

Presente de branco: a perspectiva indígena dos “brindes” da civilização (Amazônia, século XIX)**MÁRCIO COUTO HENRIQUE***

Em 1847, duas autoridades da província do Pará se reuniram para jantar numa aldeia de índios Munduruku chamada Curí, às margens do rio tapajós. De um lado, o bispo D. José Afonso de Moraes Torres, que estava em visita pastoral pelas paróquias e freguesias de seu amplo bispado. Do outro, o “tuxaua” da aldeia Curí, que havia sido convidado pelo religioso para o jantar. Como nos dias anteriores, diante do bispo que não abria mão de usar a batina, o “tuxaua” procurou ostentar sua distinção e apareceu vestido com a farda que o distinguiu dos demais índios a ele subordinados.¹

Diante da mesa posta, entretanto, a situação se modificou a favor do bispo: o “tuxaua” não conseguiu manter a mesma distinção diante do religioso, pois “viu-se em aperto sem saber manejar o garfo e a faca”. Constrangido pelo mau desempenho com garfo e faca às mãos, o “tuxaua” procurou não desperdiçar os outros recursos performáticos que lhe restaram naquela noite em que jantava com a maior autoridade religiosa da província. No primeiro, dedicou-se com tal empenho à bebida que acompanhava o jantar que a garrafa de vinho “sofreu um ataque que eu não esperava”, lamentou-se, desgostoso, o bispo. No segundo, ao receber de presente do bispo um rosário, o “tuxaua” Munduruku, “blasonando-se de bom cristão, disse que [o rosário] era pequeno e que queria um grande, porque não rezava pouco como criança” (CARTAS, 1978: 3).

Esse episódio nos permite refletir sobre a apropriação que o “tuxaua” Munduruku fez dos objetos exteriores à cultura tradicional de seu grupo: fardamento, garfo e faca, vinho e rosário foram traduzidos pelo índio em seus próprios termos, revelando aproximação bastante peculiar desses ícones da civilização que o governo imperial procurava impor aos índios no Brasil do século XIX.

* Doutor em Ciências Sociais, professor da Faculdade de História e do Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará. Artigo resultante do projeto de pesquisa intitulado “O soldado da fé: Frei Pelino e a catequese dos Munduruku (1871-1884)”, atualmente desenvolvido junto à Pró-Reitoria de Pesquisa da Universidade Federal do Pará (PROPESP/UFPA).

¹ Apesar de não ser prevista no Decreto de 24 de julho de 1845, a prática de fornecer fardamento aos “tuxauas” ou “principais” das aldeias se tornou comum na Amazônia do século XIX. Sua motivação estava associada a fatores tais como distinguir simbolicamente os “principais” das aldeias, a necessidade de recompensá-los pelos serviços prestados ao projeto de catequese e civilização dos índios e a ideia de ordem social que se pensava estar associada ao fardamento.

De acordo com o Decreto de 24 de julho de 1845, única legislação indigenista de caráter mais geral no império brasileiro, caberia ao Diretor Geral distribuir aos Diretores Parciais e missionários os objetos destinados aos índios pelo governo e que podem ser caracterizados da seguinte maneira: 1º. Objetos destinados ao serviço na agricultura; 2º. Objetos para uso pessoal dos índios, tais como mantimentos, roupas e medicamentos. 3º. Objetos “que forem próprios para atrair-lhes a atenção, excitar-lhes a curiosidade, e despertar-lhes o desejo do trato social” (art. 1º, §10).² De modo geral, tais objetos são referidos na documentação sobre a catequese e civilização dos índios no século XIX como “brindes” ou “mimos” e constituíam elemento fundamental na política de atração e manutenção dos indígenas nos aldeamentos.

Definidos pelas autoridades da província como instrumentos de atração dos índios à civilização, em muitas situações é possível identificar como determinados povos indígenas faziam leitura desses “brindes” em seus próprios termos, apropriando-se dos “presentes” que lhes eram dados sem, no entanto abandonar seus costumes tradicionais.

Sabiam os presidentes da província o quanto seria difícil convencer os índios a abrirem mão da “vida ambulante”, marcada pela “mais absoluta independência” em troca da vida sedentária nos aldeamentos, com trabalho regular e diário, obedecendo autoridades por eles desconhecidas. Vejamos o que disse Jerônimo Francisco Coelho, presidente da província do Pará, a respeito dos brindes utilizados para atrair os índios:

A fim de atrair os índios é preciso, primeiramente, brindá-los com mimos e presentes, e, depois de aldeá-los, faz-se mister pagar a um missionário, que os assista, dar-lhes roupa, ferramentas e novos brindes; e para poder empregar todos estes meios em todas as missões projetadas ou principiadas, grandes somas se fazem precisas, devendo ainda dar-se desconto aos extravios infalíveis pela impossibilidade quase absoluta de conhecer-se da exata distribuição dos artigos destinados aos índios. (PARÁ, 1848: 102)

Dessa forma, o projeto de catequese e civilização dos índios, tal como projetado pela política imperial, dependia amplamente de recursos financeiros que viabilizassem a oferta permanente de brindes e que nunca chegaram a ser satisfatórios, dada a extensão do território e a grande quantidade de indígenas a serem atraídos. Os brindes eram necessários não apenas para atraí-los, eis que deveriam continuar sendo ofertados mesmo depois de constituído o

² Cópias do referido decreto podem ser encontradas em BEOZZO, 1983; MOREIRA NETO, 1988; SAMPAIO & ERTHAL, 2006.

aldeamento, visivelmente para manter os índios satisfeitos e dispostos a continuarem submetidos ao missionário ou ao diretor parcial.

