

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

José Vicente de Souza Aguiar

NARRATIVAS SOBRE POVOS INDÍGENAS NA AMAZÔNIA

Porto Alegre

2011

José Vicente de Souza Aguiar

NARRATIVAS SOBRE POVOS INDÍGENAS NA AMAZÔNIA

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós –
Graduação em Educação da Faculdade de Educação da
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como
requisito parcial para obtenção do título de Doutor em
Educação.

Apresentada em _____ de _____ de 2011

Prof^ª. Dr^ª. Rosa Maria Hessel Silveira – Orientadora

Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio
Grande do Sul- UFRGS.

Prof^ª. Dr^ª. Nádia Geisa S. de Souza – Titular

Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio
Grande do Sul- UFRGS.

Prof^º. Dr. Jorge Ramos do Ó – Titular

Universidade de Lisboa – UL

Prof^ª. Dr^ª. Iara Tatiana Bonin – Titular

Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Luterana do Brasil
- (PPGEDU/ULBRA)

Porto Alegre

2011

Ficha Catalográfica

A 282 n Aguiar, José Vicente de Souza
Narrativas sobre povos indígenas na Amazônia / José Vicente de
Souza Aguiar. -- 2011.
215 f.; il.; color.; 30 cm

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul,
Faculdade de Educação, Programa de Pós Graduação em Educação, Porto
Alegre, RS, 2011.

Orientadora: Dra. Rosa Maria Hessel Silveira

1. Educação. 2. Amazônia. 3. Povos Indígenas. 4. Narrativas .
5. Poder. I. Título. II. Silveira, Rosa Maria Hessel.

CDU: 572.95 (811.3): 37

AGRADECIMENTOS

Minha gratidão não corresponde apenas aos momentos vividos no contato com colegas de doutoramento e professores, mas principalmente à oportunidade que tive em cursar o doutoramento em uma Universidade Pública, almejado por muitos, mas realizado por pouquíssimos. Dentre os pouquíssimos, sou apenas mais um que teve esta experiência intelectual e pessoal. Intelectual, pois fui apresentado pelos professores e pelas professoras deste Programa a diversas possibilidades de leituras, de diálogos e de reflexões que deixaram marcas profundas nas formas pelas quais passei a pensar a vida, quer no plano individual, quer no coletivo; pessoal, pois tive a oportunidade de conviver mais frequentemente com os colegas da linha de pesquisa em Estudos Culturais em Educação, embora tenha também convivido afetuosamente com os das outras linhas. À professora Rosa Hessel Silveira, meu profundo agradecimento pelo voto de confiança que depositou em um nortista desconhecido e, de igual modo, pelas orientações oferecidas de forma simpática e cuidadosa, pois não se recusava a ler e dar seus palpites sobre o que escrevi, além de indicar futuras leituras. Aos professores e às professoras do Programa pela criação de oportunidades de leituras e discussões coletivas de ideias e de obras, de modo a oferecerem condições de possibilidade para se projetar outras formas de ser, de viver e de pensar, mas, principalmente, pelo ambiente que criaram, proporcionando convergências e divergências de entendimento, pois, dessa forma, tivemos espaços para imprimir algumas impressões sobre as obras estudadas, ao mesmo tempo em que incorporamos outras. Às professoras Nádia Geisa S. de Souza, Iara Bonin, Maria Aparecida Bergamaschi e ao professor Jorge Ramos do Ó pelos diálogos e orientações escritas oportunizadas por ocasião do exame de qualificação. Aos colegas e às colegas do grupo de pesquisa, pela acolhida calorosa e pelas discussões e observações feitas ao longo de nossos encontros de socialização de ideias e de leituras, em que tive a oportunidade de apresentar minhas intenções preliminares de pesquisa e as leituras realizadas com o propósito de dar suporte às análises que pretendia realizar sobre a temática escolhida para a pesquisa. Aos técnicos administrativos do Programa, pela forma profissional e indistinta de tratamento dos alunos. A minha família, Izaura, Vinícius e Vitor, pelo apoio incondicional que ofereceram, pois estas pessoas, companheira também doutoranda e filhos, me trataram com carinho e afeto, além de terem sido corajosos, visto que não se recusaram a ter uma experiência de morar em outra região do país, enfrentando a saudade dos parentes, o aconchego de nossa casa e o frio de agosto; porém tivemos a oportunidade de conhecer as quatro estações. Convivendo com as restrições impostas pelo inverno e prestigiando a beleza da primavera, de qualquer modo, tivemos a oportunidade de viver coletivamente novas experiências. Enquanto apoio institucional, agradeço à sociedade amazonense e à Universidade do Estado do Amazonas – UEA, por terem oportunizado a minha condição objetiva de existência; à Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado do Amazonas – FAPEAM pela bolsa de doutoramento oferecida durante todo o período de estudo e pesquisa; e à sociedade brasileira que custeia, por meio de suas contribuições, na forma de pagamento de tributos para o Estado, o ensino público no país, inclusive o de Pós-Graduação *Stricto-Sensu*. Não poderia deixar de agradecer à Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, principalmente ao Programa de Pós-Graduação em Educação pelas condições de possibilidade criadas de modo a oportunizar a seleção e o ingresso de candidatos que moram fora da região Sul do país, pois facultaram e facultam as realizações das provas nas outras regiões. Vale a pena também ressaltar que os apoios foram absolutamente importantes, mas gostaria de evidenciar que procurei atuar de modo sistemático e aplicado ao longo desses quatro anos, de modo a atender às exigências do Programa, bem como os prazos estabelecidos pela instituição financiadora da bolsa de doutoramento - FAPEAM.

RESUMO

Esta pesquisa foi realizada no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, e suas análises foram elaboradas a partir dos diálogos teóricos desenvolvidos e estimulados principalmente pela linha de pesquisa Estudos Culturais em Educação, em estado de estreita relação de aproximação aos pensamentos expressos por Michel Foucault, Roland Barthes, Gilles Deleuze e Jacques Derrida, fundamentalmente. Enquanto temática investigada, a pesquisa analisou a relação entre a produção das narrativas e os povos indígenas na Amazônia ao longo dos séculos XVIII ao XX. É importante frisar, sobretudo, que às narrativas, nesta pesquisa, foi atribuída a ideia de um dispositivo que serviu para nomear os sujeitos, de modo a classificá-los, hierarquizá-los e sugerir a criação de um sistema de pensamento social sobre os povos indígenas. A pesquisa foi constituída em quatro momentos. O primeiro corresponde ao lugar teórico e às ferramentas com as quais as análises foram produzidas, cuja finalidade consiste em construir uma forma de olhar visando sustentar a ideia de que a relação saber-poder pode, em certa circunstância, servir como instrumento pelo qual se procurou projetar a criação social do outro, além de também ressaltar o efeito político do uso da língua e da escrita. Dessa forma, a língua e a escrita são vistas como instrumentos sociais, com força de efeitos de verdades, pelos quais os tipos sociais negros e indígenas foram produzidos, principalmente por narrativas que os destacam na condição de sujeitos social e moralmente subalternos e selvagens. No segundo, são feitas as análises das narrativas produzidas pelos padres jesuítas João Daniel, Samuel Fritz, Cristóbal de Acuña, que atuaram na Amazônia e Antonio Sepp, que atuou na região do Rio Grande do Sul, procurando identificar como os povos indígenas foram incluídos nas narrativas de natureza religiosa. Evidentemente, estes textos revelaram as inúmeras iniciativas visando à transformação dos povos indígenas em cristãos e em sujeitos que incorporassem um modo de ser, de viver e de pensar ocidentalizado, pois dessa forma passariam a ser mais úteis para o projeto dos colonos e dos jesuítas que necessitavam de corpos e almas – corpos para os serviços braçais e almas para a expansão do cristianismo. No terceiro momento, foram analisadas as narrativas dos viajantes-cientistas-naturalistas do século XIX que passaram pela Amazônia e produziram narrativas a respeito dos povos indígenas, que reiteram a ideia anteriormente apresentada pelos jesuítas e, de igual modo, produziram suas narrativas apresentando os indígenas na condição de sujeitos rudes, preguiçosos, indolentes e selvagens. No último, sobre as narrativas da atualidade, os povos indígenas são apresentados, no mínimo, em três perspectivas distintas. Na primeira, são vistos como os sujeitos que representam obstáculos para o progresso da nação, pois continuam sendo classificados como povos pouco afeitos ao trabalho, além de suas terras demarcadas se constituírem em áreas que não podem ser utilizadas para a criação e plantação como pretende um setor do agronegócio; no segundo, são apresentados como sujeitos que vivem em completa harmonia com a natureza e, por isso, são considerados seus protetores; na terceira, os indígenas são vistos como sujeitos de direito e são apoiados diante das ações do Estado e daqueles que pretendem usar as terras indígenas. De qualquer forma, acredita-se que as narrativas produzidas e analisadas nesta pesquisa, sejam do passado, sejam da atualidade, principalmente as emergentes da relação saber-poder, religiosas ou laicas, agiram e agem no sentido de classificá-los, de hierarquizá-los e de estimular uma forma de pensamento da sociedade envolvente a respeito dos povos indígenas, que reconhece a ideia de respeito às diferenças, embora reaja negativamente quando se trata da efetivação objetiva dos direitos constitucionais e sociais dos indígenas.

Palavras-chave: Educação, Amazônia. Povos Indígenas. Narrativas. Poder.

RÉSUMÉ

Cette recherche a été menée dans le cadre du Programme d'Études Supérieures en Éducation à l'Université Fédérale de Rio Grande do Sul - UFRGS et ses analyses ont été élaborées à partir des dialogues théoriques développés et stimulés, principalement dans le domaine des *Études Culturelles en Éducation*. Cela dans une relation étroite avec la pensée de Michel Foucault, Roland Barthes, Jacques Derrida et Gilles Deleuze, fondamentalement. En tant que thématique concernée, la recherche a analysé la relation entre la production des récits et les peuples indigènes de l'Amazonie au cours des XVIIIe au XXe siècles. Il est important de souligner, surtout, qu'aux récits, dans cette recherche, on a attribué l'idée d'un dispositif qui a servi à nommer les sujets, de façon à les classer, les hiérarchiser et suggérer la création d'un système de pensée sociale sur les peuples indigènes. La recherche a été constituée de quatre moments. Le premier moment correspond au lieu théorique et les outils avec lesquels les analyses ont été produites, dont la finalité consiste à construire une forme de regard visant à soutenir l'idée que la relation savoir - pouvoir peut, dans une certaine circonstance, servir d'instrument par lequel on a cherché à projeter la création sociale d'un autre, ainsi qu'à souligner l'effet politique de l'usage de la langue et de l'écriture. Ainsi, la langue et l'écriture sont perçues comme des instruments sociaux avec force d'effets de vérité, par lesquels les types sociaux noirs et indigènes ont été produits, surtout dans les récits où ils avaient une condition de sujets sociaux et moralement subalternes et sauvages. Dans le deuxième moment, on fait des analyses des récits produits par des prêtres jésuites, tels que João Daniel, Samuel Fritz, Cristóbal de Acuña, qui ont travaillé dans l'Amazonie, et Antonio Sepp, qui a travaillé dans l'état du Rio Grande do Sul, cherchant à identifier comment les peuples indigènes ont été inclus dans les récits de nature religieuse. Évidemment, ces textes ont révélé les innombrables initiatives visant à la conversion des peuples indigènes en chrétiens et en sujets qui assimilaient une façon d'être, de vivre et de penser occidentalisé, car de cette manière ils seraient de plus en plus utiles pour le projet des colons et des jésuites qui avaient besoin de corps et d'âmes - corps pour les travaux musclés et âmes pour l'expansion du christianisme. Dans le troisième moment, on a analysé les récits des voyageurs-scientifiques-naturalistes du XIXe siècle, qui sont passés par l'Amazonie et ont produit des récits sur les peuples indigènes, confirmant l'idée présentée avant par les jésuites et, de façon semblable, ont produit leurs récits présentant les indigènes comme des sujets rudes, paresseux, indolents et sauvages. Dans le quatrième et dernier moment, sur les récits de l'actualité, les peuples indigènes sont présentés, au minimum, en trois perspectives distinctes. Dans la première perspective, ils sont vus comme les sujets qui constituent des obstacles au progrès de la nation, car ils continuent à être classés comme des peuples peu dévoués au travail, sans compter que leurs terres délimitées sont des aires qui n'ont pas le droit d'être utilisées pour l'élevage et ni pour l'agriculture, comme le souhaite le secteur de l'agroalimentaire. Dans la deuxième perspective, ils sont présentés comme des sujets vivant en complète harmonie avec la nature et, pour cela, ils sont considérés comme leur protecteur. Dans la troisième perspective, les indigènes sont vus comme des sujets de droit et sont soutenus par l'État et par ceux qui prétendent faire usage des terres indigènes. De toute façon, on croit que les récits produits et analysés dans cette recherche, soit du passé soit du présent, surtout ceux issus du rapport savoir-pouvoir, religieux ou laïques, ont agi et agissent dans le cadre de les classer, de les hiérarchiser et de motiver une forme de pensée de la société environnante concernant les peuples indigènes, reconnaissant l'idée de respect des différences, bien qu'il y ait une réaction négative lorsqu'on traite la mise en place effective des droits constitutionnels et sociaux des indigènes.

Mots-clés: Éducation. Amazonie. Peuples Indigènes. Récits. Pouvoir.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	08
CONVERSAS PRELIMINARES SOBRE OS MOMENTOS DA PESQUISA AS NARRATIVAS E A INVENÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS	10
1 - PROJETANDO AS FERRAMENTAS DE ANÁLISES	
1.1 Saber-poder: caminho de intersecção	26
1.2 O saber e a produção das verdades: a invenção dos sujeitos	34
1.3 As artes de governo da alma e do corpo	42
1.3.1 O governo da alma: a tecnologia da pastoral	47
1.4 A escrita e o efeitos de poder	53
1.5 Os estudos culturais e o uso das narrativas	59
2 - A VONTADE DE GOVERNO SOBRE OS POVOS INDÍGENAS	
2.1 Aproximações derridianas	64
2.2 Os jesuítas e a vontade de governo da vida dos indígenas no Brasil	72
3 - OS MISSIONÁRIOS JESUÍTAS NA AMAZÔNIA DO SÉCULO XVIII E O DESEJO DE TRANSFORMAR OS INDÍGENAS	83
3.1 Transformar para governá-los: o trabalho e a fé cristã	85
3.2 Modo de ser, de viver e de pensar	99
3.3 Os selvagens ou reiterados atos de recusas?	116
3.4 A produção da farinha de pau: também era preciso transformar	141
3.5 Senhores de sua liberdade	147
4 - AS NARRATIVAS LAICAS E OS POVOS INDÍGENAS	
4.1 As narrativas dos viajantes-cientistas-naturalistas e os povos indígenas	150
4.2 O casal Agassiz e as ideias sobre o perigo das raças	161
4.3 As narrativas da “atualidade” a respeito dos povos indígenas	175
4.3.1 As narrativas a respeito dos indígenas e o atravessamento ambiental	177
4.3.2 As narrativas a respeito dos indígenas e a proteção do território Nacional	183
4.3.3 Os povos indígenas e as narrativas sobre as diferenças culturais	189
4.4 As terras indígenas: potencial econômico e capital ambiental	194
ALGUMAS APROXIMAÇÕES POSSÍVEIS	204
FONTES BIBLIOGRÁFICAS	208
REFERÊNCIAS	209

APRESENTAÇÃO

Esta pesquisa analisa as narrativas produzidas sobre os povos indígenas na Amazônia entre o século XVIII e o século XX, principalmente as produzidas pelos jesuítas no século XVII, as dos viajantes-cientistas-naturalistas do século XIX e as dos sujeitos vinculados ao saber acadêmico do século XX. Procurou-se concebê-las a partir do entendimento de que elas podem funcionar como dispositivo pelo qual o sujeito é convocado a agir e a pensar de uma determinada forma. Dessa maneira, a narrativa é apresentada como instrumento político que pode ter colaborado para a ação de classificação e hierarquização dos povos indígenas no plano da subalternidade em relação à sociedade envolvente.

Enquanto professor de História que trabalha em uma região – Estado do Amazonas – que concentra a maior população indígena do país e, inclusive, desenvolvendo esporadicamente atividades educacionais envolvendo-os, fui motivado a analisar as formas como esses povos foram incorporados às narrativas dos não índios. Por isso, é que se visa não apenas estudar as narrativas pelas quais os indígenas foram abordados e tiveram seus corpos projetados e marcados em um conjunto de textos, mas também se procura analisar suas potencialidades criativas e os possíveis estímulos que elas exerceram sobre as formas de compreensão dos povos indígenas pela sociedade envolvente.

A pesquisa foi constituída em forma de capítulos. No primeiro, apresento os instrumentos analíticos com os quais analisei as narrativas, principalmente destacando a relação saber-poder como mecanismo de invenção e intervenção sobre a vida, enfatizando sua utilização no processo de produção dos sujeitos. Em seguida, é feita uma aproximação ao pensamento derridiano, de modo a ressaltar as medidas desenvolvidas no sentido de procurar transformar o outro para hospedá-lo; todavia nem sempre o outro indivíduo aceita ser transformado. No terceiro capítulo, analiso as narrativas produzidas pelos jesuítas sobre os povos indígenas na Amazônia, em que são destacadas as ações desenvolvidas pelos religiosos visando transformá-los em sujeitos afeitos ao modo de ser, de viver e de pensar de forma ocidentalizada, ao mesmo tempo em que se procura destacar os atos de recusas dos indígenas diante das estratégias dos jesuítas. No quarto, são analisadas as narrativas laicas e a projeção dos indígenas em três momentos distintos, mas relacionados. No primeiro momento, foram analisadas as obras dos viajantes-cientistas-naturalistas que estiveram na Amazônia no século XIX e produziram suas narrativas sobre os indígenas. Essas análises possibilitaram entender como os indígenas foram classificados e hierarquizados por essas narrativas. No segundo,

estudo os textos jornalísticos e de pessoas vinculadas direta ou indiretamente ao saber acadêmico sobre os indígenas, selecionados a partir das temáticas relacionadas aos indígenas que vivem na Amazônia; no terceiro momento, procuro analisar as narrativas produzidas por especialistas que obtiveram formação profissional nos institutos de pesquisa e produziram narrativas envolvendo os povos indígenas.

Nas considerações, as narrativas são apresentadas como um instrumento com características políticas pelas quais os povos indígenas ora são vistos como aqueles que devem ser respeitados pela forma de ser, de viver e de pensar, ora ocupam o lugar de sujeitos que representam obstáculos para o crescimento econômico da nação. De qualquer modo, os modos de ser, de viver de pensar da sociedade ocidentalizada foram apresentados com muita força nas narrativas, seja nas produzidas no passado, seja nas produzidas na atualidade. Por isso, é que às narrativas foi atribuída uma ação política; então, muito mais do que narrar uma situação social, elas expressam um desejo e apresentam um tipo de sociedade considerado válido e, sobretudo, é apresentado como modelo predominante para se pensar os grupos sociais que não seguem essa organização.

CONVERSAS PRELIMINARES SOBRE OS MOMENTOS DA PESQUISA

O foco deste estudo está direcionado para promover as análises das emergências das narrativas¹ produzidas a respeito dos povos indígenas na Amazônia entre a segunda metade do século XVIII e a primeira do século XX. As narrativas analisadas correspondem àquelas produzidas pelos sujeitos que estavam relacionados diretamente aos saberes religiosos e aos acadêmicos, de modo que estivessem posicionados e respaldados pelo saber-poder laico e religioso.

A pesquisa ocorreu de modo a destacar dois momentos considerados principais para a montagem desta forma de entendimento das narrativas. No primeiro, ocorreram as análises das obras dos jesuítas do século XVIII, com destaque principalmente para a do padre João Daniel²: *Tesouro descoberto no Rio Amazonas I e II*, além das análises das obras dos padres Cristóbal de Acuña e Samuel Fritz. Essa seleção foi estabelecida em decorrência das ações desenvolvidas pelos jesuítas na Amazônia a fim de promoverem mudanças nos comportamentos dos indígenas, de forma que eles pudessem ser incorporados tanto ao processo de expansão do cristianismo, quanto às atividades relativas à produção agrícola, o que, supostamente, poderia ser realizado, caso fosse possível criar novas disposições nos comportamentos dos indígenas de modo a transformá-los em mão de obra para atender aos interesses dos colonos e aos dos padres.

A ênfase nas análises das ações dos jesuítas na Amazônia recai sobre a obra do padre João Daniel que, nela, deixou registradas algumas informações sobre os modos de vida dos indígenas e as atividades desenvolvidas pelos missionários, visando transformar os modos de ser, de viver e de pensar dos povos indígenas. Essas atividades foram entendidas, nesse trabalho, como ações pedagógicas, pois os jesuítas apresentavam como meta a produção de um novo tipo de conduta nos sujeitos indígenas com quem desenvolviam atividades

¹ A perspectiva que é atribuída à narrativa não a vê como um mero ato de produção textual com a finalidade de comunicar um acontecimento ou um fato. Pelo contrário, o ato de narrar ora considerado está relacionado à ideia de força, de escolha, de posicionamento, de vontade, de ação política. Nesse sentido, agrego à ideia de narrativa o uso político da língua analisado por Barthes, a força de agenciamento apresentada por Nikolas Rose, a força de verdade do discurso e o processo de subjetivação do sujeito analisados por também Foucault e Deleuze. Desse modo, penso a narrativa como um mecanismo de saber-poder pelo qual se expressa a vontade de subjetivação das formas de pensamento do sujeito.

² Este sacerdote, além de ter vivido quase duas décadas na Amazônia, acreditava na possibilidade de desenvolvimento de atividades produtivas pelos indígenas. Contudo seria necessário “[...] que o homem do vale amazônico se torne apto a desenvolvê-las, o que implica em um amplo processo de educação como principal meio de mudança cultural. Em diversos momentos de seus escritos, o padre jesuíta João Daniel formula ideias que, em conjunto, correspondem a uma ampla reforma educacional e cultural da sociedade regional em suas diversas particularidades e especificidades locais” (PINTO, 2006, p. 29).

missionárias, ainda que não se trate propriamente de um fazer pedagógico realizado por meio das ciências da pedagogia.

No segundo momento, foram analisadas as narrativas presentes nas obras produzidas pelos viajantes-cientistas-naturalistas³ do século XIX a respeito dos povos indígenas⁴ da Amazônia e as divulgadas nos periódicos diários e semanais, escritas por jornalistas e sujeitos relacionados às atividades liberais, além das narrativas produzidas pelos representantes das instituições de Estado a respeito dos povos indígenas.

As narrativas⁵ dos textos jornalísticos contribuíram primordialmente para a constituição da problemática de pesquisa, que se projeta a partir do exame das narrativas da atualidade em direção às do passado, sem, no entanto, ter como propósito procurar encontrar o início das suas produções. Das produções emergentes do campo acadêmico, de natureza laica e religiosa, não foi estabelecida uma separação rigorosa, pois ambas, embora distintas, possuem muitas semelhanças e, às vezes, se cruzam, visto que falam e agem no sentido de instituir uma verdade sobre os povos indígenas.

O propósito das análises das narrativas consistiu em construir um entendimento sobre o que foi denominado de potencial de constituição do pensamento a respeito dos tipos sociais chamados de indígenas, a partir das narrativas produzidas pelo saber laico e pelo saber religioso dos jesuítas. Desse modo, buscou-se construir um procedimento analítico a respeito das narrativas e seus possíveis efeitos de agenciamentos dos sujeitos, visando, sobretudo, destacar suas potencialidades no que diz respeito aos sucessivos processos de estímulo e produção dos pensamentos das sociedades envolvidas sobre os povos indígenas.

³ Para esse período e com o propósito de fazer a ponte entre as narrativas dos jesuítas sobre os indígenas e as narrativas da atualidade, fez-se o estudo dos relatos dos viajantes e cientistas da natureza que registraram alguns aspectos das questões naturais e dos modos de vida dos povos indígenas. Foram selecionados os seguintes viajantes e cientistas: Charles-Marie de la Condamine, **Viagem pelo Amazonas** - 1735-1745, Paul Marcoy, **Viagem pelo rio Amazonas** – 1847, Alfred Russel Wallace – **Viagem pelo Amazonas e Rio Negro** - 1848 a 1852, Luís Agassiz e Elizabeth Cary Agassiz. **Viagem ao Brasil** - 1865-1866 e NÉRI, Frederico José de Santana, Barão de Santana Néri, 1848 ou 9 – 1901 ou 2 **País das Amazonas**. A ênfase do estudo está em identificar como os indígenas foram incluídos nas narrativas e de que forma elas contribuíram para a produção das imagens classificatórias dos mesmos. Todavia, não se tem a preocupação em fazer uma pesquisa exaustiva dos períodos históricos correspondentes aos séculos XVIII, XIX e XX, mas de fazer uma trajetória pelas obras mencionadas, a fim de construir um entendimento das formas como os tipos sociais chamados de indígenas foram narrados no passado, de modo a relacionar com as formas da atualidade.

⁴ Esta nomeação de povos indígenas é reconhecidamente uma forma moderna e ocidentalizada de classificá-los. Embora se tenha clareza desta forma de nomeação e sabendo que os povos pertencem às mais diversas etnias, será usado o termo *indígena*, como a sociedade envolvente os reconhece.

⁵ As diversas narrativas apresentadas servem para demonstrar e até justificar sua recorrência sobre os povos indígenas, o que, mesmo ocorrendo em situações históricas distintas, demonstra a relação de tensão entre a sociedade envolvente e eles.

As análises visam, sobretudo, entender as mecânicas, as estratégias, as práticas utilizadas nos processos de instrução das condutas dos indígenas, pois, muito mais do que estudar as intenções dos sujeitos, procura-se identificar as suas realizações e, em seguida, os prováveis atos de recusas dos indígenas a essas ações, além de procurar analisar as possíveis implicações na formação do pensamento da sociedade envolvente em relação a eles.

Embora a pesquisa tenha sido realizada na área da educação, visa-se demonstrar que o sentido atribuído a ela não se restringe às experiências escolares de sala de aula, e tampouco a atividades curriculares oficiais, mas se expande também a processos sociais em que se busca instruir sobre um tipo de conduta do sujeito, inclusive por meio de narrativas que podem agir de forma a lhe estimular uma forma de ser, de viver e de pensar. Portanto, a ideia de educação corresponde a um processo amplo que pode ocorrer por meio da manipulação de diversos artefatos culturais, ainda que esses não tenham sido inventados com a justificativa pedagógica de produzir no sujeito determinado tipo de disposição na sua conduta, no seu corpo e na sua alma.

Nesse sentido, as narrativas são aqui apresentadas como estratégias discursivas vinculadas à relação saber-poder⁶, o que apresenta um aspecto de produtividade, visto que funciona na perspectiva de um mecanismo que procura nortear, disciplinar, punir, regulamentar, dispor ou conduzir um tipo de conduta do sujeito.

Quanto à questão de método, visou-se construir ou produzir dados e situá-los de forma a fazer a história do modo como as narrativas foram produzidas e usadas, e se tal uso foi feito através de esquemas, de programas, de técnicas, de práticas, de exames, de exercícios, de forma a serem transformados em mecanismos que produziram um processo de subjetivação do pensamento sobre os povos indígenas. Desses dados, foram analisadas suas regularidades, suas repetições, suas séries, suas continuidades e descontinuidades nos textos escritos selecionados e nos possíveis artefatos localizados por ocasião das pesquisas bibliográficas e documentais.

⁶ No tocante à ideia de “estratégia de poder”, recorrentemente mencionada no texto, é assumido o entendimento de que não temos recursos para mensurar a efetivação de tal pressuposto, não se dispendo de recursos para quantificá-lo – e tampouco é objetivo desta pesquisa proceder dessa maneira –, uma vez que tal atitude ocorre supostamente no plano das subjetividades. No entanto, deve-se manter tal conceito com vistas a procurar construir um entendimento a respeito da sua produtividade, visualizada principalmente por meio das análises das narrativas sobre as sociedades indígenas, ou por meio de narrativas que enfocam e criam imagens sociais classificatórias das sociedades indígenas. Trata-se de um meio que pode ser utilizado com o propósito de promover exercícios cognitivos a fim de estimular a formação de um tipo de pensamento sobre os sujeitos narrados. Neste sentido, enfatizo mais o efeito político das narrativas na projeção e constituição dos pensamentos ocidentalizados sobre os povos indígenas.

Reitero que as análises das narrativas ocorreram com o propósito de entender a sua produtividade. Dessa forma, o foco da investigação corresponde ao processo de nomeação e caracterização dos tipos sociais chamados de indígenas, que pode ser visto como um instrumento de classificação e hierarquização desses sujeitos, realizado por meio da força dos vocábulos utilizados na composição das narrativas, que lhes atribuíram uma conduta e um lugar social. Nesse caso, visou-se identificar as circunstâncias em que as palavras *selvagens*, *civilizados*, *mansos*, *preguiçosos*, *rudes*, *indolentes*, *hereges*, *feiticeiros*, dentre outras⁷ com potenciais de classificação e hierarquização equivalentes, foram utilizadas e os possíveis efeitos de nomeação que elas desencadearam.

A escrita dessa pesquisa assume o compromisso de vigilância⁸ acadêmica constante, de modo que, em relação aos tipos sociais aqui denominados de povos indígenas, procure-se evitar a nomeação, a classificação e a hierarquização, para que eles não sejam inseridos na condição de quem deve ser ajustado ou sujeitado às expectativas de homens e mulheres não indígenas. Embora se trate de uma questão relativa a um exercício constante de vigilância, também não se tem a pretensão de que a pesquisa seja realizada pelo lado de fora da relação de saber-poder. Assim, as análises produzidas⁹ estão circunscritas à relação saber-poder e, nessa condição, atuam no sentido de sugerir uma forma de entendimento de como as imagens sociais dos povos indígenas foram inventadas pelos não indígenas. Nesse sentido, assumimos a perspectiva que toma a produção textual a partir de uma relação de tensionamentos analítico e político.

Enquanto esquema textual, a pesquisa foi constituída em quatro momentos distintos, porém interligados. No primeiro, denominado “Projetando as ferramentas de análises”, ocorre a apresentação do lugar e das ferramentas teóricas com as quais os estudos e as análises foram realizados. Além de procurar dar ênfase à ideia de que as narrativas podem também funcionar como instrumento para instruir a formação da conduta dos sujeitos, destaca-se a discussão da relação saber-poder e seu efeito de subjetivação sobre a vida dos sujeitos, buscando construir um entendimento de como a ordem do discurso que fala do lugar da ciência, posiciona, hierarquiza e classifica o sujeito, atribuindo a alguns certas

⁷ Como exemplo, as expressões que denominam o sujeito de *dedicado ao trabalho*, *de sujeito produtivo*, *de sujeito disposto*, *de sujeito atencioso*.

⁸ Embora as salvaguardas e as marcações pareçam desnecessárias, penso que elas, que podem parecer excessivas em algumas leituras, são apresentadas para tentar desestimular uma compreensão de que estamos agindo no sentido de classificar os modos de ser, de viver e de pensar dos povos indígenas. Ao mesmo tempo, visa-se focar o olhar para os modos como os indígenas são narrados e posicionados na pesquisa.

