

XXVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA

Conhecimento histórico e diálogo social
Natal - RN • 22 a 26 de julho 2013

ANPUH
PARÁ

Sobre a relutância do gentio em *fazer-se útil a si e à República*: elementos para a interpretação dos diálogos culturais na Amazônia Colonial (1751-1798)

ANDRÉ AUGUSTO DA FONSECA*

[ML1] Comentário: Ele não era útil “a si”? E a que República?

O texto do *Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário* (1755), ao interpretar (do ponto de vista do colonizador) as práticas anteriores de incorporação das populações ameríndias à sociedade colonial e propor seu reordenamento, considerava

[...] evidente, que as paternais providências de Nosso Augusto Soberano, se dirigem unicamente a cristianizar, e civilizar estes até agora infelizes, e miseráveis Povos, para que saindo da ignorância, e rusticidade, a que se acham reduzidos, possam ser úteis a si, aos moradores, e ao Estado. [grifos meus]

O discurso do Diretório, impregnado pelo pragmatismo das Luzes, apresenta um soberano esclarecido, disposto a eliminar entraves à “utilidade” e à “civilização” de todos os vassallos. Entretanto, diversos pesquisadores tem mostrado o quanto os interesses e valores de ameríndios, moradores e agentes do Estado divergiram e negociaram, na prática, a implementação das diretrizes da Coroa na região ao longo da segunda metade do século XVIII (SOMMER, 2000; DOMINGUES, 2000; COELHO, 2005; SAMPAIO, 2011).

O passado é sempre terra estrangeira. Estudar historicamente uma região como a Amazônia – que, apesar do brutal despovoamento sofrido nos últimos séculos, é ainda hoje uma região em que as culturas ameríndias tem uma presença importante – coloca em pauta a contribuição da Antropologia de uma forma talvez ainda mais óbvia que em outras partes. Sobretudo, as fontes do período colonial, quase sempre produzidas pelo colonizador, exigem o aporte dos conhecimentos acumulados pelos estudiosos das culturas para interpretar atitudes dos diferentes sujeitos (tanto os produtores dos documentos quanto as pessoas tratadas como objetos desses registros).

Uma das primeiras coisas que aprendemos ao investigar o passado colonial da América, atualmente, é que não podemos traçar uma rígida linha divisória e dicotômica entre colonizador e colonizado. Sem escamotear as relações de sujeição, violência e, eventualmente, de extermínio que efetivamente se verificaram nos quatro séculos de

* Professor no Curso de Licenciatura em História da Universidade Estadual de Roraima (UERR). Doutorando em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Bolsista da CAPES.

conquista, divisão e repovoamento da Amazônia¹, é necessário ter presente que tanto os “brancos” quanto os ameríndios integram mundos heterogêneos com culturas em movimento e influenciando-se mutuamente. Uma representação estática dessas realidades seria sempre ilusória:

As pessoas participam de universos de discurso múltiplos, mais ou menos discrepantes; constroem mundos diferentes, parciais e simultâneos, nos quais se movimentam. A construção cultural que fazem da realidade não surge de uma única fonte e não é monolítica. (BARTH, 2000 p. 123).

Tanto entre os ameríndios não-aldeados ou entre os “tapuios”² catequizados e/ou escravizados quanto entre os “moradores”, quanto entre os agentes coloniais mais ou menos graduados, militares ou religiosos das diferentes ordens, os sujeitos históricos estão continuamente engajados em situações de interação conflituosa ou não, traçando objetivos, identificando rivais e aliados – momentâneos ou duradouros – dentro e fora de seus grupos. Diante de um mundo em mudança, procuravam-se adaptar-se, resistir, obter algum ganho ou evitar perdas. Como ensina Manuela Carneiro da Cunha, uma “política metropolitana requer a existência de uma política indígena” (1992 p. 18).

Este trabalho pretende problematizar algumas das ideias que orientam o programa reformista esclarecido de Pombal e Mendonça Furtado no Estado do Maranhão e Grão-Pará, em meados do século XVIII, e estabelecer alguns princípios teórico-metodológicos para interpretar a reação do grupo que os reformistas supunham ser o principal beneficiário dessa reforma: os indígenas da Amazônia. A primeira parte do trabalho discute os fundamentos ideológicos e jurídicos do empreendimento colonial, reconstituindo o contexto histórico das Leis de Liberdade de 1755 e do Diretório; a segunda parte dialoga com as contribuições dos estudos recentes sobre passado dos povos ameríndios no período colonial. Considero essas

¹ As estimativas para a população pré-cabralina na Amazônia aproximam-se de 2 milhões de habitantes. Em 1957, Darcy Ribeiro estimava um total de 67 a 97 mil indígenas para todo o Brasil (MELATTI, 2007 pp. 46-50). Com a mudança na orientação das políticas indigenistas após 1988, tem ocorrido uma gradual recuperação demográfica indígena, ainda assim oficialmente inferior a 1% da população total do país.

² É importante distinguir *aldeia* (“habitat que os nativos escolhiam por si próprios, antes e depois da Descoberta, consoante os determinantes ecológicos e sociais de sua cultura”) de *aldeamento* (povoado composto por famílias de uma ou mais etnias, em sítio escolhido e organizado em função das necessidades das autoridades coloniais, fruto dos chamados “descimentos”) (ALENCASTRO, 2000 pp. 119-120); o *tapuio*, na definição de José Veríssimo e Moreira Netto, seria o produto do aldeamento: é o índio que foi dessocializado e ressocializado em um contexto cultural e econômico colonial, misturado a outras etnias, submetido à catequese, assumindo uma nova identidade, a de índio aldeado – e não mais pertencente a uma etnia original identificável (MOREIRA NETO, 1988 p. 23).

reflexões (sobre como portugueses e índios viam-se uns aos outros e a si mesmos) uma condição necessária para a interpretação das fontes do período³.

