do mundo civilizado europeu e cristão.³⁷³

O aldeamento é uma parte importante na realização do projeto colonial, pois garante ou se esforça por garantir a conversão, a ocupação de vastos territórios e uma importante reserva de mão-de-obra para trabalhar no desenvolvimento econômico da colônia³⁷⁴. Os indígenas dos aldeamentos eram cobiçados pelos colonizadores e pelos missionários, com a Coroa ocupando o papel de “moderador” interessado, buscando sempre conciliar os interesses desses agentes com os seus próprios. Muitos indícios apontam para a precariedade dos aldeamentos, confinados nesses espaços os indígenas muitas vezes estiveram em condições piores que as dos escravos africanos³⁷⁵. Segundo Alencastro, “mal alimentados, expostos ao trabalho forçado num ambiente epidemiológico que lhes era particularmente hostil, os índios aldeados pereciam em grande número.”³⁷⁶

Os aldeamentos pensados por Nóbrega e implementados pelo governo português, criam a distinção entre a aldeia propriamente indígena e a aldeia ou aldeamento como depósito colonial dos indígenas. Esses espaços agiram como ferramenta de dessocialização, ao mesmo tempo em que produziram novos mecanismos de resistência, com os indígenas se apropriando da nova identidade de “índio aldeado”,³⁷⁷ a partir da qual os indígenas puderam construir formas de fazer valer seus direitos. Pode-se dizer que o regime de aldeamentos deu origem a duas estratégias opostas de apropriação de seu significado. O padre capuchinho Martinho de Nantes, na “Relação de uma Missão no Rio São Francisco, nos oferece um exemplo de um desses modos de apropriação. Recém chegado ao Brasil para a missão de catequizar os indígenas do

³⁷³ MOREIRA. Op. cit., p.142.

³⁷⁴ PERRONE-MOISÉS. Op. cit., p. 126.

³⁷⁵ PERRONE-MOISÉS. Ibid., p. 132.

³⁷⁶ ALENCASTRO. Op. cit., p. 120.

³⁷⁷ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003, p. 136.

vale do Rio São Francisco, Martinho de Nantes fala sobre um tal capitão Antônio de Oliveira,

Esse capitão, havendo obtido dos índios liberdade e segurança, para a colocação de rebanhos, depois de lhes haver oferecido alguns pequenos presentes, veio incontinentemente a Pernambuco, à procura de algum missionário, que quisesse estabelecer-se entre esses índios, para melhor proteção do gado que lhe pertencia.³⁷⁸

Sem levantar as questões contraditórias que acompanham a citação, como, porque precisava o capitão de segurança para o seu gado se os índios lhe haviam prometido liberdade e segurança, o que nos interessa na citação é a finalidade dada ao aldeamento: a de proteger o gado contra os ataques dos indígenas. O segundo exemplo de apropriação extraímos de nossa pesquisa. Trata-se de um relatório de estatísticas criminais enviado pelo delegado da província do Paraná ao presidente da mesma província. No documento o delegado se posiciona contra o regime de aldeamento, porque segundo ele, os Kaingang aldeados, “não sendo menos ferozes que os seus rivais [não aldeados], são mais temíveis pelo conhecimento de nossos modos e armas”³⁷⁹. O ofício do delegado da província paranaense evidencia não apenas a capacidade política dos Kaingang de apropriação das armas que serviam para sua própria subjugação e que eram apropriadas para seus próprios fins, como também demonstra a consciência das autoridades dessa mesma capacidade política. O exemplo de resistência a apropriações dos Kaingang se aproxima dos meios usados pelos Guaikuru e pelos Payaguá, reconhecidamente grandes adversários da expansão portuguesa nos séculos XVII e XVIII, ambas desenvolveram a sua resistência adaptando as novidades tiradas dos brancos e usando em sua própria defesa; os Guaikuru com a utilização de cavalos e os Payaguá pela utilização do ferro³⁸⁰.

As tentativas legais de abolir o cativo indígena aparecem em 1609, 1680, 1755 e 1831; tendo essas leis, com exceção da última,

³⁷⁸ MARTINHO DE NANTES, padre, O. F. M. Cap. Relação de uma missão no Rio São Francisco: relação sincera e sucinta da missão do padre Martinho de Nantes. – 2º ed. – São Paulo: Ed. Nacional, 1979, p. 01.

³⁷⁹ OFÍCIO 19/02/1856. Ofício do chefe de polícia da prov. do PR. José Antônio Vaz de Carvalhes ao ministro da Justiça do Império José Thomas Nabuco de Araújo. 19/02/1856. BR APPR AP26.2.116.126.

³⁸⁰ MONTEIRO. *Armas e armadilhas*. Op. cit., p. 242.

sempre cedido às pressões dos colonos que exigiam o acesso facilitado à mão de obra indígena³⁸¹. Entre a seqüência interminável de “avanços” e imediatos retrocessos que caracterizam as leis, bulas e decretos que procuravam regular a apropriação da mão de obra indígena, predominam três tipos básicos de escravização legal do indígena, são eles:

O *resgate*: foi o termo empregado para permitir a colonos e missionários trocar mercadorias por indígenas já “à corda”. O indígena que estava prestes a ser executado como prisioneiro de guerra poderia ser salvo da morte e escravizado pelo seu “salvador,” que deveria de preferência levá-lo a um aldeamento para que fosse catequizado e utilizado em algum serviço, sendo a distribuição uma função dos missionários.

Resgate era um eufemismo pelo qual se designava a escravização do selvagem. A expressão provém da circunstância de se procurar, a princípio, encobrir a escravização do índio com a aparência de liberação de uma escravidão a que ele estava sujeito por outros índios. O índio era, pois, resgatado, mas o resgatador tornava-se seu dono. E essa expressão generalizou-se para designar a caça ao índio e, por conseqüência, sua captura e escravização.³⁸²

O sistema de distribuição que se tentou programar era semelhante aos *repartimientos*³⁸³ da América espanhola. A escravidão por resgate, em geral, era limitada a um período de dez anos. O resgate foi instituído com base nos primeiros contatos com grupos Tupi do litoral que praticavam a antropofagia. Consideradas as reflexões de Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha sobre a antropofagia entre esses grupos podemos concluir que ao “salvar” o condenado, o que se fazia, do ponto de vista do indígena antropófago era condená-lo a uma morte desonrosa. A guerra ocupava um papel central na sua organização bem como o ritual antropofágico que acontecia após a guerra, para aqueles indígenas “a morte do inimigo produz em casa corpos, nomes, identidades, novas possibilidades de existência; enfim, a morte do outro

³⁸¹ MALHEIRO. Op. cit., p. 255.

³⁸² OTÁVIO, Rodrigo. **Os selvagens americanos perante o direito**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1946, p. 99.

³⁸³ Forma de trabalho herdada dos incas (Mita) pelos espanhóis à época colonial. Consistia basicamente na superexploração da mão de obra de suas respectivas comunidades, geralmente por um prazo de 4 a 6 meses, podendo chegar a 12 meses.

fertiliza a vida do mesmo”³⁸⁴. No pensamento das sociedades antropofágicas como a dos Tupinambá, Tupiniquins ou Araweté, matar o inimigo vai além de simplesmente acabar com a sua vida, faz parte de uma construção simbólica mais profunda que caracteriza aquilo que Todorov chamou de *sociedades do sacrifício* em oposição à *sociedades do massacre*³⁸⁵ como a europeia. Os europeus, que ficavam perplexos com os rituais de sacrifício não se negavam o direito de massacrar, com requintes de crueldade, qualquer negação aberta dos seus princípios religiosos e civilizatórios, interpretavam o sacrifício como “resultado de um modo de vida espontâneo e natural, alheio a todas as normas conhecidas da civilização”³⁸⁶ ao mesmo tempo em que massacravam povos inteiros.

O indígena “à corda” era prisioneiro de guerra e sua morte encerrava um sentido maior que estava muito além da “salvação” que o resgate poderia oferecer. Para o prisioneiro de guerra Tupinambá, “digna do guerreiro, só a morte cerimonial nas mãos dos inimigos, após um enfrentamento em que se ressaltam a dignidade e a altivez de quem vai morrer. A única sepultura desejada é o estomago dos inimigos”³⁸⁷.

O segundo tipo de escravização legalizada eram os *cativeiros*: o indígena era feito cativo ao ser derrotado em uma “guerra justa”. A guerra justa é uma instituição herdada das Cruzadas e transplantada para o Brasil. Foi a forma que uma sociedade auto declarada cristã - e em tese fiel ao princípio do perdão – encontrou para justificar o ataque aos que não compartilhavam dos seus valores e legitimar a escravização, afinal, “que guerra seria injusta quando empreendida em nome da fé e do rei?”³⁸⁸ Perdurou do período da Conquista até a metade do século XVIII, ressurgindo no início do século XIX de modo bastante

³⁸⁴ FAUSTO. Op. cit., p. 267.

³⁸⁵ Para Todorov o processo de Conquista da América dá sentido a uma outra oposição: a sociedade do sacrifício se opõe a sociedade do massacre. Enquanto a primeira valoriza o ritual, a segunda favorece a improvisação e o contexto. Nessa perspectiva, o sacrifício é um assassinato religioso, feito em nome da ideologia oficial, feito publicamente para que todos possam ver e de certa forma participar. O sacrifício funciona para evidenciar a força dos laços sociais e está envolto por uma complexa simbologia que dá sentido ao sacrifício e seu modo de operação. Já o massacre, revela a fragilidade dos laços sociais, a ausência de princípios morais. É executado de longe, em terras distantes onde a Lei que poderia censurá-lo não chega. O massacre se liga às guerras coloniais empreendidas longe da metrópole, não existe rito, a identidade do sacrificado pouco importa, o massacre dificilmente é reivindicado, pelo contrário, é quase sempre mantido em segredo (sempre que possível). In: TODOROV. Op. cit., p. 208.

³⁸⁶DESCOLA, Philippe. A selvageria culta. In: **A Outra margem do Ocidente**. Organização Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 107.

³⁸⁷ CUNHA. Op. cit., p. 42.

³⁸⁸ MARÉS. Op. cit., p. 53

conveniente, pois favorecia novas *entradas* aos sertões, especialmente os de Minas Gerais e São Paulo, liberando terras e cativando indígenas.

A guerra justa foi ao longo do período colonial a marca das bandeiras; conhecidas também por entradas, “embora ocasionalmente manifestando intenção de procurar metais preciosos, essas expedições sempre tiveram como objetivo principal o cativo de índios”³⁸⁹. Como as outras formas autorizadas de escravização, a guerra justa deu origem a excessos. O Pe. Martinho nos conta a respeito de uma expedição que ele desejava liderar para “libertar dez ou doze índios que haviam sido escravizados em consequência de uma guerra que os portugueses fizeram, sem qualquer razão, contra a nação dos cariris”³⁹⁰. Cada aumento da demanda por mão de obra resultava num aumento proporcional de entradas para a captura de mais e mais indígenas.

Os abusos decorrentes desse sistema levaram a Coroa a regulamentá-lo de forma bastante específica: “só seria justa a guerra mandada fazer por provisões especiais assinadas do Real punho”³⁹¹. Essa determinação aparece já no final do século XVI. A discussão apenas começava; o cativo indígena reclamado pelos colonizadores inicialmente por uma questão de “sobrevivência da colônia” se transformou rapidamente em uma questão de “costume da terra”. John Monteiro traz inúmeros exemplos de testamentos nos quais eram deixados “negros da terra” como herança. Nesses documentos o testamenteiro em muitos casos reconhece a ilegalidade do cativo, mas afirma ser um costume da terra o de escravizar os indígenas.

Como terceiro, mas não menos catastrófico modo de apropriação de indígenas para o trabalho está o *descimento* ou *redução*. Trata-se do “deslocamento forçado dos índios para as proximidades dos enclaves europeus”³⁹². Ainda que tenham existido tentativas de regular e limitar os descimentos, esse sistema de apropriação de mão de obra e liberação de terras foi uma constante seja no período colonial, seja no período imperial. Os Kaingang do Paraná foram aldeados em grande número, através de descimentos, no período relativo a essa pesquisa e em período anterior e posterior. Expedições para “reduzir” os indígenas eram bastante comuns e em muitos casos apareciam depois que expedições de abertura de estradas encontravam terrenos considerados férteis ou atraentes. Em 1868 o sertanista Joaquim Francisco Lopes “informa

³⁸⁹ MONTEIRO. *Negros da Terra*. Op. cit., p. 41.

³⁹⁰ MARTINHO DE NANTES. Op. cit., p. 51.

³⁹¹ MALHEIRO. Op. cit., p. 176.

³⁹² ALENCASTRO. Op. cit., p. 119.

sobre as diligências em busca dos índios selvagens,”³⁹³ relatórios desse tipo são comuns e reproduzem a lógica dos primeiros contatos estabelecidos no século XVI, através do oferecimento de brindes.

Esse deslocamento justificava-se pelo desejo de *reduzir* os “índios bravos” e pagãos a bons cristãos e súditos fiéis da Coroa, na prática, porém, representou a manutenção um depósito de mão de obra e uma forma de liberar as terras ocupadas, pois os indígenas descidos eram confinados nos aldeamentos. Os aldeamentos para onde eram levados os indígenas “descidos” jamais se reproduziram biologicamente. Havia a constante necessidade de novos descimentos, assim, parte dos indígenas aldeados “eram compulsoriamente alistados nas tropas de resgates para descer dos sertões novas levas de índios, que continuamente vinham preencher as lacunas deixadas por seus predecessores.”³⁹⁴ Indígenas de diferentes etnias eram depositados no mesmo aldeamento.

Ao longo do período colonial surgiu também a figura do “administrador particular”, tratava-se de um meio encontrado pelos colonos paulistas para contornar os empecilhos legais à escravização de indígenas e se fundamentou na noção interessada que se tinha de ver no índio um ser incapaz de zelar por seus próprios interesses.

A administração particular dos índios se justificava nos “costumes da terra” e era referendada pelo poder político da câmara municipal de São Paulo. Baseava-se nas bandeiras de apresamento de índios, uma atividade econômica de porte entre os paulistas, que recaiu sobre diferentes povos, inclusive aqueles notoriamente amigos, aliados e até mesmo vassalos das coroas ibéricas. Violentamente seqüestrados de suas aldeias originais ou de missões que estavam sob o protetorado jesuítico, os índios eram, em seguida, distribuídos entre os colonos paulistas e reduzidos a uma escravidão disfarçada.³⁹⁵

O administrador deveria de certo modo substituir a figura do missionário, educando o administrado nos princípios da religião de

³⁹³ OFÍCIO 17/04/1868. Ofício do sertanista Joaquim Francisco Lopes ao pres. Da prov. do Paraná José Feliciano Horta de Araújo. 17/04/1868. BR APPR AP281.8.273.278.

³⁹⁴ CUNHA. Op. cit., p. 15.

³⁹⁵ MOREIRA. Op. cit., p.138.

Cristo, mostrando os benefícios do trabalho e zelando pelos seus interesses. Na maioria dos casos as expedições que voltavam dos sertões traziam consigo prisioneiros indígenas que eram distribuídos entre as famílias mais importantes da região, entre os prisioneiros costumava prevalecer o maior número de crianças. Exemplo do sistema de administração em operação é a expedição de apresamento que em 1888 voltou das margens do Rio Negro (SC) com dezesseis crianças Kaingang, essas crianças foram “distribuídas entre os principais moradores da região”³⁹⁶.

Administrador e senhor de escravos em poucos aspectos se diferenciavam, talvez a maior diferença fosse quanto aos recursos financeiros de que cada um dispunha. O administrador assumia as obrigações de catequizar seu administrado e lhe mostrar os benefícios do trabalho através do pagamento de salário. O administrado deveria estar à disposição da Coroa em caso de necessidade. Na teoria o indígena administrado tinha direitos, na prática tinha senhores. O máximo que recebia era um pedaço de pano para cobrir as “vergonhas” que a nova religião trouxera e a catequização não ia além do batismo. A entrega do administrado para a Coroa foi motivo de conflitos entre esta e os administradores, porque estes se recusavam a entregá-los³⁹⁷. “O Governo da Metrópole, cedendo sempre, por uma ou por outra forma, às exigências dos colonos, também por sua parte entendia que dos Índios podia a seu bel prazer dispor”³⁹⁸.

Ainda que seja possível encontrar casos de indígenas que tomaram consciência de que eram sujeitos de direito e que poderiam acessar as instâncias legais para garantir a efetivação dos seus direitos, dada a vastidão do território e a conseqüente distância que separava muitas fazendas dos centros de administração da Justiça do Estado, é possível imaginar a fragilidade desses direitos. No mais das vezes, o agente da Justiça era o mais interessado no descumprimento da lei. O indígena “reduzido” e convertido à fé cristã deveria tornar-se um vassalo do reino, em pé de igualdade com qualquer vassalo, no entanto, inserido em um contexto hierárquico de identidades coloridas, a cor da sua pele e os traços de sua feição, não lhe garantiam qualquer segurança.