Jerônimo Francisco Coelho revela pensamento comum àquela época, no sentido de que, em primeiro lugar, os missionários deveriam atrair os índios com palavras persuasivas, com brandura e muitos brindes. “E assim”, continua ele, “depois que esses corações e essas almas são conquistadas pelos ministros do evangelho para a religião e para a fé, é que a sociedade lhes conquista os corpos, e os braços para a civilização e para a indústria” (PARÁ, 1848: 103). Esse deveria ser o sentido da marcha da conquista, que não deveria ser invertido: primeiro, a conquista de corações e almas, depois, a conquista de corpos e braços para o trabalho.

Esqueceram os presidentes da província de combinar este resultado previamente com os índios. A notícia de que o governo do Pará doava brindes se espalhou por todos os cantos da província e a documentação revela ampla movimentação de índios dirigindo-se à capital para falar diretamente com o presidente. Na verdade, o Decreto de 24 de julho de 1845 intensificou prática que já era comum mesmo antes de sua publicação.

Referindo-se a missão do Tabayo, situada no Rio Branco, o presidente da província do Pará, Manoel da Silva Paranhos Velozo, em seu relatório de 15 de agosto de 1844, afirmava que

É constantemente varia e incerta a quantidade dos indígenas que só concorrem á Missão por visita e espírito de curiosidade e atraídos pelo desejo de receberem algum presente, o que conseguido retiram-se novamente para os seus alojamentos, ficando o Missionário reduzido às pessoas do seu séquito” (PARÁ, 1844: 16).

Quando os missionários ou diretores parciais não satisfaziam esse “espírito de curiosidade”, os índios seguiam longo caminho até o presidente da província.³ Assim faziam os Apinayé, por exemplo, considerados “de todos os mais pacíficos, os mais civilizados e de mais antigo trato”, muito utilizados na pilotagem das canoas de comércio que navegavam

³ Segundo Jean-Baptiste Debret, muitos índios se dirigiam diretamente ao Imperador. Tão logo proclamada a independência do Brasil via-se no Rio de Janeiro “frequentes deputações de índios selvagens que vinham solicitar, do soberano, instrumentos de trabalho, na qualidade de cultivadores, ou armas, para servirem nos corpos auxiliares” (DEBRET *apud* HEMMING, 2009: 196). Partidário da ideia de que os índios foram “derrotados”, Hemming afirma que “ferramentas de metal eram e ainda são o meio mais eficiente de ganhar a amizade de tribos hostis ou ainda não-contatadas” (2009: 196). Em todo caso, o autor reconhece que “os índios tinham inteligência bastante para adquirir as ferramentas de que necessitavam e sem ter de trabalhar para obter mais” (2009: 197).

pelos rios Tocantins e Araguaia e que frequentemente estavam em Belém. Do ponto de vista da fronteira dos brancos, os Apinayé pertenciam ao território de Goiás, mas dizia o presidente Jerônimo Francisco Coelho

É só o Pará que eles procuram e somente daqui têm eles recebido muitas ferramentas, armas, brindes e fazendas; e se não fora a dificuldade de perderem eles os seus estabelecimentos e lavouras já algumas das aldeias se teria passado para terras do Pará, que ficam fronteiras (PARÁ, 1849: 84).

Chamo atenção para a perspectiva indígena perceptível na escolha do estabelecimento, se não de aliança, pelo menos de contato de caráter relacional e contextual com o governo do Pará, que na leitura indígena poderia lhes proporcionar mais vantagens do que o governo de Goiás. Assim como Elisa Garcia (2008) observou com relação aos Minuanos no Rio Grande do Sul do século XVIII, observa-se a mesma atitude por parte dos Apinayé no sentido de selecionarem na trajetória de seus relacionamentos com os não-índios, os aspectos que lhes eram mais favoráveis, com claro propósito de obterem determinados benefícios em momento específicos.

Segundo Marta Amoroso, as populações aldeadas “passam a frequentar os espaços públicos em viagens que buscam a negociação direta com as autoridades das províncias e do Governo do Império, sem os constrangimentos impostos pelos intermediários, sejam eles a Diretoria dos Índios ou os missionários” (2006: 121).