O mundo português em movimento: tradicionalismo e reformismo ilustrado

A sociedade colonial, tanto quanto a metropolitana, estava atravessada por contradições e conflitos. O poder do rei estava longe de ser absoluto, na verdadeira acepção do termo. “Politicamente, prevaleciam as tensões entre os tradicionais poderes locais, detidos pelos senhores leigos e eclesiásticos, e o poder da Coroa. Além disso, a precariedade dos meios administrativos, a superposição de instâncias legislativas e o choque de competências entre diferentes órgãos tolhiam a capacidade de atuação da Coroa.” (VAINFAS, 2001 p. 44).

Nas colônias da América, mesmo nos séculos XVII e XVIII, a falta de recursos da Coroa ainda a fazia vender e confirmar donatarias em certas capitânias. A Câmara de São Vicente achava-se no direito de se reunir em 1644 para “deliberar se obedeceria ao capitão-mor nomeado pelo governador geral”, enquanto a do Espírito Santo, poucos anos depois, expulsava o Ouvidor (restabelecido em seguida pelo Tribunal da Relação); no Maranhão, eram permanentes os conflitos entre capitães-mores, donatários e câmaras em torno da questão da mão-de-obra indígena e a câmara podia influir na decisão do rei em prorrogar ou não o termo do mandato do governador (LOBO, 1962 pp. 391-397). De maneira geral, as câmaras defendiam sua jurisdição e seus privilégios, ainda que a instituição do Juiz de Fora no final do século XVII tenha aumentado um pouco o poder de intervenção da metrópole. As recorrentes anistias concedidas em diversas rebeliões sugerem que o poder metropolitano era obrigado constantemente a negociar com os colonos.

De maneira geral, o Estado do Maranhão e Grão-Pará tendia a apresentar menos autonomia que o do Brasil. Neste, muitas vezes eram os colonos e moradores que tinham que se organizar para financiar e levar a cabo obras públicas, explorações do sertão e operações de guerra (como as bandeiras, a guerrilha contra os holandeses ou a retomada de Luanda), enquanto naquele a colonização começou mais tarde, sem “tradições locais de independência enraizadas. Todas as despesas corriam por conta do Real Erário, que podia impor sua

³ Agradeço em especial à estudante Kezia Lima, do curso de História da Universidade Federal de Roraima, que tem organizado carinhosa e criteriosamente para mim as fontes documentais que serão utilizadas na minha pesquisa sobre as reações às reformas ilustradas na Capitania do Rio Negro na segunda metade do Século XVIII.

vontade”, sem o poder de barganha que durante algum tempo as câmaras do nordeste e sudeste tiveram. Os colonos do Maranhão e Grão-Pará eram muito poucos e muito pobres para prescindir da ajuda governamental (LOBO, 1962 pp. 432-433). Ainda assim, a lógica da negociação se impunha. Um padrão se repetia naquele Estado desde o século XVII: “Cada medida protecionista [dos índios e das missões] provocava uma crise econômica imediata, obrigando o rei, involuntariamente, a ceder às instâncias da Câmara, que pretendia escravizar os nativos em massa” (LOBO, 1962, p. 436). Por outro lado, como aponta Eulália Lobo, os indígenas foram aprendendo a recorrer ao aparato colonial em busca de remédio para os abusos que sofriam. O Livro Grosso do Maranhão contém referências às queixas formuladas pelos próprios índios aldeados contra exações e violências cometidas por moradores e missionários⁴. Compreendendo a lógica da mercê e assumindo a identidade de índios aldeados, vassallos do rei de Portugal, diversos indivíduos negociaram ativamente a melhoria de suas condições de vida e reivindicaram direitos e retribuições por seus serviços também na Capitania do Rio de Janeiro, a partir do séc. XVI (ALMEIDA, 2003). Na Amazônia portuguesa, no século XVIII, “as ações de liberdade dos índios eram mais frequentes do que se supunha. Utilizando-se dos instrumentos e instituições disponíveis os índios requeriam a condição de ‘forro’, alegando a injustiça de seu cativo, uma vez que juridicamente eram livres pelas leis portuguesas (salvo exceções para cativos de resgate ou de guerra).” (MELLO, 2006 p. 64).

Muitas dessas petições eram atendidas, precisamente em função da noção de que a realização da justiça era a razão de ser do poder político. A ordem social existente era tida como parte de um cosmos ordenado, uma ordem universal segundo as concepções políticas da época, fortemente influenciadas pelo tomismo. A desigualdade social era naturalizada e sacralizada, ao mesmo tempo em que se estabeleciam limites ao poder do rei que, como cabeça do corpo social não tem a função de

[...] destruir a autonomia de cada corpo social (partium corporis operatio propria), mas a de, por um lado, representar externamente a unidade do corpo, e, por outro, manter a harmonia entre todos os seus membros, atribuindo a cada um aquilo que lhe é próprio, garantindo a cada qual o seu estatuto (‘foro’, ‘direito’ ‘privilégio’); numa palavra, realizando a justiça (comutativa). E assim é que a realização da justiça – finalidade que os juristas e politólogos medievais consideram como o

⁴ Anais da Biblioteca Nacional: *Livro Grosso do Maranhão*, Imprensa Nacional, Rio de Janeiro, 1948, volumes 66 e 67.

primeiro ou até o único fim do poder político – se acaba por confundir com a manutenção da ordem social e política estabelecida (HESPANHA, 1994 p. 300).

