



**TEM ALMA, É GENTE E GENTE TRABALHA: POVOS
INDÍGENAS E TRABALHO NO BRASIL COLONIAL**

***IT HAS A SOUL, IT IS PEOPLE AND PEOPLE WORK:
INDIGENOUS PEOPLES AND WORK IN COLONIAL
BRAZIL***

***ALMEIDA, Helena Azevedo Paulo de*¹**

RESUMO

A relação estabelecida entre o *Eu* e o *Outro* é uma premissa antropológica básica e fundamental. Assim, e diferentemente do que se constitui ao menos mais em geral no Ocidente as duas posições aqui, o *Eu* e o *Outro*, aparecem muito mais como complementares e que se reconstruem reciprocamente. O entendimento dessa base estrutural antropológica é fundamental para compreendermos a construção de determinados conceitos relacionados aos indígenas na história do Brasil, tanto enquanto povos como também sobre o imaginário que é construído ao seu respeito. Essa estrutura metafísica que pensa o *Eu* e o *Outro* como polos contraditórios e, nesse caso, o *Eu* como o não-indígena e o *Outro* como o que se chama de indígenas, é orientada ideologicamente: trata-se do colonialismo.

PALAVRAS-CHAVE: Eu; Outro; Povos Indígenas; Brasil Colonial.

ABSTRACT

The relationship established between the Self and the Other is a basic and fundamental anthropological premise. Thus, and unlike what is constituted at least more generally in the West, the two positions here, the Self and the Other, appear much more complementary and reciprocally reconstructed. Understanding this anthropological structural basis is fundamental to understanding the construction of certain concepts related to indigenous people in the history of Brazil, both as peoples and also regarding the imaginary that is constructed around them. This metaphysical structure that thinks of the Self and the Other as contradictory poles and, in this case, the Self as the non-indigenous and the Other as what is called indigenous, is ideologically oriented: it is colonialism.

KEY WORDS: Me; Other; Indian people; Colonial Brazil.

¹ Universidade Federal de Ouro Preto. E-mail: helenoca@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6687-6289>.



Introdução

*Pensemos no sangue
Que derramaram nossos ancestrais,
Na coragem dos guerreiros e
Na beleza da sabedoria
Que vem das memórias reais
Na chama que aquece o frio,
Na cruz que nos tirou a paz.
Genocídio cultural
Não permitiremos jamais.*

Márcia Wayna Kambeba.²

A relação estabelecida entre o *Eu* e o *Outro* é uma premissa antropológica básica e fundamental. Na peça “Entre quatro paredes”, Jean Paul Sartre escreve que “o inferno... são os outros”, partindo do arcabouço filosófico existencialista, mas que podemos tomar emprestado para pensar a oposição radical entre o que nos é conhecido – o *Eu* –, em oposição drástica ao que desconhecemos, desprezamos e, muitas vezes em consequência, tememos – o *Outro*. Edward Said, em “O Orientalismo”, já apontou como o *Outro* (considerado na obra como o Oriente) não é algo translúcido e ahistórico, mas sim uma “ideia que tem uma história e uma tradição de pensamento, um imaginário e um vocabulário que lhe deram realidade e presença no e para o Ocidente” (SAID, 2012, p. 31). Assim, e diferentemente do que se constitui ao menos mais em geral no Ocidente as duas posições aqui, o *Eu* e o *Outro*, aparecem muito mais como

complementares e que se reconstróem reciprocamente.

O entendimento dessa base estrutural antropológica é fundamental para compreendermos a construção de determinados conceitos relacionados aos indígenas na história do Brasil, tanto enquanto povos como também sobre o imaginário que é construído ao seu respeito. Essa estrutura metafísica que pensa o *Eu* e o *Outro* como polos contraditórios e, nesse caso, o *Eu* como o não-indígena e o *Outro* como o que se chama de indígenas, é orientada ideologicamente: trata-se do colonialismo. A dualidade opositora entre o *Eu* e o *Outro* permanece como constante na trajetória histórica da humanidade, especialmente no que diz respeito ao Ocidente, e, embora redutora da complexidade sociológica, se mostra mais ou menos intensamente através de pares metafísicos como: civilidade *versus* barbárie; indígenas *versus* não indígenas; ignorância *versus* educação; progresso *versus* retrocesso ou arcaísmo – conceitos (ou melhor, pares conceituais) que serão fundamentais neste trabalho. Aqui, salienta-se essa perspectiva a partir de John Manuel Monteiro, que demonstra um...