Em 1854, além dos Apinayé, índios Xavante de Goiás também estiveram no Palácio do Governo do Pará em busca de brindes. Os índios costumavam receber miçangas, roupas e ferramentas para o trabalho. Nesse mesmo ano, um grupo de mais de 60 Tembé desceu das cabeceiras do rio Gurupi, fronteira do Pará com o Maranhão, para um braço do rio Capim, de onde se dirigiram ao presidente da província. “Fiz batizar as crianças”, diz o presidente Sebastião do Rego Barros, “brindei-os e convidei-os a aproximarem-se” (PARÁ, 1854: 37). Rego Barros era bastante consciente de que nada disso significava que os Tembé fossem se fixar em aldeamentos regulares:

essas malocas não formam ainda aldeamentos, nem se pode contar com a sua permanência nestes lugares, para onde tem baixado, pois já por vezes tem acontecido fazerem iguis descidas e desaparecerem pouco depois, internando-se de novo nas brenhas (PARÁ, 1854:37).

Pesquisas antropológicas têm revelado que muitos grupos indígenas praticam a chamada “reciprocidade protelada”, considerando que é importante manter dívidas em aberto, de modo a neutralizar distâncias sociais, temporais e espaciais e forjar complexos sistemas de relações. Isso faz com que o ritmo das contraprestações possa se estender por anos. Conforme observou Catherine Howard com relação aos índios Waiwai, “[q]uitar a dívida de uma só vez é interpretado como uma manifestação de raiva e um sinal de que se quer ‘esquecer’ a relação” (HOWARD, 2002, p. 44). No discurso dos presidentes da província do Pará, era comum a queixa de que os índios recusavam a “permanência” nos aldeamentos regulares para eles criados. Nestes aldeamentos, os índios estariam submetidos à prestação de serviços que, pelo menos em tese, teriam uma contraprestação ou reciprocidade imediata.

Do ponto de vista indígena, manter-se internado nas brenhas e aparecer em ocasiões específicas, poderia ser uma forma de manter a relação em aberto, tornando-a mais duradoura.⁴ O desencontro se dava porque o “espírito de curiosidade” dos índios, que o Decreto de 24 de julho de 1845 dizia que deveria ser estimulado, parecia nunca dar-se por satisfeito. Na verdade, se o referido decreto via na doação de brindes uma forma de despertar nos índios o “desejo do trato social”, a noção de reciprocidade protelada característica das culturas indígenas revela formas distintas de se pensar o estabelecimento de alianças ou de “trato social”. Tudo indica que, do ponto de vista dos índios, cada detalhe das transações era fixado e regulado por série de regras e convenções tradicionais nas quais eles procuravam inserir os não-índios.

As autoridades da província ficavam reféns do “espírito de curiosidade” e do desejo dos índios por “brindes”. O desejo de fixá-los em aldeias e poder usufruir de sua força de trabalho era mais forte do que a incerteza quanto às suas disposições futuras, razão pela qual os “brindes” continuavam sendo distribuídos. Além disso, a documentação disponível leva a crer que, nessas ocasiões, os índios costumavam dizer aquilo que os presidentes da província queriam ouvir. Fausto Augusto de Aguiar, depois de brindar os mais de trinta índios

⁴ Malinowski, considerado um dos fundadores da pesquisa de campo antropológica, observou que entre os habitantes de Trobriand “a parceria entre dois indivíduos no kula é para sempre” (1978: 76). Ele também observou que “o kula não se realiza sob a pressão de quaisquer necessidades, visto que seu objetivo principal é o de permuta de artigos que não têm nenhuma utilidade prática” (1978: 77). Todo o movimento das trocas girava em torno da noção de reciprocidade protelada, pois para os nativos do Kula, “possuir é dar” e nesse aspecto, Malinowski observa que “eles são notavelmente diferentes de nós” (1978: 85).

Munduruku habitantes de aldeias do rio Tapajós, que o visitaram no palácio do governo, teve a impressão de que eles saíram “penhorados do acolhimento que lhes fiz e dos brindes que lhes dei”. Diplomáticos, os Munduruku

ratificaram, nessa ocasião, as manifestações que tinham feito ao missionário, de desejarem reunir-se com as suas tribos em aldeias sob sua direção, deixando inteiramente a vida selvagem; e voltaram muito animados pelas promessas, que lhes fiz, de lhes serem dados socorros e proteção (PARÁ, 1851: 56-57).

Boa acolhida no palácio do governo, brindes, promessas de socorros e proteção, eis que os Munduruku tinham razões de sobra para comemorar a visita ao presidente da província. Deixar inteiramente a “vida selvagem”, porém, ficou apenas no campo da promessa. Muitas vezes o pedido de proteção que os índios faziam ao governo da província tinha como objetivo defendê-los contra inimigos tradicionais, como o fizeram os Pariquis da comarca de Macapá, habitantes das cabeceiras do rio Araguari, que manifestaram intenção de

estabelecerem-se na Cachoeira do rio Vila Nova, a 4 léguas da cidade de Macapá, declarando aqueles índios que se o Governo lhes desse a licença que pediam, eles e toda a sua Tribo, que andava acossada por uma outra feroz e antropófaga, fixariam no dito lugar a sua residência (PARÁ, 1859: 60).