⁹ Ainda que possa parecer uma informação redundante, ela é apresentada de modo a marcar posição, reforçando a ideia da criação/produção das narrativas de maneira que os estereótipos sobre os povos indígenas possam ser pensados como produções sociais e políticas, constituídas na relação saber-poder.

“qualidades” e lhes negando outras. Analisa-se como as questões relativas à discriminação ao etnocentrismo, ao preconceito, à indiferença, ao racismo e ao estereótipo transitam nas narrativas produzidas a partir do sujeito que fala, posicionado no lugar saber-poder. Não se trata de fazer um estudo da aplicação desses conceitos, a fim de identificar esses atos, mas de procurar entender sua formulação como um dispositivo de poder que instrui o sujeito para agir em relação ao outro dessa ou daquela forma. Procura-se desnaturalizar a ideia que apresenta essas questões como sendo parte exclusiva de uma cultura que tivesse nascido com o ser humano. Pelo contrário, elas são apresentadas como uma forma de aprendizagem, de incorporação à conduta do sujeito por meio de atos, de exercícios, de exames, de atividades. É nesse sentido que se apresentam os discursos autorizados como produtores de verdades: o saber-poder e sua relação com a invenção do sujeito, a escrita e a narrativa e seus efeitos de poder. As análises, assim, estão sendo projetadas para serem atravessadas por questões como a relação saber-poder, produção de verdades e subjetivação dos sujeitos. Este olhar está vinculado aos entendimentos produzidos principalmente a partir das leituras de Michel Foucault, Gilles Deleuze, Roland Barthes, Nicolas Rose, Jacques Derrida e de outros autores que tenham afinidades de pensamento com os mencionados, como Edward Said.

No segundo capítulo, “A vontade de governo sobre os povos indígenas”, procurou-se fazer uma aproximação ao pensamento derridiano de modo a destacar o desejo de transformação do outro como uma postura marcante na relação entre os sujeitos, principalmente na relação entre aqueles que falam a partir do saber adquirido na academia e os sujeitos populares para quem se dirige o discurso. Diante dessa situação, pretendeu-se fazer um exercício no sentido de chamar a atenção para essa atitude, de maneira a atingir principalmente quem produziu este estudo, pois, se as narrativas exercem poder de estimular a formação do pensamento, esta não se pretende fora desta possibilidade. Todavia, procura assumir o cuidado de não agir visando transformar o outro para poder hospedá-lo, para poder incluí-lo. Ao mesmo tempo, destaca-se que, embora o desejo de transformação do outro tenha sido uma manifestação frequente, o outro indígena não representou um corpo e uma alma submissa, sobre os quais a ação de transformação tenha ocorrido de forma plena e absoluta. Por isso, é que foram destacadas as ações de recusas dos indígenas às transformações desejadas pelos jesuítas. De igual modo, foi feito um exercício no sentido de sugerir uma escrita que tenha como horizonte a ideia de modelos plurais que possam oferecer condições de hospitalidade sem necessariamente exigir do outro que seja transformado para ser aceito. Em “Os missionários jesuítas na Amazônia do século XVIII e o desejo de transformar os indígenas”, terceiro capítulo, procurou-se estudar e analisar as obras dos jesuítas padre

Cristóbal de Acuña, padre Samuel Fritz e do padre João Daniel, com o propósito de identificar as narrativas produzidas sobre os povos indígenas e, ao mesmo tempo, se procurou conhecer a arte de governo do corpo e da alma e suas tecnologias de conquista e de disciplinamento, assim como entender a pedagogia jesuítica e suas ações sobre os povos indígenas.

Buscou-se identificar a existência de um possível projeto de sociedade dos jesuítas para a Amazônia e como esse projeto estaria relacionado à incorporação dos povos indígenas. Para isso se faria necessária a produção de novos sujeitos que atendessem essa expectativa; daí a necessidade de transformá-los de maneira que pudessem ser inseridos nas atividades de produção agrícola e nos eventos de expansão da fé cristã.

Deu-se ênfase às tecnologias de produção da subjetivação dos povos indígenas pelo disciplinamento dos corpos visando ao trabalho e à produção pela imposição da temporalidade ocidental, pela imposição da religiosidade cristã, sobretudo envolvendo a ideia do pecado, culpa e salvação, pela criação de novos hábitos e costumes envolvendo a linguagem, o consumo, a estética, a moral, as moradias e a relação com a natureza.

Visou-se conhecer como as narrativas dos jesuítas produziram as imagens sociais¹⁰ a respeito dos indígenas e os posicionaram em certos lugares e em certos estados de sujeitos. Analisaram-se as semelhanças, as continuidades e as descontinuidades entre as narrativas dos padres jesuítas que estiveram na Amazônia no século XVIII e contribuíram, supostamente, para inventar as imagens dos indígenas produzidas nos séculos XIX e XX.

Por outro lado, procurou-se posicionar os povos indígenas como sujeitos possuidores de um saber sobre os homens, sobre a fauna e sobre a flora, como sujeitos produtores de conhecimento e, sobretudo, como sujeitos que não incorporam de forma absoluta os processos de disciplinamentos aplicados pelo missionário jesuíta João Daniel. Procurou-se identificar as recusas dos indígenas às transformações, nas narrativas que expressam as ideias de sujeitos que não tinham interesse, pois abandonavam as casas dos brancos e voltavam a viver entre seus parentes; de sujeitos que praticavam atos de heresia, pois recusavam os rituais cristãos; de sujeitos que praticavam atos de feitiçaria, pois se recusavam a acreditar na verdade ocidental; de sujeitos que se recusavam ir à missa, pois não

¹⁰ Enfatiza-se a ideia da criação da imagem com o propósito de demonstrar que as narrativas foram produzidas no mundo dos homens e não no mundo da providência, como sugere Nietzsche (2009). Nesse plano de entendimento, pode-se mencionar o estudo feito por Vidigal sobre as imagens que os portugueses envolvidos com o saber literário e acadêmico elaboraram a respeito da identidade nacional e sobre os outros povos – principalmente, sobre os que foram então colonizados (1996, p. 382). A materialidade desse estudo centrou-se no estudo das imagens contidas nos manuais escolares e nas obras de literatura para crianças “a imagem que temos dos outros povos, ou de nós próprios, está associada à história que nos contaram quando éramos pequenos. Ela marca-nos para o resto da vida” (VIDIGAL, 1996, p. 382).

tinham sido convencidos de seus significados; de sujeitos que riam de tudo, pois, dessa forma, poderiam expressar outras formas de ser, de viver e de pensar, ao mesmo tempo em que demonstravam aos jesuítas e cientistas naturalistas que não tinham sido convencidos de suas verdades.

Já no quarto capítulo, “As narrativas laicas e os povos indígenas”, foram analisadas as produtividades das narrativas como instrumento de nomeação e caracterização dos tipos sociais denominados de indígenas. Para atender a essa expectativa, foram estudadas as narrativas sobre os povos indígenas criadas pelos viajantes-cientistas-naturalistas que passaram pela região amazônica no século XIX e produziram avaliações sobre esses povos.

Ainda nesse momento, foram analisadas as narrativas coletadas nos *sítios* de instituições vinculadas a atividades de pesquisa e outros veículos de divulgação do saber, principalmente nos periódicos de circulação diária e semanal. A atenção, nessa fase da pesquisa, foi para as formas como essas narrativas – principalmente as que foram divulgadas em veículos de instituições de pesquisa ou foram produzidas em nome de uma *expertise* – nomeiam e posicionam os povos indígenas na atualidade, suas imbricações com a ideia de proteção da natureza, manejo dos recursos naturais, suas nomeações relativas a um suposto modo de vida tradicional que constituiria uma maneira adequada e protetora de relacionar-se com o meio ambiente e com a sociedade ocidental consumidora de produtos industrializados. Ainda nessa fase de análise, procurou-se fazer o confronto das narrativas produzidas sobre os povos indígenas com as questões relativas à conservação do meio ambiente, à proteção das fronteiras do território nacional, à discussão sobre a demarcação das terras indígenas e às questões sobre as obras de infraestrutura nas suas terras.

Buscou-se também relacionar as discussões sobre os povos indígenas à ideia da produção de um corpo disciplinado, dócil, apto a permanecer em conformidade com as disposições pretendidas pelos discursos da ciência moderna, que atuam também no processo de produção da subjetividade visando criar um sujeito útil para as demandas de proteção do meio ambiente. As atenções foram voltadas aqui para as descrições que enquadram o sujeito enquanto ser que vive em harmonia com a natureza, portador de uma índole que não a agride, diferente da agressora. Além de outras possibilidades, é possível fazer uma incursão por meio do conceito de governamentalidade¹¹, por considerar que as narrativas sobre os povos

¹¹ Esta consiste na arte de governar por meio de variadas técnicas, de diversas estratégias conduzidas por saberes e conhecimentos laicos e religiosos, por diversos meios de agenciamentos. Para Foucault, consiste num “[...] conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a

indígenas podem ter atuado como tecnologias que visavam ao governo dessa população. O governmentação, nesse caso, visa fazer com que o sujeito se torne produtivo e útil para determinada situação – para a produção de riqueza, para a melhoria da saúde, para a elevação da escolaridade, para assumir ou abolir certos costumes, para evitar situação de perigo, para manter ou deslocar seus hábitos, etc. Governável corresponde, então, ao sujeito com potencial para a transformação, para deslocamento de sua conduta, de modo que passe a atender às expectativas desejadas por quem visa governá-lo.

AS NARRATIVAS E A INVENÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS

[...] li e anotei aquilo que tocava a minha sensibilidade intelectual (Barthes, 2005. p,175)

Pretendo produzir um entendimento das narrativas (escritas, orais e cinematográficas) produzidas a respeito dos povos indígenas, de forma a analisar sua produtividade enquanto instrumento de subjetivação do sujeito. Como se trata de um trabalho com as narrativas, tenho como finalidade, no primeiro momento, construir a história das narrativas orais com as quais tive contato ao longo da infância e juventude. Essas histórias tinham, quase sempre, em seus enredos, situações de *perigo* proporcionadas pelos atos selvagens dos índios, cometidos contra os povos civilizados, nesse caso, os brancos; eram, então, povos que apareciam sorrateiramente, invadiam as propriedades e roubavam os animais domésticos e de criação, as crianças e a produção.

Essas memórias sociais são apresentadas e assumidas como condições de possibilidade para que ocorra o investimento na pesquisa das narrativas e dos possíveis efeitos nos processos de subjetivação dos sujeitos, ou seja, apresento-as como motivações para procurar construir o entendimento de como as formas de pensar os outros foram estimuladas por meio do uso de certos artefatos. A partir desta forma de pensar, que destaca o sujeito como um ser produzido, pode-se dizer que o pensamento sobre o outro corresponde a um processo de invenção. Não se trata de uma relação de simples causa e efeito, mas de procurar, entre as atividades dos homens e das mulheres, analisar as formas de produção do eu, cuja invenção é entendida como uma ação social. Todavia essa abordagem não se propõe à construção de um texto definitivo, respondendo “como foi mesmo” que ocorreu esse processo de construção da imagem social do tipo social denominado de indígena. Pelo contrário, essa produção pauta-se numa perspectiva em que não há nem essências fixas, nem verdades absolutas. Ou seja, trabalha-se com a ideia de que não se pretende buscar as origens dos fatos, a essência do saber; pelo contrário, evidencia-se a ideia de se estar construindo uma verdade circunstancial e, principalmente, com dimensão histórica, que pode, sobretudo, ser transformada, movida, deslocada, contestada, reinventada.

Contudo o que se procura demonstrar é o efeito de construção de um tipo de subjetivação dos corpos e das almas dos sujeitos que estivesse relacionado direta e indiretamente às narrativas – lendo-as, ouvindo-as ou vendo-as. Essas, todavia,

reiteradamente apresentadas, podem ter sido utilizadas para descrever e criar um tipo de subjetivação dos sujeitos. Por isso, é que se busca entender o potencial produtivo das narrativas feitas, seja pelas vozes religiosas, seja pelas vozes laicas. Por isso, imagina-se que as narrativas produzidas a respeito dos povos indígenas atuaram como dispositivos pedagógicos educacionais e culturais na formação do pensamento sobre eles.

O que move o sujeito a querer conhecer como a maneira de pensar, pela qual pensa a si próprio e se relaciona com os tipos sociais na sociedade, foi constituída? Esta questão tem o propósito de estimular a elaboração das possíveis respostas a respeito das intervenções que o atingiram para pensar de tal forma. Todavia não se pretende oferecer uma resposta essencialista, do tipo que se arroga a dizer como tudo começou, porém se pretende sugerir, a partir das escolhas teóricas, possíveis caminhos que apontem indícios e colaborem para o entendimento do processo de constituição da nossa forma de pensar, com o qual pensamos e agimos sobre nós e sobre os outros. Busca-se constituir esse entendimento a partir das histórias que ouvimos nos espaços escolares da sala de aula e nos espaços escolares além da sala de aula – nas narrativas orais e nas escritas; nas imagens visuais dos manuais escolares e nas produções cinematográficas. Enfim, nos artefatos que, além de servirem para outras finalidades, possuem também efeitos de instrumentos pedagógicos que estimulam e colaboram para a formação do eu social e para a invenção da nossa forma de pensar e agir.

Esse percurso sobre a história de vida e seus possíveis agenciamentos, além de servir como uma forma de indagação sobre a formação da nossa maneira de pensar o outro, tem o propósito de procurar conhecer na pesquisa as formas como fomos atravessados pelas práticas de subjetivação das pedagogias culturais, que exerceram, provavelmente, sobre nós uma ação, seja de maneira a estimular a pensar desta ou daquela maneira a si próprio, seja ensinando formas e imagens sociais sobre os povos indígenas. Não se trata, com isso, de afirmar que tal processo de ensinamento tenha buscado desenvolver uma condição de apatia ou de hostilidade em relação aos povos indígenas, mas tão somente de dizer que elas exerceram uma ação de formação sobre a maneira pela qual pensamos o outro, independente de que se havia a finalidade de apontar para uma ou outra direção. Quero enfatizar a ideia de que os artefatos culturais são produtivos e ensinam uma forma de ser do sujeito, ainda que neles possa não haver uma intencionalidade original, uma intenção premeditada.

Nessa perspectiva, dos Estudos Culturais, a educação ocorre em diferentes espaços do mundo contemporâneo, sendo a escola apenas um deles. “Quer dizer, somos também educados por imagens, filmes, textos escritos, pela propaganda, pelas charges, pelos jornais e pela televisão, seja onde for que estes artefatos se exponham” (COSTA, 2004,

p.116). Ou seja, os artefatos culturais, que possuem certo poder de agenciamento, atuam sobre os sujeitos orientando-os a pensar, a agir, a ser de uma determinada maneira.

Diante dessa situação, em que o sujeito é visto a partir de um processo relacional, em situações de agenciamento pelos artefatos culturais, podemos dizer que ele adquire, aprende modos que o levam a estabelecer uma maneira de se relacionar com os tipos sociais. Portanto, pode-se dizer que essa condição humana pela qual o homem e a mulher se relacionam em sociedade consiste numa invenção e, dessa forma, nossa subjetividade passa a ser vista também como resultado de tal processo.

Assim tais dimensões, como estão no plano das relações dos homens e das mulheres, são apreendidas, assimiladas e usadas na relação do sujeito com ele mesmo e dele com os demais. Todavia as aprendizagens proporcionadas pelas pedagogias culturais¹² não têm resultados absolutos e únicos na formação das condutas dos sujeitos. Mesmo assim, acredita-se que não se pode desconsiderar sua presença no processo de formação das condutas.

De maneira a exemplificar a ideia apresentada, digo que ainda criança fui apresentado às narrativas orais sobre os povos indígenas. Nesse momento, ouvia as histórias que os apresentavam como sujeitos que viviam no mato, distantes da vida civilizada. Sujeitos do mato que não eram apenas tipos humanos de homens e de mulheres, mas homens e mulheres perigosos, pois eram selvagens, em relação aos quais deveríamos procurar evitar eventuais aproximações e contatos. Esses tipos sociais perigosos povoaram minha imaginação, além de circularem como imagens nas representações exóticas que fazia deles. Tais momentos de audição de histórias orais eram povoados por episódios que os inseriam em práticas de roubo e de atos de mortes. No entanto as pessoas que contavam tais fatos não haviam convivido diretamente com os “roubos” nem com as “mortes”; relatavam que alguém havia lhes contado sobre tais fatos.

Tais “casos” de roubos e de mortes praticados pelos indígenas, inventados ou reais, eram narrados de forma que nos prendia a atenção, principalmente pelas situações em que eram desenhados. Nas narrativas orais, os índios apareciam em “bando”, armados com flechas e porretes, roubavam as propriedades e matavam as pessoas. De fato, as cenas produzidas pelas narrativas orais de invasões sorrateiras das propriedades pelos indígenas

¹² As pedagogias culturais ocorrem por meios de espaços não formais a partir da manipulação de diversos artefatos (imagens, aforismos, revistas, charges, narrativas...) que possam ser usados de forma a orientar os modos de ser, de viver e de pensar da sociedade. É nesse sentido que as narrativas analisadas são pensadas como pedagogias culturais, pois estimulam a formação de um tipo de pensamento na sociedade sobre os povos indígenas.

foram marcantes e significativas para marcar a minha maneira de pensá-los, como tipos sociais perigosos, selvagens e capazes de ameaçar a vida dos civilizados, além de representarem constantes ameaças para as pessoas que moravam nas áreas rurais da Amazônia.

Assim, essas narrativas orais, com seus efeitos pedagógicos, atuando como pedagogias culturais, exerceram certa contribuição para a construção da nossa memória histórica a respeito dos povos indígenas, além de estimular a comparação entre os modos de vida dos povos indígenas e não indígenas – estes últimos considerados superiores e civilizados.

Por mais que essas narrativas não tenham sido produzidas com um propósito pedagógico, é possível tê-las como estimuladoras ou produtoras das imagens pelas quais vemos os povos indígenas. Tais narrativas orais fariam parte do processo de formação de um sistema de pensamento a respeito dos povos indígenas na Amazônia e Brasil? De fato, não é possível nem negar sua força inventiva, e tampouco afirmar definitivamente sua presença ou colaboração no processo de formação das imagens sociais a respeito dos povos indígenas pelos não indígenas, mas tudo leva a crer que a forma de apropriação dessas narrativas orais pelos sujeitos exerceu algum tipo de efeito na maneira como pensamos e classificamos a vida deles.

Em se tratando das outras narrativas que compuseram esse processo de invenção das imagens sociais dos povos indígenas, podemos mencionar as produzidas no formato cinematográfico que, além de proporcionarem momentos de entretenimento, nos estimulavam a pensar e projetar modos de ser e de viver desses povos. Quase sempre o enredo de tais produções girava em torno de conflitos entre os brancos e os indígenas. Independentemente da configuração social e geográfica que envolvia o cenário, os filmes que retratavam a “conquista” do Oeste americano quase sempre apresentavam os brancos – colonos americanos ou militares da cavalaria – na condição de sujeitos civilizados e os indígenas, na de quem representava o perigo para os civilizados.

Tais imagens cinematográficas, configuradas no plano binário do bem e do mal, alimentaram por alguns anos as ideias sobre como deveríamos pensar esses sujeitos, vistos quase sempre na condição de agressores, de selvagens e, principalmente, como sujeitos que apresentavam obstáculos às atividades econômicas: de produção agrícola e de criação de animais. Questões referentes à defesa dos seus territórios frente às invasões dos colonos não eram apresentadas ou não eram enfatizadas ou, se eram, não chegaram a ganhar destaque e visibilidade como as cenas de agressão dos indígenas e de defesa dos colonos e da cavalaria.

Os filmes assistidos narravam as histórias tomando como referência a vida dos colonos brancos, com destaque para os objetivos que almejavam: cultivo da terra e a criação de animais. Desta forma, os filmes sugeriam a ideia de que, de um lado, estavam os que queriam trabalhar nas terras e, do outro, os que queriam apenas viver de roubos. As famílias dos colonos eram, muitas vezes, parte do cenário, e víamos, então, o casal e seus filhos expostos ao perigo que poderia ocorrer com a invasão, pelos indígenas, do seu “rancho”. As cenas de invasões, pelos indígenas, da propriedade dos colonos causavam certa comoção, principalmente quando o episódio transmitia a ideia de que as crianças e sua mãe ficavam vulneráveis frente aos atos selvagens dos indígenas invasores.

A propriedade da terra não era apresentada pelos filmes como direito dos indígenas e, dessa forma, tinha-se a impressão de que os indígenas não tinham território, pois viviam vagando a esmo. Assim, eles não teriam o direito de reivindicar a “propriedade” da terra, e tampouco, tais narrativas mostravam atividades de produção e de criação com as quais esses povos alimentavam suas famílias. Desse modo, minha memória, formada pelas produções cinematográficas, não registrou a vida de crianças e mulheres indígenas, pois sempre esses tipos sociais foram apresentados no plano genérico, no “atacado”. A composição dessas narrativas cinematográficas sobre povos indígenas omitia os detalhes de suas vidas, como sua religiosidade, suas formas de produção, seus mundos representativos, seus afetos e seus carinhos, suas relações com a vida e com a morte, suas expressões culturais, suas formas de trabalho. Enfim, a ênfase das narrativas fílmicas repousava sobre os atos de guerra, de selvageria, de barbárie. As cenas compostas pelos gritos estridentes dos indígenas nos episódios de ataque às tropas do exército americano ou aos comboios de colonos americanos foram marcantes para a formação das imagens sobre os povos indígenas americanos e, por extensão, dos indígenas de modo geral. Tais gritos estridentes e os ruídos dos disparos dos armamentos dos brancos e da cavalaria foram relevantes na constituição de minha memória auditiva e visual. Aliás, penso nesses sons como recursos de sonoplastia que atribuíam emoção às cenas, conferiam um estigma “selvagem” aos indígenas e caracterizavam a defesa dos brancos aos seus ataques. De qualquer forma, pode-se identificar nas escolas, principalmente no mês de abril, quando se “comemora” o dia do índio, as crianças levando as mãos às suas bocas e produzindo sons que supostamente representam modos de expressões dos indígenas.

Mesmo que os diretores dos filmes não tivessem o objetivo principal de mostrar os povos indígenas como selvagens e violentos, as ideias que foram incorporadas dizem respeito aos perigos que os colonos enfrentavam nos deslocamentos em busca de terra para

trabalhar, construir vilas ou povoados. Reitero que os indígenas apareciam nas cenas como os sujeitos que ameaçavam a vida dos colonos que queriam trabalhar e prosperar nas terras “desocupadas” e sem “proprietários”. As cenas de trabalho dos colonos ficavam evidentes nos filmes; no entanto os indígenas não eram apresentados em atividades de trabalho. Essas imagens exibidas retratavam os povos indígenas enfatizando apenas os momentos de guerra, de roubo de animais, de invasão de propriedade. Ou seja: inventaram e forneceram as imagens sociais pelas quais fomos estimulados a pensar o modo de vida dos povos indígenas no plano da hostilidade em relação a colonos produtivos.

Entre as produções cinematográficas com que tive contato, a série Daniel Boone foi a que mostrou o índio Mingo, representado por Ed Ames, como o sujeito amigo do branco. Neste caso, era o índio que defendia o branco das agressões dos outros índios e dos inimigos brancos. Esse sujeito indígena defensor do branco demonstrava uma habilidade destacada para fazer a leitura dos sons produzidos na natureza, para identificar os rastros dos índios e bandidos que estavam sendo procurados. Era, então, o índio admirado por mim, mas pela sua coragem e dedicação ao seu amigo branco. Por isso, diante dos demais, Mingo era o índio que representava o bem.

As imagens cinematográficas sobre os povos indígenas com ênfase nas guerras ou conflitos também eram visualizadas nos livros didáticos, em particular nos de História. Tais cenas expressavam momentos em que esses povos estavam em posição de guerra, frequentemente apresentados portando os artefatos bélicos que sugeriam a compreensão de que aguardavam o momento de ataque. Além do corpo em posição de ação, com arco e flecha ou porretes nas mãos, as imagens apontavam atos de agressão, de selvageria, de violência. Tais cenas apresentam força de verdade que podem ter estimulado a formação de um tipo de pensamento sobre os indígenas, o qual foi sendo constituído, também, pelas sugestões das imagens dos filmes, enfatizando a ideia de que esses tipos sociais viviam em condição de espreita, seja das caças de animais, seja da caça dos homens. De qualquer modo, restou a impressão de que eram sujeitos que viviam na floresta, eram perigosos e não tinham outras condições de vida, se não a relativa ao estado de conflito constante, de luta com os homens brancos, sendo que os conflitos, nessa forma de leitura das imagens, sempre partiam dos indígenas em relação aos homens brancos. Entretanto questões como os motivos dos conflitos não eram apresentadas, nem sugeridas, pelo menos nessa leitura que faço das imagens.

Além de sujeitos agressivos, eram também ressaltadas as ideias de que praticavam atos de roubos e eram mentirosos, ideias marcantes na constituição das imagens sociais atribuídas a eles nas narrativas orais. Além disso, eram considerados pessoas com

hábitos de higiene pessoal e alimentar questionáveis, pois, segundo as narrativas orais, ingeriam alimentos em condições em desacordo com os modos de consumo dos brancos, e também não seguiam as práticas de higiene do corpo segundo o modo ocidentalizado. De qualquer forma, mesmo sendo questões divulgadas pela oralidade, pois não tínhamos contatos diretos com os povos indígenas, elas eram vivenciadas através de falas enunciadas pelos sujeitos mais velhos, pais e outros, repreendendo os meninos quando estavam fazendo uso de alimentos preparados sem os “devidos cuidados” ou quando queriam chamar atenção para sua higiene. As frases “parece coisa de índio!, tu é (*sic*) índio?” serviam como reprimendas usadas para chamar a atenção dos meninos brancos, comparando-os aos supostos modos de vida dos meninos indígenas, sobretudo, que deveriam ser evitados.

Acredita-se que as combinações das imagens produzidas pelas falas e ditos orais, das cinematográficas, das constantes dos livros didáticos produziram ou estimularam a constituição de um tipo de pensamento sobre os povos indígenas. Queremos enfatizar, entretanto, que os sujeitos que, direta ou indiretamente, tiveram contato com elas puderam constituir diversas formas de leitura e compreensão dentro de um plano de heterogeneidade dos entendimentos. Isso sugere que os sujeitos podem divergir nas formas de fazer suas leituras e incorporarem as ideias sobre os indígenas. No entanto acreditamos que, apesar disso, tais entendimentos são produtivos, pois estimulam a formação de diferentes pensamentos sobre os povos indígenas. São produtivos, pois colaboraram, a meu ver, no sentido de inventar as imagens que implicam desaprovação dos tipos sociais com aparência física relacionada às dos indígenas. Produtivos, ainda, porque serviram como estímulos para a criação das atitudes de desaprovação do modo de ser, de viver e de pensar desse tipo social. Ainda produtivos pelo fato de terem apontado um modelo de vida que deveria ser evitado, pois era considerado inferior e desqualificado em relação ao modelo de vida dos brancos. Tal produtividade, reitero, não pode ser estendida de forma idêntica para todos os sujeitos que tiveram contato com essas narrativas.

Ainda que o pensamento ocidental sobre a formação intelectual contenha uma noção relativa à ideia de avanço, de progresso, de superação dos limites compreensivos dos sujeitos, atribuindo-lhes novas condições de maturidade intelectual e pessoal, proporcionando uma relação de alteridade entre os tipos sociais, atribuímos às narrativas analisadas a criação de um tipo de disposição pela qual se avaliam, se aprovam, se desaprovam, se censuram, se condenam os modos de ser, de viver e de pensar dos outros tipos sociais. Ou seja, nesse sentido, a ideia de formação pode ser entendida não só com vistas a uma suposta superação dos chamados limites intelectuais dos sujeitos, mas também como instrumento pelo qual se

pode avaliar, se pode classificar e se pode condenar outros modos de vida, ou, ainda, justificar atos de extermínios de grupos sociais considerados perigosos e selvagens.

Em função desse entendimento das potencialidades das narrativas, é que a motivação para a realização dessa pesquisa veio da busca de construir um entendimento de tais potencialidades e de suas possíveis influências no processo de constituição do pensamento sobre os povos indígenas. Não se trata de tomar as narrativas enquanto instrumento infalível de poder, mas como mecanismo pelo qual se busca estimular a formação de um tipo de pensamento. Em tal processo de invenção, procurou-se analisar as práticas de subjetivação pelas quais construímos ou adquirimos as formas de pensar os homens e mulheres chamados de índios e de brancos, de índio bom e de índio mau, de índio selvagem e de índio civilizado.

Buscou-se, enfim, fazer um percurso pelas verdades contidas nas narrativas que nos ensinaram a pensar dessa ou daquela forma. Assim, as verdades das narrativas orais, cinematográficas e dos livros didáticos são apresentadas como as motivadoras para investigação. Não se trata de assumir uma postura de contestação das verdades, ao ponto de negar a existência de fatos, mas de dizer que as verdades apresentadas a seu respeito são produzidas, são inventadas, são oriundas dos homens e das mulheres, são desse mundo. Todavia o esforço realizado foi no sentido de apresentar outras possibilidades de verdade, e, sobretudo, enfatizando que as verdades possuem dimensão histórica e além do mais foram produzidas em estágio de tensão entre os sujeitos. Pensa-se, talvez, em outras verdades pelas quais possamos maquinar outras subjetivações, outras produções de sujeitos.

1. PROJETANDO AS FERRAMENTAS DE ANÁLISES

1.1 Saber-poder: caminho de intersecção

[...] em nossa sociedade, os efeitos de verdade de uma ciência são ao mesmo tempo efeitos de poder
(François Dosse, 2001)

As ações envolvendo a relação saber-poder podem ser entendidas como instrumentos pelos quais, nas sociedades ocidentais principalmente, ocorrem as relações sociais, as relações com a natureza e as relações com as questões consideradas sagradas. Nesse sentido, as análises visando à produção de um determinado conhecimento sobre um aspecto da sociedade não prescindem de uma ação do saber científico incidindo sobre dada situação. As ações sociais ocorrem em um lugar social e institucional, em um campo de saber, por meio do qual o ato de dizer pode se constituir como um discurso autorizado e respaldado para falar em nome da verdade. Nesse sentido, o discurso autorizado é entendido como aquele que atua na perspectiva de promover um efeito de verdade, sendo que, na modernidade, cada vez mais o saber passou a habitar lugares institucionalizados, que dão respaldo ao efeito de verdade do discurso. O discurso autorizado é produzido por aqueles que são credenciados para falar, de forma que suas práticas discursivas sejam representadas a partir dos efeitos de verdade (FOUCAULT, 2008a). “Quem fala, de acordo com que critérios de verdade, de quais lugares, em quais relações, agindo sob quais formas, sustentado por quais hábitos e rotinas, autorizado sob quais formas, em quais espaços e lugares, e sob que formas de persuasão, sanção, mentiras e crueldades?” pergunta Rose (2001b, p. 158). Essas questões servem para reforçar a ideia de que a produção do discurso autorizado encontra-se sob o domínio e é restrita a certos sujeitos. Todavia não se quer com isso dizer que exista um discurso credenciado e um não credenciado para produzir efeitos de verdade, pois ambos representam esses efeitos. Contudo, destaca-se a ideia de poder de verdade emanada pelos discursos autorizados em detrimento dos não autorizados, que correspondem aos produzidos pelos sujeitos que não estão incluídos ou vinculados às instituições legitimadoras das verdades.