Sem compreender esse conjunto de ideias que sustentavam (embora não de maneira unívoca ou sem oposição) um consenso social em torno das funções do governo, não temos como compreender as hesitações da metrópole quanto ao cativo indígena nem as reações às reformas pombalinas (bem como seus próprios limites). Como mostra a Antropologia mais recente,

[...] muito do que os membros de um determinado grupo consideram como dados naturais é meramente um reflexo de seus próprios pressupostos. Essas pessoas, contudo, bem como qualquer um de nós, necessariamente agem e reagem de acordo com sua percepção do mundo, impregnando-o com o resultado de suas próprias construções. A realidade de todas as pessoas é composta de construções culturais, sustentadas de modo eficaz tanto pelo mútuo consentimento quanto por causas materiais inevitáveis. Esse consentimento, ao que tudo indica, está incrustado em representações coletivas: a linguagem, as categorias, os símbolos, os rituais e as instituições. (BARTH, 2000 p. 111)

Essa reflexão ajuda a compreender a forma como as fundamentações ideológicas, teológicas e jurídicas interagem com os imperativos materiais da colonização e do sistema mercantil. Hespánha também mostra que ultimamente

os historiadores começaram a tentar compreender o sistema social moderno, também a partir da consideração do modo como ele próprio se compreendia a si mesmo. Isto dentro da ideia de que os sistemas políticos são de tipo 'auto-referencial', ou seja, em que o momento legitimador (ou seja, a estrutura cultural ou ideológica que os justifica ou valida) é, também ele, uma parte do mesmo sistema (HESPANHA, 1994 p. 299).

Em outras palavras, a legislação e os programas reformistas da época não podem ser simplesmente descartados como meros disfarces cínicos para encobrir a exploração dura e crua dos povos autóctones pelos colonizadores. Essa estrutura cultural ou ideológica, ainda que condicionada pela realidade material, também informava e organizava o todo social. Nesse sentido,

[...] o sistema jurídico é um dos fundamentos das ações dos homens. As ideias nele contidas são muito mais do que mera retórica destinada a permitir a realização da vontade de um ou outro grupo político. Nos momentos críticos, em que as leis são discutidas, colonos e jesuítas recorrem a princípios comuns, pertencentes a uma mesma tradição jurídica (PERRONE-MOISÉS, 1992 p. 116).

Como explicar, porém, a gritante contradição entre a proteção oficial aos nativos da

América (que deveriam ser catequizados, protegidos da escravidão e, no limite, transformados em súditos portugueses em pé de igualdade com os brancos) e a desbragada predação contra os povos nativos nos domínios portugueses na *África*, transformados em pura mercadoria? A evangelização de *todos* os povos colonizados não era a justificativa ideológica para a conquista portuguesa? Sabemos que o cativo indígena foi praticado em larga escala na América portuguesa, principalmente nas regiões mais periféricas e pobres, como era o caso de São Paulo e do Estado do Grão-Pará e Maranhão (CARDOSO, 1984) e que formas de trabalho compulsório indígena foram essenciais na Amazônia em todo o período colonial e mesmo depois da independência. No entanto, resta o fato de que a proteção oficial ao índio levou constantemente as autoridades coloniais e os missionários a conflitos com os “moradores”, diferentemente do que ocorreu na África, assim como o cativo indígena, no conjunto da colônia, não teve importância comparável à escravização de africanos.

A explicação dessa contradição é, necessariamente, complexa. Alencastro elencou ao menos quatro fatores: 1) o dinamismo do capital mercantil investido no trato negreiro e sua conexão com os interesses fiscais da Coroa; 2) a política metropolitana de complementaridade entre América e África portuguesa, que garantia a dependência das áreas coloniais e inibia seu autonomismo⁵; 3) a justificativa ideológica da conquista pela tarefa de evangelização e 4) a maior resistência epidemiológica dos africanos em relação às doenças do Velho Mundo⁶ (ALENCASTRO, 2000 p. 127). Outro fator importante pode ter sido o relativo fracasso da evangelização na África e Ásia, que levou os missionários a concentrar mais os esforços na América (idem, *passim*).

A bula *Romanus pontifex* orientava o clero e os fiéis a tolerar a “escravidão na medida em que ela facilitava a catequese” (ALENCASTRO, 2000 p. 159). Inicialmente, no século XVI, parte do clero questionava a moralidade do tráfico e da escravização – e *a fortiori* o uso

⁵ Ou, nas palavras de Alencastro, travava a reprodução endógena das unidades produtivas coloniais (2000, p. 43).

⁶ Como ensinava o experiente Rocha Pitta, os índios escravizados eram mais baratos que os africanos, mas acabavam saindo mais caro pois morriam em maior número (ALENCASTRO, 2000 p. 137). Apenas “entre 1779 e 1781, o Pará perdeu cerca de quinze mil índios, mortos por bexiga, sarampo e sarampo grande” (ALMEIDA, 1997 p. 325). Sem embargo, “a falta de imunidade, devido ao seu isolamento, da população aborígine, não basta para explicar a mortandade, mesmo quando ela foi de origem patogênica. Outros fatores, tanto ecológicos quanto sociais, tais como a altitude, o clima, a densidade de população e o relativo isolamento, pesaram decisivamente. Em suma, os microorganismos não incidiram num vácuo social e político, e sim num mundo socialmente ordenado. Particularmente nefasta foi a política de concentração da população praticada por missionários e pelos órgãos oficiais, pois a alta densidade dos aldeamentos favoreceu as epidemias, sem no entanto garantir o provisãoamento” (CUNHA, 1992 pp. 12-13).