Vale ressaltar, neste caso, que a decisão de fixar-se em aldeamento regular partiu dos próprios índios, mas a motivação tinha mais a ver com disputas tradicionais indígenas do que com o desejo de se tornar “civilizado”. Certamente que os índios reivindicavam para si a iniciativa do contato e, talvez, da “pacificação dos brancos” (ALBERT: 2002), reforçando sua condição de sujeito histórico.

Em abril de 1852, duas canoas de índios, de lugares diferentes, apareceram ao Frei Egidio de Garesio, que acumulava as funções de missionário e Diretor Interino do então chamado Rio Preto (Tapajós). Os índios procuravam receber ferramentas, tecidos e ornamentos e argumentavam que tais objetos teriam sido prometidos pelo presidente da província quando eles estiveram em visita à capital. Frei Egidio de Garesio explicou aos índios que o presidente da província lhes havia prometido ferramentas e brindes com a condição de que eles cumprissem a promessa que haviam feito no sentido de se fixarem no aldeamento e com perspicácia alertava-os que agindo “desta maneira estavam enganando o Governo”. Os índios relataram supostas dificuldades para cumprir a promessa, renovada diante da pressão do missionário: “e no fim me prometeram que haviam de descer no mês de

julho”. Na ocasião, os que estavam completamente nus ganharam calças e todos receberam terçados, machados, foices, enxadas, pregos, sal, anzois, “a fim de os consolar”. Frei Egidio de Garesio relata, ainda, que os índios lhe haviam dito “que muitos [índios] das campinas se apresentavam a fim de vir receber os mesmos objetos” e que “não é possível ir naqueles lugares sem os mimosear, e um padre levar fazenda a fim de fazer cobrir as partes vergonhosas ao menos às mulheres”. (OFÍCIO..., 5 abr. 1852, p. 2).

No mesmo ano, o vice-presidente da província do Amazonas, Manoel Gomes Corrêa de Miranda, informava que

“Grande número de principais têm vindo se apresentar ao Governo e prestar preito e homenagem ante o retrato de S. M. I., e com agrados, e alguns brindes eles têm prometido que vão fazer descer as suas tribos e fundar suas aldeias” (AMAZONAS, 1852: 13).

O fato de que eram os “principais” ou “tuxauas” que se dirigiam ao presidente da província pode ser indicativo da perspicácia indígena em perceber que a voz de suas lideranças teria maior peso na hora de negociar brindes em troca da “promessa” de “descimento” de todos os habitantes das aldeias. Quando isso ocorria, os presidentes da província acreditavam que as “promessas” dos índios tinham mais chances de serem concretizadas. Por outro lado, note-se que a província do Amazonas tinha acabado de ser estabelecida, de certa forma facilitando o acesso de muitos grupos indígenas, que antes precisavam se deslocar até Belém.

Os índios que visitaram o palácio do governo mostraram-se atualizados das alterações políticas provinciais, além de inserirem no ritual de negociação de brindes uma prática que, aos olhos das autoridades provinciais, era indicativa da vontade de se “civilizar”: prestar preito e homenagem ante o retrato do Imperador D. Pedro II. Essa atitude dos índios demonstra como eles “lançavam mão de recursos performáticos” (AMOROSO, 2006: 138) a fim de conseguir seus objetivos, manipulando a seu favor as diretrizes da política indigenista.

Exemplo bastante significativo dessa atitude nos foi relatado por Pedro Vicente de Azevedo, presidente da província do Pará, em 1875. Segundo Azevedo, o índio seria como um “papagaio” que “faz automaticamente o que o padre manda” sem compreender o “sentido” da reza que lhe é ensinada. Batizado já em idade adulta, o índio “semi-civilizado” pede novamente o batismo a cada ano que passa, escolhendo com antecedência um padrinho.

Quando numa freguesia ele não consegue mais padrinhos, que se recusam por ele já ter sido batizado, o índio parte para outras freguesias em busca de novos padrinhos, que lhe proporcionarão novos presentes (PARÁ, 1875: 56).

Muitas vezes, atitudes como esta eram utilizadas para reforçar o recorrente tema da “inconstância” dos índios, que ao longo da história do Brasil se consolidou como “traço definidor do caráter ameríndio” no imaginário nacional (VIVEIROS DE CASTRO, 1992: 23). Para alguns, a incompreensão do sentido do sacramento cristão recebido seria justificada por uma espécie de atavismo, daí a inconstância do índio diante do batismo. Para outros, a inconstância do índio seria reveladora da suposta incapacidade indígena de aprender, sendo capaz apenas de imitar, (AMOROSO, 1998) daí a definição de “índio papagaio”, conforme vimos no relato de Pedro Vicente de Azevedo. No contexto do século XIX, era recorrente também a ideia de que os índios compreendiam mal os elementos do catolicismo por terem sido vítimas da “falsa catequese” ministrada pelos jesuítas (VERÍSSIMO, 1970; RAYOL, 1968).