Nessa perspectiva, diríamos que ocorrem, na sociedade, práticas de legitimação seguidas de práticas de controle dos discursos. Tudo indica que tais práticas ocorrem no

sentido de credenciar os atos discursivos, legitimando e autorizando uns e deslegitimando, desautorizando outros. Esses procedimentos oferecem a ideia de que existem práticas reguladoras e protetoras dos discursos que produzem efeitos de verdade. “Em uma sociedade como a nossa, conhecemos, é certo, procedimentos de *exclusão*. O mais evidente, o mais familiar também é a *interdição*. Sabe-se bem que não se pode dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa” (FOUCAULT, 2008, p. 9, grifo meu).

Pode-se pensar, então, no processo de institucionalização do discurso como uma condição para o exercício do seu controle, de forma que se tenha vontade ou domínio sobre quem e o que será dito. Dessa forma, pensa-se que essa vontade de domínio sobre as práticas discursivas se constitui num meio pelo qual o saber-poder se revela de forma articulada e estratégica, embora a circulação do saber-poder não se restrinja apenas a determinadas instituições reconhecidas como pertencentes ao *locus* do saber, a uma *expertise*, e tampouco pode ser pensado com uma condição atribuída somente a certos indivíduos credenciados para fazer uso dele. Para Foucault, em torno do discurso existe um poder, mas “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar” (2008, p. 10).

A luta em torno da apropriação do discurso autorizado pode ser vista na dimensão da vontade de constituição do efeito de autoridade discursiva, pela qual o saber se manifesta com maior possibilidade de legitimidade, o que se constitui num processo de disputa entre os sujeitos. Dessa forma, haveria disputas constantes entre os campos de saber pela apropriação da validade e legitimidade do discurso. As ações sobre a sociedade, sobre os indivíduos, sobre os seres vivos e sobre a natureza passam a ser questionadas quando não são realizadas a partir dos procedimentos elaborados pelos campos legitimados para falar sobre aquilo que se faz. Essa vontade de verdade “[...] apoia-se sobre um suporte institucional: é ao mesmo tempo reforçada e reconduzida por todo um compacto conjunto de práticas como a pedagogia, é claro, como sistema dos livros, da edição, das bibliotecas, como a sociedades de sábios outrora” (FOUCAULT, 2008, p. 17).

O antigo princípio grego citado por Foucault serve como um recurso heurístico para demonstrar a dimensão política do acesso e uso do saber na sociedade, principalmente pelos campos de conhecimentos ou por certos grupos sociais. O princípio diz que “a aritmética pode ser o assunto das cidades democráticas, pois ela ensina relações de igualdade, mas somente a geometria deve ser ensinada nas oligarquias, pois demonstra as proporções na desigualdade” (2008, p. 18). Diante de tal situação, acredita-se que duas questões são

apresentadas. Uma diz respeito à ideia de distensionamento, a outra, pelo contrário, enfatiza o tensionamento. A luta pela igualdade, representada pela ideia da aritmética, se articula a uma tentativa de desestimular as disputas pela apropriação do saber-poder, enquanto o ensinamento pela geometria revelaria as tensões, as iniciativas em torno da apropriação do saber-poder reconhecido para falar do lugar da verdade tida como “autêntica”.

Ainda que a ideia de relações sociais pautadas em ideais simétricos, em ideais equitativos tenha sido defendida em ampla escala nas narrativas da atualidade, a busca incessante pela apropriação do saber-poder e as tentativas de regulamentação dos atos dos sujeitos são frequentes também nos dias atuais. Conhecer e dominar a sociedade e a natureza e a elaboração de previsões sobre os atos sociais e sobre as condições naturais tornam-se alvo das investidas do saber-poder. Desta forma, pode ocorrer a luta constante e frequente em torno do saber e sobre a constituição de novos saberes, possibilitando novas intervenções sobre a sociedade e sobre a natureza, por meio de procedimentos discursivos que sugerem ou promovem a classificação, a ordenação, a hierarquização e a distribuição (FOUCAULT, 2008, p. 21).

Mesmo que a luta pela vontade de poder não corresponda a uma característica apenas da atualidade, o que se pretende é enfatizar esse aspecto que envolve os sujeitos nas suas relações sociais, ou seja, ele corresponde à luta pela vontade de poder e pela vontade de verdade, que ocorre simultaneamente. Essa função de controle do discurso ocorreria, entre outras estratégias, por meio do processo de institucionalização e disciplinamento dos saberes, que teria principalmente uma atuação no sentido de controlar a validação do discurso, ainda que não seja a única. Esse procedimento pelo qual se exerce o controle do discurso decorre de certas

[...] condições de seu funcionamento, de impor aos indivíduos certo número de regras e assim não permitir que todo mundo tenha acesso a eles. Rarefação, desta vez, dos sujeitos que falam; ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer a certas exigências ou se não for, de início, qualificado para fazê-lo (FOUCAULT, 2008, p. 36/7).

A vontade de verdade, nessa perspectiva, decorre da legitimação do indivíduo que profere o discurso, pelos dispositivos institucionais que lhes dão sustentação e pela relação estreita da instituição de onde fala com o Estado. Então, essas seriam as condições de possibilidade para falar com efeitos de verdade? Ainda que possamos dizer que o Estado não

tem função de produzir saber, ele atua no plano de conferir legalidade às instituições que o produzem. Nesse sentido, também atua como partícipe do processo de controle da produção e legitimação do saber. Dessa forma, podemos trabalhar com a ideia de que os ensinamentos escolares correspondem ao saber legitimado pelo Estado, portanto teriam elementos de um saber verdadeiro com força de expressão da verdade ou de sua produção.

Por meio da relação saber-poder, a vida dos sujeitos em sociedade é pensada e projetada, ainda que nem toda ação tenha resultado absoluto sobre as condutas. Mesmo assim, essas podem ser pensadas como fruto da intervenção de um saber especializado que atua visando atingir seu corpo e sua alma. O corpo, então, não pertence somente à vontade do indivíduo, mas ao conjunto de saberes e de poderes com os quais é tensionado e sob os quais é produzido, o que o faz o principal alvo de atuação da relação saber-poder. Tais intervenções, visando à condução ou à produção de condutas, são pensadas também a partir das necessidades estabelecidas e justificadas por um saber e um poder, quase sempre relacionadas à vida em sociedade e dessa em relação com a natureza (BILLOUET, 2003).

Os discursos especializados podem ser exemplificados pelos religiosos¹³, judiciários, terapêuticos, pedagógicos, ditos por sujeitos que foram legitimados e autorizados para tornar visíveis suas vontades de verdade sobre determinadas realidades da vida e da natureza (FOUCAULT, 2008). Desse modo, na sociedade, existem mecanismos pelos quais os discursos são submetidos a uma espécie de controle, de forma que somente certos sujeitos possam discursar com efeitos de verdade. Essa sociedade do discurso atuaria em certas circunstâncias e acerca de certos saberes estabelecendo certo “[...] regime de exclusividade e de divulgação: lembremos o segredo técnico ou científico, as formas de difusão e de circulação do discurso médico, os que se apropriam do discurso econômico ou político” (2008, p. 41).

Haveria, então, alguma possibilidade de proferir discursos com efeitos de verdade a respeito de determinadas realidades sociais e naturais fora da relação de controle do saber-poder? Tudo indica que os discursos que têm força de verdade emergem da relação saber-poder, vinculados a algumas áreas do conhecimento, de onde buscam falar com respaldo de autoridade sobre determinado aspecto da realidade social ou da natureza. Acrescentaria que esse regime de exclusividade do discurso com efeitos de verdade pode também ser entendido como uma estratégia pela qual o poder e o saber imbricam-se no sentido de manter o controle sobre a sociedade e sobre a produção da verdade. Dessa maneira,

¹³ Incluo o religioso não pelo fato de se tratar de uma ciência moderna, mas por produzir um discurso que também atua no campo da produção de uma verdade.

pode-se dizer que a luta pela apropriação do saber e, conseqüentemente, pela apropriação do poder confere um estatuto de verdade ao discurso.

Vistas dessa forma, as condutas dos indivíduos podem ser entendidas como resultado das ações do saber e do poder que elaboraram conhecimentos sobre a sociedade e sobre como a vida, nela, deve ser conduzida ou produzida, para atingir certas finalidades, inclusive a de promover o seu governo.

Pensa-se que, na atualidade, a luta talvez mais acirrada ocorra pela apropriação do saber, em especial de certos saberes estratégicos e relevantes para a promoção da condução e de certas ações sobre a própria sociedade. Então, haveria, desse ponto de vista, saberes com mais ou menos utilidade? Mas como seria estabelecido o regime de utilidade da apropriação do saber? Quais os parâmetros para medir esse regime de utilidade? A partir de que perspectiva o regime de utilidade se apresenta?

Pensando do ponto de vista foucaultiano, é possível entender o regime de utilidade a partir da análise constituída pelas necessidades do mercado. Mas de que forma o mercado se preocupa com o corpo e alma das pessoas? Como a aquisição de conhecimentos por meio do acesso aos saberes escolares se articularia ao regime de utilidade do mercado? Tais questões servirão para estimular nossa forma de pensar no momento das análises das narrativas da atualidade a respeito dos povos indígenas, principalmente quando elas forem trabalhadas envolvendo os indígenas e as questões ambientais.

Embora a discussão sobre a ideia de utilidade deva ocorrer a partir do segundo capítulo, é importante dizer que, nos textos dos jesuítas e dos viajantes analisados, essa questão já esteve presente, pois era necessário transformar o índio em um ser útil para atender às finalidades dos jesuítas e dos viajantes-cientistas-naturalistas. Pelo que tudo indica, a ideia da utilidade do sujeito não corresponde apenas a uma característica da atualidade, em que se espera uma disposição de sua conduta para a produtividade e para a inventividade, de tal forma que tudo isso possa ser transformado em mercadoria com valor de troca. Enfim, nessa perspectiva, quem não é útil para o mercado consistiria num ser descartável? Ou quem não é útil, do ponto de vista do mercado, entraria em outra esfera discursiva e passaria a ser alvo das ações do Estado, que visa promover o controle das ações dos considerados inúteis? Mas nesse caso, também os chamados inúteis seriam alvo das ações do Estado que, por meio de certos saberes, também passa a ter o controle desse segmento, sabendo quem são, onde estão, o que provavelmente pensam, o que podem fazer, quais os perigos que representam para a sociedade dos úteis. Ou sua utilidade pode ser entendida na perspectiva da criação do “risco” como um

instrumento de controle da sociedade, visto que ele pode ser usado como um dispositivo¹⁴ para manter a sociedade em estado de vigília sobre si e sobre os outros? Analisando dessa maneira, a ideia de perigo passa a ser útil como instrumento de controle social, pois, assim, não existiria situação de inutilidade, mas de ampla utilidade, inclusive aquela que pode servir para criar o estado de perigo: perigo de ser vítima da violência física, que atinge o corpo e a alma. Enfim, o estado de perigo parece atuar sobre o corpo e sobre a alma do sujeito, de forma a promover um estado constante de tensão.

Os povos indígenas, por exemplo, até por volta da metade do século XX, eram vistos, predominantemente, como indolentes, preguiçosos, inaptos para a produção, como sinônimo de atraso para os que defendiam a criação e o progresso da nação. Eram vistos como culturalmente perniciosos para a sociedade, enfim, como aqueles que precisariam passar paulatinamente por um processo de incorporação dos valores e dos saberes dos ditos civilizados, de forma que pudessem ser transformados em úteis para a sociedade.

Os atuais discursos circulantes sobre os povos indígenas, a partir de saberes pedagógicos, antropológicos, históricos os incorporam, de maneira predominante, na ordem discursiva relacionada à ideia da pluralidade cultural, do respeito às diferenças, da sociedade multicultural. Os documentos oficiais, principalmente a Convenção 169 – OIT, em vigência, parecem também caminhar nessa direção. Todavia esse regime de “utilidade” não se constitui apenas pelos discursos que giram em torno das questões culturais apresentadas; nesse sentido, quero apresentar uma discussão que pode ser realizada, considerando os conhecimentos que os povos chamados de tradicionais ou os povos indígenas possuem da fauna e da flora. Analisando dessa forma, pode-se dizer que a natureza, apresentada como “virgem”, “autêntica”, natural, principalmente a natureza amazônica, pode ser pensada como uma natureza produzida pelas intervenções humanas dos povos indígenas, que elaboraram e refinaram certo conhecimento sobre a fauna e a flora, o que possibilitou sua existência. No entanto, tudo indica que tais conhecimentos não foram inseridos numa ordem discursiva que os respaldasse, que lhes atribuísse legitimidade enquanto saber. Portanto circularam na ordem do saber excluído e sem força de verdade.

Friso que esse entendimento não está dentro da visão que enfatiza a vida dos sujeitos indígenas em harmonia entre homem e natureza, mas da visão de que os povos indígenas promoveram intervenções sobre ela a partir dos saberes que constituíram e

¹⁴ A prática de governo define sua esfera de competência em termos de utilidade. O utilitarismo é uma tecnologia do governo (FOUCAULT, 2007, p. 60) – Nessa perspectiva, é que apresento a noção de perigo como um dispositivo de controle social, que pode ser útil para se manter o governo da sociedade.

possibilitaram o manejo de certas espécies necessárias para a manutenção da vida, tanto do ponto de vista das necessidades materiais quanto das necessidades de simbolização da vida.

É importante fazer um questionamento acerca do regime de utilidade criado sob a perspectiva de mercado que influenciou na re-elaboração dos discursos sobre os povos indígenas. Dir-se-ia que a questão envolve a ideia do respeito à diversidade cultural, mas também a necessidade de apropriação dos saberes que esses povos possuem da natureza, baseada na ideia de que seu modo de vida representa a conservação da natureza, ao mesmo tempo em que pode também representar a manutenção dos saberes importantes para o mercado que manipula e comercializa os produtos considerados “naturais”. No tocante aos saberes que possuem da natureza, eles poderiam favorecer as descobertas de novos medicamentos, encurtando o tempo de pesquisa em laboratório dos princípios ativos de determinados produtos vegetais, que foram manejados e usados como ervas medicinais pela terapêutica indígena.

Nesse discurso, os produtos naturais são vistos atualmente como relacionados ao bem-estar¹⁵ dos consumidores, inclusive com a criação de marcas de produtos associadas à natureza, na perspectiva de agregar valor aos que são oferecidos aos consumidores, em conformidade com a atual tendência de consumo de “produtos naturais”. Tal análise não tem o propósito de questionar os efeitos dos produtos, mas de identificar uma nova estratégia discursiva que incorpora a natureza e atribui-lhe outros valores, outras qualidades, uma estratégia em que a vida se constitui na busca por certo equilíbrio entre o homem e a natureza. Porém essa é mais uma das possibilidades discursivas e não a única, já que outros discursos existem confrontando-se com essa ideia de uso da natureza.

Nesse deslocamento do olhar, pode-se acrescentar mais um elemento para analisar a mudança no discurso sobre os povos indígenas, na medida em que eles são incorporados num regime de utilidade cultural, pelo chamado respeito às diferenças culturais e também pelo regime de utilidade de mercado. Além disso, não se pode deixar fora a possibilidade de incluí-los em discursos como aquele relacionado à questão ecológica, que vê

¹⁵ Ver, por exemplo, o caso de sucesso da linha de cosméticos Natura Ekos que se inscreve na narrativa da sustentabilidade social e ambiental, agregando aos seus produtos a ideia de cuidado com o meio ambiente. “Suas fórmulas são comprovadamente biodegradáveis, e inspirou-se nesses brasileiros que vivem da terra e com a terra, chamados pelos estudiosos de “populações tradicionais” do Brasil. Observadores atentos da nossa natureza, essa gente cabocla, sertaneja, indígena ou caiçara aprendeu muito durante os séculos sobre o uso das plantas, tanto na alimentação quanto para a cura e prevenção de doenças. [...] Ao comprarmos das populações tradicionais matérias-primas vegetais e óleos naturais, extraídos de modo a não destruir a natureza, contribuimos para que as regiões de origem tenham uma vida com mais recursos, com o trabalhador economicamente recompensado e o ecossistema vivo. Homem e floresta em pé” (Disponível em: <http://www.natura.net/port/hotsite/ekos/historia/historia.asp>. Acesso em 05 de novembro de 08).

nos povos indígenas “verdadeiros protetores” da natureza. Seriam, por natureza, homens que vivem em estado de harmonia com a natureza? Isso também pode ser pensado como um discurso efetivado a partir de um saber, exercido a partir de uma estratégia de poder.

Essas situações são apresentadas com a finalidade de demonstrar que existe a possibilidade de que diversos discursos¹⁶ e saberes atravessem e projetem regimes de utilidade a respeito dos povos indígenas, inclusive esse. Faz-se aqui uma analogia com Foucault quando este afirma que diversos discursos: religiosos, literários, médicos, biológicos, jurídicos atuaram sobre a sexualidade (2008, p. 67). Então, o saber atribui significado às coisas, dá forma às coisas, atribui e nega valor às coisas.

Na atualidade, a região Amazônica, que já fez parte da ordem discursiva na condição de inóspita, de selvagem, de primitiva, passa a ser vista como a redentora dos problemas ambientais do planeta. Não se pretende com isso colocar em questionamento os chamados problemas ambientais pelos quais supostamente passa o planeta, se são eles “verdadeiros” ou são inventados, o que eles querem revelar e o que eles querem omitir, como e por que eles entraram na ordem discursiva atravessando diversos campos de saberes especializados. Quais as condutas que pretendem criar na sociedade e em quais grupos da sociedade? Quais tipos de indivíduos consumidores dessas ideias os discursos pretendem atingir e cujas condutas querem conduzir? São questões apresentadas muito mais para serem problematizadas, analisadas e pensadas, e muito menos para serem respondidas. Enfim, são apenas questões formuladas para sugerir a criação de estado de alerta de quem está desenvolvendo essa análise. Todavia vale a pena analisar os discursos e procurar entender como eles emergiram, numa relação de combinação saber-poder, em determinados momentos históricos, atribuindo certos sentidos às coisas, adjetivando certas situações sociais, promovendo deslocamentos nas formas de entendimento da relação entre a sociedade e a chamada natureza, classificando e hierarquizando os sujeitos daquela e não dessa forma.

Com base nesse tipo de entendimento, que destaca as emergências dos discursos, na relação de combinação saber-poder, é que se procurou fazer as análises¹⁷ das narrativas, emergidas de certos campos de saberes, procurando entender como eles atuaram, supostamente, a fim de inventar os sujeitos tidos como indígenas.

¹⁶ Para Foucault, cada discurso “tem sua forma de regularidade, e igualmente seus sistemas de coerção” (2008, p. 68)

¹⁷ Foucault sugere como princípio regulador para a análise: “a noção de acontecimento, a de série, a de condição de possibilidade. Vemos que se opõe termo a termo: o acontecimento à criação, a série à unidade, a regularidade à originalidade e a condição de possibilidade à significação” (FOUCAULT, 2008. p 54).

1. 2 O saber e a produção das verdades: a invenção dos sujeitos

Visa-se, com essa problematização, analisar a positividade dos efeitos de poder utilizados como mecanismos de constituição e nomeação dos sujeitos, pelos quais estes são mostrados, classificados, normatizados e normalizados, bem como destacar a relação entre o saber-poder e suas vinculações às instituições que atuaram e atuam para promover o processo de legitimação de suas ações sobre os sujeitos. Os efeitos de poder são aqui evidenciados também a partir das narrativas que atribuem ao sujeito um estado moral ou existencial, de forma a pretender julgá-los pelos traços ou pelos supostos estados destacados de seu comportamento. Essa técnica de descrição do comportamento do sujeito pode ser entendida como um meio de relacioná-lo à ideia de ser submisso, visto que se faz a partir de um procedimento comparativo das atitudes entre os sujeitos.

A despeito do propósito apresentado, esta análise pretende atender a uma expectativa relacionada a um exercício de pensamento no qual o sujeito é visto como uma invenção histórica e, desse modo, os sujeitos são produzidos pelos saberes e pelos poderes que agem de forma a projetar um tipo de indivíduo em relação a outros sujeitos. Seguindo esse tipo de entendimento, é possível dizer que os indígenas narrados no século XVIII não são os mesmos das narrativas do século XX/XXI, pois os discursos predominantes, compostos pelos efeitos de saber-poder, são construídos na perspectiva de formular um pensamento em que esses povos não são mais, atualmente, considerados um problema para a ideia de nação, pelo contrário são sujeitos que devem preservar suas “identidades”, responsáveis pela conservação da natureza. Saindo do discurso relacionado à ideia de incorporação, de elevação à chamada categoria de povos civilizados, predominante durante décadas, inclusive até a segunda parte do século XX, os indígenas passaram a ser narrados pela ideia de manutenção da identidade, que ganha destaque e compõe, provavelmente, outro regime de verdade na atualidade. No entanto, isso não quer dizer que as outras ordens discursivas a respeito dos povos indígenas tenham desaparecido. Nem se trata também de negar a relevância social e acadêmica das discussões sobre a ideia de identidade étnica dos povos indígenas – principalmente quando eles agem de modo a não aceitar o modo de viver, de ser e de pensar que lhes são impostos sugeridos pela sociedade envolvente – já que a intenção desta análise está voltada para a produção e os deslocamentos das narrativas.

Mas trata-se de dizer que os discursos, manifestados a partir de um saber, atuaram de forma a descrever o comportamento do sujeito que apresentaria certas qualidades

para atitudes perigosas. Assim, Foucault, analisando os exames médicos, chegou a encontrar discursos que pretendiam demonstrar através das descrições das atitudes dos indivíduos seu potencial para a realização de atos perigosos, como no exemplo: “Aliás, ele estava ansioso por sair do quartel e cair na farra – característica psicológica de A” (FOUCAULT, 2001, p. 5).

Os entendimentos extraídos das análises dos exames do saber psiquiátrico sugeriram um tipo de classificação das condutas dos indivíduos consideradas desajustadas e perigosas para a sociedade. Para Foucault “[...] são discursos que têm, no limite, um poder de vida e de morte [...] discursos de verdades porque discurso com estatuto científico, ou como discursos formulados, e formulados exclusivamente por pessoas qualificadas, no interior de uma instituição científica” (2001, p. 8). Esses discursos foram proferidos e legitimados por um saber científico, o que sugere a ideia de que possuem um efeito de poder capaz de oferecer as orientações em relações às quais os indivíduos deveriam ser conduzidos ou às quais deveriam ser submetidos.

É importante mostrar que, nos discursos analisados por Foucault, estão presentes certos qualificativos que relacionam o indivíduo ao crime. Esses qualificativos procuraram demonstrar, dessa forma, que, na sua própria personalidade, *já*¹⁸ residia o desejo de realização dos atos criminosos, pois estariam no indivíduo as características que o potencializariam para a realização da delinquência, do crime. Isso pode ser visto nas palavras que caracterizaram e qualificaram o sujeito a partir da negação de certos atributos considerados inerentes aos indivíduos normais, enquanto os anormais seriam aqueles portadores de um tipo de conduta em que “noções como ininteligência, insucesso, inferioridade, pobreza, feiura, imaturidade, defeito de desenvolvimento, infantilismo, arcaísmo das condutas, instabilidade” (FOUCAULT, 2001, p. 26) poderiam ser identificadas, embora saibamos que essas características fazem parte de uma estratégia de discurso, cuja emergência pode estar relacionada ao desejo de promover a nomeação do sujeito perigoso.

A análise realizada desse tipo de exame psiquiátrico demonstra que o sujeito já se assemelha a seu crime antes de tê-lo cometido.

Quando vocês percorrem exames médico-legais, como os que li da última vez, o que mais salta aos olhos são termos como “preguiça”, “orgulho”, “obstinação”, “maldade”. O que nos é relatado são elementos biográficos, mas que não são de maneira nenhuma elementos de explicação do ato [...] (FOUCAULT, 2001, p. 41).

¹⁸ Mais do que dizer que o grifo é meu, quero enfatizar, ainda, que tal recurso é recorrente nos trabalhos de pesquisa e de outra natureza, ou seja, os efeitos das palavras no processo de nomeação dos sujeitos por elas construídos. Esse procedimento tem o propósito de demonstrar seu poder de classificação exercido sobre os homens e sobre as mulheres, construídos pelos discursos proferidos a partir de determinados lugares dos saberes.

Foucault destaca que a ideia do *perigo* (perversão-perigo) está no centro das atenções dos exames dos saberes psiquiátricos em detrimento da preocupação sobre os procedimentos relativos à cura dos prováveis doentes. Os discursos, assim, mantêm certas características moralizantes e destacam as imagens que atribuem ao indivíduo certo estado de imbecilidade, de ingenuidade, de frivolidade. Enfim, descrevem certos comportamentos que os desqualificam ou lhes atribuem certas propensões para atos violentos, como “ele brincava com suas armas de madeira”; “ele cortava as cabeças dos repolhos”; “ele magoava os pais”; “ele não aprendia a lição”; “ele era preguiçoso”. E: “concluo que ele era responsável.” (FOUCAULT, 2001, p. 46). Pode-se dizer que existe nesse discurso um efeito de poder ligado à caracterização do comportamento do indivíduo sobre o qual incidirá o diagnóstico de anormalidade.

Embora a ideia de perigo não seja objeto central deste estudo, deseja-se apenas demonstrar e enfatizar a produtividade do emprego do saber-poder nas ações de controle dos sujeitos e, portanto, no controle da sociedade. Nessa perspectiva, enfatiza-se que a ideia de *perigo* não ficou circunscrita ao indivíduo descrito a partir do seu comportamento, mas se estendeu para os indivíduos portadores de doenças como a lepra, atingindo também os loucos, os criminosos, os desviantes, os pobres, sobre os quais, no século XVII, incidiram todos os efeitos de exclusão, de rejeição, de privação, com a caça aos mendigos, aos vagabundos, aos ociosos, aos libertinos (FOUCAULT, 2001).

O século XVIII, no Ocidente, segundo Foucault, inaugurou dois grandes modelos de controle dos indivíduos: um é o da exclusão do leproso; o outro é o modelo de inclusão do pestífero (2001, p. 55). Para o modelo de inclusão, o indivíduo passou a ser monitorado sistematicamente num território, de forma que o controle sobre sua vida e sua doença fosse exercido de maneira minuciosa e detalhada, pois o pestífero era considerado *perigoso*. “O modelo da peste consiste em maximizar a saúde, a vida, a longevidade, a força dos indivíduos” (FOUCAULT, 2001, p. 58).

O controle sobre os indivíduos pressupunha concomitantemente o controle sobre as doenças, pois, quando as pestes se abatiam sobre a sociedade, isso sinalizava que, na cidade, as técnicas de controle não tinham agido de forma a manter a regularidade sobre as vidas dos indivíduos. Tal procedimento, além de agir de forma a impedir a disseminação da doença, exerceu a função de modelo de controle político sobre os sujeitos, o que Foucault caracterizou como uma das grandes invenções do século XVIII: “A invenção das tecnologias

positivas do poder [...] um poder que fabrica, um poder que observa, um poder que sabe e um poder que se multiplica a partir de seus próprios efeitos” (2001, p. 59/60). Esse período corresponde ao momento de nascimento do saber das técnicas pedagógicas, das técnicas de educação coletiva, de formação de aptidões.

A Idade Clássica, portanto, elaborou o que podemos chamar de uma “arte de governar”, principalmente no sentido em que se entendia, nessa época, o “governo” das crianças, o “governo” dos loucos, o “governo” dos pobres, e, logo depois, o “governo” dos operários. [...] O século XVIII, ou a Idade Clássica, implantou todo um aparelho de Estado, com seus prolongamentos e seus apoios em diversas instituições [...] aperfeiçoou uma técnica geral de exercício de poder, técnica transferível a numerosas e diversas instituições e aparelhos (FOUCAULT, 2001, p. 60/1).

O século XVIII foi marcado pela emergência de aparelhos disciplinares com seus efeitos de normalização. “A norma [...] é um elemento a partir do qual certo exercício do poder se acha fundado e legitimado [...] a norma traz consigo ao mesmo tempo um princípio de correção. A norma não tem por função excluir, rejeitar. Ao contrário, ela está sempre ligada a uma técnica positiva de intervenção e de transformação, a uma espécie de poder normativo” (FOUCAULT, 2001, p. 62).

A norma, enquanto exercício de poder, pode ser entendida como um mecanismo positivo, capaz de atuar no sentido de promover ou estimular a formação de um determinado tipo de conduta do indivíduo. Nessa perspectiva, Foucault aponta para a ideia de que o poder cria, o poder fabrica, o poder produz, o poder transforma, o poder inova. É evidente que a ação do poder não ocorre de forma desconectada de uma elaboração, de um determinado tipo de saber, pois serve para instruir a ação do poder.

Parece-me enfim que o século XVIII institui, com as disciplinas e a normalização, um tipo de poder que não está ligado ao desconhecimento, mas que, ao contrário, só pode funcionar graças à formação de um saber, que é para ele tanto um efeito quanto uma condição de exercício (FOUCAULT, 2001, p. 65).

Essa ideia está relacionada às fontes – trata-se dos exames psiquiátricos – consultadas por Foucault, produzidas pelos grandes nomes da psiquiatria legal. Tem-se, então, na produção do saber psiquiátrico, o cruzamento, a combinação entre o saber e o poder revelados na elaboração dos exames das condutas dos indivíduos.

O século XVIII inventou uma série de tecnologias científicas e industriais, certo número de formas políticas de governo, programou, desenvolveu e aperfeiçoou aparelhos de Estado e todas as instituições que são ligadas a tais aparelhos (FOUCAULT, 2001).

Ele elaborou o que poderíamos chamar de uma nova economia dos mecanismos de poder: um conjunto de procedimentos e, ao mesmo tempo, de análises, que permitem majorar os efeitos do poder, diminuir o custo do exercício do poder e integrar o exercício do poder aos mecanismos de produção (FOUCAULT, 2001, p. 108).