de escravos pelas ordens religiosas e sua participação no tráfico – e as contradições de se manter africanos, regularmente batizados e casados no seio da Igreja, como escravos (idem, p. 163-166). Sem embargo, essas hesitações de consciência foram completamente afastadas na hierarquia clerical no século seguinte. Argumentava-se, em defesa da moralidade da escravidão, que o escravo era moeda de troca em toda parte dos territórios da conquista em África; que os escravizados eram prisioneiros de guerra, delinquentes e descendentes de cativos; que se algum cativo fosse mal-havido, era impossível avaliar rigorosamente a legitimidade do cativo de todas “peças” africanas e na dúvida prevalecia o direito de propriedade do comprador de boa-fé – e as sucessivas compras e vendas, seguindo as formalidades da lei portuguesa, conferiam legalidade à propriedade do escravo, conforme se ensinava em Coimbra; que alguns povos, como os ambundos, tinham renegado a fé cristã e portanto estavam sujeitos à *guerra justa* (p. 171). O “resgate” era um dos principais fundamentos ideológicos da escravização, que era um mal menor diante da perspectiva de morrer às mãos do inimigo vitorioso ou de qualquer forma no paganismo e passar a eternidade no inferno. O grande padre Antônio Vieira, que tanto lutou pela liberdade dos ameríndios, dirigia-se a uma audiência negra em Pernambuco, no século XVII, para em seu sermão XIV considerar o tráfico negreiro e a escravidão como um maravilhoso milagre de Nossa Senhora do Rosário, que salvava os escravizados da morte pagã, destino certo dos africanos que permaneciam livres em sua terra (p. 183).

“Resolvida”, no plano das representações culturais e da elaboração jurídico-legal, a contradição entre proteger os ameríndios e entregar os africanos à pura transformação em mercadoria, vejamos como o pensamento oficial interpretava a situação dos povos nativos da América sob seu domínio. A correspondência do governador do Grão Pará (que foi um dos protagonistas da elaboração ou da adaptação das reformas na Amazônia) (MENDONÇA, 1963), assim como os textos de vários viajantes da segunda metade do século XVIII, insiste na necessidade de *civilizar*, de reduzir à *polícia*, de *polir* os habitantes nativos para que se tornem bons vassallos de Portugal. O Dicionário de Antonio Moraes Silva, de 1789, oferece as seguintes entradas para o verbete Polícia:

POLÍCIA, s. f. o governo, e administração interna da Repub. principalmente no que respeita ás comodidades, i. e. limpeza, aceio, fartura de viveres, e vestiaria, e á

segurança dos Cidadãos. § No tratamento decente; cultura, adorno, urbanidade dos Cidadãos, no falar, no termo, na boa maneira. [...] § Policias, obras de curioso labor, manufaturas de luxo: f. Amaral c. 8., policias de guerra, artificios bellicos. § Intendente Geral da Policia, v. Intendente. (SILVA, 1789 p. 213).

Silva dá *polícia* como sinônimo de *política* (idem, ibidem), “arte de governar os Estados”. *Político*, entre outras acepções próximas ao uso corrente atual, é um adjetivo que significa urbano ou civil (como homem político ou sociedade política). *Polidez* é sinônimo de *polícia*, segundo o mesmo dicionário. Não obstante, a origem etimológica de *polícia* e *política* é grega (*politiké* e *politeia*, respectivamente), a partir de *polis*, enquanto *polir* e seu particípio *polido* vem do latim *polire*. Um homem polido, segundo Moraes, é o oposto de homem rude; é um indivíduo *urbano e civil*. Um antônimo é *bárbaro, selvagem* ou *selvagem*.

BÁRBARO, adj. Homem rude, sem polícia, nem civilidade, oposto ao civilizado, e urbano. §. Estilo bárbaro, do que não é polido; mas incorrecto, e contrario ao de que usa a gente bem educada. [...] §. Bárbaro: deshumano, feroz, cruel, inculto: v.g. animo bárbaro; costumes, usos bárbaros. (SILVA, 1789 p. 263).

A barbaridade associa-se à rudeza, à ignorância ou à desumanidade. *Urbanidade* seria “a cortesia, e bom termo, os estilos da gente civilizada, e polida, civilidade, policia.” (SILVA, 1789 p. 503). As reformas impostas pelo Diretório legitimavam-se na

missão civilizadora e cristianizadora que, em meados do século XVIII, era não só apanágio como obrigação dos soberanos absolutistas europeus com possessões coloniais. Era dever moral dos monarcas civilizar os povos que se consideravam rústicos, ignorantes, bárbaros e pagãos em nome da felicidade e do progresso dos povos e do interesse da ‘república’ e do bem comum (DOMINGUES, 2000 p. 76).

Vemos em um grande conjunto de fontes do período o jogo de opostos (civilizado x bárbaro; polido x rústico etc.). O ideal de comportamento da era do absolutismo era o comportamento “civilizado”. Para Norbert Elias, o conceito de civilização “expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo. [...] Ele resume tudo em que a sociedade ocidental nos últimos dois ou três séculos se julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas ‘mais primitivas’” (ELIAS, 1994 p. 23). Além disso, “civilização” descreve um processo ou, pelo menos seu resultado. Diz respeito a algo que está em movimento constante, movendo-se incessantemente ‘para a frente’” (idem). Ele contém uma tendência homogeneizadora, “minimiza as diferenças nacionais entre os povos: enfatiza o que é comum a todos os seres humanos ou – na opinião dos que o possuem – deveria sê-lo”

(p. 25). É um conceito que tem, entre outras funções, a de expressar “uma tendência expansionista de grupos colonizadores”.

Com efeito, é de homogeneização que se fala – ao menos no nível das intenções dos reformadores ilustrados – na Amazônia portuguesa da segunda metade do século XVIII: a mudança dos nomes dos aldeados e dos aldeamentos para nomes portugueses, o incentivo aos casamentos mistos, a imposição da língua portuguesa e o combate à Língua Geral e aos idiomas nativos etc.