[...] movimento envolvendo a circulação e a reapropriação de ideias e imagens em momentos muito distintos também marcou a trajetória de um padrão bipolar que condicionou as maneiras de perceber e interpretar o passado indígena, constituindo

² KAMBEBA, Márcia. “O Lugar do Saber Ancestral” (2021), p. 85.



um segundo grande tema que está no centro de vários capítulos. Inscrito inicialmente no binômio Tapuia/Tupi, este padrão foi reciclado em várias conjunturas distintas, reaparecendo em outros pares de oposição, tais como bravo/manso, bárbaro/policiado ou selvagem/civilizado. Mas essas percepções e interpretações não ficaram apenas nas divagações historiográficas ou nos debates antropológicos em torno da unidade e diversidade dos índios, pois tiveram um impacto profundo sobre a formulação de políticas que afetaram diretamente diferentes populações indígenas (MONTEIRO, 2001, p. 10).

Assim, é importante destacar que essa dualidade é intensamente redutora das realidades múltiplas encontradas no passado, e no presente, tendo sido utilizada como ferramenta para o controle e manutenção de poderes, como tentarei demonstrar ao longo do texto. O interesse pela mão de obra indígena, muitas vezes escravizada, por exemplo, também é justificada com base nesses binômios. Salienta-se que essa ânsia pela mão de obra indígena (forçada, escravizada) perpassava as mais distantes regiões da colônia, como podemos perceber no relato da Província do Amazonas:

[...] já existem 03 missões estabelecidas na região e, solicita que Tenreiro mostre especial atenção pois somente assim, a província ganharia muitas vantagens, a medida em que era “-tão pobre de braços, como rica de recursos naturais, -com a civilização dessas hordas numerosas, que por seus extensos ermos vagueiam, arredadas da nossa sociedade, mas fáceis em geral pela docilidade de sua índole, deserem por elas conquistadas” (BRAGA, 2015, p. 2)³.

³EXPOSIÇÃO Apresentada ao Exmo. Presidente da Província do Amazonas, João Batista de Figueiredo Tenreiro

É interessante partir da oposição entre civilização e barbárie para começar o debate sobre o início da percepção do Ocidente no que diz respeito aos indígenas em geral e à presença indígena na história, e isto a partir das primeiras invasões europeias das Américas⁴. Assim, há uma vasta literatura sobre as experiências que os europeus tiveram, considerando, principalmente, os indivíduos que aqui se encontravam. Esses indivíduos, compreendidos de maneira generalizada a partir da noção de *indígenas*, se tornaram o centro de inúmeros relatos de viagem popularizados na Europa: “aqueles relatos eram usados não somente como fontes, mas, sobretudo, como espelhos do real, [...] como se fossem uma expressão da verdade” (BENTIVOGLIO, 2014, p. 9).

Destaca-se que tais relatos como “Duas viagens ao Brasil”, de Hans Staden, ou “As singularidades da França Antártica”, de André Thevet, obviamente construídos por europeus, foram se tornando cada vez mais numerosos. Por isso é ressaltado que os indígenas, ou seja, o *Outro*, eram descritos pelos olhos do colonizador, da cultura

Aranha, por ocasião de seguir para a mesma Província, pelo Exm^o. Presidente da do [sic] Grão Pará, Dr. Fausto Augusto de Aguiar, em 9 de Dezembro de 1851. Pará: Typ. de Santos & Filhos, 1851. p. 07.

⁴ Parto de uma posição decolonial para pensar a presença europeia nas Américas, tentando me esquivar o quanto possível da ideia tradicionalista de “descoberta”, imperativo de um pensamento colonizador. A utilização aqui de invasão se origina da finalidade de desestruturar hierarquias instituídas pela violência, como defende Achille Mbembe em “A universalidade de Franz Fanon”, assim como Daniel Munduruku em “O Karaíba – uma história do pré-Brasil”.



dominante e, assim, potencialmente opressora, configurando a posição de protagonismo do *Eu*. Além disso, é importante frisar que as compreensões construídas acerca do que se chama de indígenas acaba só sendo possível a partir da generalização dos mais distintos grupos étnicos. Dessa forma:

Os índios do rio Amazonas, na época um rio mais “espanhol” (século XVI) do que “português”, não contribuem propriamente para a formação da imagem dos índios no Brasil. Essa imagem é fundamentalmente, a dos grupos de língua tupi e, ancilarmente, guarani. Como em contraponto, há a figura do Aimoré, Ouetaca, Tapuia, ou seja, aqueles a quem os Tupi acusam de barbárie (CARNEIRO DA CUNHA, 2015, p. 28).

Esse tipo de relação e construção entre o Eu e o Outro está presente ao longo da história, e isso porque as culturas são tendencialmente etnocêntricas. A *tendência etnocêntrica* das culturas e sociedades existe devido ao que...