Pode-se, então, trabalhar com a ideia de que nesse contexto ocorreu a emergência de um mecanismo de poder que passou a ter ação contínua sobre a sociedade. Isso quer dizer que o poder perdeu a predominância de exercício por meio do rito, mas passou a ser exercido por meio de mecanismos permanentes de vigilância e de controle. O poder, então, parece que perdeu seu efeito lacunar e se tornou presente nas mais diferentes maneiras na vida do indivíduo, de forma a instruir um tipo de conduta, de comportamento. “Vai também diminuir seu custo, no sentido de que vão se reduzir as possibilidades de resistências, de descontentamento, de revolta, que o poder monárquico podia suscitar” (FOUCAULT, 2001, p. 108/9). Esse efeito constante do poder visando promover um tipo de conduta, imagina-se, pode ser visto a partir da criação de certos instrumentos utilizados para disciplinar e/ou governar e/ou controlar a vida dos indivíduos. Tais instrumentos disciplinares estão relacionados à criação de outros dispositivos normativos, como atualmente o Estatuto do Idoso, o Estatuto da Criança e do Adolescente, as leis de trânsito, as leis ambientais, as convenções de condomínio, instrumentos que se articulam e atuam no plano da normação e da normalização das condutas dos sujeitos na atualidade. Estes exemplos são apresentados para reforçar a ideia da criação de instrumentos pelos quais se projeta o governo da conduta do outro.

As invenções desses mecanismos de governo evidenciam o desaparecimento da justiça *lacunar* em favor de um aparelho de justiça e de polícia, de vigilância e de punição, que não deixará mais nenhuma descontinuidade no exercício do poder. O crime, que antes estava relacionado à descrição do comportamento do indivíduo, agora tem nova inteligibilidade, tem nova forma de entendimento. Ele será relacionado à ideia de *interesse* do criminoso. Assim “[...] a questão é saber qual a natureza do *interesse* que é tal que viola o interesse de todos os outros e, no limite, até se expõe aos piores perigos, pois se arrisca a ser punido”. (FOUCAULT, 2001, p. 112, grifo meu).

[...] aquele que rompe o pacto, que rompe o pacto de vez em quando, quando precisa ou tem vontade, quando seu interesse manda, quando num momento de violência ou de cegueira ele faz prevalecer a razão de seu interesse, a despeito do cálculo mais elementar da razão (FOUCAULT, 2001, p. 117).

A sociedade deve se livrar do indivíduo *perigoso*, promovendo sua exclusão ou promovendo sua inclusão? Embora a proposição possa corresponder a uma questão histórica, ela é também atual, pois o que se percebe são diversas intervenções sobre a vida dos indivíduos visando à formação de um tipo de conduta.

O *perigo* social do indivíduo criminoso ou com potencial para o crime teve como referência a lei, mas se manifesta, cada vez mais, com referência a um saber, e a um saber psiquiátrico (FOUCAULT, 2001). Esse saber psiquiátrico atua no sentido de promover a proteção social, de promover a higiene do corpo social, uma vez que a loucura era vista como perigo. A psiquiatria constituiu a loucura como doença, relacionando-a ao perigo. “Assim, o perigo social será codificado, no interior da psiquiatria, como doença” (FOUCAULT, 2001, p.149).

O discurso do saber psiquiátrico, segundo Foucault, desenvolveu uma tecnologia eugênica, relacionada com o problema da hereditariedade, da purificação da raça e da correção do sistema instintivo dos homens por uma depuração da raça (2001). A atuação desse saber possibilitou e justificou a ação social de higienização e proteção ao social, pois a loucura passou a ser codificada como perigo social. O dito perigo social parece ser a questão em torno da qual as estratégias de controle foram e são desenvolvidas.

É a questão do distúrbio, é a questão da desordem, é a questão do perigo, que a decisão administrativa coloca ao psiquiatra [...] Não se trata mais, portanto, dos estigmas da incapacidade no nível da consciência, mas dos focos de perigo no nível do comportamento (FOUCAULT, 2001, p. 178).

Esse saber psiquiátrico atuou na ordem do comportamento destacando os tipos de condutas, de perturbações, de desordens, de ameaças, de perigos, de indisciplina, de agitação, de indocilidade, de caráter recalcitrante, de falta de afeto, mas não da ordem do delírio, da demência e da alienação mental (FOUCAULT, 2001). Diante dessa situação, seria possível, então, dizer que todo o comportamento do indivíduo, seja de que ordem for, pode ser submetido ao processo de psiquiatrização? Isso indicaria a possibilidade de que os atos dos indivíduos possam ser objeto desse saber que, dentre outras possibilidades, atua de forma

a nomeá-lo, classificá-lo e ordená-lo. Daí, a ideia do poder de discriminação que esse saber representou na sociedade, além do poder de apresentar o sujeito anormal como aquele indivíduo desqualificado, perigoso: “[...] homens pertencentes a uma classe biologicamente, anatomicamente, psicologicamente, psiquiatricamente desviante, então ter-se-á o princípio de discriminação” (FOUCAULT, 2001, p. 194).

Foucault sugere, acredito, ao estudar o sujeito anormal, que houve a emergência do saber e do poder de disciplinamento em determinados períodos históricos. Em decorrência dessa forma de entendimento, chama a atenção para o estudo histórico das tecnologias de poder. Ele encontra no saber da psiquiatria uma tecnologia que será indispensável ao funcionamento dos principais mecanismos de poder (FOUCAULT, 2001). Tal saber consubstanciou ações de limpeza social na sociedade, pois instrumentalizou ou classificou os indivíduos chamados potencialmente perigosos para a mesma. O saber da psiquiatria e as práticas de racismo estiveram juntos numa relação de combinação, pois aquele referendou as ações racistas, segundo Foucault.

O racismo que nasce na psiquiatria dessa época é o racismo contra os indivíduos, que, sendo portadores seja de um estado, seja de um estigma, seja de um defeito qualquer, pode transmitir a seus herdeiros, da maneira mais aleatória, as consequências imprevisíveis do mal que trazem em si, ou antes, do não-normal que trazem em si. É, portanto, um racismo que terá por função não tanto a prevenção ou a defesa de um grupo contra o outro, quanto a detecção, no interior mesmo de um grupo, de todos os que poderão ser efetivamente portadores do perigo (2001, p.403).

O sujeito portador do chamado *perigo*, nessa perspectiva do perigo social, passa a ser uma preocupação para a sociedade, podendo, portanto, ser submetido ao processo de eliminação ou de controle. O sujeito degenerado, além de oferecer perigo, é aquele ser *incurável* (FOUCAULT, 2001, grifo meu).

Tudo indica que as práticas realizadas com base na ideia de sujeito normal/anormal serviram como instrumentos balizadores das ações sobre os sujeitos. As normatizações e as normalizações são produzidas e reproduzidas em situações sociais em que certas relações de saber-poder entram em tensão produzindo, inventando, criando, desejando instruir as condutas dos sujeitos, ou seja, requerendo suas normalizações e visando, sobretudo, produzir um determinado tipo de normalização dos corpos e das almas, da sexualidade, da religião, do ser produtivo, da criança, da mulher e do homem. Trata-se de um disciplinamento dos corpos e das almas, um modo de conceber as relações sociais.

Esse processo de normalização atua também nas elaborações das narrativas, no plano dos discursos que buscam projetar, produzir um efeito de normalidade de certas situações. Vejam, então, como são atualmente apresentadas as estatísticas, na mídia, referentes aos registros policiais dos homicídios envolvendo os chamados traficantes. Assim, os corpos de pessoas mortas nas áreas caracterizadas como de tráficos são frequentemente apresentados como de traficantes (Ainda que não seja nosso propósito de análise, poderíamos dizer que a relação saber-poder pode atuar na criação de uma geografia da cidade caracterizada pela ideia de perigo). São narrados não mais como seres humanos: como mulher, homem, menino, menina, mas enquanto contraventores, bandidos, seres perigosos para a sociedade e, portanto, suas mortes não são impactantes para a chamada opinião pública, já que os discursos sobre esses sujeitos os transformaram em seres desqualificados, degenerados e, sobretudo, perigosos para a sociedade, de modo que suas mortes são justificadas como fatos que ocorrem dentro de um plano de normalidade, pois suas vidas perderam o estatuto de cidadania.

As análises de Foucault nos estimulam a pensar a sociedade enquanto um lugar de tensões, de forças, de disputa de saber-poder, em que os saberes – religiosos, científicos, filosóficos ou literários, dentre outros – agem de modo a produzirem os sujeitos. Produzem com o uso de certas tecnologias, ou produzem com o processo de reificação de uma forma de narrativa que submetia ou talvez submeta os sujeitos ao estado de submissão e até degeneração social. Embora não se tenha a presença do saber psiquiátrico nomeando os povos indígenas, pode-se dizer que as narrativas caracterizam os povos indígenas a partir das ideias de selvageria, preguiça, de indolência e perigo, etc., além de serem vistos como entrave para o chamado crescimento da nação. Nessa visão, seria possível dizer que os povos indígenas, que não foram subjetivados pelo trabalho voltado para o mercado, estariam no grupo dos chamados sujeitos anormais e, portanto, poderiam ser chamados de “indivíduos a serem corrigidos”? Ou o processo de normalização desses povos estaria presente na ideia de que devem ser os “verdadeiros protetores da natureza”, vivendo da caça e da pesca, com suas condições de vida atreladas às formas “tradicionais” de ser e de viver? O que corresponderia ao suposto estado de equilíbrio entre suas necessidades de produção e de sobrevivência e os recursos naturais? Parece-me que o discurso da normalização, como produção de saber, com efeito de poder, atou e atua sobre todos e sobre todas. Sobre uns, classificando-os de anormais, denominando-os de perigosos; sobre outros, legitimando os processos de subjetivação que os tornaram sujeitos considerados produtivos. O sujeito ajustado à vida social corresponde àquele que não oferece perigo para a sociedade e, principalmente, é

considerado produtivo quando absorve a ideia de progresso, de superação. Em todos os casos, a meu ver, os sujeitos ajustados, produtivos emergiram de práticas e de técnicas de subjetivação, oriundos de uma relação saber-poder que incidiu sobre sua conduta. De qualquer forma, o que se pretende com essa análise é demonstrar a produtividade do saber e das *expertises*, na invenção das verdades, seja sobre o sujeito tido como perigoso pelas verdades da psiquiatria de um período histórico mencionado por Foucault, seja pelas narrativas que caracterizaram os indígenas como selvagem e preguiçosos.

1. 3. As artes de governo da alma e do corpo

Parte-se da ideia que toma o corpo como uma produção realizada por sucessivas investidas do saber-poder por meio do uso de artefatos/técnicas, visando à condução da conduta do sujeito. Dessa forma, ele é considerado uma construção social, cuja invenção está relacionada aos dispositivos¹⁹ usados com o propósito de produzi-lo. No entanto as investidas cujo objetivo consistiu em produzir ou em inventar o sujeito ao longo da história são compreendidas a partir do entendimento de que o ato de produzir, o ato de inventar, o ato de instruir ocorre numa relação de tensão, de disputa, de luta e de conflitos, pois o poder, nessa abordagem, não é tido como uma ação de realização absoluta sobre tudo e sobre todos. Portanto nem todos os sujeitos são atingidos de forma plena e absoluta, de modo que suas condutas sejam mediadas unicamente pela ação de um determinado poder que visa a agir sobre eles. Mesmo sendo essa possibilidade válida, os sujeitos não estão imunes a outras investidas das tecnologias de poder, a outras formas de investidas sobre seus corpos e sobre suas almas. Dessa forma, os corpos e as almas podem ser constituídos nas tentativas e nos desejos de capturas, de disciplinamento ou de controle das condutas, considerando que os sujeitos envolvidos ou tidos como alvos das ações não são considerados simplesmente seres passivos e submissos, pois podem apresentar atitudes de fugas, de desvios, de deslizamentos, de desaparecimento, pois atuam também por meio do poder no sentido de promover ações de contrapoder.

¹⁹ Entende-se que, com a palavra dispositivo, Foucault designa todo um conjunto de práticas discursivas e não discursivas cujos elementos são heterogêneos, mas se mantêm conectados numa rede de relações. Tais elementos são de diferentes ordens, de diferentes naturezas: discursos, instituições, teorias, regulamentos e leis, enunciados científicos, práticas sociais, proposições filosóficas, arquiteturas etc (VEIGA-NETO, 2008, p.145).

Esse entendimento é apresentado para demonstrar que o exercício do poder é relacional; portanto, sua existência decorre das ações dos sujeitos, seja no sentido de captura, seja no sentido da recusa. Embora seja possível, supostamente, dizer que o sujeito pode desviar-se de um determinado dispositivo de poder, não seria possível acreditar que ele possa existir absolutamente fora da órbita do poder.

Como se trata de uma problematização em torno do governo do corpo e da alma, de forma a subsidiar nossas análises nesse estudo, faz-se necessário fazer um percurso sobre a arte de governo pela prática de subjetivação da pastoral cristã, com o objetivo não de estabelecer um marco cronológico dessa forma de governo, e tampouco de fazer uma discussão entre o disciplinamento ou o controle dos corpos, mas de demonstrar o processo de governo pela prática de subjetivação da pastoral.

O significado de governo é aqui entendido como o ato ou desejo de conduzir a conduta do outro, que pode ser realizado por diversos sujeitos e instituições. Nessa perspectiva, o ato de governo não corresponde somente às investidas do Estado na qualidade de órgão de governo administrativo, mas às ações de diversos sujeitos, inclusive do sujeito que age referendado pelo saber religioso.

Reitera-se que o sujeito é um ser constituído a partir das tecnologias de poder que agem diretamente sobre sua subjetividade, sobre o seu eu, o qual corresponde a uma constituição social. Nesse sentido, o processo de formação da conduta do sujeito pode ser compreendido a partir da análise das práticas, das ações dos homens em suas relações sociais. Logo, o lugar que o sujeito ocupa nesse processo está desvinculado da ideia de um ser natural; pelo contrário, ele passa a ser fruto das diversas investidas das tecnologias de governo na sua formulação, investidas sobre seu corpo e sua alma, ainda que não seja possível dizer que aconteçam de maneira simultânea ou alternada. Sobre seu corpo, as ações visam criar certo condicionamento corporal ajustado a certas necessidades ou habilidades, a certos usos ou investidas; sobre sua alma têm a perspectiva de criar condições para que o sujeito passe a ser capaz de acreditar, de crer, de pensar, de agir de determinadas maneiras sobre sua vida e sobre as condições tidas como naturais e espirituais, sobre o que existiu e existe como matéria e sobre o que existe como crença. Vale a pena ressaltar que não se pretende defender a ideia de que possa ocorrer uma ação sobre o corpo que não tenha reflexo na alma, ou que o que atua sobre a alma não repercute no corpo. Esse esforço argumentativo é feito com o propósito de desnaturalizar a vida e os atos dos sujeitos, esforço esse já realizado também por Nikolas

Rose quando afirma que a subjetividade²⁰ é tida como socialmente construída, como dialógica, como inscrita na superfície do corpo, como espacializada, descentrada, múltipla, nômade, (ROSE, 2001b). “Nessa medida, a genealogia da subjetivação precisa pensar o ser humano como uma maquinação – um híbrido de carne, artefato, saber, paixão e técnica” (ROSE, 2001b, p. 51).

Esses processos estão presentes nas práticas que envolvem os sujeitos de forma a instruir, sugerir a incorporação de um tipo de conduta estritamente relacionada ao tipo de sujeito que se pretendia e que se pretende inventar, que se pretendia e que se pretende criar. Daí a necessidade da criação de um conjunto de mecanismos pelos quais se buscou e se busca agir para a formação de um determinado tipo de conduta, o que Nikolas Rose (2001a) denominou de tecnologias *psi* de subjetivação. Porém aqui não se trata de um estudo da Psicologia enquanto campo do saber, mas das ações de diversas tecnologias inventadas para serem utilizadas como ferramentas a fim de promover as mudanças nos tipos de comportamentos dos sujeitos; tecnologias capazes de inventar nossas subjetividades, promovendo o que Nikolas Rose e Michel Foucault denominaram de processo de subjetivação.

A subjetivação é, assim, o nome que se pode dar aos efeitos de composição e da recomposição de forças, práticas e relações que tentam transformar – ou operam para transformar – o ser humano em variadas formas de sujeito, em seres capazes de tomar a si próprio como sujeito de suas próprias práticas e das práticas de outros sobre eles (ROSE, 2001a, p. 143).

O sujeito, nessa forma de entendimento, é visto numa perspectiva em que as ações do saber-poder exercem um tipo de pressão, de força na sua constituição, não necessariamente por meio de ações repressivas, autoritárias, mas principalmente por meios persuasivos, que atuam de forma a levar o sujeito a acreditar e a participar do processo de subjetivação. Dessa forma, o sujeito passa a se reconhecer como sendo livre para participar das atividades em que sua subjetividade estará sendo planejada, montada, constituída.

²⁰ Específico que o termo “subjetivação” não é utilizado aqui com a implicação de qualquer ato de dominação de uns por outros, ou subordinação a um sistema externo de poder, mas para dizer que os sujeitos são fabricados como fruto de certos tipos ações sobre nossas condutas, eles são o produto de um conjunto de relações de saber-poder (Nikolas Rose 2001a/b). É possível também recorrer a Michel Foucault (1990) para encontrar a história dos diferentes modos de subjetivação do sujeito. Também se pode encontrar uma discussão do processo de subjetivação envolvendo o sujeito dócil, fácil de manejar e conduzir, objeto das estratégias disciplinares e o sujeito flexível, ser permanentemente tático em Veiga-Neto (2008).

As tecnologias de subjetivação são, pois, as maquinações, as operações pelas quais somos reunidos, em uma montagem, com instrumentos intelectuais e práticos, componentes, entidades e aparatos particulares, produzindo certas formas de ser humano, territorializando, estratificando, fixando, organizando e tornando duráveis as relações particulares que os humanos podem honestamente estabelecer consigo mesmos (ROSE, 2001a, p.176).

É importante destacar que o processo de subjetivação, visto como maquinação que opera na invenção dos corpos e das almas, ocorre de forma mais eficiente quando vem subsidiado pela ideia de liberdade, pois faz com que o sujeito envolvido nesse processo tenha entendimento de que é um ser livre, assumindo, portanto, a postura de que ele próprio fez uma escolha para participar do processo de subjetivação. Por exemplo, citaria os casos em que os sujeitos se sentem na qualidade de livres para dizer que escolheram espontaneamente o templo religioso do qual participar; a escola em que estudar; o time de futebol para o qual torcer; a novela a que assistir, etc. Não se quer com isso eliminar a possibilidade de que a escolha seja também consubstanciada pela suposta liberdade do sujeito, mas é preferível trabalhar com o entendimento de que a liberdade em si consiste numa realização de difícil identificação e realização. Dessa forma, a ideia de liberdade passa a ser entendida como condição subsidiada pelas ações maquinadas, por certas contingências nem sempre visíveis, que interferem e instruem uma forma de pensar que interfere nas escolhas, nas preferências por isto e não por aquilo. Embora o sujeito possa ser compreendido como tendo a capacidade de desvios, de fugas, de deslizamentos, não se pretende apresentar essas características como uma qualidade da consciência, cujo propósito consistiria em elaborar ações de resistência. Todavia reforça-se o entendimento de que o sujeito não é um ser estritamente passivo, estritamente submisso diante das ações estrategicamente ou elaborada para governá-lo.

“Essa relação consigo mesmo, esse dobramento que produz os efeitos de subjetivação, não é algo passivo [...] O humano não é nem um ator essencialmente dotado de agência, nem um produto passivo ou marionete de forças culturais” (ROSE, 2001a, p. 181). As tentativas de governo da alma (desejos, vontades, subjetividades) não ocorrem sobre um sujeito que permanece passivo, “[...] mas ele reage, furta-se, usa de sutilezas e estratégias, e revolta-se contra os cuidados que lhe oferecem [...] O diretor das almas deve recorrer, portanto apenas a persuasão” (SENELLART, 2006. p. 28). Com base nesse entendimento, o poder²¹ não se exerce de forma unilateral e de maneira absoluta, mas de forma relacional,

²¹ Uma relação de poder difere de uma relação de violência. O poder é “Uma ação sobre ação, sobre reações eventuais, ou atuais, futuras ou presentes. Uma relação de violência age sobre o corpo, sobre as coisas; ela força, ela submete, ela quebra, ela destrói, ela fecha todas as possibilidades; não tem, portanto, junto de si, outro polo

pois, na perspectiva de Deleuze (2006), o lado de *fora* se encontra numa relação de força em relação ao lado de *dentro*. Daí a ideia de que não existe somente uma força atuando no processo de dobramento do sujeito, de subjetivação do sujeito, mas reações, espontâneas ou intencionais, no sentido de se oporem às forças de agenciamento.

Nesse processo de tensão e de vontade de governo do outro, é que se busca entender a invenção do sujeito como ser histórico submetido às sucessivas investidas de subjetivação. “O ser humano não é a base eterna da história e da cultura humana, mas um *artefato histórico e cultural*” (ROSE, 2001b, p. 33, grifo meu). Para compreender a invenção do sujeito nessa dimensão, Nikolas Rose sugere que a investigação sobre sua constituição, sobre sua fabricação, ocorra no plano do estudo das práticas pelas quais seu corpo e sua alma foram submetidos às maquinações de constituição.

Minha preocupação, entretanto, não é com as ideias de “pessoa”, mas com as práticas pelas quais as pessoas são compreendidas e pelas quais se age sobre elas – em relação a sua criminalidade, a sua saúde e a sua falta de saúde, as suas relações familiares, a sua produtividade, ao seu papel militar, e assim por diante (ROSE, 2001b, p. 34).

Essa sugestão de procedimento para analisar o processo de formação da conduta do sujeito está também presente nos estudos de Foucault, além de ser reforçada por Nikolas Rose, que o enfatiza quando constata que

Embora uma genealogia da subjetivação esteja preocupada com o ser humano tal como ele é pensado, ela não é, entretanto, uma história das ideias: seu domínio de investigação é o *das práticas e das técnicas*, do pensamento enquanto ele busca tornar-se técnico (2001b, p. 34, grifo meu).

Nikolas Rose acrescenta que “uma genealogia da subjetivação é uma genealogia daquilo que poderíamos chamar, segundo Michel Foucault, de ‘nossa relação com nós mesmos’” (ROSE, 2001, p. 35). Nesse sentido, a genealogia da nossa subjetivação corresponderia à história das técnicas e das práticas que foram constituídas em instrumentos pelos quais o sujeito foi inventado, foi maquinado, foi instruído e foi construído numa

senão aquele da passividade; e, se encontra uma resistência, a única escolha é tentar reduzi-la. [...] Ele [o poder] é um conjunto de ações sobre ações possíveis; ele opera sobre o campo de possibilidade onde se inscreve o comportamento dos sujeitos ativos; ele incita, induz, desvia, facilita ou torna mais difícil, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite ele coage ou impede absolutamente, mas é sempre uma maneira de agir sobre um ou vários sujeitos ativos, e o quanto eles agem ou são suscetíveis de agir.” (FOUCAULT, 1995, p. 243). Ele opera pelo convencimento do sujeito, enquanto a violência, pela obrigação, pela imposição.

dimensão histórica, muito provavelmente numa constante relação de tensão, de forças e de disputas.

Nesse sentido, a análise que visa identificar o sujeito como invenção, oriundo das técnicas e das práticas, procura conhecer os dispositivos que atuaram sobre sua formação. “Dispositivos de ‘produção de sentido’ – grades de visualização, vocabulários, normas e sistemas de julgamento – não são *produzidos* pela experiência; eles *produzem* a experiência” (ROSE, 2001b, p. 36, grifo meu). Esses dispositivos não são encontrados prontos; pelo contrário, são inventados, são construídos, pois a história da subjetivação é mais prática, mais técnica e menos unificada do que supõem as análises sociológicas (ROSE, 2001b).

O sujeito, pensado segundo a genealogia da subjetivação, é visto como uma maquinação, um “[...] híbrido de carne, artefato, saber, paixão e técnica” (ROSE, 2001b, p. 51). Assim, o sujeito é muito mais fruto das ações sobre seu corpo e sua alma do que corresponde a uma formação espontânea, que existiria sem as intervenções das forças que atuam visando projetá-lo para atender a certas expectativas.

Em Foucault (1990, p. 231) pode-se encontrar a história dos diferentes modos de objetivação. Conforme tal estudo, o sujeito é objetivado pelo discurso da gramática geral - na filologia e na linguística; pelo discurso do sujeito que trabalha - na análise das riquezas e na economia; pelo ato de estar vivo - na história natural ou na biologia. Também pode ser visto pelas “práticas divisórias” onde o sujeito é dividido em seu interior e em relação aos outros: o louco e o são; o doente e o sadio; os criminosos e os “bons meninos”; pelo modo como aprendem a se reconhecer como sujeito de “sexualidade”. Esses diferentes modos de objetivação do sujeito revelam o emprego do saber na sua invenção: um saber da gramática, um da economia, um da biologia, um da psiquiatria, além dos outros saberes que podem atuar a fim de promover a sua objetivação e posteriormente as diversas investidas com a finalidade de subjetivá-lo.

1.3.1 O governo da alma: a tecnologia da pastoral

O que se constata é que o governo do sujeito pode ser considerado como um exercício realizado por meio de diversas maquinações arquitetadas pelo saber da psiquiatria, pelo saber da pedagogia, pelo saber da ciência médica, pelo saber da economia, dentre outros. O que se busca, nesta análise, é tecer um entendimento enfocando as práticas de governo realizadas pelo pastoral cristã, dando ênfase às maneiras de agir desta tecnologia, que se

transformam e incorporam outros procedimentos. A tecnologia da pastoral, para Nikolas Rose, é apresentada com destaque para duas características; é considerada móvel e polivalente, como

[...] uma relação de aconselhamento espiritual entre uma figura de autoridade e cada membro de seu rebanho, corporificando técnicas tais como a confissão e a exposição do eu, a exemplaridade e o disciplinado, incorporado à pessoa por meio de uma variedade de esquemas de auto-inspeção, auto-suspeição, exposição do eu, autodeciframento e autoformação. Tal como a disciplina, essa tecnologia pastoral é capaz de ser articulada em uma gama de diferentes formas, na relação entre o pároco e o fiel, o terapeuta e o paciente, o assistente social e o cliente, bem como na relação entre o sujeito “educado” e o seu eu. Não devemos ver as relações disciplinares e as relações pastorais de subjetivação como sendo opostas, seja histórica, seja eticamente – os regimes praticados nas escolas, nos hospícios, nas prisões corporificam ambas (ROSE, 2001b, p. 38).

Enquanto tecnologia, a pastoral não corresponde a uma relação restrita entre o pastor e seu rebanho, relativa a um período histórico específico, mas a um procedimento de perscrutação e direção da alma do sujeito. Para proceder dessa maneira sobre o sujeito, o pastorado se apropriou de dois instrumentos essenciais que operavam no mundo helênico: o exame de consciência e a direção de consciência (FOUCAULT, 2003, p. 368).

A direção de consciência constituía um laço permanente: a ovelha não se deixava conduzir sem um fim único de ultrapassar vitoriosamente alguma passagem perigosa; ela se deixava conduzir a cada instante. Ser guiado era um estado, e você estava fatalmente perdido se tentasse escapar. Quem não admite nenhum conselho murcha como uma folha morta, diz a eterna lengalenga. Quanto ao exame de consciência, seu propósito não era cultivar a consciência de si, mas permitir-lhe abrir-se inteiramente a seu diretor – revelar-lhe as profundezas da alma (FOUCAULT, 2003, p. 369).

Tal procedimento pode ocorrer na relação entre quem domina essa tecnologia e o indivíduo que se submete ao aconselhamento ou pode ser submetido aos exercícios de perscrutação de sua alma. Essa forma de persuasão pode ocorrer por meio de saberes em formas de *expertise* (ROSE, 2001b, p. 40), seja sobre os homens livres ou enclausurados²² que vivem em uma sociedade. O governo se exerce, então, de tal forma, incorporando e usando estrategicamente a ideia de liberdade nos exercícios de subjetivação dos sujeitos. Essa

²² Embora entre esses homens, o governo como exercício do poder não se realize de forma absoluta, pois os homens enclausurados não estão em condições de reagir às ações do poder. Nessa perspectiva, pode-se ressaltar a condição de dominação pelo uso da violência que quebra, mas não dobra, não convence no sentido de persuadir o sujeito a aceitar e incorporar a sua conduta os ensinamentos.

maquinação atua numa estrita relação com os procedimentos planejados e projetados com vistas a criar um determinado tipo de conduta do sujeito. Nesse sentido, emerge a ideia de que a liberdade do indivíduo pode ser entendida com uma projeção dos procedimentos da tecnologia da pastoral. Não se trata aqui de questionar a ideia de liberdade, e tampouco de submetê-la ao plano da insignificância, mas de dizer que ela pode ser incorporada aos mecanismos de promoção do governo dos sujeitos. Portanto, em nome da liberdade, podem ocorrer os atos de submissão dos indivíduos. Uma vez incorporada à estratégia de poder, a liberdade passa a ser pensada a partir de certas situações circunscritas, planejadas, com terreno topografado para o seu exercício, de modo que ofereça as condições desejadas para a realização de um evento sob certa regularidade, sob certo controle. No entanto, como já foi mencionado, não se quer dizer com isso que os participantes desse jogo da liberdade sejam sujeitos que obedeçam cegamente às regras apresentadas subliminarmente para o jogo, pois, dessa forma, as ações de poder teriam consequências absolutas.

A ação sobre a conduta do sujeito envolve diversos discursos, inclusive aqueles realizados em nome da participação social, da democracia, da cidadania. Essa arte de conduzir, de governar as condutas recorre a diversos instrumentos para atingir os sujeitos, inclusive ao da pastoral, que, na perspectiva de Sennelart, foi um meio pelo qual se projetou o governo ou condução das condutas. Essa tecnologia

tinha sua origem na ideia cristã de um poder pastoral encarregado dos indivíduos, para conduzi-los, com paciência e firmeza, em direção à salvação [...] O cristianismo havia desenvolvido, nos primeiros séculos, uma nova concepção do governo como arte de dirigir as almas. Esta pedagogia pastoral estava no centro das atividades da Igreja, mas só se exerceu, durante muito tempo, em espaços bastante restritos (monastérios, comunidades espirituais) (SENNELART, 1995, p. 2 e 7).

Não se trata de promover uma espécie de confrontação entre as ideias de Michel Sennelart e as de Nikolas Rose sobre a pastoral, mas de apresentar as possibilidades de compreensão acerca do que possivelmente correspondeu à forma de condução das condutas conhecida como pastoral. Para Sennelart, a razão de Estado, que emerge no século XVI, teria a função de fortalecimento do poder estatal. De fato, essa ideia é reconhecida entre os estudos feitos sobre a razão de Estado. Porém, pensando a instituição escola²³, é possível

²³ Vale a pena recorrer a Veiga-Neto para demonstrar que a instituição escolar na modernidade não é homogênea nem em práticas, nem em saberes. Não são “[...] iguais em toda e qualquer instância social, cultural, econômica. Mas, apesar da ampla variedade de práticas e saberes escolares, dos diferentes tipos de escola, dos seus distintos

perceber que, na atualidade, mesmo vivendo numa época em que a ideia de cidadania nortearia as ações dos sujeitos e sobre os sujeitos, convivemos com a verdade de que a vida do sujeito não pode prescindir de um longo estágio na instituição escolar. Ou seja, a ideia de cidadania não garante o direito de recusa a ir à escola. A liberdade do sujeito, nesse aspecto, corresponde apenas a ter que aceitar um longo momento de sua vida na escola e da escola na sua vida. Não cabe com isso questionar a existência e a importância da escola, mas em dizer que a verdade sobre a escola e a vida do sujeito foi constituída de forma soberana, com o ensinamento escolar se impondo como o único meio que tem legitimidade e validade, em especial, para crianças e jovens.