A partir do diálogo mais próximo com a Antropologia, os historiadores têm construído outras leituras dos “recursos performáticos” utilizados pelos índios. Ao analisar a situação dos chamados Botocudos na província de Minas Gerais no século XIX, Missagia de Matos fala em “transitividade lógica da magia”, percebida em situações em que, por exemplo, os índios “... ao mesmo tempo recusavam o aldeamento missionário e incorporavam símbolos da cristandade como o sinal da cruz” (2004: 189). A autora também se refere à água benta, que “... era considerada pelos botocudos aldeados como instrumento simbólico para a neutralização do ‘capeta’ escondido na escola indígena” (2004: 409).

Assim, além da possibilidade de receber novos presentes, poderíamos pensar também na busca de novos batizados pelo índio como forma de se apropriar do simbolismo da água presente no rito do batismo, no sentido de instrumento simbólico que purifica e neutraliza o poder dos inimigos. Segundo Paula Montero, “... os povos indígenas também praticam a tradução apropriando-se dos modos como os religiosos organizam os sistemas de diferenças no processo mesmo de tradução dos ‘costumes’” (2006: 20). Isso significa que os povos indígenas realizaram a leitura da alteridade dos arautos da civilização nos termos oferecidos

por sua própria cultura. É necessário pensar, portanto, o processo de cristianização dos índios juntamente com a indianização do cristianismo.

Nesse sentido, a atitude do “índio papagaio” configuraria o que Cristina Pompa chamou de “supreendente convergência de horizontes simbólicos”, em que se percebe a atualização histórica que os índios fazem do impacto da colonização e da catequese. Trata-se, então, da possibilidade de realizar “a reconstituição da dinâmica pela qual o evento histórico da ‘evangelização’ foi absorvido e transformado pelas culturas nativas a partir de suas próprias representações” (POMPA, 2006: 124).

Outro interessante exemplo envolvendo formas de apropriação e tradução do batismo nos foi fornecido pelo bispo D. José Afonso de Moraes Torres, em seus relatos das visitas pastorais pela província do Pará, na primeira metade do século XIX. Ao descrever sua visita à Itaituba, no oeste do Pará, em 1847, diz o bispo:

Batizaram-se 106 crianças, sendo notável não quererem os Munduruku da aldeia que fica em frente que os padrinhos para seus filhos fossem brancos. Um que se ofereceu para isso foi por eles recusado. Não queriam também que os filhos fossem batizados fora da igreja que tinham na sua aldeia, para onde mandei um capuchinho (CARTAS, 1978: 3).

Os Munduruku de Itaituba não pareciam estar muito interessados nos presentes que poderiam receber de padrinhos brancos, como o índio do episódio narrado por Pedro Vicente de Azevedo. Tudo indica que lhes convinha muito mais manter certo controle sobre as relações de compadrio estabelecidas via batismo, guardando certa distância dos não-índios. Esse episódio indica a necessidade de se relativizar a ideia recorrente no século XIX de que os Munduruku eram os índios “amigos dos brancos”. O viajante inglês, Henry Walter Bates, por exemplo, definiu-os como “fiéis amigos dos brancos” e refere a existência de verdadeiro “sentimento de amizade” e “aliança” entre Munduruku e brancos (BATES, 1979: 181). A distância prudente reivindicada pelos Munduruku de Itaituba revela atitude consciente de preservação de determinado espaço de autonomia, indicadora de que os interesses dos índios não se diluíam nesses supostos laços de amizade.

Alguns relatos de D. José Afonso de Moraes Torres servem de exemplo da maneira como os índios fizeram a tradução dos próprios brindes preconizados pela política indigenista na Amazônia do século XIX. Ao fazer um balanço da visita pastoral que fez pela província do

Pará, em 1846, D. José Afonso relatou que “um tuxaua (principal da nação) disse a um dos diretores de uma aldeia que viria a capital com bastante farinha e guaraná para ‘comprar-me um padre’ tal era o desejo de possuí-lo” (CARTAS, 1978: 3). Curioso perceber como o próprio missionário foi inserido pelo índio no sistema de trocas costumeiramente agenciado por intermédio dos brindes. Dada a percepção do valor que os não-índios atribuíam a farinha e ao guaraná, elementos fundamentais nas trocas comerciais da região amazônica, nada mais natural do que avaliar que tais produtos haveriam de pagar o preço de um padre!

Em 1860, 15 anos após a promulgação do Decreto de 24 de julho de 1845, Antonio de Sá e Albuquerque se dizia convencido de que o governo estava criando, “uma classe de pensionistas, que recebam alimentação, vestuário, e presentes dos cofres públicos, ainda assim esses meios são perdidos; a deserção é certa sem que fique um só traço de utilidade para o país” (PARÁ, 1860: 31).