[...] estamos falando de cultura como tudo aquilo que caracteriza uma população humana. Nesse caso, duas são as possibilidades básicas de relacionarmos diferentes culturas entre si. No primeiro caso, pensa-se em hierarquizar essas culturas segundo algum critério. Por exemplo, usando-se o critério de capacidade de produção material pode-se dizer que uma cultura é mais avançada do que outra. Ou então, se compararmos essas culturas de acordo com seu controle de tecnologias específicas, como por exemplo as tecnologias de metais, poderemos pensar que uma é mais desenvolvida do que a outra. Na segunda possibilidade de relacionar diferentes culturas, nega-se que seja viável fazer qualquer hierarquização. Argumenta-se aqui que cada cultura tem seus próprios

critérios de avaliação e que para uma tal hierarquização ser construída é necessário subjugar uma cultura aos critérios de outra (SANTOS, 2009, p. 12/13).

As violências próprias à estrutura colonial, e que se apresentam de diversas maneiras, intensifica conflitos e a própria dualidade metafísica. No caso dos autóctones e dos colonizadores, é necessário começar pela dúvida persistente então a respeito da existência ou não da alma indígena. Ou mais precisamente, o *‘índio’* seria considerado um ser humano? Assim, principalmente nos anos iniciais das invasões, existia uma ideia mais geral sobre os nativos das Américas que justificava todo tipo de agressão e crueldade: “los habitantes de América no son racionales sino más bien extraños seres que se ubican en un punto intermedio entre hombre e bestia” (RODRIGUEZ LOIS, 2002, p. 481). Antes de existirem essas construções pré-concebidas sobre os povos originários nas Américas, o mesmo acontecia no que diz respeito, por exemplo, aos povos asiáticos, com litoral banhado pelo Oceano Índico:

Com a familiaridade crescente do europeu em relação ao Índico – em que tiveram papel importante as viagens dos exploradores medievais -, os países lendários e as humanidades monstruosas foram sendo empurrados para regiões cada vez mais distantes e periféricas, ainda indevidadas pelos homens do Ocidente. [...] Cada vez mais, a Ásia aparecia nos relatos com dimensões estritamente humanas (MELLO E SOUZA, 2011, p 40)

Enquanto a Ásia, antes tida como



monstruosa e palco de inúmeros relatos construídos pelo imaginário popular, era re-humanizada aos olhos europeus, as bestialidades do Outro eram empurradas para outros espaços misteriosos, para o espaço do que ficou conhecido por América. Este imaginário ganhava força através da religião, já que os europeus, enquanto cristãos, entendiam que o que “pré-existia” nas Américas era bestial e demoníaco.

Ao delimitar quem era o *Eu* cristão, definia-se também o *Outro* por oposição, então tudo o que não fosse tocado pela fé do Deus único, seria o seu o oposto (seu contraditório) radical e infernal. É assim que tudo o que era pré-europeu era relacionado ao inferno, à figura de demônios e do próprio Satanás, tornando-se alvo do poder “civilizatório”, pois era preciso ver na figura infernal...

[...] o separador, o rebelde, o negador, o inimigo mortal de Deus e dos humanos. Aquele que se opuser e que não quiser renunciar à sua diferença fatalmente estará possuído por Satanás. Essa máquina argumentativa delirante foi uma das formas encontradas pelo cristianismo para exercer a sua barbárie. É bem verdade que a arma satânica não é uma exclusividade do cristianismo (MORIN, 2009, p. 21).

Dessa forma, é também por meio da religião que o “controle” sobre as vidas indígenas é fomentado, pois por intermédio da Bula Papal “Sublimis Deus”, publicada em 29 de maio de 1537, a igreja católica promulgava as bases fundadoras da

catequização e, junto a ela, da estrutura dominatória sobre os povos indígenas nas colônias. A Bula, publicada em latim, aponta para a necessidade dos missionários (e de seu ofício) de estabelecer a fé cristã, pois Cristo em vida teria dito: “‘Ide e ensinai a todas as nações’. Ele disse todas, sem exceção, pois todas são capazes de receber as doutrinas da fé” (SUBLIMIS DEUS, 1537), contestando, desse modo, quem defendesse que aqueles povos seriam incapazes de reconhecer o Deus cristão.

Os missionários, então, eram motivados pela grande “missão” de expansão do cristianismo e, com ele, da ideia de um deus único. Eram, portanto, diferentes dos monges contemplativos, que acreditavam na mudança do mundo através de sua mediação entre o mundo terreno e um mundo divino, como defende Luiz Felipe Baêta Neves, em “O Combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural”. Para o autor:

[...] o pressuposto básico da missão é o de que a cristandade tem uma dimensão social que deve ser cumprida. A missão é um tipo de abertura significativa que representa a reafirmação de uma vontade de inserção da Igreja em laços diferentes, maiores, profanos, sociais. [...] Ela quer uma compreensão de um Código que é, ele próprio, a Verdade e o caminho para a Verdade. Tal compreensão é, de início, oferecida – se não é aceita pode ser imposta – sem contradições (NEVES, 1978, p. 27).