Essa instituição passa, então, a assumir a conotação de que é capaz de promover nos indivíduos um tipo de conduta pela qual serão guiados, com paciência e firmeza, em direção à “salvação”. Vale a pena ressaltar que existe uma narrativa que atribui à escola a função de corrigir as crianças, estimulando nelas a criação de condutas pautadas na ideia de indivíduos mais puros, mais íntegros, mais solidários, mais fraternos, mais honestos, pois a escola é vista como o espaço quase “sagrado” e de promoção da “salvação” dos sujeitos. Esse tipo de desígnio em que a escola²⁴ aparece como a promotora da perfeição do sujeito corresponde, supostamente, à perspectiva da pastoral, pois

Tal como o definem os *Discursos* de Gregório de Nazianza e, com algumas inflexões agostinianas, a *Regula pastoralis*, o *regimen* eclesiástico designa, portanto um governo não violento dos homens que, pelo controle de sua vida afetiva e moral, pelo conhecimento dos segredos de seu coração e pelo emprego de uma pedagogia finamente individualizada, procura conduzi-los à perfeição (SENELLART, 2006. p. 29).

De fato, a pastoral possui sistematicidade, por isso, ela é considerada uma tecnologia de poder capaz de promover boas sobre o sujeito, pois

O cristianismo é a única religião a se organizar como uma igreja. E com tal, postula o princípio de que certos indivíduos podem, por sua qualidade religiosa, servir a outros não como príncipes, magistrados, profetas, adivinhos, benfeitores e educadores, mas como *pastores*. Contudo, esta palavra designa uma forma muito específica de poder. 1. É uma forma de

perfis e objetivos frente aos estratos sociais ao qual ela se destina, é fácil compreender que todas elas partilham de pressupostos, metas e lógicas comuns” (VEIGA-NETO, 2008, p.142).

²⁴ Não é possível desconsiderar a importância da escola na sociedade atual, mas chamar atenção para o discurso que circunscreve à escola e à escolarização da sociedade a realização de um nível de aperfeiçoamento dos sujeitos que levaria a superação de todos os problemas sociais, econômicos, políticos e as tensões culturais existentes. Portanto, seria ela a instituição responsável pela promoção de uma espécie de salvação da humanidade.

poder cujo objetivo é assegurar a salvação individual no outro mundo; 2. O poder pastoral não é apenas uma forma de poder que comanda; deve também estar preparado para se *sacrificar* pela vida e pela salvação do rebanho. Portanto, é diferente do poder real que exige sacrifício de seus súditos para salvar o trono; 3. É uma forma de poder que não cuida apenas da comunidade como um todo, mas de cada um indivíduo em particular, durante toda a sua vida; 4. Finalmente esta forma de poder não pode ser exercida sem o conhecimento da *mente* das pessoas, sem explorar suas *almas*, sem fazer-lhes revelar os seus segredos mais íntimos. Implica um saber da consciência e a capacidade de dirigi-la (FOUCAULT, 1995, p. 237, grifo meu).

Tudo indica que essas características do poder pastoral são atuais, visto que estão, principalmente, em se tratando dos processos de escolarização dos indivíduos, mescladas nas práticas pedagógicas atuais. Daí a indagação: a pastoral perdeu sua função e desapareceu ou convive simultaneamente com as práticas pedagógicas oriundas da razão de Estado? Segundo Foucault, há uma relação de continuidade da pastoral, mas assumindo novas formas de procedimentos e novos objetivos; portanto ele corresponde a uma ação de governo realizada também a partir das condições do presente.

Já não se trata mais de uma questão de dirigir o povo para a salvação no outro mundo, mas, antes, assegurá-la neste mundo. E, neste contexto, a palavra *salvação* tem diversos significados: saúde, bem-estar (isto é, riqueza suficiente, padrão de vida), segurança, proteção contra acidentes. Uma série de objetivos “mundanos” surgiu dos objetivos religiosos da pastoral tradicional [...] (1995, p. 238).

Vale a pena também mencionar, a partir de Foucault (1995), que a força policial inventada no século XVIII não tinha a função apenas de manter a lei, nem de defender os governos na luta contra os inimigos, mas de assegurar a manutenção da cidade, da higiene, da saúde, ou seja, a manutenção de várias atividades na cidade. Aqui, a pastoral pode ser entendida como um procedimento que não estava preocupado apenas com a salvação da alma do rebanho no outro mundo, mas também com a vida dos indivíduos nesta sociedade. Porém, na pastoral “clássica”, havia a preocupação com o rebanho “[...] O pastor reúne, guia e conduz seu rebanho” (FOUCAULT, 2003, p. 359).

O pastor tem um desígnio para o seu rebanho. É preciso conduzi-lo a uma boa pastagem ou reuni-lo no curral” [...] A benevolência pastoral, em contrapartida, é muito mais próxima do “devotamento”. Tudo o que o pastor faz, ele o faz pelo bem de seu rebanho. É sua preocupação constante. Quando eles dormem, *ele* vela [...] O poder pastoral supõe uma atenção

individual a cada membro do rebanho (FOUCAULT, 2003, p. 360, grifo meu)

O poder pastoral se exerce sobre indivíduos vivos, pois sobre eles incide a tecnologia de captura de sua alma de forma a instruir a formação de sua conduta. Dessa maneira, a tecnologia da pastoral promove um processo de subjetivação do sujeito, visto que exerce um tipo de força com a finalidade de promover dobras sobre ele. Contudo a subjetivação não corresponde a um estado de conduta promovido somente pela pastoral, mas também por outras tecnologias usadas para promover, para instruir, para formar um tipo desejado de conduta que atenda às conveniências das forças que estão atuando sobre o sujeito, como já foi apresentado.

A subjetivação pode ser entendida, assim, como uma atividade constante na vida dos sujeitos. Nesse sentido, a crítica ao processo de subjetivação não tem como propósito pensar na possibilidade da existência da vida que transcorra isenta dessa condição, mas em procurar saber quais as forças que estão agindo sobre o sujeito com o propósito de constituí-lo, de produzi-lo, de inventá-lo. Essa crítica corresponderia, então, segundo Foucault, a uma atitude, uma arte de não ser governado desse modo. Todavia o sujeito, mesmo recusando uma forma de governo, circula na esfera dos processos de subjetivação. Sendo assim, o processo de dessubjetivação irrestrito seria uma meta inatingível, pois, de alguma forma, o sujeito está quase sempre inserido numa relação de diálogo e de tensão com as outras forças que o circundam. Diante desse estado de frequente processo de subjetivação, é possível pensar num tipo de subjetivação decorrente estritamente do próprio sujeito?

Não é possível apresentar uma ou várias respostas para essa questão, porém é necessário pensar em outras possibilidades de subjetivação, que correspondam a outras experiências, outras práticas de constituição do sujeito que estejam numa relação de tensão com as práticas e as experiências que visam produzir o sujeito disciplinado, submisso, regulado pelas tecnologias da pastoral ou pela razão de estado. O ato de transgressão convive em estado de tensão com as iniciativas voltadas para o aprisionamento das potências do pensamento. Isto corresponde a uma sugestão para que sejam pensadas outras possibilidades, outras experiências, outras inventividades de subjetivação.

1.4 A escrita e o efeitos de poder

Você não tem por que temer começar; estamos todos aí para lhe mostrar que o discurso está na ordem das leis; que há muito tempo se cuida de sua aparição; que lhe foi preparado, que o honra, mas o desarma; e que, se lhe ocorre ter algum poder, é de nós, só de nós, que ele lhe advém (Foucault, 2008, p. 7).

Esta reflexão oferece elementos para a análise sobre a ideia de escritor e sobre o efeito de poder presente no discurso escrito, em particular aquele produzido para descrever os povos indígenas existentes na Amazônia no período de contato entre ocidentais e os não-ocidentais, chamados estes de nativos. Tal reflexão está diretamente relacionada à preocupação de pesquisa que consiste em estudar as práticas, as ações e as narrativas, dentre outras, usadas pelo padre jesuíta João Daniel, no século XVIII, quando esteve nesta região, além dos textos dos viajantes-cientistas-naturalistas que a percorreram no século XIX. Acredita-se que a narrativa produzida pelo padre tenha passado a ser um elemento de referência para as práticas de subjetivação do pensamento sobre os povos indígenas, uma vez que a força dos vocábulos utilizados para suas descrições, supostamente, serviram como base para novas investidas sobre esses povos.

As narrativas dos padres jesuítas e as dos viajantes-cientistas-naturalistas podem ser pensadas como instrumentos de registro e de invenção dos indígenas, pois se entende que elas serviram como instrumento para a criação de um tipo de memória desses povos. Dessa forma, os discursos que os caracterizam como selvagens e preguiçosos, discursos acerca dos homens, das mulheres e das crianças foram mantidos, lembrados, revividos, tornando-se duradouros. O importante nessa análise é conhecer como essas narrativas, consideradas instrumentos de agenciamentos, funcionaram estimulando a formação de um tipo de pensamento a respeito dos indígenas e como agiram com força de maquinação, de forma a sugerir um modo de pensar as vidas desses povos. Esta compreensão da narrativa é destacada, pois a prática de “[...] subjetivação nunca é um processo puramente gramatical; ela surge de um ‘regime de signos e não de uma condição interna à linguagem’ e esse regime de signos está sempre preso a um agenciamento ou a uma organização de poder” (ROSE, 2001a, p. 149).

Defende-se a ideia de que o processo de subjetivação do pensamento sobre os povos indígenas na Amazônia tenha também ocorrido a partir das narrativas elaboradas pelos viajantes-cientistas-naturalistas e pelos religiosos que, por meio da linguagem, constituíram uma memória estereotipada sobre os povos indígenas. A linguagem aqui está sendo entendida

como uma forma de tecnologia que atua no processo de subjetivação do sujeito, de forma a instruí-lo, a promover ajustamento de sua conduta. “A linguagem como processo de agenciamento do sujeito; a linguagem não pelo que ela significa, mas pelo que ela faz” (ROSE, 2001a, p. 159). Nessa perspectiva, a linguagem está vinculada ao entendimento de que exerce um tipo de força à qual o sujeito é submetido ou convidado a curvar-se, de forma a se produzir, por meio da tecnologia da linguagem, como um sujeito submetido a um processo de regulação ou autorregulação.

No caso da Amazônia, as narrativas podem ser visualizadas nas produções acadêmicas constituídas ao longo dos séculos, enunciadas por sujeitos que ocupavam lugares junto às instituições de saber e, talvez, de poder, visto que elas produziram certos atributos relacionados aos povos indígenas. Assim eles foram caracterizados como aqueles que possuíam características como a *apatia*, a *tristeza* (WALLACE, 1979), a *indolência*, a *preguiça* (FERREIRA, 1974), a *selvageria*, ou então passaram a ser vistos como puros, *ingênuos*, *atrasados*, *inaptos ao trabalho*. O homem amazônico é aquele que está voltado para a *natureza*, *simples*, *ingênuo* e *bom* (KOCH-GRÜNBERG, 2005). Embora apresente essas nomeações nesse momento, elas serão retomadas e aprofundadas ao longo dos capítulos posteriores.

Se o sujeito for pensado como uma invenção histórica, a ideia que atribui uma essência ao ser humano é deslocada; dessa forma, é possível dizer que ele tem uma íntima relação com os artefatos históricos e culturais pelos quais foi inventado (ROSE, 2001b, p. 33). Este sujeito passa a ser visto como uma construção ocorrida por meio das práticas e das técnicas que incidem sobre sua subjetividade, de forma a constituí-lo enquanto sujeito social historicamente modificado. Rose chama a atenção para o uso técnico do vocabulário de ajustamento do sujeito e para a diversidade de estratégias e de táticas de subjetivação e de maquinação histórica do ser humano.

Diante dessa situação, fica a preocupação em procurar entender como essa escrita colaborou para a constituição das imagens sociais dos povos indígenas usadas e socializadas no sistema de ensino e para a produção iconográfica que os retratou na perspectiva de sujeitos submetidos a um determinado estado de selvageria, pois quase sempre eram retratados em situações bélicas, portando instrumentos considerados de guerra. É importante destacar o efeito de poder presente na iconografia que retrata o corpo indígena, visto que aí ele é pintado e apresentado na perspectiva evolutiva. Em outros momentos, os índios são vistos em estado de “metamorfose” com a natureza, de forma a atribuir a ideia de que está submetido a ela, portanto sugerindo a noção de que eram selvagens. Destaca-se o

entendimento de que a escrita corresponde a uma realidade que é dominada por certos segmentos sociais. “São os níveis de cultura – portanto as distinções sociais – que se leem na escrita, não de cada um, mas do grupo ao qual cada um pertence” (BARTHES, 2004, p.188). Pode-se pensar que Barthes apresenta a escrita como um instrumento pelo qual se manifestam as vontades de poder, as vontades de verdade acerca das realidades sociais e das questões tidas como naturais. Nesse caso, elas são apresentadas como “[...] escritas políticas, onde o álibi da linguagem é ao mesmo tempo intimidação e glorificação: efetivamente, é o poder ou o combate que produzem os tipos mais puros de escrita” (BARTHES, 2004, p.18). Os povos indígenas não se apropriaram dessa escrita com força de verdade, e tampouco existe, para o período pesquisado – séculos XVIII ao XX, uma escrita produzida *pelos* povos indígenas da Amazônia, mas apenas uma escrita produzida *sobre* os povos indígenas.

As análises das narrativas sobre os povos indígenas enfocam as pretensões de verdade, assim como se pode dizer que as narrativas ou os textos produzidos e usados nas instituições de ensino e pesquisa possivelmente atuaram na condição de produção de um tipo de verdade sobre os povos narrados, de forma a promover ou sugerir um tipo de compreensão sobre as vidas deles. Este sistema pode ser compreendido da seguinte forma:

A vontade de verdade, como os outros sistemas de exclusão, se apoia sobre um suporte institucional: é ao mesmo tempo reforçada e reconduzida por todo um compacto conjunto de práticas como a pedagogia, é claro, como o sistema de livros, da edição, das bibliotecas, como as sociedades de sábios outrora, os laboratórios hoje (FOUCAULT, 2008, p. 17).

No século XIX, esse discurso de verdade passou a circular a partir de um saber sociológico, psicológico, médico, psiquiátrico (FOUCAULT, 2008). Entretanto os discursos, apesar de serem enunciados com certa liberdade, não são constituídos em sua plenitude pela ideia de legitimidade unânime entre todos os que discursam. Existem espaços e instituições que asseguram certas legitimidades aos discursos e mantêm as regras que norteiam e atribuem credibilidade àqueles que falam: “[...] nem todas as regiões dos discursos são altamente abertas e penetráveis; algumas são altamente proibidas (diferenciadas e diferenciantes), enquanto outras parecem quase abertas a todos os ventos e postas, sem restrição prévia, à disposição de cada um sujeito que fala” (FOUCAULT, 2008, p. 37).

Essa superfície social em que o discurso é produzido e legitimado demonstra que ele corresponde a uma apropriação social, o que supostamente vem ocorrendo a partir da instituição escolar que, além de atuar também como promotora e criadora de pensamentos

sobre a sociedade, ofereceu e oferece oportunidades ou meios para que os discursos sejam apropriados por certos grupos sociais, pois conforme Foucault:

Sabe-se que a educação, embora seja, de direito, o instrumento graças ao qual todo o indivíduo, em uma sociedade como a nossa, pode ter acesso, segue, em sua distribuição, no que permite e no que impede, as linhas que estão marcadas pela distância, pelas oposições e lutas sociais. Todo o sistema de educação é uma maneira política de manter ou de modificar a apropriação dos discursos, como os saberes e os poderes que eles trazem consigo (2008, p. 43/4).

Para corroborar essa forma de raciocínio sobre a apropriação do discurso autorizado para falar, expressando efeito de verdade, tem-se a reflexão de Barthes ressaltando que a escrita esteve muito ligada à história dos interesses sociais; durante muito tempo (e ainda hoje?) ela fez parte de bens apropriados por determinados grupos sociais. (BARTHES, 2004, p. 184b). Ele chama a atenção para a ideia de que o processo opressivo no ensino não está ligado ao saber ou à cultura que ele veicula, mas às formas discursivas através das quais ele é proposto. Mas, além de o discurso ser visto como uma apropriação social, ele não é exclusividade de um grupo em particular, ainda que sua articulação tenha mais visibilidade entre aqueles grupos que dominariam a escrita. Reitero que a escrita foi apropriada por alguns grupos sociais e desta forma saber escrever é um dos primeiros meios de seleção social, segundo Barthes (2004).

A manifestação do poder ocorre, dentre outros meios, pela linguagem, que efetiva um procedimento de classificação das palavras e das coisas, e, por conseguinte, promove a classificação e hierarquização das vidas e dos modos de vida dos sujeitos, atribuindo certos valores, distinção e ou qualidades a certos grupos sociais e negando ou restringindo certos valores a outros. Entre muitos outros números exemplos, vê-se que, no Ocidente, forma-se a distinção entre os homens e as mulheres de pele branca e os homens e as mulheres de pele negra; ou, sedimenta-se a simbologia do branco representando a paz, e do negro, o luto, entre os ocidentais. Forma-se a distinção entre o trabalho intelectual apresentado como uma realização mais refinada, que necessitaria, supostamente, para sua realização, de mais desenvoltura cognitiva; já o trabalho braçal corresponderia tão somente ao emprego da força muscular, além de ser caracterizado como uma atividade realizada por pessoas com baixa desenvoltura de raciocínio. Assim as profissões desenvolvidas por meio do uso do trabalho braçal seriam as que possuíam menos reconhecimento social e com baixa remuneração salarial. É nesse sentido que Barthes (2007) afirma que falar é sujeitar, e toda

língua é uma regência; a linguagem entra a serviço do poder e possui uma dimensão política, pois não corresponde apenas a um meio de comunicação, mas pode ser usada para constituir as formas de pensamentos sobre os grupos sociais e sobre o mundo.

Nesse sentido, pode-se dizer que os argumentos são montados estrategicamente a fim de produzirem as verdades acerca das situações sociais retratadas. Em se tratando de potencialidades, os espaços de tramas, de desvios, de fugas dos poderes da linguagem ficam restritos e sufocantes, embora seja possível pensar na existência de reações, de fugas, de desvios como iniciativas e capturas, pois “[...] não há relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga, sem inversão eventual; toda relação de poder implica, então, pelo menos de modo virtual, uma estratégia de luta, sem que para tanto venha a se superpor, a perder sua especificidade e finalmente a se confundir” (FOUCAULT, 1995, p. 248).

Embora o processo de subjetivação ocorra também pela circunscrição do homem pela linguagem, que o classifica e o hierarquiza – Brasil, terra de samba e de futebol, de homens e de mulheres com vocação às atividades festivas e futebolísticas – é possível reinventar, reelaborar esse tipo de linguagem, de escritura, de narrativa promovendo novo tipo de enquadramento, atribuindo novos papéis aos personagens típicos desse enredo hierárquico e classificatório. O convite feito por Barthes (2007) consiste numa atividade em que os sujeitos são convocados a “jogar com os signos, em vez de destruí-los, em colocá-los numa maquinaria de linguagem cujos breques e travas de segurança arrebentaram, em suma, em instituir no próprio seio da linguagem servil uma verdadeira heteronímia das coisas” (BARTHES, 2007, p. 28/29).

Seria o caso de jogar não seguindo a regra da prescrição das ações dos sujeitos, mas procurando acompanhar a sugestão ou convocação em que cada um pode agir no sentido de criar, de inventar, de projetar o desenho que é significativo para si, que diz respeito à sua expectativa, enquanto sujeito situado no processo de tensão com os processos de subjetivação. Jogar nessa perspectiva, orientado por Barthes (2007), não consiste numa ação hermenêutica, mas num ato de pintura, de criação de imagens, de retratos, de expressões. Este tipo de jogar está relacionado à ideia de produtividade e de teatralização, pois

o texto é uma produtividade. Isso não quer dizer que é o produto (como o que poderia ser exigido pela técnica da narração e pela maestria do estilo), mas sim o teatro de uma produção em que se reúnem o produtor do texto e seu leitor: o texto “trabalha”, a cada momento e por qualquer lado pelo qual seja tomado; mesmo escrito (fixado) ele não para de trabalhar, de manter um processo de produção (BARTHES, 2004b, p. 271).

As análises da linguagem não estão centradas nos significados que se espera transmitir, mas naquilo que ela sugere ao sujeito, ou seja, no seu potencial de agenciamento; por isso, pensamos a linguagem como instrumento que pode atuar sobre o corpo e a alma. Nessa perspectiva é que se procura atribuir a ela um potencial pelo qual atua como máquina a fim de transformar, de classificar e de hierarquizar o sujeito. Nesse sentido, a análise da sua produtividade ocorre quando se procura identificar aquilo que ela visa instruir na conduta do sujeito.

Mas significa sugerir que essas análises são mais produtivas quando se focalizam não no que a linguagem *significa*, mas no que ela *faz*: que componentes de pensamento ela coloca em conexão, que vínculos ela desqualifica, o que capacita os humanos a imaginar, a diagramar, a fantasiar uma determinada existência, a se reunirem em um agenciamento: os sexos com seus gestos, formas de andar, de vestir, de sonhar, de desejar; as famílias com suas mães, seus pais, seus bebês, suas necessidades e suas desilusões; as máquinas de curar com seus médicos e pacientes, seus órgãos e suas patologias; as máquinas psiquiátricas com suas arquiteturas reformatórias, suas grades de diagnóstico, sua mecânica de invenção e suas noções de cura (ROSE, 2001, p. 159a).

O plano que considera a escrita como instrumento de poder coloca de lado a ideia de que ela seria primordialmente um instrumento de comunicação, uma via aberta por onde passaria somente uma intenção apenas comunicativa de linguagem. “[...] O poder ou a sombra do poder sempre acabam por instituir uma escrita axiológica, em que o trajeto que separa comumente o fato do valor fica suprimido no espaço mesmo da palavra, dada ao mesmo tempo como *descrição* e como *juízo*” (BARTHES, 2004, p.18, grifo meu).

A atitude de leitor escritor atua com o objetivo de deslocar a ideia de autor como proprietário da obra e de seu significado. Ao deslocar esse entendimento, Michel Foucault sugere a noção de função autor, em que “O sujeito que escreve não cansa de desaparecer [...] a escrita está atualmente ligada ao sacrifício, ao próprio sacrifício da vida” (2001, p. 268). “A função autor é, portanto, característica do modo de existência, de circulação e de funcionamento de certos discursos no interior de uma sociedade” (FOUCAULT, 2001, p. 274). Esse procedimento analítico promove o que se pode chamar de processo de dessacralização da ideia de autoria. Os autores seriam responsáveis pelos processos de instauração de certas discursividades sobre determinadas temáticas, como demonstrou Foucault ao tomar como exemplos Freud e Marx. No entanto a sugestão não ocorre no sentido

de dizer que essas discursividades tenham que ser obedecidas sem as práticas e atos de violação, de extrapolação, de contestação, de negação e de acréscimos.

Este tipo de escrita visa demonstrar que a linguagem pode ser utilizada como instrumento para promover um tipo de subjetivação dos sujeitos, além de ter seu uso vinculado à ideia de propriedade de certo grupo ou estrato social. Assim também, as instituições relacionadas à produção de saber seriam locais legitimadores das verdades proferidas pelas palavras escritas. No entanto o poder da linguagem expresso nas palavras em formato de escrita não consiste numa prerrogativa exclusiva das instituições ligadas à produção de saberes, pois está presente em muitos outros atos de linguagem, que não foram foco desta pesquisa.

Esta reflexão sobre a escrita pretende situar-se no lugar de quem acredita nas possibilidades de questionamento da vontade de verdade, possibilitando outros processos de escrita e de produção de outros textos, mesmo sabendo que essa prática apenas promove o deslocamento do poder da linguagem, pois seu poder é imanente a si própria. O destaque, porém, consiste na possibilidade da existência de um processo pluralista de entendimento e uso da linguagem e dos processos de subjetivação do sujeito, onde a leitura não consista num ato de simples consumo, mas se abra aos múltiplos significados, num processo de inventividade. Processo em que as palavras, na qualidade de artefatos culturais, possam ser articuladas visando criar, inventar outras formas de narrativas, talvez menos prescritivas, menos doutrinárias e mais sugestivas, que venham possibilitar outros entendimentos dos modos de ser, de viver e de pensar dos sujeitos.

1.5 Os estudos culturais e o uso das narrativas

Conheço Rivière desde criança; ele mostrava bastante disposição para aprender a ler e a escrever. Entre dez e doze anos não parecia mais o mesmo, parecia ter-se tornado idiota, mostrava-se extremamente obstinado, não respondia quando era chamado; ia e voltava sozinho da igreja, parecia sempre envergonhado, não falava com quase ninguém, tinha constantemente a cabeça baixa, e olhava para o chão, punha-se às vezes a praguejar sem motivo contra seu cavalo; vi seu pai várias vezes desolado com seu caráter, dizendo que nunca conseguia fazer dele alguma coisa (FOUCAULT, 1997, p 26).

Esta epígrafe, usada por Foucault, tinha a intenção de pronunciar uma narrativa acerca de um acontecimento envolvendo Pierre Rivière, indivíduo que foi acusado de matar sua mãe, sua irmã e seu irmão. O que chama atenção nas narrativas dos depoentes sobre o

caso Rivière, trazidas por Foucault, consiste no fato de que elas procuravam destacar um perfil que caracterizaria o acusado, atribuindo-lhe um perfil, supostamente característico de quem estaria propenso à realização dos crimes pelos quais estava sendo julgado. Assim, alguns depoimentos dizem que ele parecia ter uma *extravagância*²⁵ *imaginativa* (FOUCAULT, 1997, p. 25), *sempre gostou da solidão* (FOUCAULT, 1997, p. 28, grifo meu). “Várias vezes eu o vi rindo sem parar, durante quartos (sic) de hora inteiros, mas sempre com um *riso imbecil*” (FOUCAULT, 1997, p. 31, grifo meu).

Em diferentes momentos da obra, Foucault menciona outros atributos empregados pelos depoentes e também pelas autoridades responsáveis pelo inquérito com significados semelhantes aos evidenciados. Não cabe aqui entrar na discussão sobre a inocência ou culpa de Rivière no que diz respeito ao ato em questão, mas vale a pena destacar como as narrativas foram constituídas e marcadas por palavras ou expressões pelas quais o envolvido no fato passaria a possuir as condições e os potenciais para a criminalidade. Enquanto questão de método, são destacados esses momentos das narrativas em que se empregam palavras que qualificaram o sujeito, de modo a destacar a força dos qualificativos presentes nas regularidades das narrativas pelas quais o sujeito foi sendo constituído.

A ênfase na análise da narrativa, a meu ver, passa a ser um elemento importante na configuração de uma determinada situação, considerando “[...] o discurso narrativo (...) como um discurso profundamente conectado com a invenção, criação e estabilidade das práticas culturais em geral e das escolares, em particular, assim como das identidades e representações produzidas por essas práticas” (SILVEIRA, 2004, p. 198). Nesse sentido, é importante pensar no discurso como mais um elemento constituinte da vida social (SILVEIRA, 2004), além de sua dimensão política e de promoção do desejo de governo dos sujeitos (THOMPSON, 2004).

O discurso narrativo, nessa perspectiva, pode assumir a característica de instrumento, de meio pelo qual o sujeito é apresentado à sociedade, sendo que, nessa situação de poder, certas situações podem ser reveladas e outras podem ser omitidas. Assim, tudo indica que

[...] na mesma esteira em que se compreende que as narrativas são práticas discursivas que produzem a cultura familiar, podemos nos perguntar sobre

²⁵ Embora o caso Rivière não tenha relação direta com as narrativas sobre os povos indígenas na Amazônia, ele é citado a fim de demonstrar a vontade de verdade que elas expressam, pois as palavras ou expressões destacadas tem o propósito de evidenciar as formas como elas foram constituídas e os efeitos de verdade dos significados das expressões sobre o sujeito narrado.

quantas outras instituições, grupos, tribos necessitam desse constante reinventar de histórias e narrativas, às vezes compartilhadas como segredos, mas sempre envolvidas em redes de poder, estabelecendo personagens, causalidades, situações hilárias ou dramáticas, excepcionalidades e vínculos, enfim (SILVEIRA, 2004, p. 202).

Pelo que se entende, o discurso narrativo, com sua vontade de instituir, é um dos meios pelos quais grupos sociais ou sujeitos são apresentados à sociedade, e ele não apenas descreve o sujeito, mas lhe atribui uma característica e também uma forma de ser. Essa força da narrativa não está ligada a uma condição de espontaneidade, mas, principalmente, emerge a partir de uma relação de poder constituída pelas ações dos sujeitos. Podemos pensar que a força da narrativa atua, em certos momentos históricos, de modo a inibir certas práticas sociais e a ressaltar outras. Nesse sentido, é que questões consideradas delicadas do ponto de vista moral são tratadas em foro restrito, de modo que sua circulação fique circunscrita a certos sujeitos.

Mas um questionamento pode ser feito em torno da ideia de como os grupos negros e os povos indígenas passaram a fazer parte das narrativas históricas. Quais efeitos de poder e de saber incidiram e incluíram esses grupos sociais nas narrativas históricas? Alguns meios, como a gramática fílmica e a gramática narrativa, conforme Silveira (2004), foram e são utilizados como veículos de propagação das narrativas ou das práticas discursivas, com efeito de poder e de verdade. As narrativas povoam a vida dos sujeitos e são veiculadas nos mais diversos formatos, comunicando as mais diversas mensagens, com as mais diversas produtividades.

Viajamos nesse mar de histórias, certamente; muitas delas são trazidas pela mídia, pela literatura, pelos jornais, mas incontáveis são trazidas pelo nosso cotidiano, pela conversa face a face. A escola está plena delas, constituindo imagens de escola, imagens de aluno, imagens de conhecimento escolar, enfatizando contornos e enfumando outros, fixando personagens, apagando diferenças, pondo em relevo outras, riscando fronteiras, confinando grupos [...] desenhando práticas e delineando perfis (SILVEIRA, 2004, p. 208).

Enfim, essas narrativas circulam pela sociedade e seus propósitos podem girar em torno do estímulo à produção e à reprodução dos modos de ser, de viver e de pensar dos homens, das mulheres, das crianças, dos jovens, dos adultos dos idosos, e daqueles que optaram por outras escolhas de gênero, inclusive daqueles que se organizam a partir dos

grupos étnicos. Por meio desse entendimento, os homens e as mulheres convivem em estado de tensão com elas e ao mesmo tempo em que são constituídos por elas, as constituem. Retoma-se essa questão para enfatizar a ideia de que as narrativas são produzidas pelos homens e pelas mulheres; muito mais do que um veículo de comunicação, elas podem sugerir ou instruir uma forma de pensar. Nessa abordagem da relação de poder, Rago constata, na análise feita de uma narrativa de Kafka o

[...] ambiente caracterizado pela valorização das ideias evolucionistas, higienistas e eugênicas, marcado pela angústia e medo da decadência física e moral, pela crença nas teorias raciais da degenerescência e da hereditariedade, segundo a qual os *negros, indígenas, mulheres, crianças* e outros povos eram considerados *espécies* em relação aos europeus (2004, p. 47, grifo meu).