Do ponto de vista dos não-índios, o “traço de utilidade” visto nos índios seria a fixação destes em aldeamentos regulares, a partir dos quais seriam utilizados como mão-de-obra. Do ponto de vista dos índios, o “traço de utilidade” visto nos “não-índios” era a manutenção de alianças contextuais, regadas a brindes que deveriam ser permanentemente oferecidos e cuja reciprocidade deveria ser mais e mais postergada. Cada grupo indígena que adentrava o palácio do governo, principalmente quando liderados pelos “tuxauas”, renovava a esperança de que, enfim, aquele grupo iria se fixar num aldeamento permanente. Mas os grupos indígenas não manejavam a seu favor apenas as diferenças entre os governos provinciais. Eles também aprenderam a utilizar a seu favor as rivalidades entre o Brasil e as possessões europeias das fronteiras brasileiras. É o que se depreende do ofício encaminhado por João Lourenço Paes de Souza, Diretor Geral dos índios, ao presidente da Província do Pará, Barão de Santarém, em 16 de novembro de 1872:

Exmº Senhor,

Inclusa remeto á V. Exª a relação dos objetos que julgo necessários fornecer aos índios que habitam as cabeceiras do rio Parú, e que vieram pela primeira vez apresentar-se ao Governo, com o fim talvez de continuarem á se comunicar conosco, abandonando os Caieneses com quem entretinham negócios. (OFÍCIO, 16 nov. 1872, p.1)

Na relação de objetos que o diretor julgou necessários aos índios que o visitaram, constam espingardas de fuzil, terçados, facas, miçangas, machados, vários tipos de tecido e,

para o “capitão” dos índios, farda, calça, boné e sapatos. Note-se que o Diretor Geral não estava plenamente convicto de que os índios abandonariam os negócios que costumeiramente faziam com a Guiana Francesa, mas mesmo assim solicita os brindes. Conforme demonstraram Nádia Farage (1991) e Elisa Garcia (2008), os índios aprenderam a explorar as rivalidades entre as nações fronteiriças, acionando os instrumentos, o vocabulário e a retórica adequados para, numa situação específica, utilizar sua posição na fronteira das nações para auferir benefícios.

Por muito tempo a presença de objetos manufaturados nas aldeias foi utilizada como parâmetro de avaliação do grau de aculturação das culturas indígenas, como se a presença de tais objetos denunciasse o quanto estes povos estariam distantes de um modelo ideal de cultura indígena. Pesquisas mais recentes têm demonstrado como, em muitos casos, possuir as ferramentas dos “brancos” constitui para os povos indígenas uma forma de “pacificação dos brancos”. Nesse sentido, ter, mas nem sempre manter objetos dos brancos faz parte do processo de domesticação, de esvaziamento de sua agressividade (ALBERT: 2002).

Muitos estudos têm demonstrado que parte significativa dos objetos manufaturados recebidos pelos índios não ficam em suas aldeias, sendo re-inseridos na dinâmica tradicional do comércio inter-étnico (FARAGE, 1991; PORRO, 1995; HOWARD, 2002). Ao comentar a presença de objetos nas aldeias Wai Wai de fins do século XIX, Catherine Howard observou que “se a quantidade de manufaturados encontrada em cada um dos lugares visitados parecia pequena, era porque eles eram imediatamente passados adiante para grupos mais remotos” (2002: 34).

Por outro lado, não devemos imaginar que os objetos manufaturados são absorvidos ou introduzidos nas culturas indígenas com os mesmos significados que eles têm em nossa cultura. Citem-se os trabalhos de Catherine Howard (2002) com relação aos Waiwai e Lúcia Van Velthem (2002) com relação aos Wayana, em que ambas

analisam formas de apropriação dos objetos dos brancos por meio de sua recontextualização em trocas ritualizadas e de sua redefinição estético-cosmológica, a serviço de projetos próprios de reprodução social e de reafirmação cultural. Em ambas as situações etnográficas, tal estratégia de ‘captura’ sócio-simbólica requalifica esses bens exóticos, que podem até ser fisicamente ‘reprocessados’, muito além do eventual valor de uso que lhes é atribuído. (ALBERT, 2002: 12)

Mostram as autoras como os objetos podem ser desvinculados de quem os produziu, circulando independentemente destes e sendo submetidos a complexas transformações de significado e valor. É o que Catherine Howard chama de “des-construção do capital simbólico do colonizador e sua reconstrução à imagem da sociedade indígena” (HOWARD, 2002: 29). Exemplo disso é o relato do major Manoel Ribeiro de Vasconcelos, que em viagem pelo rio Jauaperi, em 1856, na província do Amazonas, encontrou no interior das malocas dos índios Waimiri “peças formadas para diversos usos e construídas com pregos, pedaços de tachos de cobre, de facas, etc., que pela ventura os gentios puderam apanhar nas suas sortidas” (AMAZONAS, 1856: p. 2). De acordo com Howard, tais metamorfoses dos objetos, ocorrendo de forma sutil, mas eficaz, é considerada tão política em sua natureza quanto as formas mais explícitas de protesto.