No decorrer do século XVIII, o ciclo da mineração representou uma mudança em duplo sentido: ao mesmo tempo em que aproximou a autoridade Régia em regiões até então distantes e de difícil fiscalização,

³⁹⁶ OFÍCIO 01/10/1888. Ofício do veterano de guerra Pedro Bernardo da Silva ao pres. Da prov. do Paraná Balbino Cândido da Cunha. 01/10/1888. BR APPR AP844.16.170.

³⁹⁷ MONTEIRO. Op. cit., p. 34.

³⁹⁸ MALHEIRO. Ibid., p. 203.

regiões onde o cativo autorizado era uma exceção, trouxe consigo novos contatos entre indígenas e não indígenas, notadamente com povos do tronco lingüístico Jê que ocupavam vastas regiões do centro sul do Brasil, seja por habitar esse espaço desde antes da invasão portuguesa, seja em decorrência de migrações pós-invasão. A exploração das minas “é o início da abertura do ‘Caminho das Tropas’ que atravessa os estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná”³⁹⁹. A mineração conduziu a um surto migratório - não é necessário tratar das motivações desse efeito – que atingiu diretamente os territórios indígenas. Outro surto, esse de laicização, liderado pelo Marquês de Pombal, expulsava os missionários dos aldeamentos e transferia a gerência para um diretor leigo que deveria zelar pelos interesses dos indígenas e cuidar para que fossem empregados em serviços, nos termos da lei.

O reformismo pombalino da década de 1750 instituiu mudanças importantes nas políticas coloniais em relação aos índios e substituiu o projeto missionário por uma política laica de “civilização” (ressocialização) que procurava senão romper, pelo menos atenuar as fronteiras étnicas e jurídicas que separavam “índios e portugueses” na colônia. Para isso, expulsou jesuítas do Brasil e do reino, erigiu em vilas os antigos aldeamentos e missões.⁴⁰⁰

Com o *Regimento* ou *Diretório*, o cativo indígena foi abolido incondicionalmente pela lei que ficou conhecida com a Lei das Liberdades, mas a dita liberdade foi logo regulamentada através de modalidades de trabalho para os indígenas. A responsabilidade de zelar pelos seus direitos ficou a cargo de Diretores leigos. Assim que passou a vigorar esse sistema começaram os abusos contra os indígenas, livres na lei, sujeitos aos Diretores na prática; longe de serem os protetores, os administradores eram os mais interessados em subjugar aqueles que estavam sob sua responsabilidade; nada muito diferente da conduta de Francisco Rocha Loures que apresentamos em capítulo anterior⁴⁰¹.

Perdigão Malheiro revela as diversas infrações cometidas pelos Diretores em benefício próprio, inclusive colocando indígenas que

³⁹⁹ BECKER, Ítala Irene Basile. **O índio Kaingang do Paraná; subsídios para uma etno-história** / Ítala Irene Basile Becker e Luis Fernando da Silva Laroque – São Leopoldo; Ed. UNISINOS, 1999, p. 30.

⁴⁰⁰ MOREIRA. Op. cit., p. 142.

⁴⁰¹ MALHEIRO. Op. cit., p. 219.

estavam sob sua responsabilidade no tronco, no cárcere e até mesmo castigando com aceitos; o problema não era necessariamente a lei, mas o uso que se fazia dela. O Diretório foi abolido em 1798 por Carta Régia redigida por d. Maria I, conhecida como a “louca”, que determinou que os indígenas do Brasil estavam em “pé de igualdade com os demais vassallos livres, e governados pelas mesmas leis”⁴⁰². Assim dispõe o documento:

Hei por bem abolir e extinguir de todo o Diretório dos Índios estabelecido provisionalmente para o governo econômico das minhas Povoações, para que os mesmos índios fiquem, sem diferença dos outros meus vassallos, sendo dirigidos e governados pelas mesmas leis, que regem todos aqueles dos diferentes Estados, que impõem (sic) a Monarquia, restituindo os índios aos direitos, que lhes pertencem igualmente como aos meus outros vassallos livres.⁴⁰³

O mesmo documento determinava que os índios aldeados deveriam formar Corpos de Milícia, além de servirem em outros serviços durante uma parte do ano, podendo depois cuidar dos negócios das suas famílias. Além de uma renda, os indígenas teriam direito a uma ração diária e água ardente. D. Maria I, a louca, também proibiu que se fizesse qualquer guerra contra os “índios de todas essas terras.”⁴⁰⁴ Sua carta não deixa de insistir na necessidade de “civilizar os índios”, fomentando a união entre índios e brancos “ao ponto de se confundirem as duas castas de índios e brancos em um só de vassallos úteis ao Estado, e filhos da Igreja”⁴⁰⁵. Essas políticas de miscigenação resultaram em novas estratégias de identidade que buscavam desqualificar o índio quando se tratava de usurpar as terras que por direito lhes pertenciam. A história de Mathias e dos Xukuru é representativa dessas novas estratégias das quais emerge a categoria miscigenado ou “misturado”. De acordo com Manuela da Cunha,

⁴⁰² MALHEIRO. Op. cit., p. 222.

⁴⁰³ **CARTA RÉGIA de 12 de maio de 1798, d. Maria I.** Disponível em: <http://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/A%20carta%20r%C3%A9gia%20de%2012%20de%20maio%20de%201798B.pdf>. Acesso em 14/09/2017.

⁴⁰⁴ Carta Régia. Ibid.

⁴⁰⁵ Carta Régia. Ibid.

Essa política de miscigenação, iniciada por Pombal no intuito confesso de criar uma população homogênea livre, acaba servindo, cem anos mais tarde, de pretexto à espoliação das terras dos aldeamentos em que haviam sido instalados os índios. Logo após a chamada Lei das Terras (Lei n. 601, de 18/9/1850), várias aldeias indígenas de Goiás, Ceará, Sergipe, Pernambuco, Rio de Janeiro e São Paulo são declaradas extintas, sob a alegação de ser sua população apenas mestiça.⁴⁰⁶

No próximo capítulo ampliamos a discussão sobre a emergência da miscigenação e apresentamos parte das discussões científicas do período que se debruçaram sobre essa categoria no Brasil. Por hora é interessante apontar para a relevância da citação de Manuela da Cunha, pois sua afirmação vai de encontro aos conflitos envolvendo os Xukuru da Serra do Ororubá que tratamos em capítulo anterior, visto que no último quarto do século XIX o aldeamento dos Xukuru também foi extinto sob alegação de não existirem mais índios na região, mas que estes já estavam “misturados” na massa da população.

A projetada integração jamais aconteceu, seja pela falta de disposição dos colonizadores em aceitar a integração, seja porque os indígenas tampouco a desejavam. “A integração passou a ser o discurso culto dos textos e das leis, enquanto na prática a cordialidade da cidadania se transformava na crueldade da discriminação”⁴⁰⁷. Pouco tempo depois da Carta de d. Maria I, o príncipe regente d. João VI, resolveu “suspender os efeitos de humanidade”⁴⁰⁸, e declarou guerra ofensiva contra os “botocudos antropófagos”. A prerrogativa, uma vez mais, foi a Guerra Justa. O objetivo da guerra fica evidente na passagem em que o monarca sentencia: a guerra não terá fim “senão quando tiveres a felicidade de vos senhorear das suas habitações”. A depreciação dos indígenas enquanto “atroz raça Antropófaga⁴⁰⁹” é um recurso utilizado repetidas vezes ao longo da Carta. O termo “botocudo”

⁴⁰⁶ CUNHA. Op. cit., p. 105.

⁴⁰⁷ MARÊS. Op. cit., p. 56.

⁴⁰⁸ CARTA RÉGIA para o governador e capitão general de Minas Gerais, Pedro Maria Xavier de Ataíde e Mello, através da qual o príncipe regente d. João ordena várias medidas a serem tomadas pelo governador em relação aos índios botocudos antropófagos. 13/05/1808. Disponível em: <http://caboclosnaumbanda.blogspot.com.br/2011/12/carta-regia-para-o-governador-e-capitao.html>. Acesso em 14/09/2017.

⁴⁰⁹ CARTA RÉGIA para o governador e capitão general de Minas Gerais, Pedro Maria Xavier de Ataíde e Mello. *Ibid.*

é, na verdade, uma generalização para denominar diversas etnias indígenas pertencentes ao tronco-lingüístico Macro Jê. Até onde se sabe, essas etnias, entre as quais estão os Kaingang, não praticavam a antropofagia.

O monarca português condiciona o fim da guerra à felicidade de conquistar as terras indígenas, o que demonstra como as terras e a mão de obra indígena estavam no centro dos interesses portugueses. A guerra está condicionada ao assenhoreamento das terras bem como autoriza o cativo indígena “por dez anos, e todo o mais tempo enquanto durar a sua ferocidade”⁴¹⁰. A Carta de D. João VI mata dois coelhos com a mesma pena. Esse retrocesso operado por D. João VI autorizou incontáveis violências que cada vez mais se justificavam pelo progresso e pela civilização, ou pelo progresso da civilização. “E ‘civilizar’ era submeter às leis e obrigar ao trabalho”⁴¹¹.

No século XIX, muitas transformações e ao mesmo tempo, muito mais do mesmo, agora em novos trajes. O patriarca da independência, José Bonifácio de Andrada e Silva, na tentativa de contribuir para o que seria a primeira Constituição do Brasil, redigiu os “Projetos para o Brasil”, nos quais escreveu seus “Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil.” Suas opiniões são tão inconstantes quanto a murta de Vieira, ora exaltando as virtudes indígenas, ora acusando seus vícios. Propôs 44 pontos a serem considerados para que fosse possível a “civilização dos bravos”. Bonifácio acreditava que “mudadas as circunstâncias, mudam-se os costumes”⁴¹². Talvez ele estivesse certo; infelizmente as circunstâncias não mudaram; “Eles podem trocar seus papéis, seu estilo de atuar, até mesmo os dramas que desempenham, mas – como observou o próprio Shakespeare – eles estão sempre atuando”⁴¹³. Ainda que Fernanda Sposito⁴¹⁴ argumente que existiram debates sobre a questão indígena no período pós-independência, o fato é que “dissolvida a Constituinte, por Dom Pedro I, a carta outorgada nem sequer menciona a existência de índios”⁴¹⁵. Como

⁴¹⁰CARTA RÉGIA para o governador e capitão general de Minas Gerais, Pedro Maria Xavier de Ataíde e Mello. *Ibid.*

⁴¹¹CUNHA. *Op. cit.*, p. 74.

⁴¹²SILVA, José Bonifácio de Andrada e. *Projetos para o Brasil*. Organização Miriam Dolnikoff. – São Paulo: Companhia das Letras; Pblifolha, 2000, p. 49.

⁴¹³GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. LTC- Editora S.A. Rio de Janeiro, 1989. p 48

⁴¹⁴SPOSITO, Fernanda. *Nem cidadãos, nem brasileiros – indígenas na formação do Estado Nacional brasileiro e conflitos na província de São Paulo (1822-1845)*. São Paulo: Alameda, 2012.

⁴¹⁵CUNHA. *Op. cit.* p. 67.

a própria Sposito afirma, nesse período os indígenas no Brasil não eram “nem cidadãos, nem brasileiros.”

Destituídos de direitos, os indígenas no Brasil do século XIX seguiram sofrendo com os excessos cometidos pelos colonizadores. O naturalista Saint- Hilaire observou em suas viagens pelo sul do Brasil “uma índia coroada, que havia sido aprisionada e que o coronel conservava em sua casa”⁴¹⁶. Também viu “uma mulher e duas crianças da tribo Coroados⁴¹⁷, que haviam sido capturadas recentemente”⁴¹⁸. Depois de anotar suas considerações sobre a fisionomia das mulheres procurando estabelecer padrões científicos que validassem sua afirmação de que os Coroados eram superiores em inteligência e engenhosidade à outros povos indígenas, sugerindo inclusive que devia ser feito todo o “possível para aproximá-los dos homens da nossa raça e estimular o casamento entre eles e os paulistas pobres, que não se envergonhassem do sangue indígena, pois há muito tempo esse sangue corre nas suas veias”⁴¹⁹. Após estabelecer sua hierarquia racial (europeu - paulista pobre – indígena), um vento de humanismo sopra no coração do viajante, que adverte: “Convém deixar bem claro, entretanto, que seria bem mais fácil fazer esses esforços em prol dos Coroados do que matá-los ou reduzi-los à escravidão”⁴²⁰. As anotações de Saint –Hilaire são especificamente datadas, trata-se do cientificismo do século XIX e seu caráter racializado, aprofundaremos essa questão no próximo capítulo.

Almir Antonio de Souza apresenta “a ocorrência significativa de expedições de apresamento de mão de obra indígena”⁴²¹. O autor trata do período que vai de 1820 a 1832. Segundo sua pesquisa, o Caminho das Tropas representou a principal via de expedições de apresamento que garantiram “contingentes importantes de indígenas colocados em condições de cativo e escravidão”⁴²². Essa importante rota, também conhecida como Caminho para o Continente do Sul, não era

⁴¹⁶ SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem pela Comarca de Curitiba**. –Curitiba: Fundação Cultural, 1995, p.46.

⁴¹⁷ Designação dada a grande parte dos índios Kaingang até a década de 1870, na província do Paraná, devido à tonsura na parte superior dos cabelos. Os índios Kaingang faziam esse corte desde o início do século XVIII, depois do contato com os religiosos da Província del Guairá. In: **CATÁLOGO SELETIVO DE DOCUMENTOS REFERENTES AOS POVOS INDÍGENAS DA PROVÍNCIA DO PARANÁ: 1853-1870**. Curitiba: Imprensa Oficial, 2007. ISBN 978-85-99404-02-7.

⁴¹⁸ SAINT-HILAIRE. Op. cit., p. 61

⁴¹⁹ SAINT-HILAIRE. Ibid., p.61.

⁴²⁰ SAINT-HILAIRE. Ibid., p.61.

⁴²¹ SOUZA. Op. cit., p. 91.

⁴²² SOUZA. Ibid., p. 91.

propriamente um caminho, mas uma rede de caminhos que unia comercialmente os campos de criação de animais, desde Viamão, os Campos de Cima da Serra e as missões jesuíticas fronteiriças à província de Corrientes, até a feira de Sorocaba, o ponto terminal⁴²³. O autor faz a transcrição de diversos documentos que registram cativos indígenas, sendo esses indígenas comprados e vendidos sem qualquer inconveniente.

John Monteiro e Perdigão Malheiro dedicaram em seus trabalhos, um capítulo cada para tratar dos “anos finais da escravidão indígena” e “Direito Novo. Abolição Completa e definitiva do Cativo e Servidão dos Índios. Proteção e Favores. (...)”, respectivamente. Monteiro fala do fim da escravidão indígena ao tratar dos efeitos da aproximação da autoridade Régia no século XVIII. Malheiro, no título parece antecipar o futuro da questão indígena; para *proteção e favores*; leia-se *tutela*. “La ideología burguesa, que proclama una igualdad esencial entre los hombres, se las arregla para permanecer lógicamente consigo misma invitando a los subhombres a humanizarse por medio del tipo de humanidad occidental que ella encarna”⁴²⁴.

Foi no período Regencial, durante a menoridade do segundo imperador que a liberdade dos povos indígenas foi regulamentada e o cativo foi plenamente abolido, pelo menos juridicamente. A lei de 27 de outubro de 1831 que aboliu o cativo indígena dispõe o seguinte:

Art. 1º Fica revogada a C. R. de 5 de novembro de 1808 na parte que mandou declarar a guerra aos Índios Bugres da província de São Paulo, e determinou que os prisioneiros fossem obrigados a servir por 15 anos aos milicianos o moradores, que os apreendesem – Art. 2º Ficam também revogadas as C. R. de 13 de maio e de 2 de dezembro de 1808 na parte em que atorizam na província de Minas Gerais a mesma guerra, e servidão dos Índios prisioneiros. – Art. 3º Os Índios todos até aqui em servidão serão delas desonerados. – Art. 4º Serão considerados como órfãos, e entregues aos respectivos Juizes para lhes applicarem as providências da Ord. Liv. 1º Tít. 88. – Art. 5º Serão socorridos pelo Tesouro do preciso até que os Juizes de Orfãos os depositem onde tenham salários o aprendam officios fabris.

⁴²³ SOUZA. Ibid., p. 94.

⁴²⁴ FANON. Op. cit., p. 150.