Esse tipo de entendimento corresponde à ideia ou ao pensamento social que foi constituído com a emergência de um entendimento predominante durante todo o século XIX, baseado em um saber que expunha homens e mulheres do continente africano ao lado dos animais: “[...] nas feiras, teatros de variedades, espetáculos circenses e Exposições universais, a fim de comprovarem-se as teorias médicas eugênicas sobre a superioridade da raça branca europeia” (RAGO, 2005, p. 47). Rago, diante dessa situação, chama a atenção para a necessidade de um entendimento que possa agir na contramão desse pensamento, promovendo ou atuando numa perspectiva de incentivo à desnaturalização da ideia de homem numa visão evolutiva, desconstruindo a “[...] verdade de seu passado, questionando os mitos correlatos da natureza humana, da identidade do sujeito e da objetividade histórica, revelando [que] os jogos de saber-poder que os constituem resultam de um deslocamento anterior, pois implicam instalar-se na temporalidade do outro [...]” (RAGO, 2005, p. 49).

Nesse sentido, percebe-se que o pensamento moderno iluminista, constituído como ciência racional, atuou na perspectiva de sustentar a ideia de que existiam espécies humanas superiores e outras inferiores, situadas num determinado estágio da chamada evolução das espécies.

No entanto nosso objetivo de pesquisa não corresponde à realização de uma análise centrada no significado da linguagem, mas no poder de agenciamento que ela porventura possa representar na formação e condução das condutas, pois, para Nikolas Rose

[...] as análises da linguagem que se centram na questão do significado concedem demasiada importância à semântica e à sintática e dão muito pouca atenção às práticas situadas que intimidam, inscrevem, incitam certas relações da pessoa consigo mesma. Elas ignoram os aparatos de inscrição, desde livros de estória, tabelas, gráficos, listas e diagramas, até vitrais e fotografias, desenhos de salas e peças de equipamento, tais como aparelhos de televisão e fogões. Esses aparatos constituem tecnologias culturais que funcionam como formas de codificar, estabilizar e intimar seres humanos (2001, p. 164a).

Com base nesse entendimento, o século XIX atuou destacando a ideia de espécie por meio de uma prática discursiva, enquanto instrumento de poder, que serviu como elemento constituinte de subjetividade. Porém essas práticas não deixaram de existir, talvez com outras ideias, como enfatiza Silveira (2004), ao afirmar que o discurso exerce uma importância central na construção da vida social, visto que não é aconselhável nem negar a existência do discurso, nem do poder, pois

[...] o que precisamos continuar a investigar, discutir, destacar, mostrar é a positividade do poder, sua capacidade de produzir subjetividades e identidades. É nesta direção que os Estudos Culturais em educação têm enfatizado a produtividade dos poderes e saberes no ordenamento da vida social (COSTA, 2004, p. 118)

O poder possui certa positividade e produtividade, pois atua sobre os sujeitos no sentido de ou com a vontade de projetar sua conduta ou, ainda, no sentido de convencê-lo a pensar, a agir e a ser de um determinado modo. Diante desse entendimento, pensa-se na possibilidade de produção de narrativas que não se constituam em meros atos de restrição, de prescrição, de controle, de submissão e de governo dos povos indígenas.

2. A VONTADE DE GOVERNO SOBRE OS POVOS INDÍGENAS.

Não há hospitalidade absoluta sem soberania de si para consigo (DERRIDA, 2003, p. 49)

2. 1 Aproximações derridianas

Visa-se aqui promover um diálogo entre algumas sugestões apresentadas por Jacques Derrida acerca das ideias de desconstrução e hospitalidade e a narrativa produzida pelos jesuítas sobre os povos indígenas no Brasil colonial, e articular esta análise àquela que será feita a respeito dos povos indígenas na Amazônia. Esses instrumentos serão usados com o propósito de promover uma leitura sobre as narrativas no sentido de pensar como elas atuaram na construção das imagens sociais dos povos indígenas. Nessa perspectiva e como já foi mencionado, as narrativas sobre os povos indígenas são apresentadas na condição de um dispositivo que pode estimular a formulação do pensamento sobre o outro. Desse modo, elas são vistas como um dispositivo de hospitalidade condicional, pois promovem o acolhimento do outro para o interior de um conjunto de escritos que projetam ou visam transformá-los. Para Lévi-Strauss “[...] a escrita é, assim, o instrumento de uma colonização, de uma violência, de uma exploração que põe fim a um estado de natureza fundado na primazia de uma fala plena, insuspeita de inautenticidade” (DERRIDA, 2004, p. 19).

Ainda que a escrita possa também ter essa representação exposta por Derrida ao mencionar a obra de Lévi-Strauss – *Tristes Trópicos* –, pretende-se, recorrendo à escrita, oferecer uma prática de escrita aberta, com uma vontade de fluidez, constituída como movimento, pois esse pressuposto remete à busca de uma escrita centrada na inovação da necessidade da invenção de uma narrativa plural. Nesse sentido, ela produziria um texto

[...] aberto à reescrita e à reinterpretação, segundo um movimento que não podemos sequer designar como “histórico” porque é sem origem e sem fim. A impossibilidade da última palavra ou da totalidade ideal de todos os textos marca a impossibilidade de um significado transcendental. Esta impossibilidade é o que possibilita a escrita impossibilitando o seu fechamento. (...) escrever é acolhê-lo no interior do texto, é tornar possível esta impossibilidade. Mas a escrita é sempre escrita *do* outro (invenção *do* outro, que vem com ele), na medida em que é ele quem dita as regras do acolhimento e da redacção: o outro impossível *faz-se* possível, mas sempre inadequadamente (PEREIRA, 2004, p. 75/6).

Então, se há uma condição de hospitalidade, de acolhimento do outro para o interior de um processo de narrativa, cabe-nos analisar as formas como esse processo se

realizou e como promoveu esse acolhimento do denominado indígena. Mas, antes de propriamente dar início à leitura, articulando as narrativas às formas de acolhimento dos indígenas, faz-se necessário um percurso pelas reflexões de Derrida de forma a apresentar os instrumentos interpretativos oferecidos com os quais serão realizadas as leituras das condições de hospitalidade. Mas, para essa análise, não se trabalhará apenas com a ideia de hospitalidade de Jacques Derrida, pois também utilizam-se outros instrumentos que são considerados importantes para a pesquisa em desenvolvimento, como a ideia de desconstrução, de herança – o que não se trata de uma incorporação cega de pensamentos que são usados para estimular o pensamento –, e de monolinguismo do outro. Essas reflexões encontradas na leitura de Derrida são tomadas como importantes para pensar a pesquisa desenvolvida. Por isso, procuram-se apresentar algumas considerações acerca delas, de modo que se possa demonstrar como são relevantes no sentido de ajudar a pensar a relação entre as narrativas e governo sobre os povos indígenas.

O pensamento derridiano ajuda a pensar o outro para além de qualquer possibilidade de encaixamento das suas potencialidades, pois “[...] permite pensar o processo de diferenciação para além de qualquer espécie de limite: quer se trate de limites culturais, nacionais, linguísticos ou mesmo humanos” (DERRIDA, 2004, p. 33).

Pensa-se que a ideia de hospitalidade em Jacques Derrida está relacionada ao ato de acolher e oferecer abrigo ao outro, garantindo sua existência como sendo o outro possuidor de uma *différance*. Nesse sentido, tal atitude corresponderia a uma ação de trazer para dentro, de hospedar o outro em sua casa²⁶. Mas as condições de hospitalidade defendidas por Derrida aparecem sistematicamente problematizadas, pois são apresentadas como um grande desafio para pensar os atos de hospitalidade incondicional. Ou seja, a questão reside no seguinte questionamento: como praticar um ato de hospitalidade para com o outro? Estimulado por essa indagação, pode-se perguntar como elaborar uma análise e promover um processo de escrita sobre o outro, sendo estimulado pela ideia de hospitalidade incondicional? Como atuar numa relação pessoal e/ou acadêmica profissional com o outro, tendo a ideia de hospitalidade incondicional como mediadora dessa relação? Essas são questões elaboradas com o propósito de ajudar a pensar a relação de hospitalidade condicional e incondicional.

²⁶ A ideia de casa não está sendo apresentada ressaltando o significado e uso literal que este substantivo possui, mas se visa explorar e apresentar outro significado, que possa expressar o pensamento de ter o outro com suas singularidades residindo e habitando no *chez-soi* do hospedeiro. Entende-se que essa ideia de ter o outro em si busca expressar uma atitude relativa a uma condição de hospitalidade incondicional. e, sobretudo, pautada na ideia de alteridade. Com o cuidado para que, nessa relação entre as *differances*, não ocorra o apagamento de um sujeito diante do outro. Desta forma, não se estimula a atitude que pede ao estrangeiro que fale a língua do hospedeiro para que seja aceito em nossa casa, pois desta forma ocorreria o censuramento do outro em nome de um modelo de vida apresentado como superior, aceito e adotado como válido para todos.

Em Derrida a ideia de hospitalidade é apresentada nestas duas possibilidades. Na primeira, a hospitalidade condicional corresponde a uma prática que ocorre no plano político e jurídico, em que o outro, para ser incorporado como hóspede, deve se submeter ou atender às prescrições dos preceitos contidos no plano político e/ou jurídico de quem o hospeda. Essa ação de hospitalidade corresponde a um ato de acolhimento do outro; no entanto para que ocorra a prática de acolhimento, o acolhido deve atender às exigências impostas de quem pratica a ação de hospitalidade condicional.

Para exemplificar o caso, Derrida afirma que, na situação francesa, as normas “[...] previam que o indígena francês, não concidadão, poderia ter acesso à cidadania se abandonasse, em determinadas condições, seu estatuto particular e se a autoridade pública, último árbitro na matéria, o consentisse” (Derrida, 2003, p. 125). Isso demonstra o exercício de uma hospitalidade centrada na ideia de que o outro a ser acolhido deve mirar-se em quem o acolhe, aceitar e assumir as exigências impostas para que possa ser hospedado. “Em suma, era-lhes oferecida a hospitalidade na cidadania francesa sob a condição de *renúncia* – segundo um esquema que ainda nos é familiar – àquilo que eles consideravam como sua cultura” (Derrida, 2003, p. 127, grifo meu).

Tudo indica que a exigência de transformação do outro corresponde a uma demanda imposta ao acolhido e, nesse sentido, o outro a ser hospedado não seria o responsável pela ação de transformação de si, mas sujeitado à transformação em decorrência das imposições exógenas como uma condição única para que seja acolhido. Está presente na análise de Derrida o alerta, o chamamento de atenção para a ideia da mudança do outro, de sua transformação como pré-requisito para a hospitalidade baseada na ideia de normalização do outro. O que se faz questão de demonstrar é que essa prática e sua vontade de transformação e controle do outro corresponde a uma condição necessária para que ocorra a hospitalidade desse outro. Essa hospitalidade condicional está centrada, sobretudo, nas determinações política e jurídica, que oferecem as diretrizes pelas quais os outros podem ser observados, classificados, selecionados e acolhidos. “Nessas condições, não se oferece hospitalidade ao que chega anônimo e a qualquer um que não tenha nome próprio, nem patronímico, nem família, nem estatuto social [...]” (DERRIDA, 2003, p. 23).

A hospitalidade condicional se realiza por meio de procedimentos que atuam na seleção dos outros, de forma a acolher somente os que foram previamente eleitos pelos critérios produzidos para regulamentar o gesto de acolhimento. Haveria, dessa forma, uma ação de arbitrariedade, pois os outros que não correspondessem às normas estipuladas e usadas para promover a seleção deixariam de ser acolhidos por esse tipo de hospitalidade,

centrada na soberania instituída pelas regras previamente estabelecidas para oferecer a hospitalidade.

Não se trata, portanto, de negar de forma absoluta a existência de procedimentos políticos e jurídicos, mas de demonstrar que esse modelo assume uma dimensão arbitrária e age sobre a vida no sentido de afetá-la, negá-la, de submeter o outro a um intenso processo de transformação e controle para que seja acolhido e, conseqüentemente, atendido no processo de hospitalidade. Desse modo, o outro passa a ser definido e acolhido não pelo que ele representa enquanto portando uma subjetividade singular, muito menos pela maneira como representa a vida, mas por aquilo que foi, à sua revelia, planejado e imposto como critério para avaliá-lo e acolhê-lo, ou negar-lhe o acolhimento. Nesse sentido, a hospitalidade condicional ocorre na perspectiva da negação do outro, pois, para promover o acolhimento, ela exige que o outro se transforme, que se negue como outro representante de uma condição de *différance*, para assumir-se como outro em conformidade ao modelo e à norma que lhe foram apresentados como critérios para medi-lo, classificá-lo e, então, oferecer-lhe o direito de hospitalidade. Esta hospitalidade está instruída para atuar e promover o desaparecimento, o apagamento do outro e submetê-lo às normas que atuam no sentido de promover seu encaixotamento, negando-lhe sua existência como outro que tem uma singularidade. A hospitalidade condicional age no sentido do enquadramento do outro, que é único, singular e insubstituível, ao mesmo tempo em que congregaria também o desejo de eliminar todos os outros que são diferentes.

Essa hospitalidade condicional nega também a si a necessidade de se reinventar, pois não se aceita estimulada pelo outro, que resiste a se transformar para ser acolhido. De maneira oposta à hospitalidade condicional, Derrida apresenta uma sugestão que consiste na hospitalidade incondicional, que consiste num exercício de pensar uma hospitalidade num plano para além do modelo de hospitalidade centrada no ato de transformar para acolher o outro. Esta perspectiva se posiciona do lado do outro, que resiste à transformação para ser acolhido, a fim de pensar sobre a necessidade do exercício da reinvenção do modelo de hospitalidade e, se há modelo, que seja constituído negando sua existência no singular; pelo contrário: que ele se manifeste no plural.

A hospitalidade incondicional foi apresentada por Derrida como aquela que visa acolher o outro sem exigir dele uma atitude de mudança absoluta, pois visa acolher o outro como ele é representado e nas condições em que ele se apresenta. Para que o outro exista, na hospitalidade incondicional, não se exige que ele seja submetido a um processo de transformação, pois sua existência está em si e não em quem oferece a hospitalidade. Nesse

caso, a condição de hospitalidade não se encontra nos preceitos jurídicos e tampouco na política, mas no próprio outro, na sua existência como portador de uma diferença, cuja centralidade corresponde ao modelo de si e para si. Nessa perspectiva, se é possível falar de uma lei da hospitalidade, esta se constitui como uma lei que não normatiza e nem busca a normalização, mas que tem como característica a não exigência de transformação do outro e, sobretudo, não apresenta um modelo a ser seguido. Existindo um modelo, este consiste numa ampla sugestão que conclama para a recriação de formas de acolhimentos incondicionais, com o cuidado de não apresentar uma única forma. “A lei da hospitalidade, a lei incondicional da hospitalidade ilimitada (oferecer a quem chega todo o seu *chez-soi* e seu si, oferecer-lhe seu próprio, nosso próprio, sem pedir a ele nem seu nome, nem contrapartida, nem preencher a mínima condição)” (Derrida, 2003, p. 69).

Esse tipo de hospitalidade incondicional não está centrado na ideia de transformação do outro para que ele seja acolhido, pois ele é em *si*, visto que consiste no modelo de si para com si mesmo. Desse modo, o outro interpretado e constituído a partir de si é singular e universal; singular, porque sua referência é estar em si; universal, pela sua condição de hospitalidade, a qual não está relacionada especificamente a um território determinado, mas constitui-se pela hospitalidade incondicional como um outro do mundo, uma vez que este não é obrigado a se transformar para ser acolhido.

Esta análise não consiste numa atitude de afronta às normas da hospitalidade condicional, mas visa enfatizar sua dimensão segregacionista diante daqueles que não se submetem às mudanças pensadas a partir da soberania do Estado e impostas aos homens e às mulheres que não as reconhecem como válidas para serem assumidas e inseridas na pluralidade dos seus modos de ser, de viver e de pensar.

É preciso re-inventar os modelos, as normas e procurar pensar em novos horizontes de possibilidade de hospitalidade que possam oferecer abrigo ao estrangeiro, principalmente aos outros que apresentam certa resistência a entrar numa forma de vida elaborada pela hospitalidade condicional. Mesmo que a hospitalidade incondicional corresponda a uma prática ainda por vir, o pensamento derridiano sugere que esse modelo se inclua às ações e preocupações políticas realizadas como ato de pensar em outras possibilidades de acolhimentos, que possam ser estendidas ao horizonte, uma vez que a possibilidade de hospitalidade pura corresponderia a uma atitude para muito além das condições objetivas da atualidade. Enfim, é preciso re-inventar novas condições de hospitalidade e, sobretudo, confrontar a hospitalidade incondicional como as exigências das leis e das decisões políticas da hospitalidade condicional que age de forma a estimular a

segregação dos outros, promovendo as diásporas dos coletivos que não se encaixam nos critérios contidos na hospitalidade condicional.

Porque para ser o que ela *deve* ser, a hospitalidade não pode pagar uma dívida, nem ser exigida por um dever: grátis, ela não “deve” abrir-se ao hóspede nem “conforme o dever”, nem mesmo, para usar ainda a distinção kantiana, “por dever”. Essa lei incondicional da hospitalidade, se se pode pensar nisso, seria então *uma lei sem imperativo, sem ordem e sem dever. Uma lei sem lei, em suma. Um apelo que manda sem comandar* (Derrida, 2003, p. 73, grifo meu).

Julga-se que o pensamento da desconstrução em Derrida está relacionado a um ato produtivo, pois não se trata de uma ação ou de conclamação para a promoção da destruição, mas está mais voltada a uma análise sobre o limite da prática de hospitalidade condicional e também visa chamar atenção para a ideia de que a hospitalidade incondicional estaria numa extremidade situada no limite, no além, no porvir. Então, tem-se nessas duas situações a realização de uma *hospitalidade*, em que a hospitalidade condicional e incondicional estão em confronto. Talvez, ainda que se possa pensar dessa forma, a hospitalidade condicional, realizada pela imposição das normas jurídicas e políticas, tenha certa primazia nas práticas de acolhimento do outro.

Re-inventar corresponde ao idioma da desconstrução, que assinala, antes de tudo, um pensamento afirmativo, pois se propõe abrir “[...] novos direitos e uma nova política da hospitalidade – um novo cosmopolitismo. Ainda por vir” (BERNARDO, 2002, p. 441). Nesse plano, a hospitalidade pura, incondicional não existe como modelo, mas como um ato a ser constantemente re-criado, re-inventado, seja na forma do pensamento, seja na forma da escrita ou ainda na forma de dispositivo jurídico e político, centrados, sobretudo, na ampla dimensão de acolhimento, em que o outro encontre acolhimento sem perder a soberania de si para consigo.

Todavia, não se trata de pensar na ideia de paz perpétua entre os homens e tampouco de advogar em defesa do distensionamento das relações entre os sujeitos, mas de analisar as condições de hospitalidade que visam transformar e submeter o outro para que possa ocorrer seu acolhimento. Diante disso, o desafio consiste em saber que

Não há nunca uma hospitalidade modelo, antes é preciso, a cada passo, isto é, na urgência de cada novo caso e sem saber, reinventá-la: a invenção política, a justa decisão e a justa responsabilidade políticas consistem

precisamente em encontrar, em cada nova situação, a melhor ou a menos má legislação, em nome da hospitalidade pura ou hiperbólica (BERNARDO, 2002, p.445).

A produtividade do pensamento da desconstrução está relacionada à ideia de que se pode manifestar politicamente diante das ações de hospitalidade que se realizam, promovendo ou sugerindo a transformação do outro para que seja acolhido. Acredita-se que o pensamento da desconstrução esteja preocupado em procurar conhecer as ações de força que atuam sobre a vida ao ponto de negar-lhe sua condição de alteridade absoluta, e que, portanto, agem sobre ela de modo a impor-lhe outras condições para que seja reconhecida e inserida nas normas jurídicas e políticas criadas pela soberania do Estado, a fim de garantir o controle sobre os outros.

Acolher sem limite consiste num desafio que exige um ato de invenção, de modo a extravasar as possibilidades existentes e, ao mesmo tempo, agir de maneira a permitir a construção de campo de possibilidades. Desta maneira “(...) se há invenção, ela deve ser absolutamente estranha a qualquer programa, a qualquer actualização de um potencial oferecido de antemão” (PEREIRA, 2005, p 71). Isso implica uma relação de amizade e de hospitalidade incondicional que atuam acolhendo o outro enquanto outro, portador da soberania de si para consigo.

Essa forma de acolhimento tem uma correspondência com a ideia de que é preciso pensar numa hospitalidade que se dirija não só para os outros, tidos como iguais entre si, para os cidadãos reconhecidos pela soberania do Estado, mas também que se dirija a qualquer um que tenha ou não o estatuto de cidadão oferecido pelo Estado. Desse modo, pensa-se também numa hospitalidade dirigida ao estrangeiro, ao imigrado, ao exilado, ao de fora do território, ao indígena. Isto consiste num convite feito a fim de alcançar uma experiência descentrada de hospitalidade sugerida pelo pensamento derridiano, que se opõe a qualquer manifestação de violência contra o outro que resiste ao processo de enquadramento de si.

Esse pensamento que desloca a ideia acerca da existência de uma cultura pura, restrita a um território fixo, está em questionamento, pois o outro estritamente puro, falante de uma língua de origem, corresponde a uma manifestação secundária. Uma vez que

Toda cultura es originariamente colonial. No consideremos únicamente la etimología para recordarlo. Toda cultura se instituye por la imposición unilateral de alguna “política” de la lengua. A dominación, es sabido,

comienza por el poder de nombrar, de imponer y de legitimar los apelativos. [...] Esta intimación soberana puede ser abierta, legal, armada o bien solapada, disimulada tras las coartadas del humanismo “universal”, y a veces de la hospitalidad más generosa. Siempre sigue o procede a la cultura, como su sombra (DERRIDA, 2009, p. 57).

Dessa forma, Derrida sugere a constituição de uma análise sobre o outro a partir do descentramento da ideia da língua de origem, de essência do próprio ser, que explicaria as suas manifestações, as suas expressões acerca de si. Por isso, Derrida sugere uma relação de transgressão em relação à aquisição da língua, quando convida os sujeitos a praticar atos de ousadia, de produção, pois, para uma tradição ser fiel é necessário, de fato, ser infiel à língua²⁷. De acordo com essa perspectiva, Derrida estimula uma ação, quando sugere

¿[...] inventa por lo tanto en *tu* lengua si puedes o quieres entender la mia, inventa si puedes o quieres hacer mi lengua como la tuya, allí donde el acontecimiento de su prosódia no sucede más que una vez em su hogar, allí mismo donde su “en su hogar molesta a los cohabitantes, los conciudadanos, los compatriotas? ¡Compatriotas de todos los países, poetas-traductores, rebelaos contra el patriotismo! Cada vez que escribo una palabra, entiendes, una palabra que me gusta y que me gusta escribir, en el transcurso de esa palabra, en el instante de una sola sílaba, el canto de esa nueva internacional se eleva entonces en mí. No me resisto jamás, me echo a la calle a su llamado aun si, en apariencia, trabajo desde el amanecer sentado a mi mesa (DERRIDA, 2009, p.80/1).

O trabalho de tradução está relacionado à ideia de incompletude, de uma produção em deslocamento e, nesse processo de constituição, o texto está por definição situado neste meio, e, portanto, todo texto reclama uma tradução que jamais será feita de forma absoluta (DERRIDA, 2009), seja o texto enquanto produção de narrativas escritas, seja enquanto possibilidade de entendimento dos modos de vida dos sujeitos.

O pensamento apresentado chama atenção para a necessidade da pluralidade, onde se possa falar várias línguas, produzir diversos níveis de entendimentos e vários textos simultaneamente. Essa ideia sobre a produção de várias línguas corresponde ao pensamento de desconstrução, pois esse, numa relação de aproximação à visão derridiana, aponta para *mais de uma língua* (DERRIDA, 2009). Haveria, então, uma noção de diferença que estaria presente nessa ideia de se falar mais de uma língua, pois as diferentes vozes agem no sentido

²⁷ Trata-se de um ato que pode ser estendido também para o plano das análises sobre as narrativas a respeito dos indígenas, de forma a procurar apresentar outras perspectivas de entendimentos das formas de ser, de viver e de pensar.

de produzir um diálogo destoante, rompendo com o pensamento da harmonia, de uma sonoridade uniforme, de uma unidade de pensamento e de expressão e, portanto, aponta para várias narrativas.

Os elementos de uma suposta singularidade das línguas são postos em evidência de forma a sugerir que a tradução absoluta, o diálogo uníssono entre as línguas corresponde a uma expectativa centrada na impossibilidade de realização, pois a tradução derridiana é da ordem do impossível, do intraduzível, da estranheza e está relacionada às singularidades das línguas. A tradução corresponde a um exercício circunscrito ao limite do impossível, por isso, corresponde a uma prática situada na extremidade. Corresponde a um pensamento que ocorre na fronteira, situado nas margens de um desejo da plenitude. “Desconstruir um texto: ler sem repetir o que já foi dito significa introduzir algo que, sendo inteiramente distinto, rompe com a possibilidade de encontrar qualquer caminho de volta à origem” (FUKS, 2005. p.35). No pensamento da desconstrução, não há um ponto fixo, não há uma centralidade e, se há algum processo de repetição, essa é do plano diferencial, tendo então uma repetição diferencial (FUKS, 2005. p.36). Então, tem-se uma abertura para uma pluralidade de possibilidades, que rompe com um discurso preso pelo modelo classificatório, unificado, centralizado. Acredita-se que não haja um modelo centrado numa transcendência metafísica, nem na essência de uma verdade única, mas em pluralidade de entendimentos, de efeitos de verdades, mas de verdades em constantes movimentos. Movimento que advoga em defesa da multiplicidade de verdades e não pela unidade de verdade; pelo dissenso e não pelo consenso. Ainda assim, o movimento não se constitui negando absolutamente a verdade, mas estabelecendo posições, posicionamentos, sobretudo pensando nas margens das verdades e estimulando sua re-invenção. Nesse sentido, a hospitalidade condicional centrada no modelo da norma jurídica e política nega a existência do outro como falante de diversas línguas, pois se centra na ideia de modelo uniforme de vida.

2.2 Os jesuítas e a vontade de governo da vida dos indígenas no Brasil

Estimulado pelo pensamento derridiano que advoga em defesa da *différance*, da pluralidade de modelos, de várias línguas, procura-se inicialmente entender as ações entre os jesuítas do século XVII e os povos indígenas a partir das narrativas do Padre Jesuíta Antonio Sepp, que atuou como missionário junto aos indígenas da área das Missões – mais precisamente na missão de São Miguel em 1697, na região sul do Brasil, de modo a obter

elementos para realizar uma análise comparativa envolvendo as ações dos jesuítas no século XVIII na Amazônia.

Vale a pena ressaltar a ideia de que a história consiste em atos de invenção, de criação pelos homens, visto que “os fatos não existem isoladamente, no sentido de que o tecido da história é o que chamaremos de uma trama, de uma mistura muito humana e muito pouco ‘científica’ de causas materiais, de fins e de acasos” (VEYNE, 2008, p. 42). Nessa perspectiva, assume-se o entendimento de que os sujeitos atuam no campo da produção de uma narrativa, sobretudo com a intenção de produzir uma verdade, mas sustentado na ideia de trama proposta por Veyne (2008), quando afirma que a história é constituída de eventos reais que têm nos homens sua autoria – seja na condição de sujeitos envolvidos nos atos, seja na condição de quem atua no processo de escrita histórica. De qualquer forma, este enfoque considera que a história é um evento humano e, como tal, não se constitui à margem das escolhas, das preferências e das condições de possibilidade relativas à forma de pensar e de agir no momento histórico de sua produção. Nessa forma de entendimento da produção histórica, os “objetos e sujeitos se desnaturalizam, deixam de ser metafísicos e passam, pois, a ser pensados como fabricação histórica, como fruto de práticas discursivas ou não, que os instituem, recortam-nos, nomeiam-nos, classificam-nos, dão-nos a ver e a dizer” (ALBURQUERQUE JUNIOR, 2007, p. 21).

Mas este ato de fabricação histórica não prescinde dos documentos, pois “A história é, em essência, conhecimento por meio de documentos. Desse modo, a narração histórica situa-se para além de todos os documentos, já que nenhum deles pode ser o próprio evento; ela não é um documento em fotomontagem e não mostra o passado vivo ‘como se você estivesse lá’” (VEYNE, 2008, p. 18). A produção histórica, além de requerer procedimentos metodológicos e teóricos, necessita dos documentos, escritos ou em outros formatos, que possam oferecer ou aproximar o pesquisador dos fatos realizados pelos homens e pelas mulheres. Mesmo diante dos documentos, a produção histórica decorre de uma ação de interpretação, de análise das fontes realizada pelo pesquisador. Com base nesse entendimento, visa-se deixar claro que não se trata de encontrar no livro do Padre Antonio Sepp, nem no do João Daniel, a história propriamente verdadeira dos atos de recusas dos indígenas aos atos propostos de conversão à fé cristã, pois a ideia da história verdadeiramente objetiva não condiz com o propósito desta investigação. Mas, mesmo sabendo da impossibilidade de trabalhar com as escritas dos indígenas sobre si – não se trata de dizer que a escrita indígena representaria ou guardaria uma condição de plena objetividade –, será feita uma leitura dos próprios relatos dos jesuítas com o propósito de encontrar momentos em que

os indígenas demonstraram ações de recusa de serem transformados, de forma a atender aos desejos dos missionários jesuíticos no século XVII e no XVIII.

Para encontrar esses momentos, nem sempre evidentes nas narrativas dos jesuítas, serão analisadas as situações que demonstram certo estado de *aflição*, *de desânimo*, *de descontentamento* diante de situações que apresentam a impossibilidade dos missionários em governar a todos os indígenas, de conduzir seus corpos e suas almas.

No tocante à narrativa do missionário Antonio Sepp, temos o entendimento de que os relatos não foram produzidos tão somente para informar sobre uma realidade social existente no momento (século XVII) dos seus trabalhos missionários nas áreas das missões, com o propósito apenas de comunicar um evento histórico, considerando que “Não há evento histórico que não seja produto de uma dada forma de produção de dadas relações sociais, de tensões, conflitos e alianças em torno do exercício do poder, de uma forma de organização da sociedade, produtos de práticas e atitudes humanas, individuais e coletivas” (ALBURQUERQUE JUNIOR, 2007, p. 27), enfim, de tramas e de relações de poder. Não se pretende dizer que a “intencionalidade” do padre conduziu suas ações narrativas; entretanto, trabalha-se com o entendimento de que elas foram produzidas num estado de tensão entre o jesuíta e os povos indígenas com os quais desenvolvia seu trabalho visando à transformação desses sujeitos. Tal tensão ganha relevo nas narrativas quando o padre reconhece que, apesar de toda sua dedicação empregada nas ações de conversão deles, não conseguiu atingir os resultados esperados, como se percebe nos excertos a seguir.