Howard cita o relato feito por Schomburgk (1840)⁵, sobre um índio Barokoto do rio Essequibo, na fronteira norte do Brasil, que foi instado a abrir as sepulturas onde estavam enterradas suas duas mulheres, a sogra e uma criança. Dentre os despojos encontrados junto ao corpo de sua esposa mais velha foram depositadas uma garrafa e uma caneca. O índio afirmou que a própria mulher havia lhe pedido isso, para não sentir sede a caminho do outro mundo. No túmulo da mais nova havia algumas miçangas de vidro e peças de vestuário. Junto aos restos da criança havia um espelho e um terçado quebrado e junto ao túmulo da mulher mais velha havia algumas miçangas de vidro. Neste caso, note-se que os objetos dos brancos foram incorporados à cosmologia indígena, mas a partir de significados bastante distintos daqueles que possuíam em sua cultura originária. Os objetos são “processados” pela trama social, sua inserção nas culturas indígenas é mediada pelos valores desta, num esforço constante de imprimir nestes objetos sua marca distintiva.

São inúmeros os exemplos que demonstram a perspectiva indígena diante dos brindes que lhes eram oferecidos. Creio que os que apresentei são suficientes para evidenciar a possibilidade de perceber a perspectiva indígena na documentação oficial, bem como rever a ideia de que os índios eram ingênuos e sempre vítimas dos colonizadores. Tantas vezes

⁵ Explorador britânico que fez várias incursões a Guiana inglesa, trabalhando no mapeamento e fixação das fronteiras inglesas com a Venezuela, Suriname e Brasil. Conferir SCHOMBURGK, Robert Herman. *A Description of British Guiana, Geographical and Statistical: exhibiting Its Resources and Capabilities, Together with the Present and Future Condition and Prospects of the Colony*. Londres: Simpkin, Marshall e Cia, 1840.

definidos como bugigangas, quinquilharias, objetos sem nenhum valor, os “brindes” dados aos índios exigem do historiador leitura que vá além de seu valor meramente comercial.⁶ Há toda uma dimensão simbólica envolvida na apropriação que os índios faziam de tais “brindes”, além da evidente capacidade indígena de articular uma prática e um discurso capaz de garantir junto à maior autoridade da província, do Império ou da Igreja a satisfação de seu desejo por mercadorias. Afinal, eles sabiam exatamente a quem se dirigir, onde seria mais fácil conseguir mercadorias e qual discurso deveriam utilizar para esse fim.

Bibliografia

ALBERT, Bruce. “Introdução, Cosmologias do contato no Norte-Amazônico”. In: ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa oficial do Estado, 2002, p. 9-21.

AMAZONAS. Falla dirigida á Assembleia Legislativa da provincia do Amazonas, na abertura da primeira sessão ordinaria da primeira legislatura, pelo Exm.o vice-presidente da mesma provincia, o dr. Manoel Gomes Correa de Miranda, em 5 de setembro de 1852. Capital do Amazonas, Typ. de M. da S. Ramos, 1852.

AMAZONAS. Relatório apresentado à Assembléa Legislativa Provincial, pelo Excellentissimo Senhor, Doutor João Pedro Dias Vieira, digníssimo presidente desta província, no dia 8 de julho de 1856, por ocasião da primeira sessão ordinária da terceira legislatura da mesma Assembléa. Barra do Rio Negro, 1856. Typ. de F. J. S. Ramos.

AMOROSO, Marta. “Mudança de hábito: Catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 13, n. 37, São Paulo, junho 1998, p. 101-114.

AMOROSO, Marta. *Crânios e cachaça: coleções ameríndias e exposições no século XIX*. In: *Revista de História* 154 (1º 2006), p. 119-150.

BATES, Henry Walter. *O Naturalista no Rio Amazonas*. São Paulo: Itatiaia, 1979.

⁶ Em sua análise sobre as relações entre índios e bandeirantes em São Paulo colonial, John Monteiro observou que “tanto a aquisição quanto a oferta de ‘mercadorias’ devem ser compreendidas mais em termos de sua carga simbólica do que por seu significado comercial” (1995, p. 32).