Art. 6º Os Juízes de Paz nos seus distritos vigiarão, e ocorrerão aos abusos contra a liberdade dos índios.⁴²⁵

Aos indígenas foi dado o título de incapazes e o governo passou a tomá-los por órfãos. O novo Estado brasileiro não abriu mão dos projetos de catequização e civilização e a sorte dos indígenas foi confiada aos órgãos gerais e locais do poder público. Diante do que já foi tratado anteriormente, a Lei de 27 de outubro de 1831 soa bastante inocente. As formas de classificação social produzidas pelos primeiros contatos entre europeus e indígenas criou um círculo vicioso no qual o desejo e a necessidade se converteram em costume; esse círculo vicioso está expresso na disparidade entre o que a *razão*⁴²⁶ tenta expressar no corpo da lei e o que a *vontade* individual decidia. É como disse José Martí: “é preciso ter fé no melhor do homem e desconfiar do pior dele”⁴²⁷.

Em 1843 a lei nº 317 procurou efetivar por “novos meios” a civilização dos indígenas; entre outras coisas autorizou a vinda de missionários capuchinhos para a realização desse objetivo. Essa lei foi plenamente regulamentada com o decreto 426, de julho de 1845, mais conhecido como *Regulamento das Missões*.

Esta regulamentação, desenvolvida em grande número de disposições, visava a instrução geral, a educação cívica e religiosa, a iniciação nas artes e ofícios por meios suaves e persuasivos; a proteção e defesa dos direitos dos índios em geral, e especialmente pela fiscalização exercida sobre seus contratos de locação de serviços; o esforço para reunir em aldeia e fixar as tribos nômades, mediante a concessão e reserva de terras; o estímulo para que os índios contratassem casamento entre eles ou com pessoas de outras raças. Por outro lado, os índios ficariam sujeitos ao serviço público e ao serviço das aldeias, mediante salário, ao serviço militar, sem coação e na medida de suas aptidões.⁴²⁸

⁴²⁵ MALHEIRO. Op. cit., p. 237.

⁴²⁶ Razão no sentido Kantiano, ou seja, que tem por destino “o de produzir uma vontade boa não só como meio para outra intenção, mas uma vontade boa em si mesma, coisa para a qual a razão é absolutamente necessária.” KANT. Op. cit., p. 25.

⁴²⁷ MARTÍ, José. *Nossa América*. – 3ed. – São Paulo: Hucitec, 2006, p. 18.

⁴²⁸ OTÁVIO. Op. cit., p. 18.

De maneira geral, o Regulamento apontava para a continuidade dos modelos coloniais de trato com o indígena: autoriza os descimentos, sugere que de dois aldeamentos seja feito um, chama atenção para a necessidade de fazer dos indígenas bons trabalhadores, sempre os tomando como incapazes. Ao Diretor Geral dos Índios era concedido o título de Brigadeiro, tendo entre outras atribuições a de ser o Procurador dos indígenas⁴²⁹.

Os indígenas do Brasil já não estavam (legalmente) sujeitos à escravização, mas isso não significou que estavam livres. Segundo Malheiro,

Os índios deram sempre muito trabalho aos povos e aos Governos na luta em que constantemente viveram para se eximirem à opressão, ao cativoiro em que os trouxeram; até que a lei decretou a sua vitória e livrou-os do flagelo dos seus perseguidores e algozes.⁴³⁰

A lei decretou sua vitória, mas até que ponto teve a mesma lei força para garantir que o que era de direito fosse também de fato. Cabe aqui a pergunta: a lei de fato livrou os indígenas do “flagelo dos seus perseguidores”? Até que ponto a força do direito é capaz de superar o direito da força?

A escravidão indígena estava formalmente abolida, mas o costume não cedeu lugar à obediência das leis. Os casos de escravidão e cativoiro indígena permaneceram de maneira velada, com eufemismos como “administrado” e “agregado”⁴³¹. Talvez o prolongamento da escravidão negra – o Brasil foi o último país da América a abolir “totalmente” a escravidão – não tenha possibilitado o pleno fim do cativoiro indígena quando de sua determinação legal. “Não basta acabar

⁴²⁹DECRETO N. 426 – 24/07/1845. Op. cit.

⁴³⁰MALHEIRO. Op. cit., p. 51.

⁴³¹ O agregado é um trabalhador livre que mora nas terras do proprietário, mas que não faz parte da família nem do quadro de trabalhadores, estabelecendo com o proprietário uma relação de trabalho na qual cultiva as terras mediante um acordo previamente fixado, como, por exemplo, dar alguns dias de trabalho ao dono das terras ou mesmo uma parte da sua produção como pagamento em troca da utilização das terras. In: MOTTA, Márcia (org.). **Dicionário da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 20. A definição apresentada pelo dicionário da terra para “agregado”, poderia ser problematizada por uma pesquisa que se preocupasse com o tema, pois ao longo dessa pesquisa encontramos muitos casos de agregados que pareciam ocupar a condição de escravo doméstico.

com a escravidão, é preciso destruir sua obra”⁴³². A marca indelével da colonialidade do poder permanece, seu padrão de poder continua a colocar homens e mulheres na condição de mercadoria.

Do que foi exposto acima fica evidente que nenhuma das prerrogativas que autorizavam a escravização de indígenas ao longo dos mais de três séculos transcorridos desde a Bula papal de 1537 até a Lei de 1831 quando a escravidão indígena é legalmente abolida em todas as suas manifestações, justificaria a escravização de Mathias. Mas o que explica a escravização ilegal de Mathias e a redução da liberdade de tantos outros homens e mulheres mencionados ao longo da dissertação? Certamente não podemos tomar o texto da lei como produtora de um reflexo absoluto na realidade cotidiana, todavia, o que nos chama a atenção não é apenas o crime em si, mas o que aproxima as vítimas desses crimes: a cor da pele, identidades raciais que estão separadas por diferentes experiências históricas, sociais e por fronteiras culturais, encontram na colonialidade do poder um elemento que as aproxima e que produz experiências muito semelhantes. A ciência racista e eugênica do século XIX fará da vítima criminoso e do criminoso vítima, sem aproximar a escala de observação de modo um pouco mais objetivo e menos interessado, fechará os olhos para os verdadeiros criminosos. Aqueles que não apenas praticam crimes cotidianamente, escravizando pessoas livres, produzindo guerras sem justificativa, usurpando terras, mas que pela acumulação desenfreada de riquezas e pela cobiça ilimitada produzem uma desarmonia social que conseqüentemente gera mais e mais crimes, pois para alguém ter muito muitos devem ter pouco. No subcapítulo a seguir, que encerra essa dissertação, analisamos como a classificação racista do mundo e seus argumentos científicos são nocivos e reprodutores de violências e injustiças sociais.

⁴³² NABUCO, Joaquim. **O Abolicionismo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Publifolha, 2000, p.87.

3.2 A CONDIÇÃO DE MATHIAS NA COLONIALIDADE DO PODER

Eu nunca os vira, não sabia nada deles. Nem mesmo pensava que eles existissem. Quando os avistei, chorei de medo. Os adultos já os haviam encontrado algumas vezes, mas eu, nunca! Pensei que eram espíritos canibais e que iam nos devorar. Eu os achava muito feios, esbranquiçados e peludos. Eles eram tão diferentes que me aterrorizavam. Além disso, não compreendia nenhuma de suas palavras emaranhadas. Parecia que eles tinham uma língua de fantasmas. Eram pessoas da “comissão”. Os mais velhos diziam que eles roubavam as crianças, que já as haviam capturado e levado com eles quando tinham subido o rio Mapulaú, no passado. Era por isso também que eu tinha muito medo: estava certo de que também iam me levar. Meus avós já haviam contado muitas vezes essa história, eu os ouvira dizer: “Sim, esses brancos são ladrões de crianças”, e tinha muito medo. Por que eles levaram aquelas crianças? Eu me pergunto até hoje.⁴³³

Do primeiro capítulo até aqui, para além do processo de Mathias, mencionamos inúmeros casos de pessoas escravizadas sem que a sua escravização estivesse prevista ou autorizada por lei. São indígenas contra os quais literalmente se inventavam guerras que deveriam ser justas e que, pela abolição legal da guerra justa eram chamadas de pacificação ou redução; indígenas ilegalmente “descidos” de seus territórios tradicionais para viver em aldeamentos e servir como exército de mão de obra; crianças distribuídas entre grandes proprietários como se fossem brindes; pessoas classificadas como pardas ou mulatas que eram livres de nascimento, mas escravizadas em algum momento das suas vidas. A estes casos somam-se outros que gostaríamos de mencionar para reforçar o modo como se davam as relações entre os diferentes atores sociais em seus distintos espaços na hierarquia social que caracteriza a colonialidade do poder.

⁴³³ KOPENAWA. Op. cit., p. 16.

No dia 31 de maio de 1861, Victorino Basílio Coelho foi preso por tentativa de reduzir a escravidão o “pardo” Francisco José da Costa. Victorino veio de São Paulo e acabou preso em Guarapuava⁴³⁴. No mês seguinte fugiu da prisão⁴³⁵. No mesmo período, outro homem classificado como pardo, de nome Antonio Maximiliano vivia em Buenos Aires e “se considerava livre em consequência de haver servido no Exército do General Lauroche por seis anos do qual tendo conseguido baixa retirou-se para Buenos Aires”⁴³⁶. Antonio viveu por três anos em Buenos Aires, “quando foi amarrado por um desconhecido e forçado a embarcar no Brigueu Rufino” para a cidade de Paranaguá (PR) onde foi entregue ao comendador Joaquim Américo Guimarães. A trajetória de Maximiliano é semelhante à de Pedro Domingos⁴³⁷; Pedro era negro, nascido livre na Argentina, depois de raptado junto com toda a sua família em Buenos Aires, foram todos vendidos como escravos em Paranaguá para um importante potentado da região. A história de Pedro Domingos deu início a um extenso debate jurídico sobre a legalidade ou não da sua escravidão. O debate dividiu opiniões dos magistrados da província e a discussão ocupou espaço considerável nas páginas do jornal Dezenove de Dezembro⁴³⁸, sendo necessária a intervenção do cônsul argentino no Brasil afirmando o direito à liberdade de Pedro Domingos.

Em outro documento, o delegado de polícia do Paraná enviou em 1860, ofício ao presidente da província solicitando “a mais severa vigilância no sentido de impedir qualquer desembarque de africanos livres que ansiona introduzir na província o norte-americano Forrest”⁴³⁹. No ano seguinte os Estados Unidos da América começariam a mais sangrenta guerra ocorrida nesse país por conta da abolição do regime escravista. A preocupação do delegado aponta para a possibilidade de existirem outros agentes traficando escravos ilegalmente para dentro da

⁴³⁴ OFÍCIO 12/03/1861. Ibid.

⁴³⁵ OFÍCIO 26/03/1861. **Ofício do Juiz municipal Caetano José Munhós ao pres. Da prov. Antônio Barbosa Gomes Nogueira.** 26/03/1861. BR APPR AP 0108, vol. 05, p. 110-111.

⁴³⁶ OFÍCIO 10/12/1861. **Ofício do chefe de polícia da prov. do PR. Antônio José Affonso Guimarães ao pres. Da prov. José Francisco Cardoso.** 26/03/1861. BR APPR AP0108, vol. 05, p. 44-50.

⁴³⁷ OFÍCIO 29/10/1862. **Ofício do Vice-cônsul argentino Manoel Leocádio de Oliveira ao pres. Da prov. Antônio Barbosa Gomes Nogueira.** 29/10/1862. BR APPR AP0145, vol. 16, p. 259-264.

⁴³⁸ DEZENOVE DE DEZEMBRO. Curitiba, 31/12/1862, anno IX, nº 342. Museu Paranaense, v.06, n 325-350.

⁴³⁹ OFÍCIO 10/01/1870. **Ofício do Delegado de polícia Benedicto Antônio da Cruz ao presidente da prov. do PR. Antônio Luiz Affonso de Carvalho.** 10/01/1870. BR APPR AP0327, vol. 01, p. 180.

província, no mesmo sistema de raptos que vitimou Mathias, evidenciando uma rede ilegal de comércio de pessoas livres escravizadas nos países onde já não era permitida a escravidão, como é o caso da Argentina, e trazidas para o Brasil. Vale lembrar que o país foi o último da América a abolir a escravidão. São trajetórias como a(s) de Antonio(s), Pedro(s) e Mathias que demonstram os efeitos nocivos que a postergação da abolição dos escravos produziu contra a população não branca do país, dos países vizinhos e dos povos africanos. As elites econômicas do Brasil utilizaram todos os meios possíveis para estender a escravidão pelo maior tempo possível, segundo Darcy Ribeiro, “o alto estilo da classe dominante brasileira só se revela em toda a sua astúcia na questão da escravidão”⁴⁴⁰. Em seu Discurso sobre o Óbvio, o antropólogo brasileiro afirma o seguinte:

O mais assinalável, porém, como demonstração de agudeza senhorial, é que ao extingui-la, o fizemos mais sabiamente que qualquer outro país. Primeiro, libertamos os donos da onerosa obrigação de alimentar os filhos dos escravos que seriam livres. Hoje festejamos este feito com a Lei do Ventre-Livre. Depois, libertamos os mesmos donos do encargo inútil de sustentar os negros velhos que sobreviveram ao desgaste no trabalho, comemorando também este feito como uma conquista libertária. Como se vê, estamos diante de uma classe dirigente armada de uma sabedoria atroz.⁴⁴¹

A elite brasileira e seu esforço em perpetuar o estatuto da escravidão permitiu à mesma elite desdobrar-se dentro desse sistema estruturalmente racista para continuar explorando as formas de trabalho não assalariado. As autoridades responsáveis pela vigilância da lei, ou estavam envolvidas nos casos de injustiças praticados pelos seus iguais, ou eram eles mesmos os agentes das injustiças. Prova disso são as contradições apontadas na conduta do Diretor dos Índios do Paraná, Francisco Ferreira da Rocha Loures, as opiniões proferidas pelos presidentes da província e, não menos significativo, o caso do “pardo Antonio”, escravizado por Antonio Ferreira que nas primeiras tentativas

⁴⁴⁰ RIBEIRO, DARCY. **Sobre o óbvio.** Disponível em: http://www.biolingagem.com/ling_cog_cult/ribeiro_1986_sobreobvio.pdf. Acesso em: março de 1918, p. 06.

⁴⁴¹ RIBEIRO. *Ibid.*, p. 07.

de reconquistar a sua liberdade teve que ouvir do Chefe da polícia que ele “não podia tratar disso por ser amigo de Antonio Ferreira.” Esse tipo de situação não devia ser uma exceção. O personagem da sátira de Joaquim Manoel de Macedo, viajando pelo país montado em um cavalo velho e fazendo anotações sobre o que via e pensava, fica inconformado quando vê a casa de um velho “farroupilha” pegando fogo. A casa havia sido incendiada porque o pobre homem se negou a votar na chapa do coronel da região. Na tentativa de ajudar ao homem que perdia a casa, o protagonista e seu companheiro de viagem sugerem que o homem participe o ocorrido à polícia. “Mas se o delegado é o próprio autor do atentado,” responde a vítima. Não apenas o delegado, todas as autoridades estavam envolvidos na injustiça. “Mas o senhor tem a seu favor o direito que lhe confere a lei.” Argumenta o protagonista, “E tenho contra mim a pobreza, que é uma espécie de eterna suspensão de garantias, meu caro,” respondeo velho⁴⁴².

Todos esses crimes contra a liberdade de homens, mulheres e crianças estão guardados no silêncio dos arquivos, tirá-los desse silêncio é uma reação contra a força de um imaginário histórico e contra a atualidade desse mesmo imaginário. Não se trata de apresentar uma narrativa revisionista dos fatos já narrados, tampouco de propor novas verdades, trata-se de uma narrativa que busca uma lógica diferente.⁴⁴³ Essa nova lógica opera uma inversão nos pólos negativos e positivos da sociedade brasileira. Se até então coube a indígenas, negros, pardos e mulatos o estatuto da marginalidade e da criminalidade, as injustiças que mencionamos contra tantos sujeitos demonstram que a criminalidade vem de cima, vem dos civilizadores e paladinos dos bons costumes; homens “respeitáveis” e acima de qualquer suspeita. Esses senhores que se esforçavam por encontrar causas para os dilemas sociais que lhes afligiam, olharam sempre para fora, sem nunca olhar para dentro de si a para a causalidade das suas ações. Um exemplo disso aparece no relatório de 1863 do vice-presidente da província do Paraná. Na tentativa de esclarecer o alto número de crimes ocorridos na província o vice-presidente afirma, “com base no que dizem os criminalistas”, que “onde não há tanta civilização é muito menor o numero de crimes que nascem da astucia e maior os que provêm do embrutecimento”⁴⁴⁴. A assertiva desse ilustre senhor nos leva a seguinte pergunta: a tentativa que um ser humano faz para reduzir outro ser humano à escravidão,

⁴⁴² MACEDO. Op. cit., p. 60.

⁴⁴³ MIGNOLO. *Histórias Globais...* Op. cit., p. 47.