A insistência é visível no Diretório: civil, civilidade, incivil, civilizar e cognatos aparecem 28 vezes no texto que, em sua forma impressa original, mal chegava às 40 páginas; em oposição, “rústico” ou “rusticidade” e “bárbaro” e “barbaridade” aparecem, respectivamente, 12 e 6 vezes (FURTADO, 1758). Estudando os significados de *civil*, *civilidade*, *civilizar*, *civilização* em dicionários e vocabulários da língua portuguesa do século XVI ao XIX, Luís Filipe Silvério Lima chega a avançar uma hipótese interessante:

Talvez civilizar fosse entendido mais como um ato inscrito na missão do Império Português em tirar os índios do estado de selvageria (e com isso garantir o tamanho de seus domínios), do que educar e polir as rústicas e vis gentes de seus campos, vilas e aldeias. Civilizar era uma dimensão para manter o Império, retirando o selvagem do seu estado bárbaro e tornando-o subjugado ao poder soberano das Leis da Cidade, mas a civilidade (em ambos sentidos) – e depois a polidez – servia para distinguir quem verdadeiramente era civilizado no interior dessa Cidade (LIMA, 2012 p. 81).

Do ponto de vista dos formuladores de políticas reformistas, Seelander chama a nossa atenção para o fato de que no século XVIII a “polícia” deixa de ser uma atividade marginal do poder real tornando um “conceito-síntese da gestão interna do Estado”. Não está mais vinculada somente à tentativa de uma suposta “boa ordem”, agora estava comprometida com a mudança. Torna-se agora “um meio pelo qual o Estado Absolutista, dirigindo, moldando e instrumentalizando seus súditos, multiplicava estes e suas riquezas, expandindo as fontes últimas do poderio político-militar da Coroa” (SEELAENDER, 2008 p. 78). Em Portugal um Estado cada vez mais ativo passa a utilizar a “lei da polícia” para modificar a realidade a fim de “promover efetivamente o aumento populacional, o enriquecimento dos súditos, o progresso cultural, a colonização de regiões abandonadas, a maior integração de indígenas e “cristãos-novos” na sociedade, o surgimento de novas companhias e manufaturas, o disciplinar das camadas populares e o aprimoramento das condições de limpeza e segurança

da capital”. No entanto, para evitar os bloqueios de órgãos e instituições tradicionalistas, passou-se a impedir o acompanhamento das assembleias estamentais, a controlar o clero e contornar os órgãos da Justiça ordinária por estarem inseridos no direito tradicional (idem).

Atitudes dos ameríndios frente à colonização: resistência adaptativa

As culturas indígenas são e sempre foram culturas em movimento, transformando-se historicamente. Ainda no presente novas culturas fundem-se e formam-se no Brasil. Na verdade, “muitas das sociedades indígenas ditas ‘isoladas’ são descendentes de refratários, foragidos de missões ou do serviço de colonos que se ‘retribalizaram’ ou aderiram a grupos independentes, como os Mura” (CUNHA, 1992 p. 12).

Entre as sociedades indígenas do Brasil, “a maior unidade política é a aldeia; cada aldeia é politicamente independente: não reconhece nenhuma autoridade mais alta que a de seu chefe, podendo mesmo entrar em conflito armado contra outras aldeias da mesma etnia” (MELATTI, 2007 p. 155).

O chefe de uma aldeia indígena “geralmente é muito cauteloso no trato com os seus moradores, pois nem sempre todos são seus partidários; conta frequentemente com um grupo que lhe faz oposição, sempre pronto a desmoralizá-lo, a tomar-lhe o poder, a substituí-lo. Por outro lado, o chefe sempre se apoia num grupo de homens fiéis, que formam a sua facção (MELATTI, 2007 p. 156).

Essa característica da chefia indígena oferece uma explicação tanto para a “volubilidade” que tanto irritava as autoridades coloniais (que se queixavam frequentemente das “deserções” de grupos indígenas aldeados) quanto da improbabilidade de se completarem na Amazônia circuitos comerciais duradouros de tráfico de cativos, como os que beneficiavam os portugueses em suas feitorias africanas. Como explica Alencastro,

Quando o grupo indígena dominante – porventura interessado no escambo de bens importados – pressionava os dominados a fim de transformá-los em mercadorias de troca, dissensões internas provocavam a fragmentação da comunidade. Desde logo, a disponibilidade de terras, a caça, a coleta silvestre e a agricultura de queimada, a coivara, ofereciam alternativas de sobrevivência aos dissidentes. [...] Travando a constituição de sistemas complexos de troca e de acumulação de bens, a função do chefe tribal representava um poder demasiado instável para extrair cativos de sua própria comunidade ou organizá-la como comunidade predadora (ALENCASTRO, 2000 pp. 117-118).

Evidentemente, havia exceções, como os chamados “caribes” e os Manao, que a partir de rotas de trocas pré-cabralinas pelos rios Negro, Branco e Essequibo, estabeleceram nos

[ML3] Comentário: Penso que esse item foi pouco explorado (sei das limitações de páginas, mas creio que tens mais material para indicar essas “atitudes”).

[ML4] Comentário: Não só as indígenas, por certo.

séculos XVII e XVIII um esquema de trocas de cativos (de outras etnias) por manufaturados holandeses com as colônias do litoral caribenho (FARAGE, 1991). Mas justamente essa conexão foi reprimida pelos portugueses, por contrariar seus interesses geopolíticos.