É necessário entender aqui a tensão própria à demanda pela definição da existência ou não da alma indígena. Necessitados de mão de obra (ou pelo menos de acordo com o que pretendiam), os europeus justificavam a escravização exatamente em razão da falta de mão de obra suficiente, enquanto a Igreja ao menos aparentemente defendia que por terem almas, os indígenas não poderiam ser escravizados⁵.

Apesar da Bula em questão ter sido promulgada no século XVI, o debate se estende e, em meados do século XVIII, enquanto “o conde de Buffon afirmava que os índios, animais débeis e frígidos, não se registrava ‘nenhuma atividade de alma’[...], o abade De Paw inventava uma América na qual os índios degenerados eram como cães que não sabiam latir” (GALEANO, 2010, p. 68). Sempre voltando à tensão, a certa oscilação das leis e, evidentemente, de sua prática, no que diz respeito ao uso irrestrito, ou não, da mão de obra escrava daqueles sujeitos.

É preciso sempre ressaltar que apesar de destacar na escrita deste capítulo as perspectivas opostas aos direitos originários, as realidades existentes

durante o período colonial no Brasil, e na América Latina, eram de oscilações também entre grupos e indivíduos que se colocavam a favor dos direitos indígenas, debatidos amplamente no período, assim como grupos que tentavam sistematicamente reprimi-los. Essas oscilações entre defesa e negação de direitos precisam ser destacadas, no sentido de se opor a uma universalização colonizadora do passado e, mais especificamente, de uma subordinação dos povos indígenas à uma passividade que nunca existiu. Somado à resistência dos povos indígenas, estão autores aliados que por vezes podem ter atitudes criticáveis.

Mesmo assim, nas suas próprias temporalidades se firmavam a favor dos povos indígenas e de seus direitos enquanto seres humanos. Nesse quadro encontra-se o Frei Bartolomeu de Las Casas, que ao escrever os Oito Tratados impressos em Sevilha, em 1552, visava orientar e “munir os missionários de uma espécie de cartilha sobre o direito fundamental à liberdade e sobre a estrita obrigação, que incumbe às autoridades e muito especialmente aos bispos, de tudo fazer para libertar os Índios escravizados” (JOSAPHAT, 2010, p. 215).

Cumpram-se dizer então que os missionários jesuítas, franciscanos, dentre outros, disputavam a “salvação” daquelas

⁵ Esta disputa tomou parte nos debates religiosos e jurídicos até o século XIX. A escravização indígena persistia mais ou menos intensamente, sempre dependendo da região e período. Em 1741, o então Papa Bento XIV renova os Breves de 1537 e de 1639, proibindo a escravização de indígenas sob pena de excomunhão (CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p. 62).



almas, com interesses diversos, que fomentava um amplo debate sobre seus destinos.

A alma seria, a princípio, a chave para que aqueles povos fossem considerados animais (se não a tivessem) ou seres humanos (se, pelo contrário, fossem dotados de alma), e a sua existência poderia apontar para certa “igualdade”, ao menos espiritual. É assim que a Bula Papal de 1537 sublinha que “não é concebível que alguém possa possuir tão pouco entendimento a ponto de desejar a fé e, ainda assim, ser destituído da faculdade mais necessária a recebê-la” (SUBLIMIS DEUS, 1537).

Ao mesmo tempo em que determina que o indígena é um ser humano, o documento também lança as bases tutelares que acompanharia e sustentaria a própria relação com os povos originários desde então⁶. Vistos como iniciantes na fé cristã, como crianças que necessitavam de orientação, seria necessário aos indígenas que “eles possuam a natureza e as faculdades suficientes para receber tal fé” (SUBLIMIS DEUS, 1537), justificando a catequização, a tutela e a própria presença europeia com base no “salvamento” de

suas almas pela cristandade:

O trabalho missionário desenvolvido por várias ordens religiosas entre os povos indígenas na América portuguesa pode ser interpretado como uma primeira forma de tutela sobre os índios aldeados: o missionamento desde o século XVI esteve estritamente vinculado ao projeto colonial do Estado porquês através do assim chamado Padroado Real, acordo estabelecido entre a Coroa portuguesa e a Igreja Católica, pelo qual as ordens religiosas estariam subordinadas ao Estado em troca do financiamento de seu trabalho nas colônias portuguesas. A tarefa catequética tinha assim por objetivo básico adequar a população indígena às necessidades político-econômicas da empresa colonizadora portuguesa (CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p. 103).

Sobre isto, compreende-se que a salvação existia em oposição direta à suposta presença demoníaca entre os indígenas, por não conhecerem o Deus cristão. Ao mesmo tempo, entende-se que a presença de Satã também estava, originalmente, nas mentes e corações europeus, já que a própria...