⁴⁴⁴ RELATÓRIO 21/02/1864. *Relatório de abertura da primeira sessão da sexta legislatura do vice-presidente da província Sebastião Gonçalves da Silva*. Curitiba BR APPR.

provém da astúcia ou do embrutecimento? No mesmo relatório o autor afirma que os crimes cometidos na província derivam da “ausência de noção exata do justo e dos princípios religiosos,”⁴⁴⁵ e que isso ocorre porque “o clero do Paraná falha na grande obra de regeneração dos costumes pela palavra religiosa”⁴⁴⁶. Não seria essa uma rasa, ainda que bem intencionada análise de causa? O relatório do presidente Antonio Barbosa Gomes Nogueira, o mesmo que trata do caso de Mathias, nos parece mais lúcido e próximo das causas de tais crimes. Nogueira, ao tratar da morte de Antonio Ferreira, faz a seguinte reflexão:

É possível que o amor à propriedade e à seu supposto direito tenham tanto imperio no homem que o façam esquecer que não lhe é dado tirar à vida a seu semelhante? É a triste realidade cuja existencia nos é de continuo e desgraçadamente atestada pela história da criminalidade.⁴⁴⁷

O falecido Antonio Ferreira é o mesmo homem que escravizou o “pardo Antonio” desde os sete anos. O algoz do mencionado Antonio, foi feito vítima. Antonio Ferreira e seu filho foram “barbaramente trucidados por covardes assassinos que, emboscados em uma paragem junto à fazenda Guaraituva, immolaram essas duas vidas”⁴⁴⁸. O motivo do crime apontado por Nogueira, é decorrente de conflitos pela propriedade da fazenda Ganquiri, conflitos estes que já haviam causado outras mortes. À pergunta de Nogueira respondemos com as palavras de um contemporâneo seu, o já mencionado autor anônimo de Pedacos sem nexo:

Não é de mister ser-se pensador profundo; não é só quando a alma eleva-se em concentração, limitando o circulo de suas relações exteriores que o homem póde comprehender que o interesse e o egoismo ocupam, na ordem dos factos sociais, a supremacia dominante.

Não há que duvidar; a corrente impetuosa de ambição, de instante à instante mais caudal, que se

⁴⁴⁵RELATÓRIO 21/02/1864. Ibid.

⁴⁴⁶RELATÓRIO 21/02/1864.Ibid.

⁴⁴⁷RELATÓRIO 15/02/1862. **Relatório de abertura da primeira sessão da quinta legislatura do presidente da província Antonio Barbosa Gomes Nogueira.** Curitiba BR APPR.

⁴⁴⁸RELATÓRIO 15/02/1862. Ibid

precipita das camadas superiores para as inferiores e também de baixo para cima, por uma reacção necessária, retrata limpidamente a phisionomia da época.⁴⁴⁹

E continua:

Para attingir os pontos culminantes que, n'um desvario de audaciosa imprudencia, collocaram, como alvo, em sua marcha accelerada para o templo da satisfação de seus desejos, a nada se poupam: a dobrez de character, o desfaçamento, a perfidia, a calumnia, são degráos em sua ascenção tempestuosa.

E qual a causa dessa existencia anomala em que vemos a sociedade?

É nada menos do que a consequencia do reinado do dinheiro.

É que a epoca progressista todo materializou.⁴⁵⁰

Tudo materializou e fez mercadoria. O já mencionado protagonista do livro de Joaquim Manoel de Macedo fez do tema poesia:

Isto de pátria e virtude
Honra e glória é só – poesia
Poder, *dinheiro ET Cetera*
É que tem gosto e valia

Viva o dinheiro!
Fora o ideal!
Viva o progresso
Material!...⁴⁵¹

Mathias está inserido nesse holograma social, para usar uma expressão de Milton Santos.⁴⁵² O planetário que contém Mathias e que está contido nele é o planetário da modernidade/colonialidade. Nesse planetário da Modernidade o motor das relações sociais é a acumulação

⁴⁴⁹ AUTOR DESCONHECIDO. **Pedaços Sem Nexo**. Jornal Dezenove de Dezembro. Curytiba, p. 04. 07/03/1860.Arquivo do Museu Paranaense.

⁴⁵⁰ AUTOR DESCONHECIDO. **Pedaços Sem Nexo**. Jornal Dezenove de Dezembro. Curytiba, p. 04. 07/03/1860.Arquivo do Museu Paranaense.

⁴⁵¹ MACEDO. Op. cit., p. 93.

⁴⁵² SANTOS. Op. cit., p. 585.

de riquezas e o permanente esforço por integrar o mundo, ainda que seja para logo depois dividi-lo e classificá-lo. Se o motor das relações sociais da Modernidade é a acumulação de riquezas e o seu esforço permanente por integrar o mundo, o século XIX é um período elementar para a compreensão desse processo de integração e sua concomitante classificação. Esse período, por elementar que seja, não pode ser separado das experiências históricas que lhe foram dando forma e conteúdo, e que se caracterizam pelas relações entre povos nativos colonizados e povos europeus colonizadores. Dessas experiências e das tentativas feitas para compreender e explicar racionalmente as diferenças sociais e culturais dos diferentes povos em contato nasce no século XIX a ideia de raça, de pureza racial, de eugenia. Aparecem os mesmos argumentos sobre a superioridade do homem branco, mas em novo formato. A nova forma é a ciência e o seu conteúdo é a raça. Podemos afirmar, com base em Aníbal Quijano, que a raça é uma invenção do século XIX⁴⁵³. Esta afirmação pode gerar certo desconforto, tamanha a naturalização dessa categoria em nosso imaginário, mas insistimos nessa ideia de raça como a invenção mais devastadora da Modernidade. Segundo Lilia Moritz Schwarcz,

É apenas no século XIX, com as teorias das raças, que a apreensão das “diferenças” transforma-se em projeto teórico de pretensão universal e globalizante. “Naturalizar as diferenças” significou, nesse momento, o estabelecimento de correlações rígidas entre características físicas e atributos morais. Em meio a esse projeto grandioso, que pretendia retirar a diversidade humana do reino incerto da cultura para localizá-lo na moradia segura da ciência determinista do século XIX, pouco sobrava para o arbítrio do indivíduo. Da biologia surgiam os grandes modelos e a partir das leis da natureza é que se classificavam as diversidades.⁴⁵⁴

A pretensão universal e globalizante, herança do Iluminismo francês, elevou a ciência ao monopólio ideológico interpretativo da realidade. De acordo com Habermas “o método científico que levou a dominação cada vez mais eficaz da natureza passou assim a fornecer

⁴⁵³ QUIJANO. *Colonialidade do saber*. Op. cit., p. 230.

⁴⁵⁴ SCHWARCZ. Op. cit., p. 65.

tanto conceitos puros, como os instrumentos para a dominação cada vez mais eficaz do homem pelo homem através da dominação da natureza”⁴⁵⁵. O impacto do modelo interpretativo científico no Brasil resultou num “abraço de serpente” para os segmentos da sociedade brasileira que transitavam entre negros e indígenas e que formavam boa parte da população livre do país. Utilizando-se de modelos social-darwinistas, os cientistas brasileiros fazem uma leitura original das realidade brasileira apontando a miscigenação como o maior mal do país e condenando a mistura das raças e sua degeneração⁴⁵⁶.

Crimes, doenças, atraso e todos os problemas do país estavam agora justificados pelo caráter miscigenado da população. Métodos de medição e catalogação de características físicas foram desenvolvidos para determinar a relação entre raça e criminalidade. Sem atentar para a distribuição desigual da riqueza e seus efeitos sobre a criminalidade, as teorias racistas do século XIX contribuíram para legitimar essa desigualdade colocando-a no centro dos argumentos racistas. Uma análise mais cuidadosa dos crimes e dos criminosos certamente traria dificuldades maiores para as teorias de Lombroso. Para o criminologista italiano era possível reconhecer o criminoso por seus traços físicos, no entanto, diferente do vice-presidente da província do Paraná que distinguiu crimes de astúcia e crimes de embrutecimento, Lombroso não parece ter se preocupado em investigar a criminalidade, voltando-se prioritariamente para o criminoso, se o fizesse certamente teria maiores dificuldades em criar sua minuciosa tabela de elementos anatômicos de criminosos, pois qualquer reflexão mais detida sobre a criminalidade demonstra, como procuramos demonstrar ao longo dos últimos capítulos, que no Brasil as elites econômicas brancas foram duplamente criminosas: primeiro pela acumulação de riqueza de um pequeno grupo em detrimento da miséria da maioria da população e segundo pelos crimes que praticavam contra a liberdade de homens e mulheres livres e pela utilização criminosa dos aparelhos do Estado.

Toda a discussão sobre a invenção da categoria raça e seus desdobramentos nos argumentos científicos explicam a ideologia hegemônica na colonialidade do poder, especificamente no Brasil, e nos ajudam a compreender as causas de tantas injustiças praticadas contra a liberdade de homens e mulheres, bem como situa as categorias “pardo” e “mulato” utilizadas em alguns momentos para classificar Mathias, no sistema de classificação social no Brasil da segunda metade do século

⁴⁵⁵ HABERMAS. Op. cit., p. 305.

⁴⁵⁶ SCHWARCZ. Op. cit., p. 208.

XIX. A compreensão do lugar do pardo e do mulato na nova forma de classificar os sujeitos, independentemente da ascendência negra ou indígena, nos permite criar novas intersecções, pois se conforme apontamos, as realidades negras e indígenas se aproximam em alguns pontos no que toca as relações de trabalho, podemos perceber como no século XIX novas categorias passam a dividir os mesmos espaços na hierarquia social. Essas idéias de raça e mestiçagem são frutos da modernidade/colonialidade e marcam continuidades importantes que não estão contempladas nos discursos que falam de progresso e desenvolvimento e que instituem pontos de ruptura que passam a funcionar como divisores absolutos entre um passado arcaico, bruto, anti-moderno, bárbaro, rústico e um futuro de libertação do gênero humano, de inovações técnicas, de relações “mais humanas”, de liberdade, de saúde e de pureza. É necessário expandir as noções gerais que explicam a Modernidade e reforçar a sua relação com a colonialidade, só assim, o conceito de Modernidade poderá contemplar os seus elementos constitutivos: a conquista da América e a escravidão. Como bem pontuou Paul Gilroy, “no período posterior à escravidão, a memória da experiência escrava é evocada em si mesma e utilizada como um instrumento adicional, suplementar, com o qual construir uma interpretação distinta da Modernidade”⁴⁵⁷. Dessa forma a Modernidade é desassociada de seus elementos essenciais e o moderno passa a representar exatamente o seu oposto, a emancipação humana e o direito à liberdade.

A ideia de Modernidade passa por várias definições, mas de modo geral, do ponto de vista eurocêntrico se explica pela emergência de uma racionalidade que passa a representar um novo paradigma nas relações entre o homem europeu e o mundo. A “origem” da racionalidade que caracteriza essa noção de moderno é muitas vezes associada a eventos que são propriamente europeus, como: o Renascimento Italiano, a Reforma e a Ilustração alemãs e a Revolução Francesa⁴⁵⁸. Como se pode perceber, a conquista da América não passa diretamente pelos “mitos fundadores” da Modernidade, Segundo Enrique Dussel,

Na interpretação habitual da Modernidade, deixa-se de lado tanto Portugal quanto Espanha, e com isso o século XVI hispano-americano, que na opinião unânime dos especialistas nada tem a ver

⁴⁵⁷ GILROY. Op. cit., p. 154.

⁴⁵⁸ DUSSEL. Op. cit., p. 61.

com a “Modernidade”- e sim, talvez, com o fim da Idade Média. Pois bem, desejamos opor-nos a estas falsas unanimidades e propor uma completa e distinta conceitualização da “Modernidade”, com um sentido mundial, o que nos levará a uma interpretação da racionalidade moderna distinta dos que imaginam “realizá-la” (como Habermas) como dos que se opõem a ela (como os “pós-modernos”).⁴⁵⁹

Para Dussel, a Modernidade é “justificativa de uma práxis irracional de violência”⁴⁶⁰; práxis amparada em um “mito” que se manifesta em diversas dimensões, com sentidos que se cruzam em uma rede de práticas e discursos que vão progressivamente se cristalizando e que passam a naturalizar as relações assimétricas que configuram as relações sociais da Modernidade. Esse mito da Modernidade está amparado em noções como: “civilização moderna”, tomada como expressão de superioridade e desenvolvimento; a superioridade dessa civilização lhe impõe um fardo moral: desenvolver os primitivos, bárbaros e rudes; o desenvolvimento das sociedades modernas deve seguir os caminhos de desenvolvimento pelos quais passou a Europa; a autolegitimação de violências praticadas contra os obstáculos ao processo civilizador (a Guerra Justa, por exemplo); as violências da “dominação pedagógica” são tidas por inevitáveis; o bárbaro incivilizado tem uma “culpa” que deve ser expiada⁴⁶¹.

Essa práxis irracional da Modernidade da qual fala Dussel, pautada nesses elementos estruturantes constitui o eixo central da colonialidade do poder. As manifestações desse mito são os significantes dos discursos da diferença e da identidade no colonialismo. Quando os europeus, na tentativa de compreender as novas formas sociais com as quais estavam em contato, identificaram os povos americanos como homens de um passado primitivo ou como a infância da humanidade, tomaram as suas próprias trajetórias como uma linha progressiva que partindo do estado de natureza culminaria na civilização moderna que eles próprios representavam⁴⁶². Nesse sentido, a exclusão da conquista e colonização da América e das novidades que esse acontecimento histórico produziu em termos de relações humanas

⁴⁵⁹ DUSSEL. *Ibid.*, p. 63.

⁴⁶⁰ DUSSEL. *Ibid.*, p. 64.

⁴⁶¹ DUSSEL. *Ibid.*, p. 64-65.

⁴⁶² QUIJANO. *Op. cit.*, p. 231.

reproduz o caráter ideológico da dominação, visto que a Modernidade eurocêntrica, por ser a expressão do progresso e da civilização só poderia se dar a partir de fenômenos intra-europeus. As perspectivas eurocêntricas da Modernidade se apoiam sobre a crença na universalidade e no papel central da racionalidade na organização e compreensão do mundo. “A figura de Colombo não parece complementar o paralelismo comum feito entre Lutero e Copérnico, implicitamente utilizado para marcar os limites dessa compreensão particular da Modernidade.⁴⁶³ Tampouco os efeitos do colonialismo nas obras de Locke, Descartes e Rousseau são evidenciados. Negar a relevância da Conquista e colonização da América para explicar a Modernidade não apenas impede qualquer compreensão mais profunda sobre as experiências e expectativas da Modernidade, como também desloca essas experiências para um plano pré-moderno, de relações escravagistas que teriam sido superadas pela verdadeira Modernidade, nascida da racionalidade iluminista e do processo de industrialização da economia; ambos os processos seriam então tomados como etapas percorridas no caminho para a emancipação humana.

O deslocamento não se dá apenas no sentido das escolhas ideológicas de experiências e significados que deveriam caracterizar o moderno, mas também no deslocamento espacial da Modernidade que ao ignorar a Conquista e o papel dos países ibéricos nas transformações do mundo e sua integração, passam a situar o espaço próprio da Modernidade na Europa central, especificamente na França, Inglaterra e Alemanha.

Esse deslocamento dos temas e do espaço da Modernidade caracteriza aspectos da segunda etapa da Modernidade, quando a Inglaterra substituiu a Espanha como potência hegemônica e ao fazê-lo expulsa a experiência escrava de suas narrativas⁴⁶⁴. Não apenas a Modernidade é desvinculada das experiências que lhe dão forma, como também o capitalismo é desvinculado de suas etapas escravistas de desenvolvimento, passando a figurar como um sistema econômico libertador. Essa perspectiva da Modernidade como redentora passa a operar como fundamento para a afirmação do caráter universal do Ocidente e da sociedade capitalista. Deriva daí a ideia de progresso que lhe dá combustível, pois se existe um modelo universal de sociedade que deve ser atingido por todas as diferentes sociedades, então existem povos atrasados que devem percorrer certos caminhos para atingir o

⁴⁶³ GILROY. Op. cit., p. 114.

⁴⁶⁴ DUSSEL. Op. cit., p. 62.

modelo universal. A história de todos os povos passa a ser contada a partir dos passos dados na direção de seu destino necessário, é a história como progresso, contada a partir de uma história que seria universal, mas que se reduz à história particular do mundo ocidental⁴⁶⁵. Outras ciências ou pseudociências, sustentadas por uma ideia de objetividade que estabelece uma conexão ingênua entre enunciados teóricos e dados factuais, servem muitas vezes como esquemas justificativos de ações, sem considerar os dados da realidade e seus móveis reais⁴⁶⁶. Daí até a crença no capitalismo como sistema social e econômico libertário e eterno é um passo.