Entre os Suruí, um clã tem o direito de indicar sempre um de seus integrantes o chefe da aldeia, o que, aliado a uma descendência patrilinear, leva a supor que a função passa de pai para filho (MELATTI, 2007 p. 156). Já entre os Bororo, a chefia é privilégio de dois clãs, mas não pode passar de pai para filho, “pois, sendo a descendência matrilinear, o filho nunca pertence ao clã do pai, mas sim ao da mãe. Mas a chefia pode passar do tio materno para o sobrinho, já que ambos pertencem ao mesmo clã. Em uma aldeia Bororo, há uma dupla de chefes, responsáveis por indicar quando e para onde a aldeia deve mudar-se; conduzir os índios na guerra; zelar pelas tradições; regular as relações com os não-índios, entre outras atribuições (p. 156-157).

É importante levar em conta que “o prestígio de um chefe era de natureza fugidia, necessitava ser continuamente alimentado para ser objeto de legitimidade por parte do grupo” (FARAGE, 1991 p. 158), para compreender a instabilidade crônica dos aldeamentos amazônicos, situação que por definição já impede a afirmação do prestígio por meio da guerra; no caso do aldeamento ser estabelecido em um ambiente no qual a caça, a pesca e o roçado revelam-se insuficientes para a alimentação, ou onde a opressão do trabalho compulsório se mostra particularmente insuportável, as dissidências forçosamente levarão o chefe a liderar ele mesmo o levante ou a “deserção” coletiva ou a perder totalmente o prestígio que lhe dava a condição de chefe. “O chefe da aldeia em pouco se distingue dos demais índios: caça, pesca, trabalha na roça, confecciona objetos, como os outros. O chefe, geralmente, não possui muito mais bens que os outros habitantes da aldeia” (p. 158). Os Marubo reconhecem como *kakaya*, líderes por excelência, “aqueles capazes de organizar festas e convidar todas as outras malocas, [...] que sabem incentivar o trabalho [...], que são pacíficos e capazes de promover a paz entre as malocas, que são amados por todos, até pelas crianças” (MELATTI, 2007 pp. 158-159).

Para os portugueses, cooptar lideranças e povos indígenas era uma necessidade premente em toda situação de fronteira. Desde o início da ocupação litorânea, as autoridades coloniais (seculares e eclesiásticas) enfatizavam a necessidade de realizar os “descimentos”

(aliciar populações nativas no “sertão” e conduzi-las para perto dos estabelecimentos coloniais) para fixar núcleos de índios “mansos” (aliados) como barreira defensiva contra outras potências europeias colonialistas, contra povos indígenas hostis e mesmo contra eventuais levantes de africanos escravizados (ALENCASTRO, 2000 pp. 122-125). Os chefes índios, que os portugueses chamavam de “principais”, eram os mais eficazes agentes do convencimento dos povos indígenas para os descimentos. Na hipótese de Nádía Farage, no caso do Rio Branco, seriam eles os intermediários políticos entre os ameríndios e o sistema político colonial que começava a envolvê-los, articulando “as demandas de seu grupo de origem àquelas da ordem envolvente que se instaura” e derivando sua autoridade dessa habilidade de tradução entre os códigos dessas duas sociedades (FARAGE, 1991 p. 157). Para Rita Heloísa de Almeida, no entanto, na maioria das vezes os “principais” não são verdadeiramente líderes dos índios, “mas pessoas com trânsito entre os colonos brancos e autoridades do governo colonial”, o que, para ela configuraria a não-espontaneidade ou artificialidade do modelo de povoamento do Diretório. (ALMEIDA, 1997 p. 327). Para Mauro Coelho, certamente a partir do avanço da colonização “as chefias indígenas não se constituíam mais segundo os costumes tradicionais. O reconhecimento da hereditariedade e o referendo de Sua Majestade indicam o redimensionamento da política indígena de algumas das populações ameríndias” (COELHO, 2006 p. 124).

A relativa facilidade com que muitos desses descimentos eram feitos (sem embargo da efemeridade de muitos aldeamentos que deles resultavam) pode ser explicada, entre outros fatores, pela crescente desestruturação das comunidades originárias, “desmoralizadas pelos ataques de tropas, colonos e caçadores de escravos e afectadas por confrontos com outros grupos ameríndios, pela propagação de epidemias [...]” e pela crescente dependência das sociedades indígenas em relação a produtos europeus, como os instrumentos de ferro e as armas de fogo (DOMINGUES, 2000 p. 93).

Considerações *Finais*

Patrícia Sampaio explicou como, na Amazônia portuguesa, as fugas dos aldeamentos e “as táticas de simulação, oferecendo aos administradores coloniais informações imprecisas ou lançando mão de escusas infinitas”, eram um padrão recorrente de protesto e reivindicação.

[ML5] Comentário: Eu retiraria esse marco e faria um texto corrido, o que acrescentaria em muito as discussões anteriores.

Ainda no final do século XVIII e início do XIX, na conjuntura da abolição do Diretório, lideranças indígenas usavam a ameaça de se passar para o lado dos espanhóis como instrumento de pressão sobre o governador do Rio Negro (2007 pp. 54-55). Escravos fugitivos do Cabo Norte (atual Amapá), uma outra região de fronteira, ameaçavam “apresentar-se aos franceses”. Apesar da feroz repressão francesa aos escravos fugidos de seu lado, barganhas e alianças com fugitivos do lado português eram possíveis (QUEIROZ, et al., 2002 p. 31). Da mesma forma, povos indígenas como os chamados “caribes” não aceitavam passivamente o jugo espanhol, mas se recusavam a aldear-se junto aos missionários quando não lhes convinha⁷ (LUCENA GIRALDO, 1993 p. 157). Inversamente, determinados grupos indígenas aceitavam alianças com uma das potências coloniais quando eram acossados por outros povos indígenas. Assim como os europeus se aproveitavam das disputas e rivalidades entre os povos nativos e faziam alianças estratégicas, da mesma forma os povos indígenas – mesmo em uma situação extremamente adversa – identificavam as inimizades entre os europeus e negociavam com portugueses contra espanhóis ou franceses ou holandeses.