Embora não estejamos falando de um procedimento de escolarização com base numa visão pedagógica moderna, essa análise está centrada na ideia de *transformação* do indígena, com vista à constituição de um corpo e alma governados pela pastoral cristã católica, visto o caráter prescritivo dessa pastoral²⁸. Esse processo de transformação supostamente desenvolvido pelas ações jesuíticas pautava-se principalmente na ideia de construir um sujeito que assumisse uma postura de *livre iniciativa*, de *responsabilidade pessoal* e de *autogoverno* que também podem ser identificadas nas ações que visam à conversão dos alunos da escola moderna.

A vontade de governo dos jesuítas, de acordo com o Padre Antonio Sepp, século XVII, está demonstrada nas narrativas que produziu sobre os povos indígenas, apresentando-os na condição de povos bárbaros e pagãos. A ênfase dessa forma de apreciação é potencializada quando se refere àqueles grupos indígenas menos afeitos às investidas

²⁸ Na verdade, as duas variantes da pastoral, a católica e a protestante, iriam prescrever aos fiéis regras concretas de governo das suas alma e conduta. (Ó, 2009, p. 43).

religiosas, como é o caso do grupo denominado de Yaros. “De todos os pagãos são eles os mais pugnazes e os mais afeitos à magia. [...] O cacique-chefe é mágico e feiticeiro” (SEPP, 1980, p. 113)²⁹. Em sua carta enviada à Europa comunicando suas ações missionárias de conversão dos indígenas, o jesuíta deixa transparecer as recusas que enfrentava ao desenvolver o trabalho de conversão de certos povos que, por isso, a meu ver, eram narrados na condição de *selvagens* e afeitos à *magia*. “Ó vós, reverendos Padres, caríssimos irmãos e benévolos leitores! Quando virdes pintada a imagem duma Fúria infernal ou dum fantasma, duma medusa ou megera, então tereis visto uma mulher indígena dos Yaros” (SEPP, 1980, p. 114)³⁰. O cacique chefe e sua companheira foram narrados como mágicos e feiticeiros, porém a mesma narrativa não ocorria quando o padre Sepp menciona uma mulher indígena, supostamente menos resistente a aceitar a catequização jesuítica, pois essa representava a pessoa que era útil ao seu trabalho de transformação dos indígenas em cristãos. Essa forma de narrativa pode representar um indício de que os indígenas reagem distintamente às ações de transformação de suas vidas.

Entre os demais gentios que os paraguaios apelidam de Yaros (lê tcharos, porque na língua indígena Y é o mesmo que tch), era famoso um certo mestre de arte mágica e cruel discípulo do gênio negro, tirano e régulo deles, de nome Moreyra, o mesmo que da minha primeira chegada a estas terras me veio ao encontro com sua gente; e que, quando o P. José Saraiva, perito na língua, o interpelara com bons modos a que, em sua avançada idade de sexagenário, pensasse seriamente na morte a ameaçá-lo de perto e providenciasse por ter no futuro uma sorte e morte melhor; que cultuasse a Deus somente, a fim de não acontecer que, ficando por mais tempo refratário à verdade evangélica, fosse arremessado por Ele ao bátrio infernal, a ser atormentado atrozmente pelos fogos eternos; naquele ocasião, digo, retrucara o feiticeiro: “*Meu padre, se Deus não fosse tão grande amigo meu, já de há muito eu estaria morto; pois até o presente não me fulminou com um raio, nem me despedaçou às garras dos tigres, nem me picou a serpente, nem me fez mal a víbora, nem a terra me engoliu; tão grande amigo meu é aquele que tu chamas Deus. É ótimo amigo.* Este homem, pois laureado doutor na Escola de Lúcifer de infames mentiras, frustrava toda a obra do nosso padre Antonio Böhm, como também a do Pe. Hipólito Doctili. (SEPP, 1980, p 166, grifo do autor)

²⁹ Ainda que Said não tenha se dedicado ao estudo dos povos indígenas, sua análise sobre o Orientalismo estimula a pensar a invenção desses povos, visto que foram também constituídos, enquanto representação, pelas narrativas laicas e sagradas. Por isso, adverte que “[...] as ideias, as culturas e as histórias não podem ser seriamente compreendidas ou estudadas sem que sua forma ou, mais precisamente, suas configurações de poder também sejam estudadas” (SAID, 2007, p. 32). Os estudos sobre as configurações e as ações de poder foram realizados, também, por diversos intelectuais como Foucault, Barthes, Deleuze, dentre outros.

³⁰ No tocante à invenção dos indígenas que emergiu das narrativas laicas e sagradas é importante pensar “Como foi que a filologia, a lexicografia, a história, a biologia, a teoria política e a econômica, a criação de romances e a poesia lírica se colocaram a serviço da visão amplamente imperialista do mundo apresentada pelo Orientalismo?” (SAID, 2007, p. 44).

O Padre Sepp assegura que o cacique Moreyra e sua companheira foram convertidos ao catolicismo, porém o povo Yaros permaneceu sendo conhecido como selvagem. Isto pode ser considerado um indício de que os indígenas não foram atingidos plenamente pelo processo de catequização missionária, pois o padre oferece indicação de que os Yaros continuaram existindo sem serem governados pelos princípios religiosos cristãos.

Mais de dez famílias se agregaram já a esta Redução consagrada aos Três Santos Reis e abraçaram a fé católica, *o que me leva a esperar que de vagarinho todo aquele povo seja conduzido*, pela infinita misericórdia de Deus, à fé da Igreja Romana e incorporada em seu grêmio. Visto que este povo se vê destituído do seu cacique Moreyra, e sabe que ele renegou à funções da sua seita e idolatria e abraçou a nossa fé (SEPP, 1980, p 177/8, grifo meu).

Padre Sepp apresenta a descrição minuciosa dos corpos das meninas e dos rapazes indígenas com riqueza de detalhes. Tudo indica que sobre esses corpos descritos atuaram os jesuítas no sentido de transformá-los, não apenas no que tange à expressão externa da composição das indumentárias e dos adereços usados, mas, sobretudo, no que diz respeito à criação de outra concepção de corpo que atendesse aos valores considerados adequados aos princípios religiosos cristãos, de modo a promover uma mudança profunda, que atingisse, sobretudo, a subjetividade do indígena.

As meninas e os rapazes andam como Deus os criou, em *puris naturabis*. Na cabeça não tem outra coisa senão seus cabelos pretos compridos, soltos e desgrenhados. Que se parecem com a cauda dum corcel robusto. As orelhas são furadas. Em vez de brincos, levam certos pedaços de osso, bastante parecidos com madreperla. Ou algumas peninhas coloridas, presas num fio. Da mesma forma, as meninas e os rapazes levam como ornamento dos lábios, junto à metade do queixo, ossos brancos, do comprimento dum dedo e da grossura duma sovela. Se, porém, as crianças levarem peninhas brancas, em vez de osso, isto é sinal de nobreza, ou sinal de que são filhos do feiticeiro (SEPP, 1980, p 113).

O jesuíta Antonio Sepp não descreve os corpos indígenas com minúcias de detalhes, mas também os reprovava porque eram considerados afeitos à magia e guardavam um aspecto de “monstruosidade”. Para atender à necessidade de transformação desses corpos nus, desenvolveu a atividade agrícola de plantio de algodão a fim de executar o seu projeto de mudanças; por isso, não se trata apenas de cobri-los, mas de projetar o governo dos indígenas

por meio de algumas mudanças que estava tentando implantar. Isso indica que não existia apenas uma preocupação com os corpos nus, para protegê-los dos efeitos das intempéries da natureza, mas também via nesses um meio de atuação, sobretudo, religiosa, que podia indicar uma atitude de mudança de comportamento dos indígenas. O que distinguiria o índio manso do selvagem seriam, nessa perspectiva dos corpos, as formas como cada indígena passaria a expressar suas relações com o corpo.

“Do outro lado do rio víamos a redução, linda de ver-se sobre o outeiro, com a torre e a igreja, com a residência dos Padres e com as quadras e ruas das casas e cabanas, em que moram os *índios convertidos*” (SEPP, 1980, p 120, grifo meu). Ainda que o Padre aponte algumas povoações com a presença dos chamados índios convertidos, seu relato demonstra que o processo de governo dos indígenas não havia se concretizado, pois esses povos não haviam se envolvido plenamente com as atividades religiosas, uma vez que o relato citado demonstra uma atitude de indiferença desses em relação aos serviços religiosos.

O Padre precisa ser o sacristão; se houver uma festa, ele mesmo tem que ornar o altar, colocar ele mesmo os castiçais, porque nem isso esses pobres coitados sabem e colocam um castiçal aqui e o outro ali, este em cima, aqueloutro em baixo, fazem tudo desajeitada, bronca e erradamente. Ele mesmo precisa armar o santo presépio pelo natal e abrir a Santa Sepultura pela Páscoa. O Padre é quem corta a casula e a Alba, os panos dos altares e as sobrepelizes, a capa do *Asperges* e as túnicas dos coroinhas. Ele mesmo precisa cuidar de tudo que diz respeito ao serviço litúrgico. Sim, até é preciso que aos coroinhas mostrem, todos os dias após a Missa, os objetos do sacrifício, para verificar-se se estão bem limpinhos ou não, caso contrário iriam para o altar dum jeito que arrepiaria o Padre. Só com diligência indizível o Padre consegue chegar a ponto de encontrar a igreja e os objetos da igreja, a sacristia, os altares, imagens e estátuas, castiçais, albas e sobrepelizes tão limpos e asseados, que não encontrarás neles um só pozinho, uma só mancha ou nódoa, de tal modo como se santas mulheres dum convento os houvessem cuidadosamente limpo, lavado e polido (SEPP, 1980, p 125).

Nesta narrativa, temos a demonstração de que, apesar de o Padre Sepp oferecer informações de que os indígenas haviam aceitado a religião cristã, não estavam eles envolvidos plenamente com as atividades e liturgia do mundo cristão, pois as formas como se relacionavam com os artefatos considerados sagrados não demonstram esse envolvimento tão esperado e alardeado pelo padre. Em função dessa atitude dos indígenas em relação às atividades religiosas, principalmente no que diz respeito aos preparativos da missa e demais ofícios religiosos, o Padre Sepp era obrigado a desenvolver sozinho um conjunto de atividades que antecediam a realização do culto religioso. Essa atitude foi descrita destacando

a ideia de que indígenas eram pessoas que não sabiam realizar as tarefas condizentes com os preparativos litúrgicos dessa cerimônia religiosa. No entanto o que se procura apresentar corresponde à ideia de que os indígenas não encontravam, nessa cerimônia religiosa cristã, motivos para se envolverem com elas, tampouco com a celebração.

A demonstração de que não haviam se envolvido com a religião cristã prossegue quando o Padre afirma que: “Estes índios são tão pueris, tão grandemente simplórios e de juízo tão curto³¹, que os primeiros padres que converteram estes povos, duvidaram realmente se eram capazes de receber os Santos Sacramentos” (SEPP, 1980, p 144). Esta narrativa apresenta o entendimento de que os povos indígenas não foram subjetivados de forma absoluta pelos ensinamentos jesuíticos, pois a descrição feita a seguir afirma sua impotência diante dos indígenas quando assevera.

Mas nós não conseguimos fazer com que os índios, em sua preguiça, semeiem mais de uma de duas rocinhas de 18 passos de grão turco (milho). E mesmo isto só o conseguimos com tundas. Ainda domingo passado tornou-se absolutamente necessário passar uma sova³² em alguns índios que não haviam amanhado a terra e nem haviam procurado encontrar o arado. [...] Mas, que é que faz o índio glutão? Pega da semente, que ele deveria confiar ao seio da terra tão fértil e da qual poderia esperar uma cegadura abundante, e a enfia em seu papo voraz (SEPP, 1980, p 146).

O estado de apreensão do padre é revelado quando constata que os indígenas não foram envolvidos pela ideia da responsabilidade pessoal, em que deveriam agir a partir de um comportamento de autogoverno. Sua pretensão, enquanto sujeito envolvido com a conversão dos indígenas para o cristianismo, consistia em fazer com que esses povos assimilassem um comportamento pautado na ideia de preocupação na perspectiva ocidental, em que a vida fosse mediada pela preocupação e preparação com o futuro; por isso dizia: “Eles não têm a mínima preocupação com o dia de amanhã” (SEPP, 1980, p 147).

A resistência, se é que podemos usar essa palavra para expressar a ideia de uma contra-ação dos povos indígenas ao processo de cristianização e ocidentalização dos missionários jesuítas – pois não consistia em apenas fazê-los cristãos, mas em fazê-los

³¹ Said também destaca a forma subalterna como os orientais foram produzidos pela literatura ocidental “‘A precisão é incompatível com a mente oriental. Todo anglo-indiano deve sempre lembrar essa máxima’. A falta de precisão, que facilmente degenera em falsidade, é de fato a principal característica da mente oriental [...] os orientais são mentirosos contumazes, são ‘letárgicos e desconfiados’, e em tudo opõem-se à clareza, à franqueza e à nobreza da raça anglo-saxônica” (SAID, 2007, p. 71). Acredita-se que existe certa relação de semelhança entre a forma de invenção dos orientais e a dos povos indígenas, pois ambos estão posicionados pelas narrativas no plano da inferioridade moral e intelectual diante dos ocidentais, considerados racionais, maduros e virtuosos.

³² No método de conversão do Padre Sepp e talvez dos jesuítas no Brasil do século XVII e XVIII, período escolhido para este estudo, foi usada também a violência, na forma de castigo físico, como instrumento de persuasão dos indígenas.

adquirir formas de pensar e agir europeias –, pode ser demonstrada no relato do Padre Sepp, principalmente quando descreve sua visita ao campo para verificar se todos tinham arado a terra para plantar suas roças.

Chegou a um índio, que parecia ser o mais aplicado. Que tinha ele feito dos bois, que o padre lhe emprestara? Quantas geiras de terra tinha ele amanhado e plantado? Quantos moios havia ele semeado? Eis a resposta. Nem moio, nem meio moio, nem um quarto de moio, nem uma colher havia ele semeado! Atrelou seus touros, pegou do arado, fez um ou dois carreiros para cima e para baixo, e veja: já lhe estalavam as pernas e os ombros preguiçosos. Enfia, pois, suas mãos cansadas por baixo das cavas, pára e contempla sua bela junta de bois e se vê tomado de tremenda comiseração pelos animais, por causa do grande trabalho. E diz para consigo mesmo: Que tal, se eu pegasse o zebruno e o almoçasse? *Dictum – Factum*, dito e feito! O coitado está com fome, desatrela o zebruno e o abate. Entrementes, a glutona da índia o ajuda valorosamente, fazendo um fogo no meio da roça. E com que lenha, meu prezado leitor? Eu te deixaria adivinhar o dia todo e não o acertarias! Pois bem, a dona da casa previdente pega do *arado*, com o qual seu marido tinha que lavrar a terra e dele faz fogo, e, em vez de gravetos, pega da graxa do boi, de modo que o coitado do touro é assado em sua própria graxa. E a mulher também não precisa de foles, mas remexe sempre na graxa, enquanto o marido divide o boi em quatro pedaços. Em vez de espetos, pega de quatro pedaços de pau, neles enfia a carne, um quatro em cada um, fá-lo (sic) esquentar nas chamas, um pouco de um lado, e depois vira o assado (SEPP, 1980, p 148).

Enquanto o boi assava de um lado, os indígenas comiam a outra parte que já havia sido assada. Esta narrativa revela o desespero do missionário diante do que faziam os indígenas com os animais destinados a preparar a terra para o cultivo, além de enfatizar seu fracasso no processo de governo dos povos indígenas. Ainda que as narrativas enfatizem a ideia de que os povos indígenas são preguiçosos e selvagens, pensa-se que há uma demonstração de que eles não foram atingidos de forma absoluta pelas estratégias missionárias de conversão. Isto está presente quando o Padre afirma que “fatos semelhantes se dão todos os anos”, ou seja, a ideia de um sujeito produtivo segundo a concepção jesuítica e ocidental europeia não havia atingido os indígenas com os quais estava envolvido no trabalho de conversão. Embora o Padre revele que fazia visitas sistemáticas às atividades realizadas pelos indígenas, o sucesso de sua ação visando à produção de outra subjetividade dos indígenas não parece ter surtido o efeito esperado.

Se o Padre quer que o agricultor preguiçoso e seus filhos tenham que comer o ano todo, precisa não fazer caso e dar-lhes outro boi. Este fato se deu há pouco com um Padre, e *fatos semelhantes se dão todos os anos*. Aos europeus isto parecerá incrível, mas aqui entre nós é a dura verdade, que os

índios deixam, por *preguiça*, estragar as espigas de milho maduras e amarelas, se os Padres não os ameaçam expressamente com 24 pancadas de sova como castigo (SEPP, 1980, p 149, grifo meu).

A ideia de produção com o propósito de estocagem de produtos no celeiro não correspondia ao modo de vida dos indígenas, que era pautado numa temporalidade sustentada no atendimento das necessidades do presente. Vivia-se uma temporalidade do presente e os problemas também do presente; pelo menos é o que as leituras das narrativas nos oferecem até o momento.

Na Redução de São Miguel, os índios voltam novamente a matar o boi destinado ao serviço de preparação do solo para plantio e a comê-lo. Esse episódio é destacado com certa recorrência e, por isso, pode servir para demonstrar que não foram atingidos pelo processo de conversão e controle tão desejado pelos jesuítas no século XVII.

Ao ler estas cousas quase incríveis, perguntará, com toda razão, algum leitor europeu curioso, que pode civilizar a tal ponto estes bugres estúpidos e brancos? Respondo eu: na verdade, são estúpidos, brancos, bronquíssimos estes nossos silvícolas para todos os assuntos espirituais, para tudo que reclama trabalho mental e que não pode ver com os olhos (SEPP, 1980, p 245).

Por outro lado, eram considerados exímios para os serviços mecânicos e para a aprendizagem de música, para os quais tinham olhos de lince, segundo o Padre Antonio Sepp, embora fossem classificados como rudes para os serviços espirituais. Porém o Padre Sepp, ao descrever o processo de falecimento de um indígena, demonstra surpresa pela forma como esse sujeito convivia com os momentos que antecediam a morte. Ou seja, o sofrimento, o desespero e a angústia diante da morte não se expressavam da forma que os cristãos expressavam nesse momento de falecimento. Isso indica que havia uma outra compreensão da morte, ou seja, uma compreensão da vida e da morte predominantemente desconhecida para os ocidentais.

Ó salvador, fazei com minha alma regresse com esta! Vi na Europa morrer muita gente, mesmo religiosos, - mas muitos poucos como estes! Não é possível descrever com quanta paz, com quanta serenidade de consciência, com quanta modéstia de corpo e alma estes indígenas se despedem da vida! Mesmo numa enfermidade longa e dolorosa o índio não dará sinal de impaciência ou de má vontade, nem um só ai ou semelhante gemido, muito menos gemerá ou gritará. Não, não se queixa nem de fome nem de sede, nem de calor, nem de frio, tampouco das dores que está sofrendo. No leito da morte não o preocupam a amada esposa e seus queridos filhos, não incomodam dinheiro ou bens, que precisa abandonar, porque tudo quanto possui é um porongo oco (SEPP, 1980, p 132).

Isto demonstra a forma como os indígenas concebiam a morte, que era diferente da ocidental, considerando que o cristianismo prega a vida pós-morte, sobretudo, mais gloriosa e feliz para os “justos”. Dessa forma, a morte seria, então, a passagem para esta vida melhor. Já os indígenas que não teriam esta crença específica a concebiam, entretanto, com uma atitude maior de aceitação da morte.

O padre jesuíta Antonio Sepp desenvolvia diversas atividades³³ com vistas a conduzir os indígenas e ter o controle sobre eles. Instruía os músicos³⁴ e dançarinos, visitava “[...] as oficinas, a olaria, o moinho, a padaria. Acompanhava os trabalhos dos escultores, o que pintam os pintores, o que tecem os tecelões, o que torneiam os torneadores, o que bordam os bordadores, o que carneiam os carneadores” (SEPP, 1980, p 153). Ainda assim, dizia que não se podia confiar nos indígenas. Com isso, não se pretende dizer que seriam “traíçoeiros”, pelo contrário, defende-se a ideia de que não foram, de forma plena e absoluta, convertidos pelas ações missionárias dos jesuítas no século XVII no Sul do Brasil. Todavia também não se quer dizer que as ações dos jesuítas fracassaram cabalmente, no entanto, não alçaram de forma absoluta as subjetividades dos indígenas ao ponto de transformá-los em sujeitos ocidentalizados dirigidos pela ideia de produtividade, de apego aos artefatos materiais, pela transcendência cristã, ou pela ideia de pecado.

Mas vale a pena mencionar que a ideia de acolhimento jesuítico congregava a necessidade de submeter os indígenas a amplo processo de transformação para que fossem aceitos. Nesse sentido, fala-se de uma hospitalidade condicional, pela qual o outro deve ausentar-se, negar-se, para ser acolhido. Desse modo, as narrativas de Antonio Sepp demonstram que as ações de controle sobre a vida dos povos indígenas com os quais manteve contato não se realizaram plenamente, o que corresponde a uma demonstração da potencialidade da vida, da *différance*, que se recusa a se transformar para ser acolhida.

Também não se trata de condenar os atos dos jesuítas, de promover um julgamento preocupado em destacar ações que possam integrar relatório circunstanciado, a fim de promover o julgamento de suas ações juntos aos indígenas, mas de demonstrar, por meio das leituras de suas narrativas, a potencialidade da vida que se recusou a assimilar outros modos de ser, de viver e de pensar arquitetados ao longo dos processos de contatos entre os povos indígenas e os não indígenas.

³³ Essas atividades podem ser pensadas como dispositivos pelos quais o padre jesuíta almejava alcançar a alma dos indígenas, visando promover a cristianização desses sujeitos. Daí a ideia de transformar para acolher.

³⁴ As crianças indígenas foram instruídas pela música, cujo objetivo consistia em “evangelizá-las” e, posteriormente, a meu ver, atuariam no processo de conversão dos indígenas adultos ao modo de vida cristã.

Nesse sentido, é que se recorre a Derrida para deixar evidentes as ações com vistas à transformação do outro, de modo que ele, somente dessa forma, possa ser hospedado, ser incluído, o que evidencia a ideia da hospitalidade condicional. De igual modo e se aproximando novamente do pensamento derridiano, vale a pena ressaltar os atos de recusa, de desvio, de fuga do outro a ser transformado para que seja aceito. Embora o desejo de controle sobre as vidas dos indígenas tenha sido a base das ações dos jesuítas, ele não se concretizou tal como tenha sido pensado.

3. OS MISSIONÁRIOS JESUÍTAS NA AMAZÔNIA DO SÉCULO XVIII E O DESEJO DE TRANSFORMAR OS INDÍGENAS

Deter o poder é exercê-lo: um poder que não se exerce não é um poder, é somente uma aparência (CLASTRES, 2004, p. 160)

A análise acerca das ações dos missionários jesuítas na Amazônia foi desenvolvida tomando como suporte as narrativas³⁵ contidas nas obras *Tesouro Descoberto no Rio Amazonas*, vol. I e II do padre João Daniel, *Diário do Padre Samuel Fritz*, do padre Samuel Fritz e *Novo Descobrimento do Rio Amazonas*, do Padre Cristóbal de Acuña, que estiveram na Amazônia e contribuíram para a produção das narrativas projetadas sobre os povos indígenas.

É importante ressaltar que os padres jesuítas João Daniel e Samuel Fritz³⁶ viveram quase duas décadas do século XVIII na Amazônia e atuaram no processo de catequização dos povos indígenas, enquanto o padre Cristóbal de Acuña atuou apenas como cronista da expedição da viagem do Capitão Pedro Teixeira pelo Amazonas, entre 1637 e 1639, na viagem de Quito – Peru a Belém – estado do Pará/Brasil; no entanto também este último oferece notícias sobre os povos indígenas da região. Seu relato tinha como propósito informar ao Rei de Espanha sobre o que havia encontrado no decorrer da viagem ao longo do rio Amazonas, de forma que pudesse demonstrar a existência de recursos naturais e humanos, de maneira a auxiliá-lo nas tomadas de decisões sobre o que poderia ser feito desta região. Isto demonstra que o seu relato consistia muito mais em uma narrativa de reconhecimento do que das ações desenvolvidas junto aos povos indígenas.

³⁵ As narrativas são apresentadas como dispositivos pelos quais podemos pensar a invenção dos sujeitos, sobretudo como marcas sociais e menos individuais. Desse modo, elas não se constituem apenas como uma comunicação, mas como uma linguagem escrita que traz em si uma potencialidade de agenciamento, que sugere classificações e hierarquizações dos sujeitos. É importante mencionar que as narrativas analisadas frequentemente apresentam os povos indígenas numa perspectiva genérica, ou seja, sem mencionar as etnias a que determinados sujeitos estavam relacionados. Também vale a pena mencionar a existência de uma “empresa” jesuítica atuando no mundo, ao mesmo tempo em que o Padre João Daniel estava em processo de desenvolvimento de ações visando à transformação dos povos indígenas na Amazônia, como se pode verificar pela ação jesuítica no Uruguai, no Paraguai, na Argentina, dentre outros.

³⁶ Embora o Padre Samuel Fritz tenha vivido quase duas décadas na Amazônia na segunda metade do século XVII, 1691, sua narrativa é menos produtiva, pois não narra as ações desenvolvidas com a finalidade de transformar os povos indígenas, ou talvez não as tenha desenvolvido. Nem por isso deixa de proceder no sentido de classificar os indígenas, pois para ele era necessário civilizá-los e ensinar-lhes a religião cristã, combater os feiticeiros, envolvê-los com o trabalho, pois acreditava que a fome e a miséria eram constantes entre os indígenas. Entre os jerimáguas, povos belicosos, afirmava que o Diabo estava presente (2006, p.77).

O propósito desta análise consiste, pois, em conhecer as ações dos missionários jesuítas junto aos povos indígenas e procurar entender a emergência de um tipo de narrativa sobre eles, que os classifica de sujeitos preguiçosos, indolentes, selvagens, rudes e primitivos. Ao mesmo tempo visa também demonstrar como esses povos viviam e reagiam de modo a não serem absolutamente atingidos pelas ações desenvolvidas que objetivavam transformá-los em sujeitos cristãos e inseridos num processo de trabalho que atendesse às necessidades dos missionários e dos colonos, além de procurar demonstrar que a relação com o outro não ocorre apenas como um contato, mas, às vezes, expressando a vontade de transformá-lo para governá-lo.

No que diz respeito à sua estrutura, a análise será realizada em dois momentos distintos, porém intimamente relacionados. No primeiro, procura-se aproximar os relatos dos missionários jesuítas à ideia ou desejo de criação, nos indígenas, de uma subjetividade ocidental a partir dos preceitos religiosos cristãos. Pretende-se demonstrar este desejo a partir das narrativas doutrinárias dos religiosos que expressavam o desejo de transformação e, conseqüentemente, o governo da vida dos povos indígenas naquele período. No segundo momento, a ênfase analítica recairá sobre as ações dos povos indígenas, de modo a demonstrar suas práticas de fugas, de resistências, de desaparecimento frente às investidas religiosas que visavam transformá-los em homens e em mulheres cristãos. Essa transformação, embora fosse proposta para o mundo das representações sagradas, estava também relacionada às ações dos homens e das mulheres no mundo temporal, pois havia estímulos para que os indígenas passassem a se apropriar da natureza por meio do trabalho, transformando-a e incorporando-a como propriedade individual. Embora tenha desenhado a pesquisa nesses dois momentos, é importante destacar que essas duas possibilidades serão apresentadas simultaneamente.

As análises das narrativas procuram evidenciar as atividades práticas pelas quais os missionários visavam conduzir os povos indígenas de maneira a produzir um tipo humano com uma subjetividade conforme ao modelo de sociedade defendido por eles, que pode ser compreendido como um processo de ensinamento da doutrina cristã. Consideram-se atividades práticas e-ou exercícios cognitivos as ações envolvendo os povos indígenas na instalação e manutenção da “empresa” colonial missionária e também as que estavam relacionadas aos exercícios espirituais³⁷ visando transformá-los em sujeitos que incorporassem e passassem a expressar a religiosidade cristã.

³⁷ Entendem-se como exercícios espirituais os ensinamentos e a realização das doutrinas religiosas, além das práticas envolvendo a catequese e as realizadas nos momentos de preparativos e por ocasião das missas.

Entretanto, conforme mencionamos anteriormente, não temos a intenção de estudar apenas as ações desenvolvidas pelos jesuítas que visavam transformar os povos indígenas, mas, sobretudo, os atos desenvolvidos por estes que demonstram uma relação de enfrentamento, de reação aos ensinamentos dos missionários. Desse modo, procura-se demonstrar que os tipos sociais denominados de indígenas não foram nem passivos, nem submissos às ações de transformação dos homens e das mulheres desenvolvidas pelos missionários, pois as narrativas evidenciam práticas e recusas desses sujeitos frente aos atos de transformações planejados e desenvolvidos pelos missionários.

Portanto a preocupação maior está relacionada à ideia de que os contatos entre sujeitos ocorrem em estado de tensão e, em alguns casos, visando convencer o “outro” de que deveriam assimilar outra forma de ser, de viver e de pensar. Esse processo é considerado “educativo”, pois age no sentido de promover um ensinamento, de sugerir novo modelo de vida considerado superior pelos religiosos e universalmente válido como modelo para os mais diferentes modos de vida. Tal ideia de universalmente válido tinha como lastro um modo de ser, de viver e de pensar baseado no modelo de sociedade ocidental e pautado na ideia de trabalho visando o acúmulo, da propriedade individual e da religiosidade cristã.

Por fim, procuraremos identificar o projeto jesuítico para a Amazônia, principalmente no que diz respeito à utilidade dos povos indígenas para a expansão da religião cristã e para o projeto colonial que via, no uso do trabalho indígena, a condição fundamental para o sucesso da empresa colonial. Então, transformar os povos indígenas integraria a grande necessidade do período, seja dos colonos, pois precisavam de sua mão de obra, seja dos missionários que, além da mão de obra, precisavam expandir o modo de vida e a fé cristã. É importante deixar claro que os povos indígenas que estão sendo analisados são aqueles que foram narrados pelo padre João Daniel, sobretudo porque visamos conhecer as ações desenvolvidas por ele a fim de transformá-los, de modo que o governo sobre eles fosse concretizado.

3.1 Transformar para governá-los: o trabalho e a fé cristã

Na análise das ações dos missionários jesuítas, julga-se que é necessário não só falar das narrativas, mas também das ações que desenvolveram entre os povos indígenas contatados e de que forma essas ações atuaram no sentido de promover sua transformação.