Esses aspectos parecem funcionar como a matéria prima do edifício de cristal de que fala Dostoiévski, um edifício sempre indestrutível, dentro do qual a vida é regulada por fórmulas matemáticas, valores estatísticos e preceitos de ciências econômicas a partir dos quais o bem-estar, a riqueza, a liberdade e a tranquilidade compõe a lista de vantagens da civilização moderna⁴⁶⁷.

Os estudos decoloniais procuram romper com essa interpretação eurocêntrica do mundo apontando para outros elementos que não podem ser ignorados ao tratarmos da Modernidade. Para Santiago Castro-Gómez,

Qualquer narrativa da modernidade que não leve em conta o impacto da experiência colonial na formação das relações propriamente *modernas* de poder é não apenas incompleto, mas também ideológico. Pois foi precisamente a partir do colonialismo que se gerou esse tipo de poder disciplinar que, segundo Foucault, caracteriza as sociedades e as instituições modernas.⁴⁶⁸

Trata-se de uma nova perspectiva da Modernidade que opera um deslocamento dos temas centrais que “unanimemente” explicam as transformações pelas quais passou a Europa na sua transição do feudalismo para o capitalismo e a emersão de uma nova forma de explicar o mundo para a compreensão desse fenômeno chamado “moderno,” de uma perspectiva mais global que contemple o impacto da

⁴⁶⁵ MORENO. Op. cit., p. 190.

⁴⁶⁶ HABERMAS. Jürgen. Conhecimento e interesse. In: **Textos Escolhidos**: seleção de Zeljko Loparić e Otilia B. Fiori. São Paulo: Abril S. A.. Cultural e Industrial, 1975, p. 298.

⁴⁶⁷ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Notas do subsolo**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010, p. 31.

⁴⁶⁸ CASTRO-GÓMEZ. Op. cit., p. 177.

conquista da América para os continentes afetados pela expansão comercial européia. Essa nova perspectiva tem como um dos seus eixos de significação a relação entre Modernidade, colonialismo, escravidão e capitalismo na produção de identidades étnicas, raciais e culturais. Nessa produção, o colonizado é sempre o outro da razão, ou a representação da irracionalidade, “o que justifica o exercício de um poder disciplinar por parte do colonizador”⁴⁶⁹. Evidenciar as relações entre capitalismo e colonialismo torna possível o reconhecimento do papel fundamental do trabalho e da natureza colonial na formação do mundo moderno, bem como nos ajuda a compreender a estruturação de discursos e práticas racistas que segmentam a sociedade contemporânea. Daí a assertiva de Walter Mignolo: “a colonialidade é constitutiva da modernidade, e não derivativa”⁴⁷⁰, para esse autor a construção do mundo moderno se opera no exercício da colonialidade do poder.

O imaginário do mundo moderno/colonial surgiu da complexa articulação de forças, de vozes escutadas ou apagadas, de memórias compactadas ou fraturadas, de histórias contadas de um só lado, que suprimiram outras memórias, e de histórias que se contaram e se contam levando-se em conta a duplicidade de consciência que a consciência colonial gera.⁴⁷¹

A dupla consciência sobre a qual fala Mignolo é a consciência do subalterno, do colonizado, dividido entre dois mundos: aquele construído pelas experiências coletivas do seu grupo social e o mundo do colonizador. A dupla consciência é um conceito de W. E. B. Du Bois para compreender o papel da raça e seus efeitos no mundo moderno⁴⁷². A dupla consciência “captura o dilema de subjetividades formadas na diferença colonial, experiência de quem viveu e vive a Modernidade colonialidade;”⁴⁷³ essa consciência é dupla porque é subalterna, é a subalternidade na colonialidade que gera a diversidade de consciências duplas; do afro-americano e do indígena, por exemplo.

A colonialidade que se expressa primeiramente nas relações entre europeus e não europeus na Modernidade foi logo apropriada pelas elites econômicas dos países colonizados, configurando-se em

⁴⁶⁹ CASTRO-GÓMEZ. *Ibid.*, p. 178.

⁴⁷⁰ MIGNOLO. **A colonialidade do saber**. *Op. cit.*, p. 78.

⁴⁷¹ MIGNOLO. *Ibid.*, p. 81.

⁴⁷² GILROY. *Op. cit.*, p. 27.

⁴⁷³ MIGNOLO. **A colonialidade do saber**. *Op. cit.*, p. 81.

colonialismo interno. O colonialismo interno “forjou-se na diferença com a população ameríndia e afro-americana”⁴⁷⁴. Essa nova forma de colonialismo que emerge das independências nacionais é a diferença colonial operada pelos líderes das novas nações. Essas elites nacionais, especificamente a brasileira, se desdobra ao longo do século XIX para adequar as teorias racistas da Europa do período às contradições que tais discursos evidenciavam sobre a sua própria condição. Quando a mestiçagem passa a operar como elemento característico da sociedade brasileira, as teorias racistas da Europa que viam na mestiçagem a degeneração de todas as raças passam por um processo de ressignificação pelos intelectuais brasileiros da época, que não abriam mão de utilizar os modelos produzidos alhures, mesmo que fosse necessário operar através deles algumas novas interpretações⁴⁷⁵. Segundo Paul Gilroy, a mestiçagem é uma maneira “um tanto insatisfatória de nomear os processos de mutação cultural e inquieta (des)-continuidade que ultrapassa o discurso racial e evitam a captura por seus agentes”⁴⁷⁶.

Mathias foi raptado aos quinze anos de idade e até onde sabemos permaneceu como cativo por pelo menos três anos, passando pelas mãos de nove pessoas diferentes, até conseguir ter acesso às autoridades para fazer seu reclame por liberdade. A sua trajetória aponta para muitos caminhos; marca uma série de experiências que parecem representar na prática os tipos de relações humanas na diferença colonial e que caracterizam as experiências históricas na colonialidade do poder. Entendemos que as diferentes identidades genéricas historicamente constituídas, como índio, pardo, mulato, caboclo, negro, se interseccionam na caracterização da distribuição dos papéis sociais na colonialidade do poder. Como afirma Aníbal Quijano, “as novas identidades históricas produzidas sobre a ideia de raça foram associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho”⁴⁷⁷. Dessa forma, raça e divisão do trabalho estão intrinsecamente conectados na colonialidade do poder. Mathias pode ser pardo, mulato ou indígena, de qualquer modo esta associado ao trabalho não remunerado, talvez por isso, de homem nascido livre atravessou o país como escravo aparentemente sem nenhum constrangimento.

Desde os princípios do que hoje conhecemos por América, o trabalho não pago ou não assalariado sempre esteve associado,

⁴⁷⁴ MIGNOLO. *Ibid.*, p. 85.

⁴⁷⁵ SCHWARCZ. *Op. cit.*, p. 64, 65, 66.

⁴⁷⁶ GILROY. *Op. cit.*, p. 35.

⁴⁷⁷ QUIJANO. *Colonialidade do saber*. *Op. cit.*, p. 231.

primeiramente pelos europeus e mais tarde pelas elites econômicas das colônias independentes, aos povos considerados inferiores. A especificidade da modernidade/colonialidade reside no fator racial dos argumentos, pois a divisão hierárquica da sociedade pautada na inferioridade de determinados segmentos sociais em detrimento da superioridade de outros acompanha a tradição ocidental desde a antiguidade grega. Basta ler os argumentos de Aristóteles para justificar a escravidão, para esse autor, um dos pilares do pensamento Ocidental, “alguns nascem para ser governados e outros para governar”⁴⁷⁸. O que Aristóteles procurava justificar era o próprio privilégio, o privilégio da contemplação. Para que houvesse tempo para o seu ócio contemplativo, era necessário que alguém produzisse os bens necessários a manutenção da vida em seu lugar. Encontramos aí uma forma de explicar o mundo indissociável dos interesses ideológicos que caracterizavam o enunciador de tais argumentos.

A vida contemplativa, dedicada ao belo e às coisas “mais elevadas,” contrapunha-se ao trabalho como modo de vida do escravo. Essa forma de pensar as relações entre ócio e trabalho como contrapontos e na qual cada grupo social ocupa um papel previamente estabelecido, caracteriza a construção do pensamento ocidental ao longo do tempo.

Nem o trabalho nem a obra eram tidos como suficientemente dignos para constituir um bios, um modo de autônomo e autenticamente humano; uma vez que serviam e produziam o que era necessário e útil, não podiam ser livres e independentes das necessidades e carências humanas.⁴⁷⁹

A sociedade passa a ser dividida entre os inferiores produtores do útil e do necessário à vida e aqueles que, usufruindo dos produtos úteis e necessários, mas desobrigados do “ônus” do trabalho de produzi-los, estariam em melhores condições para refletir sobre os dilemas que se lhes apresentasse. Não é preciso grande esforço intelectual para imaginar a conveniência de tais argumentos. Rousseau, que seguindo a idéia de progresso da humanidade tipicamente iluminista, viu no

⁴⁷⁸ ARISTÓTELES. **Política**. São Paulo: Editora Martin Claret LTDA, 2006, p. 60.

⁴⁷⁹ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 11. Ed., 2010, p. 15.

nascimento da sociedade civil organizada e na instituição da propriedade privada a origem desses males.

O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassínios, misérias e horrores não pouparia ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: “defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!”⁴⁸⁰

Sabemos dos riscos que a proposição rousseauiana encerra, “fixar o início de um movimento num ponto dado da sequência de eventos históricos é sempre perigoso e implica fazer caso omissos dos precursores do movimento,”⁴⁸¹ todavia, ao identificar na propriedade a origem das desigualdades entre os homens, Rousseau perpetua uma tradição do pensamento ocidental que identificava o mal ao mundo material; tradição que tem em Sócrates⁴⁸² e Santo Agostinho⁴⁸³ como grandes expoentes. Por infelicidade ou por ganância, tais argumentos não tiveram a força necessária para fazer florescer dentro dessa tradição outras formas de pensar e viver que permitissem relações sociais mais simétricas. Se estendermos as discussões de Rousseau para o contexto da Conquista e colonização da América, encontramos pontos que se tocam com a nossa discussão. Em mais de uma oportunidade mencionamos o caráter fragmentário da sociedade colonizada; poderíamos mesmo dizer que fragmentada é toda sociedade multiétnica regida por um Estado, pois via de regra o Estado moderno é monolítico na representação e amparado no silenciamento da diferença. Nos interessa de momento a proposição de Rousseau no que toca aos fundamentos da Conquista. Para Rousseau, não existe direito de conquista e por consequência a conquista não pode fundamentar qualquer outro direito,

⁴⁸⁰ ROUSSEAU. **Discurso sobre a origem (...)**. Op. cit., p. 87.

⁴⁸¹ MANNHEIM. Op. cit., p. 235.

⁴⁸² PLATÃO. **A República**. São Paulo: Editora Martin Claret Ltda, 2011, p.35.

⁴⁸³ AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 2002, p. 180.

Ficando sempre o conquistador e os povos conquistados em estado de guerra entre si, a menos que a nação, reposta em plena liberdade, escolha voluntariamente seu vencedor como chefe; até então, como só se basearam na violência, umas poucas capitulações feitas, sendo por si mesmas nulas, não pode haver nesta hipótese nem verdadeira sociedade, nem corpo político, nem outra lei senão a do mais forte.⁴⁸⁴

A reposição plena da liberdade dos povos conquistados nunca ocorreu e mesmo a independência das colônias não representou qualquer avanço nesse sentido, principalmente porque as elites econômicas dos estados independentes não se identificavam com os povos conquistados, senão como a emanação nacional do conquistador estrangeiro, olhando para o norte com ares de submissão, respeito e admiração, ao mesmo tempo em que mirava com repulsa e superioridade para os povos que habitavam dentro das linhas imaginárias que compunham o Estado do qual a mesma elite se sentia representante. O colonialismo interno das elites nacionais não fez nada além de estender a cruel segregação social constituída no período colonial, esforçando-se por adequar teorias e explicações racistas que lhe atingiam diretamente às noções nacionais sobre raça e progresso.

No século XIX o Brasil começa a ser identificado por seu caráter mestiço, essa nova identificação inaugura novas categorias que continuam a responder a classificação racista da sociedade. Se de fora para dentro o país era identificado enquanto mestiço, internamente as elites intelectuais e econômicas buscavam adequar essa mestiçagem às novas formas de categorizar a nação internamente, “a solução parecia estar em um esquema teórico que acomodasse as teorias suavizando-as”⁴⁸⁵.

John Monteiro nos chama a atenção para um aspecto importante que de certa maneira conecta essas categorias e aproxima os diversos casos que foram citados envolvendo pardos e mulatos, trazendo luz para a trajetória de Mathias e seu lugar na hierarquia social do período. Para Monteiro,

De forma atípica no quadro mais geral das Américas, há um distanciamento apressado entre o mestiço e suas origens indígenas. Essa

⁴⁸⁴ ROUSSEAU. *Discurso sobre a origem (...)*. Op. cit., p. 102.

⁴⁸⁵ SCHWARCZ. Op. cit., p. 171.

singularidade certamente tem suas raízes nos projetos coloniais dos séculos XVII e XVIII, porém também tem muito a ver com a construção de uma história nacional depois da independência, na qual a mestiçagem sempre ocupou um lugar de destaque.⁴⁸⁶

Pelo caráter depreciativo que o colonialismo procurou incutir na idéia de “índio,” muitos sujeitos optaram por se distanciar das suas origens indígenas para “ascender” às novas categorias que se diferenciavam da identidade indígena. Ocorre, porém, que a inferioridade antes atribuída aos povos indígenas e negros, se desloca gradativamente para o plano da hibridização. Surgem novas identidades a partir de novos argumentos que tinham a mesma finalidade: naturalizar a inferioridade para a manutenção do poder. Tomadas enquanto espécies diferentes, as raças humanas deveriam ver na miscigenação algo a ser evitado.⁴⁸⁷ O que acontece é uma reformulação dos discursos que argumentavam pela naturalização da inferioridade. Essa reformulação se dá em dois níveis: o primeiro é a perspectiva nascida na Europa, espaço onde tem início o debate sobre degeneração racial sob premissas eugênicas; o segundo é interno, esse ocorre com o fim de afastar dos espaços sociais mais prestigiados aqueles que não estavam contemplados nos argumentos mais antigos. Ou seja, o racismo contra negros e indígenas abria brechas para a “ascensão” de outras identidades como pardo, mulato e caboclo, era preciso explicar as mudanças que eram percebidas, mas essas explicações não poderiam se dar em um universo abstrato que não levasse em conta a memória, a ideologia e o preconceito que séculos de depreciação havia lapidado, por isso as explicações continuaram por inferiorizar essas novas identidades que estavam associadas aos elementos não brancos da sociedade e naturalizar a sua inferioridade.

Mathias foi classificado como pardo. No mesmo período pardo era considerado “em geral, pessoa livre, mas descendente de escravos.”⁴⁸⁸ Se tomarmos em conta os mencionados casos de pessoas classificadas como pardas colocadas na condição de escravo e sua hipotética ascendência indígena, evidenciaríamos a complexidade das

⁴⁸⁶ MONTEIRO. *A outra margem*. Op. cit., p. 241.

⁴⁸⁷ SCHWARCZ. Op. cit., p. 56.

⁴⁸⁸ *Catálogo seletivo de documentos referentes aos africanos e afrodescendentes livres e escravos*. Curitiba: Imprensa oficial, vol. 02, 2005, p. 16.

identidades históricas e as estratégias de dominação e resistência que daí emergem ganhariam novos significados. Segundo John Monteiro,

Para se pensar a resistência dos índios, faz-se necessária uma reinterpretação abrangente dos processos históricos que envolviam essas populações. Mais do que isso, é preciso também reavaliar como os diferentes atores nativos criaram e construíram um espaço político pautado na rearticulação de identidades, contemplando evidentemente não apenas as formas pré-coloniais de viver e proceder, como também e especialmente a sua inserção – ou não – nas estruturas envolventes que passaram a cercar cada vez mais as suas margens de manobra. Assim, tanto as sociedades que se mantinham avessas ao contato, por assim dizer, como as que foram mais intensamente envolvidas nos esquemas coloniais tiveram que adotar novas formas de resistência, muitas vezes lançando mão de estratégias, retóricas e materiais buscados entre os europeus.⁴⁸⁹

Mathias soube muito bem se apropriar dos sistemas de classificação que configuravam seu espaço de reivindicação e percebeu a distribuição de papéis da colonialidade do poder de forma aparentemente espontânea, talvez ajudado pela experiência histórica de lutas do seu espaço de origem, a Serra do Ororubá, talvez pelas experiências da sua própria vida. Mathias sabia que o indígena ocupava outro espaço na hierarquia social, por isso sua reivindicação vem acompanhada da sua autoidentificação. Seu pedido de liberdade é um ato de resistência; “lãs relaciones de poder son, también, relaciones de resistencia”⁴⁹⁰, ou seja, em todo processo de dominação está o germe da resistência. Imaginar pessoas passivas à dominação é ideológico, na medida em que reproduz a ideologia do dominador que está em um esforço contínuo e permanente para justificar e manter sua dominação inferiorizando aqueles que se pretende dominar; nenhum tipo de dominação permanece pela inércia, “sostenerla, pues, requiere de constantes esfuerzos de consolidación, perpetuación y adaptación”⁴⁹¹.