Além disso, estimulados pelas reformas do Diretório, índios em número significativo passaram a ocupar no século XVIII cargos camarários (vereadores e juízes ordinários) e de comando das milícias (SAMPAIO, 2007 p. 45), o que suscita ainda mais interesse na investigação das contradições então suscitadas, posto que as Câmaras eram instrumento de pressão e expressões de poder autônomo dos colonos (cujos interesses geralmente eram opostos aos dos indígenas). Em 1786 registrava-se que, dos 87 proprietários rurais de Barcelos (sede da capitania do Rio Negro), 27 eram brancos e 60 eram índios, produzindo mais para o mercado interno que para a exportação (CARDOSO, 1984 pp. 178-179).

De fato, “Cresce, na bibliografia etnohistórica das Américas, a ideia de que o impacto do contato, da conquista e da história da expansão europeia não se resume apenas na dizimação de populações e na destruição de sociedades indígenas. Esse conjunto de choques também produziu novas sociedades e novos tipos de sociedade” (MONTEIRO, 2001 p. 55).

⁷ O comissário de Limites espanhol Alvarado reportava em 1755 que o líder Oraparene “No quiere dejar de ser rey para pasar una infelicidad en la misión, donde no puede tener mando, guarichas (que son mujeres), libertad para hacer poitos [escravos] ni comerciar com sus amigos los holandeses [...]” (LUCENA GIRALDO, 1993 p. 157).

Indivíduos e grupos redefiniam suas atividades ativamente, em meio a mudanças históricas drásticas e rápidas.

A catástrofe demográfica que se abateu sobre as sociedades nativas, estreitamente ligada às estratégias militares, evangelizadoras e econômicas dos europeus, deixou um quadro desesperador de sociedades fragmentadas, imbricadas numa trama colonial cada vez mais envolvente. Diante de condições crescentemente desfavoráveis, as lideranças nativas esboçavam respostas das mais variadas, frequentemente lançando mão de instrumentos introduzidos pelos colonizadores. A resistência, neste sentido, não se limitava ao apego ferrenho às tradições pré-coloniais mas, antes, ganhava força e sentido com a abertura para a inovação. (MONTEIRO, 2001 p. 75).

O estudo desses processos de negociação e inovação por parte de atores sociais que, ao que se supunha, só podiam escolher entre duas formas de etnocídio (a resistência armada e desesperada ou a assimilação silenciosa e passiva), é particularmente estimulante hoje. No final do século XVIII, depois de quase cinquenta anos de experimentação do projeto ilustrado na Amazônia portuguesa, existia

Uma população indígena crescente que estava fora do alcance da tutela de diretores [...]. Tratava-se da geração que emergiu a partir de 1755, em função das alternativas abertas pela Lei de Liberdades, composta por índios alforriados que permaneceram nas fazendas onde já trabalhavam ou mesmo aqueles que, progressivamente, fixaram-se em pequenas posses. No final do século XVIII, formavam eles um contingente de população mestiça ou tapuia que vivia em seus sítios, produzindo alimentos e gêneros variados que faziam chegar ao mercado urbano, serviam às milícias e dedicavam-se aos ofícios manuais (SAMPAIO, 2003a).

As honrarias europeias (bastões, títulos, uniformes e chapéus) concedidas aos principais “não caíram em um vácuo de significações; ao contrário, encontraram tradução no código da aliança, inserindo os colonizadores na dinâmica das relações políticas entre os povos indígenas da área” (FARAGE, 1991 p. 170). Não se trata de simples “colaboracionismo”. A interpretação desses gestos, como tem mostrado a historiografia recente, é complexa. “[...] Para descobrir significados no mundo dos outros, [...] precisamos ligar um fragmento de cultura e um determinado ator(a) à constelação particular de experiências, conhecimentos e orientações desse/dessa ator(a).” (BARTH, 2000 p. 128).

Referindo-se ao Rio de Janeiro, Maria Regina Celestino de Almeida aponta que

A escravidão e a conseqüente existência de um grupo social numa categoria hierarquicamente inferior, sobretudo a dos índios escravos, constituiu, me parece, elemento referencial importante para os índios aldeados. Apesar das perdas, a

condição de aldeados lhes dava alguns privilégios em relação aos que ocupavam posição inferior na escala social. Tinham direito à terra, embora uma terra bem mais reduzida que a sua original, tinham direito a não se tornarem escravos, embora fossem obrigados ao trabalho compulsório, e a se tornarem súditos cristãos, embora tivessem que se batizar e, em princípio, abdicar de suas crenças e costumes. As lideranças tinham direito a títulos, cargos, salários e prestígio social. Dentro dessas condições limitadas, restritas e, sem dúvida, opressivas, os índios aldeados encontraram possibilidades de agir para fazer valer esse mínimo de direitos que a lei, apesar de oscilante, lhes garantia, e fizeram isso até o século XIX [...] (ALMEIDA, 2003 pp. 263-264).

Elisa Frúhauf Garcia mostrou que, no extremo sul da América portuguesa, uma situação análoga ocorria durante o longo período de redefinição de fronteiras portuguesas temiam que os índios optassem pela soberania espanhola e vice-versa (GARCIA, 2009 pp. 301-303).

Contudo, à medida em que o poder colonial se consolidava, tanto nos domínios portugueses quanto nos espanhóis ou ingleses, a relação que muitas lideranças indígenas imaginavam ser de aliança foi sendo convertida cada vez mais em pura sujeição. Da mesma forma, a progressiva estabilização de fronteiras e o dramática redução da população ameríndia foi deslocando o interesse dos europeus e seus sucessores, os Estados nacionais latino-americanos, do trabalho indígena para o simples apossamento das terras das comunidades, aldeadas ou não.