[...] evangelização da Europa expulsara o demônio para terras distantes, da mesma forma como a intensificação do contato entre Oriente e Ocidente havia provocado a migração das humanidades monstruosas e fantásticas para a Índia, Etiópia, a Escandinávia e, por fim, para a América (MELLO E SOUZA, 2009, p. 24).

Se os demônios tinham sido expulsos para terras distantes, como destaca Laura de Mello e Souza, é porque antes eles habitavam a Europa, e é nisso que também se baseia a lógica de salvamento: a Europa

⁶ A noção de tutela sobre os indígenas é considerada aqui um retrocesso pois, perante a Lei de 12/09/1663, os índios “deveriam ser administrados pelos seus próprios chefes, denominados ‘principais’ da aldeia; o Diretório, no entanto, passou a considerar os índios incapazes e instituir sua administração por meio de tutela” (MATTOS, 2017, p. 91).



estaria livre de tais presenças diabólicas, enquanto outros territórios ainda não estavam. É pela expulsão do demônio para terras distantes que se destaca ainda outra Bula Papal, anterior à *Sublimes Deus*: a Bula *Romanus Pontifex*.

A Bula justificava, desde 1455, o tráfico de mercadorias e escravos. Ou seja, ao mesmo tempo que se defendia a existência da alma entre os indígenas, justificava-se a escravização de povos por serem hostis. Assim, a “guerra justa” era travada em favor da mão de obra escravizada (também indígena), removendo aqueles povos de seus territórios originários, como aponta Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron, em “Linha de Fé: A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII)”. Assim, justificava-se a...

[...] consequência legítima das guerras de defesa da população portuguesa e de seus aliados indígenas travadas contra nações indígenas hostis (como nos casos relatados nas capitânicas de Itamaracá, Bahia, Espírito Santo, paraíba e Pernambuco), em aplicação da doutrina medieval da guerra justa (ZERON, 2011, p. 58).

A guerra dita “justa” estava na base dos conflitos contra povos considerados irredutíveis, ou, em outras palavras, povos que não reconheciam a autoridade cristã e da Coroa portuguesa, no Brasil. A “hostilidade”, mencionada por Zeron, era,

diferentemente do argumento mais comum e acima explicitado, nada mais do que a defesa de seus territórios originários e de suas territorialidades, a partir de suas dinâmicas sociais, comerciais e espirituais. É justamente devido aos territórios (a partir da perspectiva colonizadora), invadidos pelos europeus, que os povos indígenas sustentaram (e continuam sustentando) a defesa de suas territorialidades, ou seja, do envolvimento individual e coletivo com seus espaços.

Em contrapartida, a Bula *Sublimes Deus*, divulgava que os povos originários das Américas não só seriam capazes de entender a religião cristã, como também estariam ávidos a recebê-la, intensificando, assim, os esforços na catequização e evitando, supostamente, as tentativas de escravização daqueles sujeitos⁷. No documento, defendia-se que os indígenas...

não devem em absoluto ser privados de sua liberdade ou da posse de suas propriedades, ainda que sejam alheios à fé de Jesus Cristo; e que eles devem livre e legitimamente gozar de sua liberdade e da posse de sua propriedade; e não devem de modo algum ser escravizados; e se o contrário vier a acontecer, tais atos devem ser considerados nulos e sem efeito (SUBLIMIS DEUS, 1537).

É evidente, no entanto, que a

⁷ Embora a Bula Papal seja objetiva na rejeição da escravização indígena, sabemos que ela existiu e que oscilou mais ou menos intensamente ao longo da trajetória histórica no Brasil. Para leitura detida, consultar Beatriz Perrone-Moisés, “Índios Livres e Índios Escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”.



escravização de indígenas existiu neste período, estando presente mais ou menos intensamente e de maneira oscilatória ao longo da trajetória histórica brasileira, e mais especificamente no período colonial. Beatriz Perrone-Moisés demonstra o quão ineficazes e negativas eram as leis indigenistas daquele período, e, mais precisamente, como os

[...] gentios cuja conversão justificava a própria presença europeia na América era a mão-de-obra sem a qual não se podia cultivar a terra, defende-la de ataques inimigos, tanto europeus quanto indígenas, enfim, sem a qual o projeto colonial era inviável (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 116).

Destaca-se aqui também a inconsistência de uma crítica à escravização num sentido mais amplo, pois, de uma forma mais abrangente, enquanto ocorriam debates em relação à escravização indígena, a escravidão de povos negros africanos era uma dura realidade:

No Brasil, o superior da missão jesuítica [em 1549], o padre Manuel da Nóbrega, contata por sua vez o largo recurso à mão-de-obra escrava, mas limita-se a denunciar os abusos perpetrados pelos portugueses nas modalidades de escravização dos índios (ZERON, 2011, p. 60).