⁴⁸⁹ MONTEIRO. **A outra margem**. Op. cit., p. 242.

⁴⁹⁰ SCOTT. Op. cit., p. 71.

⁴⁹¹ SCOTT. *Ibid.*, p. 71.

Quando, frente aos documentos analisamos as relações entre sistemas normativos e ações individuais, nos deparamos com estratégias subjetivas de resistência. Não apenas no interrogatório de Mathias, mas na maioria dos depoimentos apresentados aparece alguma referência identitária construída a partir dos pressupostos da diferença colonial, como o marido que era “quase branco”, o filho que é “mameluco”, ou fulano que era “mulato.” Todas essas referências são formas de situar os sujeitos dentro do espaço simbólico nos quais se dão as relações; são estratégias que podem - num ambiente como o de uma investigação criminal levada a cabo por autoridades que representam o Estado quando o próprio Estado está identificado com todas essas categorizações e mesmo operando através delas- expressar-se através da escolha, consciente ou não, de palavras que nesse ambiente possam representar um status positivo ou menos negativo que outro, como mulato e quase branco em relação ao negro ou indígena, ao mesmo tempo em que em outros espaços normativos a escolha das palavras pode operar através de outros critérios. Essas estratégias se utilizam dos sistemas normativos hegemônicos, pensados para produzir e reproduzir a dominação, para resistir e construir sua autonomia e afirmar sua existência para além de toda invisibilidade que se lhes deseje impor. Um jovem com mais ou menos dezoito anos inserido em toda a malha de relações que caracterizam a diferença colonial, com coragem suficiente para dizer-se índio e lutar por seu direito a liberdade é por si só um ato de resistência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Boubacar era um menino de 9 anos que vivia numa aldeia da Mauritânia, até que um dia quatro homens irromperam em sua casa armados de facões. Boubacar se escondeu embaixo da cama. Sua irmã estava na escola. Ele ouviu gritos. Ouviu golpes. Ouviu súplicas. Nada adiantou: os homens primeiro mataram seu pai, depois, sua mãe. Em seguida, um deles puxou Boubacar de baixo da cama. Estava a ponto de cravar-lhe um facão no pescoço, quando outro homem o deteve. - Esse aí é melhor a gente vender – disse.

Nesse dia, o menino foi feito escravo. E assim permaneceu até os 34 anos, quando conseguiu fugir. Na primeira tentativa de fuga, foi apanhado e o espancaram com porretes, quebraram-lhe os dois braços e o jogaram num buraco, o mesmo onde punham os animais para castrar. Ele também seria castrado no dia seguinte: esse era o castigo para os escravos que tentavam fugir. Mas Boubacar teve sorte: naquela noite, outro escravo o desamarrou e o ajudou a sair do buraco. Seus braços pendiam disformes, inertes, como se não lhe pertencessem. “Vá embora”, disse o companheiro. “Se te pegarem, não diz que fui eu que te ajudei”⁴⁹².

Destes-lhes a dor da fome e das separações, para distraí-los de sua revolta. Vós os esgotais e devorais seu tempo e suas forças, para que eles não tenham nem o ócio, nem o ímpeto do furor! Estão sozinhos, apesar de constituírem massa, como também estou só sozinho. Cada um de nós está sozinho graças à covardia dos outros. Mas eu que estou servilizado, como eles, humilhado, como eles, eu vos declaro que nada sois e que esse poder desfraldado, a perder de vista, a ponto de escurecer o céu, é apenas uma sombra atirada sobre a terra, que em um segundo um vento furioso vai dissipar. Acreditastes que tudo poderia

⁴⁹² PONSOWY, Mori. **No rastro de Boubacar**, escutando os refugiados africanos na Europa. Revista Piauí, edição 142, julho de 2018, p. 36. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/no-rastro-de-boubacar/>. Acesso julho/2018.

*ser reduzido a algarismos e a fórmulas! Em vossa bela nomenclatura, porém, esqueceste a rosa selvagem, os signos no céu, os rostos de verão, a grande voz do mar, os instantes do dilaceramento e a cólera dos homens. (Ela ri) Não deveis rir. Não deveis rir, imbecil. Estais perdidos, digo-vos eu. No seio de vossas mais aparentes vitórias, eis-vos já vencidos, porque existe no homem uma força que jamais destruireis uma loucura iluminada, misto de medo e de coragem, ignorante e vitoriosa para todo o sempre. É essa força que se vai levantar e sabereis então que vossa glória é apenas fumaça.*⁴⁹³

Muitas grandes ações são feitas nas pequenas lutas, há muita coragem e obstinação na resistência cotidiana contra a invasão fatal das necessidades e contra os abusos cometidos pelos donos do poder. Essa nobre resistência é um triunfo diário que nenhum olhar contempla. A vida, a desventura, a solidão, o abandono, o rapto, a exploração, o cerceamento da liberdade e a pobreza são campos de batalha que também contam com seus heróis. Cada ser humano, em cada dia de sua vida, é o ponto de partida e o termo da história. Por detrás de cada sujeito, precipita-se e extingue-se na sombra milênios e povos; à sua frente não existe nada além do momento, quando sente concretamente o contato com as realidades que o cercam.

Ao longo dessa dissertação mencionamos percalços e infortúnios na vida de pessoas comuns, cada uma dessas vidas merece uma pesquisa a parte, merece ser contemplada e conhecida por homens e mulheres do presente que sofrem os mesmos percalços e infortúnios; a presença dessas vidas em nossos horizontes referenciais pode representar novas possibilidades de compreensão da realidade passada e presente e a partir daí podem emergir novas formas de consciência que resultem em outras posições frente ao mundo que nos cerca.

Não sabemos como terminou o processo de Mathias, não sabemos se ele reconquistou a sua liberdade, tampouco sabemos dos destinos das outras vítimas da escravidão que foram mencionadas ao longo do texto, porém, ainda que todas essas trajetórias hoje nos sejam apresentadas de modo fragmentado e incompleto, os indícios das adversidades pelas quais passaram nos permitem compreender melhor as mazelas do presente. Ao longo do texto evitamos utilizar certos

⁴⁹³ CAMUS, Albert. **Estado de sítio; o estrangeiro**. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 112.

advérbios de tempo— por exemplo: “já” naquela época, ou “ainda” em tal ano - que são formas de representar o tempo como uma categoria linear de desenvolvimentos das coisas e do mundo. Essa compreensão linear e progressiva do tempo erra ao colocar o presente como a superação do passado, reforçando as noções de progresso impregnadas na mentalidade moderna eurocentrada; resultando em uma negação do passado, na incompreensão do presente, e na expectativa de um futuro que nunca chega. A noção de progresso rumo ao “mais moderno” está tão inculcada na mentalidade ocidental, que a maior parte das alternativas propostas para a superação dos seus dilemas passa pelo progresso e pela modernização, pela racionalidade e pelo modelo eurocêntrico de sociedade; parece que vivemos em uma redoma de discursos, uma dialética do mesmo na qual a tese e a antítese nunca fazem nascer uma nova síntese, e isso acontece porque o conceito hegemônico de Modernidade silencia as experiências que lhe deram forma e conteúdo: a escravidão e o colonialismo. Esse silenciamento impede que a busca por alternativas para a superação do seu caráter excludente atente para os principais motores da exclusão. O avanço da técnica e o aperfeiçoamento dos sistemas de produção criam a ilusão de evolução humana; uma ideia de bem estar e segurança que se choca com a barbárie do cotidiano, fruto da desigualdade e da miséria.

A ausência dos advérbios de tempo tem por objetivo evidenciar a continuidade das formas humanas de se relacionar em um contexto específico, e no caso dessa dissertação tratamos das relações humanas na colonialidade do poder. Se não suprimimos o “foi” é porque a nossa pesquisa trata de vidas passadas, ainda que expresse situações do presente. A colonialidade do poder estruturada pelo colonialismo, por sua longevidade, transformou-se em um elemento estável para uma infinidade de gerações; a estrutura que lhe dá sentido e que amarra as relações humanas assimetricamente, sujeitando homens e mulheres à condição de mercadoria, não é geográfica, como propôs Braudel;⁴⁹⁴ seu caráter é econômico. O capitalismo fez do homem mercadoria e dividiu a humanidade em uma escala de valores monetários, dando sentido a uma pirâmide humana e social que desumanizou sua base, autorizando todas as violências contra seus elementos.

Mathias foi raptado, escravizado e atravessou quase o país inteiro sem qualquer constrangimento de seus algozes, porque seus traços

⁴⁹⁴ BRAUDEL, Fernand. **História e ciências sociais**, a longa duração. Revista de História, nº62, abril-junho, 1965, p. 268. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/123422/119736>. Acesso em: março de 2018.

físicos marcavam a sua posição social antes de qualquer outro aspecto subjetivo ou social, seus traços físicos estavam associados ao trabalho não remunerado. O mesmo se deu com Pedro Domingos trazido de Buenos Aires com sua família, com Antonio, nascido livre na província do Paraná e escravizado desde os sete anos, e com os inúmeros outros sujeitos que apareceram ao longo da nossa pesquisa. Paralelamente às suas trajetórias, emergem marcas desse sistema de classificação social racista, seja nas táticas que os diferentes sujeitos encontram para resistir e se posicionarem dentro da pirâmide racial da colonialidade, seja nas estratégias de dominação operada por aqueles que detêm o poder. De modo restrito, é a mulher que foi casada com um homem “quase branco”, o filho que tinha “cabelo corrido”, o “filho de português”; de uma perspectiva mais ampla, é o “pardo Antonio”, o “negro Pedro”, o “índio Mathias.” A autoidentificação dentro desses critérios demonstra certa consciência do papel dessas categorias – pardo, negro, mulato - na hierarquia social. A identidade do “índio”, por exemplo, passa a operar de dois modos distintos: ao mesmo tempo em que pode ser acionada pelo sujeito dominador para legitimar sua dominação, pois certas violências contra o “índio” são autorizadas pela rede de discursos que o desumaniza e pela ideologia que dá sentido a esses discursos; pode também ser acionada pelo próprio indígena quando o agente da dominação pretende colocá-lo numa condição que não condiz com os direitos de que desfruta a identidade “índio”, no caso de Mathias, a da escravidão.

É nesse sentido que a trajetória de Mathias pode contribuir para a compreensão do papel das identidades coletivas historicamente produzidas, pois do seu processo emerge um jogo de identidades que não está explícito e que poderia passar despercebido caso a análise do seu processo se desse a partir de outras categorias e com outros objetivos. Mathias pode ser encarado como representativo das relações sociais assimétricas características da colonialidade do poder, porque a sua vida foi marcada por essa assimetria. Sabemos que, somado os três anos em que afirmou ter vivido na condição de cativo, com os dois anos durante os quais transcorreu parte de seu processo, quando Mathias esteve depositado (tempo que pode ter sido ainda mais longo), lhe foi negada por pelo menos cinco anos a liberdade que lhe era de direito; liberdade esta que já era bastante restrita se considerarmos a autonomia de que desfrutavam os povos indígenas dentro da ordem social do Brasil imperial.

Não apenas Mathias, mas o contexto histórico dos povos indígenas dos territórios de Guarapuava e da Serra do Ororubá,

especialmente os Kaingang e os Xukuru respectivamente, demonstraram o *modus operandi* das identidades racializadas ou “etnificadas” na modernidade/colonialidade. As contextualizações que desenvolvemos sobre esses espaços demonstram como a escravização de Mathias é reflexo dos costumes suscitados pelo colonialismo e que caracterizam as relações humanas na diferença colonial. O mesmo se apresenta quando aproximamos a lente de observação e concentramos nossa atenção nos detalhes da narrativa de Mathias, é possível notar como sua vida foi marcada tanto por práticas sociais já arraigadas, como também por eventos que se davam num plano macro-social e que representaram transformações importantes na sua vida.

Com mais ou menos oito anos, Mathias migrou com seu pai para a “cidade de Pernambuco”, onde foi batizado e frequentou a escola. O batismo, resultado de um processo de catequização, foi o mote do discurso que se pretendia inclusivo, foi o instrumento de “integração” do “bárbaro” ao seio da “civilização” e em seu nome muitas violências foram perpetradas. A idade aproximada de Mathias quando ele requereu judicialmente a sua liberdade, nos permite supor que sua família migrou em um período especialmente difícil para os Xukuru da Serra do Ororubá, quando este povo sofreu perdas consideráveis de território em decorrência da Lei de Terras de 1850. É possível, e até provável, que a família de Mathias tenha sofrido diretamente o impacto negativo dessa lei que atingiu tantos outros povos indígenas no Brasil.

Quando tinha mais ou menos quinze anos, Mathias foi enganado, raptado e feito cativo. O período coincide com a crise de mão de obra que a supressão do tráfico de escravos causou. Com a crise de mão de obra se dá um aumento considerável do tráfico interno de escravos que vinham das províncias do nordeste, especialmente Pernambuco, para trabalhar nas plantações de café das províncias do sul e sudeste do país. O aumento do comércio interno de carne humana fez surgir uma nova profissão, o comprador de escravos que atravessava o país negociando com pequenos fazendeiros a compra de escravos para serem levados para o sul, os escravos mais valorizados eram os jovens que tinham entre 20 e 25 anos. A região de origem de Mathias, a sua idade e principalmente os seus traços físicos parecem ter feito dele a vítima perfeita para a violência que lhe infligiram.

Quando falamos na continuidade das relações assimétricas na colonialidade do poder que nascem do colonialismo, não nos referimos unicamente a uma relação entre o passado anterior à Mathias e ao tempo da sua vida, mas afirmamos a atualidade dessas relações. A nossa pesquisa se concentrou no período que vai de 1860 a 1875, mas também

passou por períodos anteriores, quando tentou encontrar nos jornais pernambucanos da época alguma referência ao caso de Mathias, e posteriores, quando, buscava, sem sucesso, uma resolução para o seu processo. Nesse alargamento do período estudado encontramos em 1888, na província do Paraná, crianças indígenas feitas prisioneiras e distribuídas entre os fazendeiros mais importantes da região.

Um salto histórico nos traz ao presente: dados do Observatório Digital do Trabalho Escravo no Brasil,⁴⁹⁵ calculam que de 1995 a 2017, mais de cinquenta mil pessoas foram resgatadas da condição de trabalho análoga à escravidão. De 2003 a novembro de 2017 foram resgatadas quarenta e três mil, seiscentos e noventa e seis pessoas. Como o campo “raça”, no seguro desemprego⁴⁹⁶ não é preenchido com regularidade, dessas mais de quarenta mil pessoas, apenas nove mil seiscentos e oitenta e duas declaram se enquadrar em alguma categoria racial. Entre as quase dez mil pessoas que optaram por declarar uma origem racial, quatro mil, oitocentos e vinte e duas se declararam como parda, mulata, cabocla, cafuza, mameluca ou mestiça de negros com pessoa de outra cor; mil quatrocentos e dezesseis se declararam negros e quatrocentos e setenta e nove como indígenas ou índio. Do número total de autodeclarados quase setenta por cento são de não brancos. As estatísticas podem esconder números ainda mais reveladores, pois muitos descendentes de negros e indígenas acabam optando por outras categorias para encobrir um pertencimento carregado de preconceito.

O livro *Racismo no Brasil, percepções da discriminação e do preconceito racial no século XX*⁴⁹⁷, reúne vários artigos com leituras feitas a partir de uma pesquisa nacional sobre discriminação e preconceito de cor no Brasil realizada em 2003, traz dados que se somam aos números do Observatório e que evidenciam a atualidade da

⁴⁹⁵ OBSERVATÓRIO DIGITAL DO TRABALHO ESCRAVO NO BRASIL. Disponível em: <https://observatorioescravo.mpt.mp.br/>. Acesso em: março de 2018. Fontes: Bancos de dados do Seguro-Desemprego do Trabalhador Resgatado, do Sistema de Acompanhamento do Trabalho Escravo (SISACTE) e do Sistema COETE (Controle de Erradicação do Trabalho Escravo), referentes ao período iniciado em 2003 (Primeiro Plano Nacional de Erradicação do Trabalho Escravo). Os dados brutos foram fornecidos pelo Ministério do Trabalho do Brasil e em seguida organizados, normalizados e tratados pela Secretaria de Pesquisa e Análise de Informações do MPT.

⁴⁹⁶ As pessoas resgatadas da condição de trabalho análogas à escravidão passam a receber o benefício (seguro desemprego). Para isso, preenchem um cadastro, que é uma das fontes de dados do observatório. In: OBSERVATÓRIO DIGITAL DO TRABALHO ESCRAVO NO BRASIL. Ibid.