Isso mostra o quanto é necessário interpretar as fontes documentais do período à luz desse dinamismo dos sujeitos históricos e suas realidades em movimento, ao mesmo tempo em que se evitam anacronismos e etnocentrismos, procurando compreender as representações que esses sujeitos elaboravam de si mesmos e uns dos outros.

[ML6] Comentário: Esse parágrafo vai ao cerne

Referências

- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. 2000.** *O Trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo : Companhia das Letras, 2000.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. 2003.** *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro : Arquivo Nacional, 2003.
- ALMEIDA, Rita Heloísa de. 1997.** *O Diretório dos índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília : Editora Universidade de Brasília, 1997.
- BARTH, Fredrik. 2000.** *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro : Contracapa, 2000.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. 1984.** *Economia e sociedade em áreas coloniais periféricas: Guiana Francesa e Pará (1750-1817)*. Rio de Janeiro : Graal, 1984.

- COELHO, Mauro César. 2005.** *Do Sertão para o mar: um estudo sobre a. s.l.* : Tese de doutorado. São Paulo: USP, 2005.
- COELHO, Mauro Cezar. 2006.** O Diretório dos Índios e as Chefias Indígenas: uma inflexão. 2006, Vol. 7, 1, pp. 117-128.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). 1992.** *História dos Índios no Brasil.* São Paulo : Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992.
- DOMINGUES, Ângela. 2000.** *Quando os índios eram vassallos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII.* Lisboa : Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.
- ELIAS, Norbert. 1994.** *O Processo civilizador.* Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1994. Vol. 1: Uma História dos Costumes.
- FARAGE, Nádia. 1991.** *As Muralhas dos Sertões.* Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1991.
- FURTADO, Francisco Xavier de Mendonça. 1758.** *DIRECTORIO que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão em quanto Sua Magestade não mandar .* Lisboa : Officina de Miguel Rodrigues, 1758.
- GARCIA, Elisa Fröhau. 2009.** *As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa.* Rio de Janeiro : Arquivo Nacional, 2009.
- HESPAÑA, António Manuel. 1994.** *As Vésperas do Leviathan: instituições e poder político - Portugal, século XVII.* Coimbra : Almedina, 1994.
- LIMA, Luís Filipe Silvério. 2012.** Civil, civilidade, civilizar, civilização: usos, significados e tensões nos dicionários de língua portuguesa (1562-1831). *Almanak.* 3, 1o semestre de 2012, pp. 66-81.
- LOBO, Eulália Maria Lahmeyer. 1962.** *Processo Administrativo Ibero-Americano (aspectos sócio-econômicos - período colonial).* Rio de Janeiro : Biblioteca do Exército, 1962.
- LUCENA GIRALDO, Manuel. 1993.** *Laboratorio tropical: la expedición de límites al Orinoco, 1750-1767.* Caracas : Monte Avila/CSIC, 1993.
- MELATTI, Julio Cezar. 2007.** *Índios do Brasil.* São Paulo : Edusp, 2007.
- MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. 2006.** "Para servir a quem quizer": apelações de liberdade dos índios da Amazônia Portuguesa. [A. do livro] Patrícia Melo SAMPAIO e CARVALHO, Regina de. *Rastros da Memória: histórias e trajetórias das populações indígenas na Amazônia.* Manaus : EDUA, 2006.
- MENDONÇA, Marcos Carneiro de. 1963.** *A Amazônia na Era Pombalina: correspondência inédita do governador e capitão-general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 1751-1759.* Rio de Janeiro : IHGB, 1963.
- MONTEIRO, John M. 2001.** *TUPIS, TAPUIAS E HISTORIADORES: Estudos de História Indígena e do Indigenismo. Tese Apresentada para o Concurso de Livre Docência.* Campinas : IFCH Unicamp, 2001.
- MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. 1988.** *Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850).* Petrópolis : Vozes, 1988.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 1992.** Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). [A. do livro] Manuela Carneiro da (org.) CUNHA. *História dos Índios no Brasil.* São Paulo : Companhia das Letras;

Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992.

QUEIROZ, Jonas Marçal de e GOMES, Flávio. 2002. Amazônia, fronteiras e identidades: reconfigurações coloniais e pós-coloniais (Guianas - séculos. *Lusotopie*. 2002, Vol. 1, pp. 25-49.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. 2011. *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia – Sertões do Grão-Pará (1755-1823)*. Manaus : Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011.

SAMPAIO, Patrícia Melo. 2003a. Administração Colonial e legislação indigenista na Amazônia Portuguesa. [A. do livro] Mary del PRIORE e GOMES, Flávio. *Os senhores dos rios: Amazônia, história e margens*. Rio de Janeiro : Campus/ Elsevier, 2003a.

SEELAENDER, Airton Cerqueira Leite. 2008. A “polícia” e as funções do estado - notas sobre a “polícia” do antigo regime. *Revista da Faculdade de Direito*. 47, 2008, pp. 29-64.

SILVA, Antonio de Moraes. 1789. *Diccionario da Lingua Portuguesa, composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado e acrescentado por Antonio de Moraes Silva*. Lisboa : Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789.

SOMMER, Barbara A. 2000. *Negotiated settlements: native Amazonians and Portuguese policy in Pará, Brazil, 1758-1798*. Albuquerque : Dissertation (Doctorate of Philosophy, History). University of New Mexico, 2000.

VAINFAS, Ronaldo (org.). 2001. *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro : Objetiva, 2001.