A escravização de indígenas se revelou duradoura, e persistiu por todo o período colonial, como já demonstrado por John Manuel Monteiro, em “Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de

São Paulo”. No livro, o autor menciona como, já no século XVII, a escravização de indígenas se tratava meramente de uma questão de terminologia, já que “Os Paulistas, posto que não davam aos indígenas domesticados o nome de *cativos*, ou escravos, mas só o de *administrados*, contudo dispunham deles como tais, dando-os em dotes de casamentos, e a seus credores em pagamento de dívidas” (CASAL, Apud. MONTEIRO, 2009, p. 147)

Considerando isso, debate-se o quanto as leis indigenistas eram eficazes não no que diz respeito a proteger os nativos da escravização e conseqüente genocídio, mas sim o quanto oferecia abertura para a utilização de sua mão de obra forçada. Esta perspectiva se relaciona diretamente com as sucessivas tentativas de destituição dos povos indígenas, de seus territórios originários. Afinal, se aqueles povos eram escravizados ao longo do tempo, a administração colonial, e mesmo os colonos, entendiam aqueles espaços como vagos, como veremos nos próximos capítulos. Essa é uma realidade da América Latina, e não exclusivamente do Brasil, já que:

[...] ao infortúnio dos indígenas dos impérios aniquilados na América hispânica deve-se somar o terrível destino dos negros arrebatados às aldeias africanas para trabalhar no Brasil e nas Antilhas. A economia colonial latino-



americana valeu-se da maior concentração de força de trabalho até então conhecida, para tornar possível a maior concentração de riqueza com que jamais contou qualquer civilização na história mundial (GALEANO, 2010, p. 64).

Mas não podemos restringir a presença indígena entre os colonos a essa posição de mão-de-obra forçada, ao menos não exclusivamente⁸. A partir do binômio *civilização/barbárie*, definiu-se também aqueles povos que seriam escravizados mais diretamente, e os que seriam incorporados naquela sociedade. Para que isso ocorresse, era necessário a inserção gradual desses indivíduos na sociedade com base no “processo civilizador”, intimamente ligado a uma perspectiva salvacionista como vimos mais acima.

Aqui nos deparamos novamente com as forças opositoras da *civilização versus* da *barbárie*. De maneira basilar, podemos encarar a dualidade existente a partir de um *antipróprio*, definido por François Hartog como a construção de uma “alteridade ‘transparente’ para o ouvinte ou leitor. Não há mais *a* e *b*, mas

⁸ Como aponta Luiz Felipe de Alencastro: “Contrariamente ao que se escreveu, tal característica não decorre de eventuais limites demográficos das sociedades indígenas das Terras Baixas da América do Sul. Na realidade, as condições que permitiriam o trato regular de escravos nativos não estavam reunidas de início. Malgrado as tentativas levadas a efeito pelos portugueses, brasílicos e curibocas, a organização social dos tupis, aruaques, caribes e jês permanecia avessa à troca extensiva de escravos” (ALENCASTRO, 2000, p. 117)

simplesmente *a* e o inverso de *a*. Entende-se mesmo que essa seja a figura privilegiada do discurso utópico, cujo projeto não é mais que falar do próprio” (HARTOG, 2014, p. 244).

Assim, ao definir o que o *Outro* não deveria ser e do que ele deveria se afastar (a saber: a natureza, a nudez, as crenças pagãs), os europeus construíam (delimitavam) o horizonte da cultura própria (de maneira forçada) às Américas: a cultura cristã europeia⁹. Além disso, é fundamental ressaltar que...

Durante muito tempo, a reflexão do Iluminismo serviu de fonte de inspiração para uma corrente reformista e liberal que combatia o conservadorismo em nome da universalidade e do respeito igual por todos. Sabe-se que, atualmente, a situação é diferente: esse pensamento é reivindicado pelos defensores conservadores da superioridade da cultura ocidental, convencidos de estarem envolvidos em um combate contra o ‘relativismo’ que seria oriundo da reação romântica, no início do século XIX. Tal tentativa só tem sido possível, como se vê, mediante a amputação da verdadeira tradição do Século das Luzes que sabia articular universalidade dos valores com pluralidade das culturas. É necessário superar os clichês: essa reflexão não se confundia com o dogmatismo (minha cultura deve impor-se a todos), nem com o niilismo (todas as culturas têm o mesmo valor); o fato de coloca-las a serviço de um descrédito dos outros a fim de arrogar-se o direito de submetê-los ou destruí-los representa um verdadeiro sequestro do Iluminismo (TODOROV, 2008, p. 42).