⁴⁹⁷ SANTOS, Genivalda, SILVA, Maria Palmira da. (organizadoras). **Racismo no Brasil, percepções da discriminação e do preconceito racial no século XXI**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2005.

colonialidade do poder no Brasil. Segundo os dados da pesquisa, negros e pardos trabalham mais, ganham menos, começam a trabalhar mais cedo e predominam como trabalhadores do mercado de trabalho informal. Dos entrevistados, quarenta e nove por cento dos negros e dezanove por cento dos pardos já sofreram discriminação.⁴⁹⁸ Segundo dados do IBGE, em 2016 um quarto da população brasileira (52,1 milhões de pessoas) vive em situação de pobreza. Desse total, sessenta e sete por cento são homens e mulheres negros e pardos.⁴⁹⁹

Os dados falam por si e refletem a distribuição desigual das riquezas que o país possui e produz. No período de pesquisa e desenvolvimento dessa dissertação o país passou por um golpe de Estado que substituiu políticas de ações afirmativas que tinham por objetivo lutar contra o preconceito e a discriminação, políticas recentes, que apenas esboçavam seus primeiros resultados, como o aumento da presença de negros e indígenas nas universidades públicas do país e que foram tolhidas pelos agentes do golpe. Não bastasse isso, discursos de cunho racista e fascista, pregando a exterminação de indígenas, a revisão de demarcações de terras indígenas e quilombolas⁵⁰⁰, o ódio contra negros e estrangeiros aumentaram de maneira significativa no país, resultando em violências e assassinatos.

São realidades que se perpetuam no tempo, atualidades históricas que parecem dar razão à Santo Agostinho, para quem o tempo não passa de uma abstração da mente humana e nada existe para além do presente⁵⁰¹; ou certos estavam os Astecas, que concebiam o tempo como cíclico e as coisas se repetem no tempo e no espaço de tal forma que se tornam sempre previsíveis.⁵⁰² Se passaram mais de quinhentos anos desde que Colombo pisou na América e foi levando consigo nativos escravizados, e a escravidão permanece, o racismo permanece, o preconceito contra os povos indígenas permanece, e a desigualdade só cresce, formando um abismo social de proporções colossais. Os privilégios de uma minoria de homens brancos produzem e perpetuam a

⁴⁹⁸ SANTOS, SILVA. *Ibid.*, p. 95.

⁴⁹⁹ OBSERVATÓRIO DO TERCEIRO SETOR. Disponível em: <http://observatorio3setor.org.br/carrossel/um-quarto-da-populacao-brasileira-vive-com-menos-de-r-387-por-mes/>. Acesso em: março de 2018.

⁵⁰⁰ CÂMARA DOS DEPUTADOS. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/DIREITO-E-JUSTICA/535504-CPI-DA-FUNAI-2-APROVA-RELATORIO-COM-96-PEDIDOS-DE-INDICIAMENTO.html>. Acesso em: março de 2018.

⁵⁰¹ AGOSTINHO. *Op. cit.*, p. 347.

⁵⁰² BATALLA. *Op. cit.*, p. 71.

miséria de uma multidão de pessoas; o país vive um processo de recolonização que certamente traz consigo as marcas violentas do colonialismo.

As identidades negativas continuam operando para garantir que essas violências sejam dirigidas aos mesmos homens e mulheres cujos ascendentes já foram de alguma forma violentados: são os negros, pardos, mulatos pobres da periferia, os indígenas, as mulheres, os povos africanos e asiáticos. Enquanto que ao sul do mundo as pessoas morrem aos milhares, vitimados por esse sistema desumano e tirânico, sem causar grandes comoções, ao norte do mundo qualquer perturbação da ordem causa choque e aflição. Quantos Mathias ainda viveram, vivem e viverão as amarguras de um sistema econômico e social racista e assassino? Se vivemos o fim da história como muitos gostam de acreditar, a colonialidade do poder está guardada na eternidade.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 2002.

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

ALMEIDA, Carina Santos de. **Tempo, memória e narrativa Kaingang no oeste catarinense: a tradição Kaingang e a proteção tutelar no contexto da transformação da paisagem na Terra Indígena Xaçecó**; orientadora, Ana Lúcia Vulfe Nötzold.

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

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 11. Ed., 2010.

ARISTÓTELES. **Política**. São Paulo: Editora Martin Claret LTDA, 2006, p. 60.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. São Paulo, 1979: Editora HUCITEC.

BALLESTER, Anne. **O surgimento dos pássaros**, ou o livro das transformações constadas pelos yanomami do grupo Parahiteri. São Paulo: Editora Hedra, 2017.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STEIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade: Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: Ed. Da UNESP, 1998.

BATALLA, Guillermo Bonfil. **México profundo**, uma civilização negada. Miguel Hidalgo, México, 1990.

BECKER, Ítala Irene Basile. **O índio Kaingang do Paraná; subsídios para uma etno-história** / Ítala Irene Basile Becker e Luis Fernando da Silva Laroque – São Leopoldo; Ed. UNISINOS, 1999.

BEZERRA, Edmundo Cunha Monte. **Migrações Xukuru do Ororubá**, memórias e história (1950 – 1990). Dissertação UFPE, 2012. Disponível em: MONTE, Edmundo; SILVA, Edson. **Índios no Nordeste**: informações sobre os povos indígenas. 2012. <https://www.indiosnonordeste.com.br>. Acesso em: fevereiro de 2018.

BORBA, Telemaco. **Actualidade indígena**. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:borba-1908-actualidade>. Acesso em fevereiro de 2018.

BRAUDEL, Fernand. **História e ciências sociais**, a longa duração. Revista de História, nº62, abril-junho, 1965, p. 268. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/123422/119736>. Acesso em: março de 2018.

BUARQUE, Sergio. **Visões do paraíso**. São Paulo: Publifolha, 2000.

BUKUNIN, Michael Alexandrovich, **Textos Anarquistas**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2006.

CABALLOS, Esteban Mira. **Indios y mestizos em la Espana Moderna**, estado de la cuestión. Boletín Americanista, año LVII, nº 57, Barcelona, 2007

CAMUS, Albert. **Estado de sítio; o estrangeiro**. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 112.

CARDIM, Fernão. **Tratados da Terra e Gente do Brasil**. – São Paulo: Hedra: 2009.

CASTRO, Alves. **Poesias**: a mãe do cativo. Rio de Janeiro: Editora Conduto LTDA

CASTRO-GÓMEZ. Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2005.

CAVALCANTI, Alessandra Figueiredo. **Aldeamentos e política indigenista no bispado de Pernambuco**, séculos XVII e XVIII (Dissertação, UFPE), Recife, 2009, p. 39. Disponível em: MONTE, Edmundo; SILVA, Edson. **Índios no Nordeste**: informações sobre os povos indígenas. 2012. <https://www.indiosnonordeste.com.br>. Acesso em: fevereiro de 2018.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da história**; tradução de Maria de Lourdes Menezes; revisão técnica de Arno Vogel – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**: 1. Artes de fazer, 22. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso Sobre o Colonialismo**. Letras Contemporâneas, Florianópolis-SC, 2017.

CHARTIER, Roger. **História Cultural**, entre práticas e representações. Rio de Janeiro. Editora Bertrand Brasil S.A. 1990.

CHAUÍ, Marilena. O mau encontro. In: **A Outra margem do Ocidente**. Organização Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado** – pesquisas de antropologia política. São Paulo. Cosac Naify, 2013.

CORONIL, Fernando. Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo. In: : LANDER, Edgardo [org.]. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales – CLACSO, 2005.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Trad. Viviane Ribeiro. 2ed. Bauru: EDUSC, 2002

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil**: história, direitos e cidadania. –São Paulo: Claro enigma, 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Política indigenista no século XIX. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (organizadora). **História dos índios**

no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992.

DA MATTA, Roberto. **Quanto custa ser índio no Brasil?**

Considerações sobre o problema da identidade étnica, p. 33. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/351914044/7-MATTA-Roberto-Augusto-Da-1976-Quanto-Custa-Ser-Indio-No-Brasil-Consideracoes-Sobre-o-Problema-Da-Identidade-Etnica-in-Revista-Dados-IUPERJ-N>. Consultado em: 20/07/2018.

DANTAS, Beatriz G; SAMPAIO, José Augusto L; CARVALHO, Maria Rosário G. de. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro. In: **História dos índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992.

DESCOLA, Philippe. A selvageria culta. In: **A Outra margem do Ocidente.** Organização Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Notas do subsolo.** Porto Alegre, RS: L&PM, 2010, p. 31.

DROYSEN, Johann G. **Arte e método** (1868) In Martins, Estevão R. A história pensada: teoria e método na historiografia europeia do século XIX. São Paulo: Contexto: 2010.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales – CLACSO, 2005.

EAGLETON, Terry, **A ideia de cultura.** Tradução Sandra Castello Branco; revisão técnica Cezar Mortari. – 2ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2011.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** Tradução de Renato da Silveira. – Salvador: EDuFBA, 2008.

- FAUSTO, Carlos. Da inimizade: forma e simbolismo da guerra indígena. In: **A Outra margem do Ocidente**. Organização Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1999
- FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976) – 2ª. Ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. – (Coleção obras de Michel Foucault).
- FRANTZ, Fanon. **Los Condenados de la Tierra** – 1ª ed. 2ª reimp. – Buenos Aires: Fondo de Cultura Econômica, 2013.
- FREITAS, Décio. **O Escravismo Brasileiro**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/ Editora Vozes, filial de Porto Alegre / Instituto Cultural Português, 1980.
- GÂNDAVO, Pero de Magalhães de. **A Primeira História do Brasil**: história da província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2. Ed, 2004.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. LTC- Editora S.A. Rio de Janeiro, 1989.
- GILROY, Paul. **O Atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.
- GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais**, morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GINZBURG, CARLO. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GOMES, Roberto. **A Crítica da Razão Tupiniqim**. Porto Alegre, Movimento, 1978.
- GOTTFRIED. Georg. **Fundamentos da Teoria da História** (1837). Petrópolis: Vozes, 2010
- GRUZINSKI, Serge. O Renascimento ameríndio. In: **A Outra margem do Ocidente**. Organização Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 284.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Produção de presença**: o que o sentido não consegue transmitir. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2010.

HABERMAS, Jürgen. Técnica e ciência enquanto “ideologia”. In: **Textos Escolhidos**: seleção de Zeljko Loparié e Otilia B. Fiori. São Paulo: Abril S. A.. Cultural e Industrial, 1975.

HABERMAS. Jürgen. Conhecimento e interesse. In: **Textos Escolhidos**: seleção de Zeljko Loparié e Otilia B. Fiori. São Paulo: Abril S. A.. Cultural e Industrial, 1975, p. 298.

HALL, Stuart. “Quem precisa da identidade?” In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. 4 ed.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós modernidade**. Tradução de Tomáz Tadeu da Silva & Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Organização e revisão técnica: Arthur Ituassu. Riode Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

HESSE, Hermann. **Para ler e pensar**, pensamento extraídos de seus livros e cartas Rio de Janeiro: Editora Record, 1997, nº 4.

HILST, Hilda. **Júbilo, Memória, Noviciado da Paixão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

HOBSBAWM, Eric J. **Nações e Nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor. O conceito de Iluminismo. In: **Textos Escolhidos**: seleção de Zeljko Loparié e Otilia B. Fiori. São Paulo: Abril S. A.. Cultural e Industrial, 1975.

INEM, Nelci e BORGES, Lucia. **Ginzburg e o paradigma indiciário**. Disponível em:

<http://www.lppm.com.br/sites/default/files/livros/Ginzburg%20>

e%20o%20paradigma%20indici%C3%A1rio.pdf. Acesso em março de 2018.

JAMES, C. L. R. **Os Jacobinos Negros**: Toussaint L’Ouverture e a Revolução de São Domingos. 1 ed. Ver. – São Paulo: Boitempo, 2010.

JÚNIOR, Caio Prado. **Formação do Brasil contemporâneo**, Colônia. São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1987.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes e outros escritos**. São Paulo, SP: Martin Claret Ltda, 2008.

KATHRYN, Woodward. “Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual”. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. 4 ed.

KOPENAWA, Davi Yanomami. Descobrimos os brancos. In: **A Outra margem do Ocidente**. Organização Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos; tradução Wilma Patricia. Rio de Janeiro – Contraponto: Ed Puc –Rio 2006

KRENAK, Ailton. O eterno retorno do encontro. In: **A Outra margem do Ocidente**. Organização Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

LA BOÉTIE, Etienne de, 1530-1563.**Discurso da Servidão Voluntária**. São Paulo: Martin Claret, 2009.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales – CLACSO, 2005.

LAS CASAS, Bartolomeu. Historia de las Indias. In: TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América**: a questão do outro. 4º ed. – São Paulo: editora WMF Martins Fontes, 2010.

LESTRINGANT, Frank. À espera do Outro. In: **A Outra margem do Ocidente**. Organização Aduino Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

LEVI, Giovanni. Comportamentos, recursos, processos: antes da “revolução” do consumo. In: REVEL, Revel (Org.), **Jogos de escalas: a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro, Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

LEVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In: LEVI-STRAUSS, Claude. **A noção de estrutura em etnologia; raça e história; totemismo hoje**. Traduções de Eduardo P. Graeff. 2. Ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

MACEDO, Joaquim Manoel de. **A carteira de meu tio**. Belo Horizonte, MG. Livraria Garnier.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. In: **Epistemologias do sul**/ Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses [orgs]. São Paulo: Cortez, 2010

MALHEIRO, Perdígão. **A Escravidão no Brasil: ensaio histórico, jurídico, social**. 3 ed. Petrópolis, Vozes; Brasília, INL, 1976.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, n -4, 1986.

MARCHANT, Alexandre. **Do escambo à escravidão: as relações econômicas de portugueses e índios na colonização do Brasil (1500-1580)**. São Paulo: Editora Nacional, nº2, 1980.

MARÉS, Carlos Frederico. Da tirania à tolerância. In: **A Outra margem do Ocidente**. Organização Aduino Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

MARTÍ, José. **Nossa América**. – 3ed. – São Paulo: Hucitec, 2006.

MARTINHO DE NANTES, padre, O. F. M. Cap. **Relação de uma missão no Rio São Francisco**: relação sincera e sucinta da missão do padre Martinho de Nantes. – 2º ed. – São Paulo: Ed. Nacional, 1979.

MARX, Karl. **Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo-SP, Editora Martin Claret Ltda, 2007.

MENESES, Maria Paula. *Corpos de violência, linguagens de resistência: as complexas teias de conhecimento no Moçambique contemporâneo*. . In: **Epistemologias do sul**/ Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses [orgs]. São Paulo: Cortez, 2010.

MÉTRAUX, Alfred. **The Caingang**. In: STEWARD, J. *Handbook of South America Indians*. Washington, 1946, vol. 1, part 3, pp. 445 – 475. Traduzido por João Cesar Piccoli.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais, projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento limiar**. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter D. Mignolo. *A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade*. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales – CLACSO, 2005.

MONTAIGNE, Michel. **Ensaio**. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1972

MONTEIRO, John M. **Tupis, Tapuias e historiadores**, estudos de história indígena e do indigenismo. Tese de livre docência, IFCH-Unicamp. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/tese%3Amonteiro-2001/Monteiro_2001_Tupis_tapuias_historiadores.pdf . Acesso em: fevereiro de 2018.

MONTEIRO, John Manuel. **Armas e Armadilhas**, História e resistência dos índios. In: **A Outra margem do Ocidente**. Organização Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. A conquista do trabalho indígena: fé, razão e ciência no mundo colonial. In: FORTES, Alexandre... (et al.). **Cruzando fronteiras: novos olhares sobre a história do trabalho**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2013.

MORENO, Alejandro. Superar a exclusão, conquistar a equidade: reformas, políticas e capacidades no âmbito social. In: **A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais/** compilado por Edgardo Lander. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociais – CLACSO, 2005.

MOTA, Lúcio Tadeu. **Os Kaingang do vale do rio Ivaí: história e relações interculturais**. Maringá; Eduem, 2008.

MOTTA, Flávio José. **Escravos daqui, dali e de mais além: o tráfico interno de cativos na expansão cafeeira paulista**. São paulo: Alameda, 2012

MOTTA, Márcia (org.). **Dicionário da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

NABUCO, Joaquim. **O Abolicionismo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Publifolha, 2000.

NETO, João Cabral. **Educação pela pedra: 1962-1965**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.

ORLANDI, Eni P. **Análise de Discurso: princípios e procedimentos**. Campinas, SP. 12º Edição, Pontes Editores, 2015.

OTÁVIO, Rodrigo. **Os Selvagens Americanos Perante o Direito**. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1946.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios Livres e Índios Escravos, os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: **História dos Índios no Brasil**. Organização Manuela Carneiro da Cunha – São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992.

PINTO, Estevão. **Etnologia brasileira**, Fulniô – os últimos Tapuias. São Paulo: Companhia Editora nacional, 1956.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Editora Martin Claret Ltda, 2011.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro: Edições Vértice, vol. 5, n.10, 1992.