- BEOZZO, José Oscar. *Leis e regimentos das missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1983.
- CARTAS... *Voz de Nazaré*, Belém, 21 de maio de 1978, p. 3.
- CARTAS... *Voz de Nazaré*, Belém, 23 de julho de 1978, p. 3.
- CARTAS... *Voz de Nazaré*, Belém, 30 de julho de 1978, p. 3.
- FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, ANPOCS, 1991.
- GARCIA, Elisa Frühauf. Quando os índios escolhem seus aliados: as relações de 'amizade' entre os minuanos e os lusitanos no sul da América portuguesa (c. 1750-1800). *VARIA HISTORIA*, Belo Horizonte, vol. 24, nº 40, p. 613-632, jul/dez 2008.
- HEMMING, John. *Fronteira amazônica: a derrota dos índios brasileiros*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.
- HOWARD, Catherine V. "A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai". In: ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa oficial do Estado, 2002, p. 25-55.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril, Coleção "Os Pensadores", 1978.
- MISSAGIA DE MATTOS, Isabel. *Civilização e revolta: os Botocudos e a catequese na Província de Minas*. Bauru, SP: EDUSC, 2004.
- MONTERO, Paula. *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.
- MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. *Índios da Amazônia: de maioria à minoria (1750-1850)*. Rio de Janeiro: Petrópolis, 1988.
- OFÍCIO..., Arquivo Público do Pará, Série: 13, ofícios. Secretaria da Presidência da Província, caixa 154, ofício de 5 de abril de 1852.
- OFÍCIO..., Arquivo Público do Pará, Série: 13, ofícios. Secretaria da Presidência da Província, caixa 154, ofício de 16 de novembro de 1872.

PARÁ. Discurso recitado pelo Exm. Sr. Desembargador Manoel Paranhos da Silva Vellozo, presidente da Província do Pará, na abertura da primeira sessão da quarta legislatura da Assembleia Provincial, no dia 15 de agosto de 1844. Pará: Typographia de Santos & Menores, 1844.

PARÁ. Falla dirigida pelo Exm^o Snr. Conselheiro Jerônimo Francisco Coelho, Presidente da Província do Gram-Pará, à Assembleia Legislativa Provincial, na abertura da sessão ordinária da sexta legislatura, no dia 1^o de outubro de 1848. Pará: Typographia de Santos e Filhos, 1848.

PARÁ. Falla dirigida pelo Exm. Sr. Conselheiro Jerônimo Francisco Coelho, presidente da Província do Gram Pará a Assembleia Legislativa Provincial na abertura da segunda sessão ordinária da sexta legislatura, no dia 1^o de outubro de 1849. Pará: Typographia de Santos & Filhos, 1849.

PARÁ. Relatório do Presidente da Província do Gram Pará, o Exm. Sr. Doutor Fausto Augusto d'Aguiar, na abertura da segunda sessão ordinária, da sétima legislatura da Assembleia Provincial, no dia 15 de agosto de 1851. Pará: Typographia de Santos & Filhos, 1851.

PARÁ. Falla que o Snr. Conselheiro Sebastião do Rego Barros, presidente desta Província dirigiu à Assembleia Legislativa Provincial na abertura da mesma assemblea no dia 15 de agosto de 1854. Pará: Typographia da Aurora Paraense, 1854.

PARÁ. Falla dirigida à Assembléa Legislativa da Província do Pará na segunda sessão da XI Legislatura pelo Exm^o Sr. Tenente-coronel Manoel de Frias e Vasconcelos, presidente da mesma província em 1^o de outubro de 1859. Pará, Typ. Commercial de A. J. R. Guimarães, 1859.

PARÁ. Relatório que o Exm. Sr. Dr. Antonio Coelho de Sá e Albuquerque, presidente da província do Pará, apresentou ao Exm. Sr. Vice-presidente, Dr. Fabio Alexandrino de Carvalho Reis, ao passar-lhe a administração da mesma província, em 12 de maio de 1860. Pará: Typographia Commercial de A. J. Rabello Guimarães, 1860.

PARÁ. Relatório apresentado ao Exm. Sr. Dr. Francisco Maria Corrêa de Sá e Benevides, pelo Exm. Sr. Dr. Vicente Pedro de Azevedo, por ocasião de passar-lhe a administração da

Província do Pará, no dia 17 de janeiro de 1875. Pará: Typographia do Diário do Gram-Pará, 1875.

POMPA, Cristina. “Para uma antropologia histórica das missões”. In: MONTERO, Paula. *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 111-142.

PORRO, Antonio. *O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

RAYOL, Domingos Antonio. “Catequese de índios no Pará”. In: *Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará*. Tomo II. Belém: 1968, pp. 117-183.

SAMPAIO, Patrícia Melo e ERTHAL, Regina de Carvalho. *Rastros da memória: histórias e trajetórias das populações indígenas na Amazônia*. Manaus: EDUA, 2006.

SCHOMBURGK, Robert Herman. *A Description of British Guiana, Geographical and Statistical: exhibiting Its Resources and Capabilities, Together with the Present and Future Condition and Prospects of the Colony*. Londres: Simpkin, Marshall e Cia, 1840.

VELTHEM, Lúcia Hussak van. “Feito por inimigos”. Os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato. In: ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa oficial do Estado, 2002, p. 61-83.

VERÍSSIMO, José. *Estudos Amazônicos*. Belém: UFPA, 1970.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem*. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 1992, v. 35.