⁹ Aqui vale ressaltar que apesar de trabalharmos com a perspectiva da natureza em oposição à civilização, muitos pensadores defendiam que a aproximação com o meio natural era o que definiria a real civilidade humana, como aponta Michel de Montaigne em vários ensaios como em “Dos Canibais”.



É a partir da oposição entre civilidade e barbárie que determinadas ações vão ganhando espaço a partir dos “projetos civilizatórios”. Através do estigma da nudez tornava-se obrigatório, por exemplo, a cobertura das “vergonhas”. Ao demonizar seus deuses, a Cruz ia se tornando central. Ao inserir indígenas na sociedade, possibilitava-se o aumento na arrecadação de impostos, incluindo o Dízimo¹⁰, pois os aproximava da ou de certa “cidadania” (o súdito deveria então contribuir com a manutenção dos governos instaurados)¹¹.

Aqui vale ressaltar que muitos desses indígenas se tornavam súditos da Coroa ao “abdicar” forçadamente de suas culturas, individual e coletivamente, afinal “a interiorização de uma ‘moral da ordem e do controle’ é também referida por Peter Burke como tendência do processo que denominou de ‘a reforma da cultura popular’ que estabeleceria novos padrões morais que redefiniram a convivência social em termos

¹⁰ O Diretório dos Índios iria defender que é um “diabólico abuso de fé não pagarem Dízimos” (DIRETÓRIO, 1755, p. 12).

¹¹ A posição do indígena enquanto súdito da Coroa, assim como a sua contribuição monetária (taxas e impostos), é um tema complexo e que dependerá de qual região e período falamos. Para leitura detida, consultar Adriano Toledo Paiva, “Os Indígenas e os processos de conquistas dos sertões de Minas gerais (1767 – 1813); David Treece, “Exilados, Aliados, Rebeldes: o movimento indianista, a política indigenista e o Estado-nação imperial”; Manuela Carneiro da Cunha, “Índios no Brasil: história, direitos e cidadania”.

de expressões de sensibilidade” (FLECK, 2004, p. 256).

Se, por um lado, houve a reivindicação de que os indígenas eram dotados de alma, temos, contudo, a argumentação da necessidade de sua “orientação” dentro da doutrina cristã, ou seja, de sua tutela respaldada na crença generalizada de que os indígenas estavam no primeiro estágio da vida, em uma certa “infância”, como defenderam John Locke e Thomas Hobbes (LEOPOLDI, 2002, p. 159).

Estes ideais civilizatórios foram naturalizados como se não houvesse outra forma de vida que não a coberta por roupas, cristã e orientada pelas mesmas ideologias europeias. Dessa forma, destaca-se a relação da colonização dos saberes e dos sujeitos na modernidade eurocentrada, especialmente no que diz respeito os povos originários. Ainda:

A distribuição racista do trabalho no interior do capitalismo colonial/moderno manteve-se ao longo de todo o período colonial. No curso da expansão mundial da dominação colonial por parte da mesma raça dominante – os brancos (ou do século XVIII em diante, os europeus) – foi imposto o mesmo critério de classificação social a toda a população mundial em escala global. [...] Essa distribuição racista de novas identidades sociais foi combinada, tal como havia sido tão exitosamente logrado na América, com uma distribuição racista do trabalho e das formas de exploração do capitalismo colonial. [...] [Assim] cada forma de controle do trabalho esteve articulada com uma raça particular. [...] Uma nova



tecnologia de dominação/exploração, neste caso raça/trabalho, articulou-se de maneira que aparecesse como naturalmente associada, o que, até o momento, tem sido excepcionalmente bem-sucedido. (QUIJANO, 2005, p. 229/30).

Desta forma, a naturalização desses hábitos não só exigia a adequação dos indígenas à vida “civilizada” colonial, como também os inseria em um sistema de trabalho determinado pela troca. É a partir dessa lógica que os indígenas são inseridos neste que podemos chamar de mercado, trocando seu trabalho por roupas, casa, enfim, por certo espaço, ainda que fosse periférico. Essa inserção, como vimos ao longo desse capítulo, é legitimada pela promulgação de leis direcionadas aos povos indígenas e um conjunto de leis que se destacam no período colonial é o Diretório dos Índios, elaborada em 1755 por Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal¹².

Referências

ALENCASTRO, Luiz Felipe de Alencastro. **O Trato dos Viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul.** São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2000.

¹² É importante ressaltar que o diretório foi pensado em 1755, mas apenas sancionado em 1758: “Em 1757, passados dois anos de suspensão dos alvarás de 6 e 7 de junho de 1755, já com os ânimos locais mais arrefecidos, é emitido um novo código legal denominado *DIRECTORIO que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará e Maranhão, em quanto sua Majestade não mandar o contrário*, ou apenas “Diretório dos Índios”. O alvará com a sanção régia, porém, só se deu em 17 de agosto de 1758, ano de sua publicação” (GOMES, 2017, p. 92).