PONSOWY, Mori. **No rastro de Boubacar**, escutando os refugiados africanos na Europa. Revista Piauí, edição 142, julho de 2018, p. 36. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/no-rastro-de-boubacar/>. Acesso julho/2018.

POPYGUA, Timóteo da Silva Verá Tupã. **Yvyrupa**, a terra é uma só. São Paulo: Editora Hedra, 2017.

POUTIGNAT, Philippe e STEIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**: Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Trad. Elcio Fernandes. São Paulo: Ed. Da UNESP, 1998.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: **Epistemologias do sul**/ Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses [orgs]. São Paulo: Cortez, 2010.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales – CLACSO, 2005.

REVEL, Jacques. Microanálise e construção do social. In: REVEL, Revel (Org.), **Jogos de escalas**: a experiência da microanálise. Rio de Janeiro, Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias**. Organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro, F. Alves, 1977.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1997.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **O Contrato Social**. São Paulo: Editora Abril, 1997.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, 1712-1778. **Os devaneios do caminhante solitário**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2017.

SAHLINS, Marshall David. **História e Cultura**: apologia a Tucídides. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. -1º ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem pela Comarca de Curitiba**. – Curitiba: Fundação Cultural, 1995.

SANTOS JÚNIOR, Carlos Fernando dos. **Os índios nos vales do Pajeú e São Francisco**: historiografia, legislação, política indigenista e os povos indígenas no Sertão de Pernambuco (1801-1845). Dissertação UFPE, 2015, p. 62. Disponível em: MONTE, Edmundo; SILVA, Edson. **Índios no Nordeste**: informações sobre os povos indígenas. 2012. <https://www.indiosnordeste.com.br>. Acesso em: fevereiro de 2018.

SANTOS, Genivalda, SILVA, Maria Palmira da. (organizadoras). **Racismo no Brasil**, percepções da discriminação e do preconceito racial no século XXI. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2005.

SANTOS, Milton. O lugar e o cotidiano. In: **Epistemologias do sul/** Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses [orgs]. São Paulo: Cortez, 2010.

SARTRE, Jean-Paul. Prefácio. In: FRANTZ, Fanon. **Los Condenados de la Tierra** – 1ª ed. 2ª reimp. – Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil -1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCOTT, James C. **Los dominados y el arte de la resistência**. Ciudad de México: Ediciones Era S. A. 2004.

SILVA, Edson Hely. O lugar do índio. Conflitos, esbulhos de terras e resistência indígena no século XIX: o caso de Escada-PE (1860-1880). Dissertação UFPE, Recife, 1995, p.27 . Disponível em: MONTE,

Edmundo; SILVA, Edson. **Índios no Nordeste**: informações sobre os povos indígenas. 2012. <https://www.indiosnonordeste.com.br>. Acesso em: fevereiro de 2018.

SILVA, Edson Hely. Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1959-1988. Tese Unicamp, Campinas, SP, 2008. Disponível em: MONTE, Edmundo; SILVA, Edson. **Índios no Nordeste**: informações sobre os povos indígenas. 2012. <https://www.indiosnonordeste.com.br>. Acesso em: fevereiro de 2018.

SILVA, José Bonifácio de Andrada e. **Projetos para o Brasil**. Organização Miriam Dolhnikoff. – São Paulo: Companhia das Letras; Pblifolha, 2000.

SILVA, Lúcia Osório. **Terras devolutas e latifúndio**: efeitos da Lei de 1850. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1996.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org). “A produção social da identidade e da diferença.” In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 4ª edição, 2000.

SOUZA, Almir Antonio de. **De São Paulo, por Santa Catarina até São Pedro**: conflito e cativo indígena nos caminhos do sul (1820 – 1832). Disponível em: <<https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/rhs/article/view/1838/1348>> Acesso em: 12/06/2017.

SPOSITO, Fernanda. **Nem cidadãos, nem brasileiros** – indígenas na formação do Estado Nacional brasileiro e conflitos na província de São Paulo (1822-1845). São Paulo: Alameda, 2012.

STADEN, HANS. **Duas viagens ao Brail**: primeiros registros sobre o Brasil.- Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.

THOREAU, Henry David. **Walden**, ou a vida nos bosques. São Paulo: Global, 1984.

TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América**: a questão do outro. 4ª ed. – São Paulo: editora WMF Martins Fontes, 2010.

VAINFAS, Ronaldo, 1956 – **Os protagonistas anônimos da história:** micro-história. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

VELOSO, Caetano, 1942 – **Verdade Tropical.** São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem** – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosak Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTROS, Eduardo. **No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é.** Disponível em:
https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf. Acesso em: julho de 2018.

VIZENTINI, Paulo Fagundes. **O descompasso entre as nações.** Paulo Fagundes Vizentini; Emir Sader, organizador. Rio de Janeiro: Record, 2004.

VOLTAIRE, 1694-1778. **Cândido.** São Paulo: Abril, 2010.

WALLERSTEIN, Immanuel. **O capitalismo histórico.** São Paulo: Editora Brasiliense S.A. 2005.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Plurinacionalidad y Decolonialidad:** las insurgencias político-epistêmicas de refundar el Estado. Niversidad Andina Simón Bolívar. Ecuador: 2008.

WILLIAMS, Eric. **Capitalismo e escravidão.** São Paulo: Companhia das Letras, – 1º ed. 2012.

FONTES

BREVE de Paulo III en que prohíbe la esclavitud de los índios y se que sus amos les traten indignamente. Roma, 2 de julho de 1537.

Disponível em:

<https://jorgecaceresr.files.wordpress.com/2010/05/breve-sublimis-deus-paulo-iii.pdf>. Acesso em 27/08/2017.

Carta Régia de 12 de maio de 1798, d. Maria I. Disponível em:

<http://lemad.ffiich.usp.br/sites/lemad.ffiich.usp.br/files/A%20carta%20r%C3%A9gia%20de%2012%20de%20maio%20de%201798B.pdf>. Acesso em 14/09/2017.

OFÍCIO 26/03/1863. Ofício do ministro da Agricultura, Comércio e Obras Públicas Pedro de Alcântara ao pres. Da prov. do Paraná Antônio Barbosa Gomes Nogueira. 26/06/1863. BR APPR C265.35.

OFÍCIO 26/03/1861. Ofício do Juiz municipal Caetano José Munhós ao pres. Da prov. Antônio Barbosa Gomes Nogueira. 26/03/1861. BR APPR AP 0108, vol. 05, p. 110-111.

OFÍCIO 17/04/1868. Ofício do sertanista Joaquim Francisco Lopes ao pres. Da prov. do Paraná José Feliciano Horta de Araújo. 17/04/1868. BR APPR AP281.8.273.278.

OFÍCIO 01/10/1888. Ofício do veterano de guerra Pedro Bernardo da Silva ao pres. Da prov. do Paraná Balbino Cândido da Cunha. 01/10/1888. BR APPR AP844.16.170.

Catálogo seletivo de documentos referentes aos africanos e afrodescendentes livres e escravos. Curitiba: Imprensa oficial, vol. 02, 2005

OFÍCIO 10/12/1861. Ofício do chefe de polícia da prov. do PR. Antônio José Affonso Guimarães ao pres. Da prov. José Francisco Cardoso. 26/03/1861. BR APPR AP0108, vol. 05, p. 44-50.

OFÍCIO 14/10/1870. Ofício do ministro da Agricultura, Comércio e Obras Públicas Jerônimo José Teixeira Júnior ao vice- pres. Da prov. do Paraná Agostinho Ermelino de Leão. 14/10/1870. BR APPR C271.87.

OFÍCIO 05/08/1873. Ofício do juiz de direito da comarca de Guarapuava ao pres. Da prov. do Paraná Frederico José Cardoso de Araújo Abranches. 05/08/1873. BR APPR AP 414.16.133.

OFÍCIO 24/02/1860. Ofício do pres. Da prov. do RS Joaquim Antão Fernandes Leão ao pres. Da prov. do PR José Francisco Cardoso. 05/08/1860. BR APPR AP87.3.291.

OFÍCIO 24/10/1855. Ofício do chefe de polícia da prov. do PR. José Antônio Vaz de Carvalhes ao vice-presidente da prov. do PR Henrique de Beaurepaire Rohan. 24/10/1855. BR APPR AP19.8.172/173.

OFÍCIO 19/02/1856. Ofício do chefe de polícia da prov. do PR. José Antônio Vaz de Carvalhes ao ministro da Justiça do Império José Thomas Nabuco de Araújo. 19/02/1856. BR APPR AP26.2.116.126.

OFÍCIO 05/05/1865. Ofício do vigário de Palmas Francisco Xavier Pimenta ao pres. Da prov. do PR. Anré Augusto de Pádua Fleury. 05/05/1865. BR APPR AP206.10.96.

RELATÓRIO 01/03/1860. Relatório de abertura da primeira sessão da quarta legislatura do presidente da província José Francisco Cardoso. Curitiba BR APPR.

RELATÓRIO 01/03/1856. Relatório a Assembleia Legislativa do Paraná apresentado pelo vice-presidente Henrique Beaurepaire Rouhan José Francisco Cardoso. Curitiba BR APPR.

OFÍCIO 31/07/1869. Ofício do Pres. Prov. PR. Antônio Augusto da Fonseca para o Diretor dos índios de Palmas Pedro Ribeiro de Souza. 31/07/1869. C458. 103. 391.

LIMA, Francisco das Chagas. **Memórias sobre o descobrimento e colônia dos campos de Guarapuava.** Revista trimestral de história ou Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro, Tomo IV, n. 13. Rio de Janeiro: Typoghafia de João Ignacio da Silva.

OFÍCIO 23/11/1861. Ofício do Diretor Geral dos Índios da Prov. do PR Francisco Ferreira da Rocha Loures ao pres. da prov. Do PR.

Antônio Barbosa Gomes Nogueira 23/11/1861. BR APPR AP 122,19,149,157.

OFÍCIO 01/05/1866. **Ofício do frei Timótheo de Castelnuovo ao vice-presidente da prov. do PR. Agostinho Ermelino de Leão.** 01/05/1866. BR APPR AP 236.8.254.

OFÍCIO 01/05/1866. **Ofício do juiz de direito da comarca de Guarapuava Antônio Vicente de Siqueira Pereira Leitão ao presidente da prov. do PR. Antônio Barbosa Gomes Nogueira.** 10/09/1862. BR APPR AP 144.15.37-38.

CATÁLOGO SELETIVO DE DOCUMENTOS REFERENTES AOS POVOS INDÍGENAS DA PROVÍNCIA DO PARANÁ: 1853-1870. Curitiba: Imprensa Oficial, 2007. ISBN 978-85-99404-02-7. **ESTUDOS. Estradas – Colonização – Agricultura:** conclusão. Jornal Dezenove de Dezembro. Curitiba, p. 03. 11/05/1861. Arquivo do Museu Paranaense, vol. 06, n 200-208.

OFÍCIO 30/01/1888. **Ofício de Anastácio Gonçalves ao vice-presidente da prov. do PR. Antônio Ricardo dos Santos.** 30/01/1888. BR APPR AP837 9 294 – 295.

OFÍCIO 10/03/181. **Ofício do chefe de policia da prov. do PR. Antônio José Affonso Guimarães ao pres. Da prov. do Paraná José Francisco Cardoso.** 10/06/1861. BR APPR AP108, Vol. 05, p. 44-50.

OFÍCIO 10/01/1870. **Ofício do Delegado de polícia Benedicto Antônio da Cruz ao presidente da prov. do PR. Antônio Luiz Affonso de Carvalho.** 10/01/1870. BR APPR AP0327, vol. 01, p. 180.

DEZENOVE DE DEZEMBRO. Curitiba, 31/12/1862, anno IX, nº 342. Museu Paranaense, v.06, n 325-350.

RELATÓRIO 01/03/1860. **Relatório de abertura da assembleia legislativa da prov. De PE. do presidente Luiz Barbalho Moniz Finza.** Recife. In:Jornal Diário de Pernambuco. Recife. Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/uf.aspx>.

DIÁRIO NOVO. Pernambuco, 1854, edição 00197, p. 03. Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/uf.aspx>. Acesso em fevereiro de 2018.

RELATÓRIO 01/03/1860. Relatório de abertura da assembleia legislativa da prov. De PE. do presidente Luiz Barbalho Moniz Finza. Recife, edição 000273. In: JORNAL DIÁRIO DE PERNAMBUCO. Recife. Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/uf.aspx>. Acesso em fevereiro de 2018.

DIÁRIO NOVO. Pernambuco, 1846, edição 00241, p. 03. Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/uf.aspx>. Acesso em fevereiro de 2018.

DIÁRIO NOVO. Pernambuco, 1846, edição 00240, p. 03. Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/uf.aspx>. Acesso em fevereiro de 2018.

JORNAL DIÁRIO DE PERNAMBUCO. Pernambuco, 1852, edição 00243, p. 03. Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/uf.aspx>. Acesso em fevereiro de 2018.

Carta régia para o governador e capitão general de Minas Gerais, Pedro Maria Xavier de Ataíde e Mello, através da qual o príncipe regente d. João ordena várias medidas a serem tomadas pelo governador em relação aos índios botocudos antropófagos. 13/05/1808. Disponível em: <http://caboclosnaumbanda.blogspot.com.br/2011/12/carta-regia-para-o-governador-e-capitao.html>. Acesso em 14/09/2017.

CATÁLOGO SELETIVO DE DOCUMENTOS REFERENTES AOS POVOS INDÍGENAS DA PROVÍNCIA DO PARANÁ: 1853-1870. Curitiba: Imprensa Oficial, 2007. ISBN 978-85-99404-02-7.

OFÍCIO 02/01/1860 – 16/02/1860. **Ofício do Diretor Geral dos Índios do Paraná, para o presidente da província José Francisco Cardoso.** Guarapuava (PR). BR APPR. AP87.3.172-178.

OFÍCIO 24/02/1860. **Ofício do Pres. Prov. RS Joaquim Fernandes Leão, para o Pres. Prov. PR.** Porto Alegre, 24/02/1860. BR APPR. AP87.11. 291.

Regimento que levou Tomé de Souza governador do Brasil. Almerim, 17/12/1548. Disponível em: http://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/1.3._Regimento_que_levou_Tom_de_Souza_0.pdf. Acesso em 28/08/2017.

OFÍCIO 26/05/1861. Ofício do Diretor Geral dos Índios Francisco Ferreira da Rocha Loures para o presidente da província Antônio Barbosa Gomes Nogueira. Curitiba 26/05/1861. BR APPR. AP 112.9.98.

OFÍCIO 03/07/1861. Ofício do Pres. Prov. PE Antonio Marcelino Nunes Gonçalves para o Pres. Prov. PR. Palácio do Governo de Pernambuco. 03/07/1861. BR APPR AP 115. 02. 41-42.

RELATÓRIO 31/05/1863. Relatório de abertura da segunda sessão da quinta legislatura do presidente da província Antonio Barbosa Gomes Nogueira. Curitiba BR APPR.

OFÍCIO 15/10/1861. Ofício do Juis de Direito Intº de Orfãos Ernesto Francisco de Lima para o presidente da província Antonio Barbosa Gomes Nogueira. Curitiba 15/10/1861. BR APPR. AP 120. 4.128-129.

OFÍCIO 20/08/1861. Ofício do Pres. Prov. PE Antonio Marcelino Nunes Gonçalves para o Pres. Prov. PR Antonio Barbosa Gomes Nogueira. Palacio do Governo de Pernambuco. 31/08/1861. BR APPR AP 117. 03. 46-51.

RELATÓRIO 15/02/1862. Relatório de abertura da primeira sessão da quinta legislatura do presidente da província Antonio Barbosa Gomes Nogueira. Curitiba BR APPR.

RELATÓRIO 21/02/1864. Relatório de abertura da primeira sessão da sexta legislatura do vice-presidente da província Sebastião Gonçalves da Silva. Curitiba BR APPR.

OFÍCIO 26/03/1861. Ofício do Juiz municipal Caetano José Munhós ao secretario do governo. 26/03/1861. BR APPR AP 108 PG 110-111 PJU 2296 CX 62.

OBSERVATÓRIO DIGITAL DO TRABALHO ESCRAVO NO BRASIL. Disponível em: <https://observatorioescravo.mpt.mp.br>. Acesso em: março de 2018.

OBSERVATÓRIO DO TERCEIRO SETOR. Disponível em: <http://observatorio3setor.org.br/carrossel/um-quarto-da-populacao-brasileira-vive-com-menos-de-r-387-por-mes/> . Acesso em: março de 2018.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. Disponível em:
<http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/DIREITO-E-JUSTICA/535504-CPI-DA-FUNAI-2-APROVA-RELATORIO-COM-96-PEDIDOS-DE-INDICIAMENTO.html>. Acesso em: março de 2018.