BENTIVOGLIO, Julio; EHRENREICH, Paul. **Índios botocudos do Espírito Santo no século XIX.** Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2014.

BRAGA, Bruno Miranda. **A Igreja, o Estado e uma “horda de selvagens”:** a Catequese e Civilização de Índios no Amazonas 1845-1898. Anais do XXVIII Simpósio Nacional de História, 2015. Disponível em: http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anaais/39/1442528590_ARQUIVO_ANPUH_2015.pdf. Acesso em 03/03/2023

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os Direitos do Índio: ensaios e documentos.** São Paulo – SP, Editora Brasiliense, 1987.

DIRETÓRIO que se deve observar nas povoações dos Índios do Pará, Maranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrário. Lisboa, Oficina de Miguel Rodrigues, impressor do eminentíssimo Senhor Cardinal Patriarca, 1755. IN.: MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. **Índios da Amazônia:** de maioria a minoria (1750 – 1850). Petrópolis – RJ, Editora Vozes, 1988.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Desvendando o “mistério do ministério” - sensibilidade barroca nas reduções jesuítico-guaranis do século XVII. **Mneme**, Revista de Humanidades, V.4 - N.8 - abr./set. de 2003.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina.** Porto Alegre – RS, L&PM Pocket, 2010.

HARTOG, François. **O Espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro.** Belo Horizonte – MG, Editora UFMG Humanitas, 2014.

JOSAPHAT, Frei Carlos (org.); LAS CASAS, Frei Bartolomeu de. **Liberdade e Justiça para os povos da América:** Oito tratados impressos em Sevilha em 1552. São Paulo: Editora Paulos, 2010.

KAMBEBA, Márcia Wayná. **O Lugar do Saber Ancestral.** São Paulo: Instituto UK’A,



2021.

LEOPOLDI, José Sávio. Rousseau - estado de natureza, o “bom selvagem” e as sociedades indígenas. **ALCEU** - v.2 - n.4 - p. 158 a 172 - jan./jun, 2002.

MATTOS, Izabel Missagia de. A Guerra Ofensiva aos “Botocudos Antropófagos” nas Minas Oitocentistas e seus Significados para a Nacionalidade Brasileira em Formação: Uma Abordagem Comparativa. **Centro de Estudos de Pessoal e Forte Duque de Caxias**, Ano I, Número 1, 2017.

MELLO E SOUZA, Laura de. **Inferno Atlântico: demonologia e colonização séculos XVI – XVII**. São Paulo – SP, Companhia das Letras, 2009.

_____. **O Diabo e a Terra de Santa cruz:** feitiçaria e religiosidade popular no brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

MONTAIGNE, Michel de. **Dos Canibais**. São Paulo – SP, Editora Alameda, 2009.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo – SP, Companhia das Letras, 2009.

_____. **Tupis, Tapuias e Historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo**. Campinas – SP, Tese apresentada para o concurso de livre docência na UNICAMP, 2001.

MORIN, Edgar. **Cultura e Barbárie Europeias**. Rio de Janeiro – RJ, Editora Bertrand Brasil, 2009.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. **O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural**. Rio de Janeiro: Editora Forense-Universitaria, 1978.

PAIVA, Adriano Toledo. **Os Indígenas e os processos de conquista dos sertões de Minas Gerais (1767 – 1813)**. Belo Horizonte – MG, Editora Argumentum, 2010.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Índios Livres**

e Índios Escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). IN. CUNHA, Manuela Carneiro da. **História do Índio no Brasil**. São Paulo – SP, Companhia das Letras, 2006.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RODRIGUEZ LOIS, Nemesio. La bula "Sublimis deus" fundamento de los derechos humanos de los índios. **Revista Jurídica (México, DF)**, Número 32, 2002.

SAID, Edward. **O Orientalismo**, São Paulo – SP, Companhia de Bolso, 2012.

SARTRE, Jean Paul. **Entre quatro paredes**. São Paulo – SP, CEFET, Produção Artística, 2001. Disponível em: <https://oficinadeteatro.com/conteudotextos-pecas-etc/pecas-de-teatro/viewdownload/5-pecas-diversas/128-entre-quatro-paredes> . Acesso em 03/03/2022.

SANTOS, José Luiz dos. **O que é Cultura?** São Paulo: Editora Brasiliense, 2009.

TODOROV, Tzvetan. **A Conquista dos Bárbaros: Para além do choque das civilizações**. Petrópolis, RJ, Editora Vozes, 2008.

TREECE, David. **Exilados, Aliados, Rebeldes: o movimento indianista, a política indigenista e o Estado-nação imperial**. São Paulo- SP, EDUSP, 2008.

ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. **Linha de Fé: A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII)**. São Paulo: EDUSP, 2011.