Nesse sentido, os jesuítas propuseram não só mudanças nas formas como os indígenas deveriam agir para guardar suas sexualidades, introduzindo o uso das roupas, mas também como deveriam pensar suas ações em relação às coisas consideradas sagradas pelos missionários. Então, os jesuítas foram, em nome de um governo secular, os sujeitos que agiram no sentido de fazer com que os indígenas acreditassem na necessidade de transformação de suas vidas. A ideia da transformação compreende atos de como acreditar na salvação da alma de forma cristã, no pecado e, conseqüentemente, no Satanás, e no poder dos referenciais sagrados do cristianismo. Fazer os indígenas acreditarem na existência de um mundo do bem e do mal, nesse binarismo que envolve a vida, talvez tenha sido uma das principais bases de sustentação do projeto missionário jesuítico na Amazônia.

Embora se tenha destacado que os missionários jesuítas possuíam uma arte de governo das coisas e das almas, é possível identificar, por meio das narrativas jesuíticas produzidas pelo Padre João Daniel, as formas como os indígenas reagiram às ações estratégicas usadas para transformá-los, acreditando-se que esses povos, ainda que recorrentemente apareçam como sujeitos primitivos e selvagens nas narrativas coloniais, não foram passivos em relação às ações dos missionários. Por isso, esta análise das ações jesuíticas envolve algumas situações que são consideradas fundamentais para entendimento de como os missionários atuaram na Amazônia, ao mesmo tempo em que se estabelece uma relação paralela às reações dos povos indígenas a essas ações. Dentre essas ações, destaca-se a ideia de uso racional da mão de obra indígena, que visava aumentar a produtividade do seu trabalho, o que consistia fundamentalmente em modificar a sua noção de temporalidade. Esse desejo de aumentar a produtividade do trabalho indígena estava vinculado ao projeto de inserção da ideia de que eles deveriam se envolver com uma economia voltada para a criação e implantação de um novo modo de ser, de viver e de pensar na Amazônia. Tais situações serão apresentadas a partir das narrativas elaboradas por João Daniel, quando este condena o cultivo da mandioca (farinha de pau) e defende enfaticamente o cultivo do trigo, que representaria, supostamente, o aumento da produção, além de representar acúmulo de produtos, como veremos no decorrer deste estudo.

Obviamente esse projeto visava não só transformar os indígenas de modo a inseri-los nas atividades relacionadas à agricultura e a produção de artefatos relacionados às necessidades desse empreendimento agrícola, mas também pretendia também modificá-los a partir da mudança da religiosidade cristã, que atuava a partir da ideia da transcendência, da existência de um mundo próprio destinado a quem vivesse obedecendo as prescrições determinadas por Deus. Daí a utilização de instrumentos de subjetivação da alma que atuaram

por meio das ideias de pecado, penitência e salvação, utilizados por João Daniel com o propósito de transformar os indígenas. Visa-se com isso demonstrar que as ações desenvolvidas pelos jesuítas podem ser lidas como estratégias para convencer os indígenas sobre a necessidade de assimilar a religião cristã como a única condição necessária para salvação da alma, visto que a ideia da existência de um mundo transcendental estava presente nos ensinamentos jesuítas. Os atos de transformações não envolveram só uma ação no sentido de inseri-los nas atividades produtivas, mas também visavam atuar sobre a sexualidade dos indígenas, de modo a incentivar uma vida conjugal e que tivesse assimilado os cuidados cristãos para como os filhos, como os relativos aos ensinamentos religiosos.

Nesse sentido, a ideia de transformação do outro corresponde a um projeto pelo qual se pretendia promover sua morte cultural, como descreve o antropólogo Pierre Clastres

O etnocida, em contrapartida, admite a relatividade do mal na diferença: os outros são maus, mas pode-se melhorá-los obrigando-os a se transformar até que se tornem, se possível, idênticos ao modelo que lhes é proposto, que lhes é imposto. A negação etnocida do Outro conduz a uma identificação a si (2004, p, 83).

Quem são, por outro lado, os praticantes do etnocídio? Quem se opõe à alma dos povos? Em primeiro lugar aparecem, na América do Sul, mas também em muitas outras regiões, os missionários. Propagadores militantes da fé cristã, eles se esforçam por substituir as crenças bárbaras dos pagãos pela religião do Ocidente. A atitude evangelizadora implica duas certezas: primeiro, que a diferença – o paganismo – é inaceitável e deve ser recusada; a seguir, que o mal dessa má diferença pode ser atenuado ou mesmo abolido. É nisto que a atitude etnocida é sobretudo otimista: o Outro, mau do ponto de vista da partida, é suposto perfectível, reconhecem-lhe os meios de se alçar, por identificação, à perfeição que o cristianismo representa. Eliminar a força da crença pagã é destruir a substância mesma da sociedade. Aliás, é esse o resultado visado: conduzir o indígena, pelo caminho da verdadeira fé, da selvageria à civilização. O etnocídio é praticado para o bem do selvagem. O discurso leigo não diz outra coisa quando enuncia, por exemplo, a doutrina oficial do governo brasileiro quando à política indigenista: “Nossos índios, proclamam os responsáveis, são seres humanos como os outros. Mas a vida selvagem que levam nas florestas os condena à miséria e à infelicidade. É nosso dever ajudá-los a libertar-se da servidão. Eles têm o direito de se elevar à dignidade de cidadãos brasileiros, a fim de participar plenamente do desenvolvimento da sociedade nacional e de usufruir de seus benefícios”. A espiritualidade do etnocídio é a ética do humanismo. O horizonte no qual se destacam o espírito e a prática etnocida é determinado segundo dois axiomas. O primeiro proclama a hierarquia das culturas: há as que são inferiores e as que são superiores. Quanto ao segundo, ele afirma a superioridade absoluta da cultura ocidental. Portanto, esta só pode manter com as outras, e em particular com as culturas primitivas, uma relação de negação (2004, p, 84).

Ao mesmo tempo em que se analisam as ações no sentido de transformar os povos indígenas, visa-se também evidenciar que eles nem sempre foram alcançados pelas tecnologias jesuíticas, ao ponto de demonstrarem esse não atingimento por meio dos risos e de atos narrados como sendo práticas de heresias, de feitiçaria e de envenenamento – uma forma de demonstrar que tinham o conhecimento da natureza e poderiam usá-lo para atingir uma dada finalidade, inclusive para promover até mesmo a morte do outro. Estas classificações produzidas a respeito dos povos indígenas podem ter estimulado na sociedade envolvente a criação de um pensamento perpassando por um sentimento de medo e, ao mesmo tempo, serviu como um dispositivo pelo qual se buscava atribuir ao outro uma característica que justificasse as ações sobre ele.

No entanto essa forma de classificação dos indígenas não se estendeu a todos, pois se percebe que o indígena denominado tapuia³⁸ (DANIEL, 2004, p. 343) foi apresentado como o principal responsável pela orientação dos missionários e colonos nos percursos que realizavam na Amazônia, já que esse conhecimento local da natureza e da sociedade era de domínio dos povos indígenas, o que demonstra mais uma vez a utilidade desses povos e de seus saberes para a efetivação dos projetos não indígenas. Se eram úteis e ainda são úteis para atender a algumas necessidades emergentes na atualidade, nem sempre são, porém, os propositores dessas pautas, como as relativas à conservação do meio ambiente, à extração de essências naturais para a fabricação de cosméticos e de outros produtos que necessitam dessa matéria-prima. Os indígenas continuam sendo absolutamente úteis para alguns projetos desenvolvidos ao longo de séculos no Brasil e na Amazônia e para outros que emergiram mais recentemente. O tapuia era o sujeito útil que não precisava ser transformado, pois atendia aos interesses dos missionários e também aos dos colonos, uma vez que correspondia às expectativas e aos interesses da empresa colonizadora secular e temporal.

A busca pela transformação do outro consiste em um ato realizado entre sujeitos, de modo a produzi-lo e inseri-lo em uma condição de vida considerada desejada para aquele que visa transformá-lo, pois nesse caso este último age de forma a conceber um modelo de ser, de viver e de pensar que considera adequado para a sua vida e para a vida dos outros sujeitos.

³⁸ Nomeação produzida para denominar os indígenas que eram considerados vivendo em estágios de transformações identitárias e, por isso, apresentavam uma forma de vida semelhante às dos brancos. Embora, no texto de João Daniel, o termo tenha sido empregado para se referir aos indígenas, ora o padre referindo-se a eles usa o substantivo indígena, ora tapuia, inclusive tapuia selvagem. Mas o tapuia corresponderia àquele indígena mais afeito a colaborar nas atividades dos missionários e jesuítas.

Com base nesse raciocínio, tudo indica que a invenção do sujeito, seja indígena, seja não indígena, consiste em atos realizados entre os homens e as mulheres, de modo a transformar o sexo masculino em “pais” e aptos a desenvolver as atividades que foram masculinizadas, o sexo feminino em “mães”, aplicadas e dedicadas aos cuidados maternos, além de serem estimuladas a realizarem atividades que foram feminizadas, ainda que estas transformações não ocorram de forma absoluta. De qualquer modo, as marcas são impressas sobre os corpos dos homens e das mulheres de forma a estimulá-los para a produção de um modo de ser, de viver e de pensar, embora não se tenha a intenção de afirmar que se trata de uma relação unidimensional e, sobretudo, uma relação de causa e efeito. Mas procura-se afirmar que a incorporação dos hábitos de trabalho numa sistematicidade atrelada ao tempo rigorosamente cronometrado consiste num longo processo de aprendizagem dessa forma de comportamento, bem como a disposição para desenvolver uma conduta que atrela a vida a uma dimensão de religiosidade cristã. Então, os homens e as mulheres desenvolvem modos de ser, de viver e de pensar na relação que estabeleceram com os outros homens ao longo dos momentos históricos, daí a ideia da dimensão histórica dos fatos sociais. Isso quer dizer que os modos de ser, de viver e de pensar dos homens e das mulheres correspondem ao que se fez com eles nos tempos históricos em que viveram, visto que as ações, embora possam ocorrer envolvendo as questões religiosas, foram planejadas e desenvolvidas por homens e por mulheres.

Nesse processo de instrução da conduta dos povos indígenas, estavam destacados dois aspectos. O primeiro correspondia ao processo de cristianização e o segundo, ao seu envolvimento com o trabalho conforme a perspectiva ocidentalizada, sobretudo, visando ao acúmulo e à produtividade. Embora a ideia de produtividade não apareça literalmente na obra de João Daniel, seu sentido pode ser identificado nas suas narrativas.

Diante do pensamento que destaca o trabalho como a principal qualidade do sujeito humano, o ato de viver recusando-se à submissão plena ao trabalho passa a ocupar os lugares da invisibilidade e, talvez, a essa vida seja atribuída uma noção pejorativa, como a de *preguiçoso*, de *vagabundo*, de *indolente* e, sobretudo, inútil para a sociedade. Ainda que não se pretenda classificar e atribuir hierarquias ao ato de viver, percebe-se que, quando a vida está intrinsecamente relacionada ao trabalho, ao ponto de o sujeito morrer no e por ele, ela é destacada e ganha importância e, conseqüentemente, o sujeito passa a ser considerado um ser mais virtuoso. Logo, essa vida será vinculada à ideia de progresso, pois ela foi associada ao mundo do trabalho sistemático e com vista à constituição de situações de acúmulos constantes e progressivos. Isso não foi percebido por Clastres após a segunda metade do século XX entre

os povos indígenas, já que a instituição Estado não fazia parte da vida deles, de modo a submetê-los a atividades de controle e de governo, além de exigir o pagamento de tributos.

Desejo de submissão, recusa de obediência: sociedade com Estado, sociedade sem Estado. As sociedades primitivas recusam a relação de poder impedindo que *o desejo de submissão se realize*. De fato, não seria demais lembrar o que, depois de La Boétie, haveria de ser apenas truísmos: primeiro, o poder existe somente em exercício efetivo; a seguir, o desejo de poder só se realiza se consegue suscitar o eco favorável de seu necessário complemento, o desejo de submissão. Não há desejo realizável de mandar sem desejo correlativo de obedecer (CLASTRES, 2004, p. 164, grifo meu).

As ideias de obediência e do temor presentes nas práticas da religião cristã são elementos pelos quais se buscava projetar a produção de uma conduta voltada para as atividades de trabalho, com o propósito de produzir sistematicamente uma determinada tarefa, seja a realizada na atividade de pesca, seja a realizada na atividade de agricultura ou em outros afazeres, de modo a atender aos interesses dos jesuítas e dos colonos. Essas situações, embora não correspondam ao período relativo ao desenvolvimento do sistema capitalista, pois, conforme o modelo usado para identificá-lo, não havia trabalho assalariado nem definições de classes sociais, aparecem nas narrativas dos religiosos – jesuítas, principalmente –, em diversas demonstrações de que desejavam ver nos povos indígenas, ou seja, atitudes relacionadas a uma disposição para uma vida envolvida intensamente em atividades relacionadas à produção, quer no que diz respeito à transformação da natureza, incorporando-a à condição de matéria-prima para as edificações locais e nas metrópoles, quer na captura dos recursos da fauna, principalmente no que dizia respeito à atividade pesqueira, quer, ainda, no que diz respeito ao trabalho na condição de sujeitos responsáveis pela manutenção dos transportes fluviais (remeiros) e nos serviços domésticos. De qualquer forma, e ainda que não se trate de uma atividade estritamente capitalista, as atitudes que visavam impor uma condição de produção apresentam-se com muita similaridade ao projeto da sociedade capitalista, que submete a vida à intensa e ininterrupta condição de trabalho. No entanto pode-se identificar que há diferenças entre as duas formas de trabalho, pois, no sistema capitalista, o trabalhador é levado à exaustão e sua vida sofre controle administrativo sistemático, de forma a potencializar sua capacidade de produção, enquanto no sistema colonial o trabalho ocorria para muito além da exaustão, pois só terminava com a morte dos indígenas, principalmente quando estavam a serviço dos colonos.

“E a este respeito sucedem muitos outros inconvenientes não só aos moradores dispersos pelos rios, os quais se não têm escravos e canoas para os seus interesses soa o mesmo que pássaros sem asas” (DANIEL, 2004, p. 45, vol. 2). O trabalho indígena era a principal fonte de riqueza a ser explorada no processo colonial, sem o qual o resultado da empresa colonial seria o fracasso, pois com ele se realizavam inúmeras atividades, inclusive levar as crianças brancas às escolas mantidas pelos missionários.

Os filhos dos brancos: muitos não mandam ensinar os filhos por não terem escravos com que os sustentem, e sirvam nas cidades; e por isso também não cessavam muitos de louvarem os seminários, que há poucos anos erigiram nas cidades os jesuítas, porque metendo neles os filhos, se livravam de tantos cuidados; mas bastava para serem obra divina a boa doutrina com que nela se criam, e livrá-los das más companhias das amas, e escravas, que primeiro lhes ensinavam os vícios, do que eles aprendiam o A, B, C, além de elas mesmas por outra parte viverem com a nímia liberdade sem medo dos senhores ouvintes, nem dos meninos, que não reparam (DANIEL, 2004, p. 113, vol. II).

[...] por não terem quem os transporte nem ainda para cumprirem com as obrigações de católicos; e é uma das mais ordinárias desculpas de não ouvirem missa, porque dizem: não temos quem nos transporte às paróquias, e muitas vezes têm razão, porque os brancos ou não estão afeitos a remar (nem a nenhum outro trabalho) ou se sentem por muito injuriados, e vis, se pegarem no remo, querendo ser tidos pro graves, e fidalgos (DANIEL, 2004, p. 215, vol. II).

Em decorrência da intensidade de atividades desenvolvidas pelos indígenas para atender aos interesses dos colonos e dos missionários, eles ficavam impossibilitados de serem inseridos no processo de ensinamento escolar (DANIEL, 2004, p. 310/11, vol. II). No trato com as almas, percebe-se que o propósito do missionário consiste em desenvolver ações que pudessem dirigir os índios aos interesses de Deus (DANIEL, 2004, p. 350, vol. II).

Dizer que o homem transforma a natureza não consiste em nenhuma novidade para os dias atuais, mas, para que o homem proceda desta maneira, imagina-se ser necessário que ele tenha sido fruto de processos de subjetivação de maneira a criar uma conduta a ser usada nas atividades de trabalhos com o propósito de transformá-la em produto. Criar essa disposição nos corpos requer, a meu ver, uma atuação do poder disciplinar que age sobre os corpos de forma a extrair suas produtividades. O corpo vivo³⁹ é útil, porém sua utilidade não estava em si, mas naquilo que ele pode produzir, pois poderiam os índios ser inseridos em

³⁹ Usa-se este termo para demonstrar que, para os jesuítas, era necessário manter os indígenas vivos, pois, dessa forma, os ensinamentos religiosos teriam, possivelmente, relação de continuidade entre eles.

atividades de instrução de uma conduta considerada produtiva que estivesse vinculada ao trabalho e às atividades religiosas do cristianismo.

Para inventar os corpos – para o trabalho e para a fé cristã – tornava-se necessário que ele fosse submetido a técnicas de correção e aprimoramento permanentes. Tais atividades podem ser visualizadas por meio dos exercícios repetitivos em que os sujeitos podem ser envolvidos. Os exames regulares e a imposição de sanção são também mecanismos pelos quais os indivíduos são sistematicamente acompanhados, de forma que possam ser avaliados e corrigidos com vista à manutenção e o aumento da sua produtividade. A invenção da disciplina dos corpos potencializa as atividades de trabalho de maneira que o sujeito que outrora era desenvolvido de forma mais espontânea se tornasse cada vez mais produtivo, e o tempo da vida se transformasse em tempo cada vez mais útil e pudesse acarretar cada vez mais acúmulos. Ao mesmo tempo o sujeito se torna, sobretudo, um trabalhador resignado e disciplinado, ou seja, sua produtividade deveria ter uma dimensão cada vez mais exponencial. Nesse sentido, o sujeito indiferente em relação aos bens materiais e a posses precisava ser transformado, pois

Os etnólogos não cessam de apontar a indiferença dos selvagens diante de seus bens e posses – que eles tornam a fabricar facilmente quando se gastam ou quebram -, a ausência neles de todo desejo de acumulação. Por que tal desejo apareceria? A atividade de produção é exatamente medida pela satisfação das necessidades e não vai mais além (CLASTRES, 2004, p, 253).

Tem-se, então, uma ação que visa transformar e conduzir a potência da vida para uma condição de produtividade orientada não pelo desejo e necessidade do sujeito, mas pelo desejo do outro, do de fora, nesse caso pelos desejos dos missionários e dos colonos, o que corresponde à relação estabelecida entre não indígenas e indígenas. Todavia vale ressaltar que as narrativas analisadas não apresentam informações a respeito de possíveis ações dos colonos no sentido de transformar os povos indígenas, pois agiam muito mais usando a coação física, violência, do que visando à produção de uma conduta para ser inserida nas atividades produtivas, sobretudo representada pela produção para o acúmulo, diferentemente dos jesuítas que visavam transformá-los. Esta expectativa destaca a economia e a indica como referência para pensar a vida, principalmente, pois, para Clastres,

Quando os etnólogos são marxistas, eles submetem evidentemente a sociedade primitiva à análise exigida e permitida pelo instrumento de que dispõem: a teoria marxista e seu determinismo econômico. Por conseguinte,

devem afirmar que, mesmo nas sociedades muito anteriores ao capitalismo, a economia ocupa um lugar central. (2004, p, 193).

A economia é central nas sociedades primitivas? Nelas se observa a tendência das forças produtivas a se desenvolverem? Estas questões apresentadas por Clastres (2004) indicam que, se para a sociedade ocidental a economia corresponde ao meio pelo qual a vida é pensada e mensurada, para a sociedade indígena a economia não era central para pensar as suas vidas, pois era a sociedade que determinava o lugar e os limites do campo da economia. “Não apenas as forças produtivas não tendem ao desenvolvimento, mas a vontade de subprodução é inerente ao MPD [Modo de Produção Doméstico]. [...] É o social que regula o jogo econômico, é o político, em última instância, que determina o econômico” (CLASTRES, 2004, p. 194).

Isto está posto quando o padre jesuíta demonstra as habilidades “manuais” dos povos indígenas com os quais teve contato, dizendo que

[...] nas missões e casas dos brancos, em que aprendem todos os ofícios que lhes mando ensinar, com tanta facilidade, destreza e perfeição, como os melhores mestres, de sorte que podem competir com os mais insignes do ofício⁴⁰; e muito basta verem trabalhar algum ofício na sua mecânica para o imitarem com perfeição (DANIEL, 2004, p. 341).

Embora tivessem adquirido as habilidades mecânicas, o padre João Daniel revela que eles não realizavam as atividades à maneira dos brancos, pois não demonstravam envolvimento regular com os ofícios, ou seja, não estavam submissos ao trabalho realizado com vista à produção que levaria ao acúmulo de bens, ou seja, não era a economia que governava a sociedade, mas a sociedade, a economia. Então, a questão não dizia respeito ao desconhecimento de um saber mecânico, de uma habilidade, mas correspondia a uma atitude de não querer fazer, já que, para atender às suas necessidades, não precisavam produzir de maneira a atingir o acúmulo de bens e produtos, uma vez que não haviam sido transformados e nem incorporado uma conduta que os inserisse num processo de produção visando ao acúmulo de bens materiais. Pode-se dizer, principalmente, que as necessidades dos povos indígenas e não indígenas, nesse momento do contato, eram absolutamente diferentes, o que

⁴⁰ O padre jesuíta Acuña, também em 1637, destaca as habilidades dos indígenas quando assevera que “[...] esculpem em madeira tosca um pequeno ídolo tão natural que muitos dos nossos escultores teriam que aprender com eles” (1994, p, 134).

justificava a adesão dos brancos ao trabalho, visando ao acúmulo, e dos indígenas visando a outras necessidades, que não necessariamente correspondiam à ideia de progresso e prosperidade representada pelo acúmulo de bens materiais e de dinheiro.

João Daniel (2004, p. 342) reitera a demonstração de que os povos indígenas são habilidosos, descrevendo sua desenvoltura no manuseio das atividades práticas, embora não deixe de enfatizar que eles eram preguiçosos, ainda que tivessem aprendido um ofício. Esta narrativa pode ser entendida como uma demonstração de que os povos indígenas não aceitaram as sugestões dos missionários no que dizia respeito às mudanças que queriam promover nas suas vidas. As narrativas de João Daniel revelam que *eles navegavam pelos rios da Amazônia a se divertirem em suas canoinhas* (2004, p. 342, grifo meu). A vida projeta-se na realização de atividades de divertimentos, que eram consideradas importantes, e muito menos na realização do trabalho além do necessário para mantê-la. E, sobretudo, a vida, pelo que tudo indica a narrativa, não estava relacionada ao sacrifício criado fundamentalmente em decorrência de necessidades inventadas e realizadas a partir do desenvolvimento do trabalho intenso; mas voltava-se para outras realizações consideradas mais relevantes para os indígenas, como navegar pelos rios, embora isso não fosse importante para os missionários. Essa condição de vida, considerada improdutiva, necessitava ser transformada em função das necessidades decorrentes da implantação do projeto missionário de cristianização dos indígenas e das necessidades do projeto colonial que precisava de mão de obra. É possível dizer que as principais necessidades evidenciadas não correspondiam às dos indígenas, mas às dos não indígenas – colonos e missionários. Ainda que a pecha de preguiçoso fosse atribuída aos indígenas, pode-se dizer que correspondia principalmente ao desespero dos brancos colonos diante da não submissão dos indígenas às investidas de subjetivação, de transformação em sujeitos que deveriam usar a vida exclusivamente nas atividades de um trabalho destinado a produzir e a aumentar cada vez mais a produção e a conquista de novas propriedades.

Para Clastres, há também a possibilidade de entender a ideia de sujeito preguiçoso a partir do pensamento cristão, que atribui ao homem a ideia de que ele deve viver somente do suor do próprio rosto. Mas, como os indígenas não eram cristãos, então não havia esse entendimento. Embora este antropólogo não tenha desenvolvido seus estudos no século XVIII, mas na década de 70 do século XX, visa-se demonstrar e ilustrar que se trata de, no mínimo, duas formas diversas de conceber o trabalho e a vida.

Uniformemente, na América do Sul, diz-se que os índios são preguiçosos. De fato, eles não são cristãos e não julgam necessário ganhar o pão com o suor de seu rosto. E como, em geral, é antes para ganhar o dos outros que as pessoas se empenham em fazê-los transpirar, compreende-se que para eles alegria e trabalho sejam exteriores um ao outro. Dito isto, sabemos que entre os Yanomami todas as necessidades da sociedade são satisfeitas ao preço de uma atividade média (pelos adultos) de três horas de trabalho por pessoa e por dia (CLASTRES, 2004, p, 45).

As narrativas ocidentais criaram um cenário fantástico sobre a Amazônia e os povos indígenas. Ela foi palco das mais diferentes investidas no período colonial, seja pelos missionários, seja pela Coroa Portuguesa, seja ainda pelos conquistadores que realizaram viagem em busca de encontrar o lago Dourado. Os relatos do Padre Cristóbal de Acuña, La Condamine e do próprio Padre João Daniel demonstram recorrentemente que havia expectativas dos viajantes e missionários quanto à existência desse lugar fabuloso feito de ouro, o *El Dorado*. Ainda que não seja o propósito deste trabalho estudar a história econômica da região, pois sua finalidade consiste em entender as emergências das narrativas sobre os povos indígenas, todavia se destaca a ideia do lago de ouro como um elemento que, ao mesmo tempo em que destacava esse mundo exótico⁴¹ e fantástico, deixava transparecer as expectativas de grande parte dos homens que estavam envolvidos nas expedições, as quais eram, pelo que indicam as narrativas, ou encontrar riquezas ou produzi-las. De qualquer forma, necessitavam da mão de obra dos indígenas para alcançar seus propósitos.

Quem só poderia dar alguma notícia são os índios naturais, e habitantes dos rios; mas como eles *não estimam o ouro*, nem o conhecem, mal podem dar razão do lago Dourado. Além disto, *são tão tenazes nos seus segredos*, que nem por morte os revelam, e, quando conhecem algum desejo ou empenho nos brancos de saber alguma cousa especial, nem [a] pau lha tirarão do bucho (DANIEL, 2004, p. 46, vol. I, grifo meu).

A narrativa indica que eles não estimavam o ouro; mas valeria a pena procurar destacar o que eles estimavam, o que talvez corresponda a uma vida não submissa a outro homem, tampouco submetida ao trabalho intenso. De fato, tem-se o cruzamento de dois mundos: de um lado o dos colonizadores – colonos e missionários – e, do outro, o dos indígenas que não viam necessidade de acúmulo de metais, já que na Amazônia, para o

⁴¹ Na obra **A Invenção da Amazônia**, a autora destaca que os padrões “estéticos” dos indígenas são vistos como elementos que caracterizavam suas monstruosidades, assim como seus alimentos representavam suas atitudes bestiais: “*comem cobras e lagartos e aranhas e quantos vermes encontram no solo, assim parece que é maior sua bestialidade que de nenhuma besta do mundo*” (Gondim, 1994, p. 63, grifos meus).

período analisado e entre os indígenas dessa região, os metais não possuíam valor de troca. Isso evidencia o porquê de os indígenas não se envolverem de forma completa com o projeto de transformação da natureza, pois não tinham relação comercial pautada em usos de moedas, afinal suas vidas não eram conduzidas pela economia.

Como se trata de duas formas absolutamente distintas de ser, de viver e de pensar – indígena e não indígena – e, sobretudo, das narrativas dos últimos sobre os primeiros, esboça-se mais uma forma de classificação e de hierarquização, de modo a inferiorizá-los, conforme o trecho a seguir, no qual, ao se ressaltar a pronúncia dos indígenas do nome de um santo cristão, procurou-se mais uma vez desqualificá-los, conforme o que se segue.

Chamaram-lhe de Sumé, e não Tomé, é pequena corrupção do vocábulo que nos índios é muito desculpável pela falta de *livros*, e *memórias*, que não têm, porque *criados à lei da natureza*, sem aprenderem a ler, e escrever; e também os desculpa o longo tempo de tanto séculos. Por isso não se deve estranhar em *gente tão rude* a pequena mudança do *T* para *S*, especialmente ficando tão semelhante o som das duas palavras Tomé e Sumé (DANIEL, 2004, p. 82, vol. I).

Aqui se encontra mais uma forma de mensurar a vida a partir da aquisição e uso de uma habilidade correspondente ao mundo de uma minoria de brancos de uma época, século XVIII, desconsiderando que a atividade produtiva principal daquele período não necessitava dessa habilidade para sua execução, e tampouco a vida pode ser mensurada a partir do domínio dessa habilidade. Percebe-se que a forma de mensuração da vida do outro não ocorre pela forma como outro pensa a si mesmo e vive, mas por aquilo que se espera que o outro venha a ser. Em decorrência dessa situação, acreditava-se que o domínio do mundo da escrita e da leitura deveria estar restrito a uma pequena parcela da sociedade que ou estava envolvida com as questões administrativas da colônia ou fazia parte de uma elite religiosa que precisava fazer leituras dos livros considerados sagrados que davam sustentação às práticas religiosas cristãs, principalmente na Amazônia, que se manteve, até início do século XX, com sua economia atrelada às atividades extrativistas. Mas é também importante destacar que o mundo da leitura e o da escrita possuía também a função de possibilitar o contato e a circulação das informações entre os religiosos que estavam atuando na empresa cristianizadora em diversas partes do mundo, já que João Daniel, por exemplo, cita as ações dos jesuítas no Sul do Brasil e em outras partes do mundo.

É certo que vivem e habitam aquelas terras inumeráveis índios por não lhes chamar homens, mas como os índios só na semelhança são gente, ou como só pelas feições parecem gente, no viver, e trabalhar, se devem entender por feras. Enfim não têm, não usam, e nem sabem os instrumentos de ferro, e quem não tem instrumentos também não terá ofícios; o seu ofício é viver a lei da natureza sem agricultura, sem ofício, e sem arte, exceto os poucos que pela notícia, e comunicação dos europeus, e pelas contínuas lições dos missionários se têm feito homens, e cristãos; porque para os fazer cristãos é necessário primeiro fazê-los homens, e ainda nestes é tão pouco o exercício na cultura das terras, que ainda as cultivadas se fazem matas, dizendo que para a sua vivenda não necessitam as suas terras mais cultura (DANIEL, 2004, p. 145/6, vol. II).

Há narrativas que indicam que a economia dos povos indígenas era de subsistência⁴², mas se ela apresentava uma funcionalidade e atendia a necessidade para a qual foi projetada, então se pode imaginar que os motivos para questioná-la e descaracterizá-la eram mais da ordem do desejo dos cronistas e dos missionários do que das necessidades dos indígenas que a praticavam.

As necessidades são criadas ou inventadas; por isso, é necessário ter o cuidado de não deixar transparecer a ideia de que os povos indígenas não devessem introduzir nas suas práticas agrícolas os usos dos instrumentos de ferro, mas trata-se de ver, também, na produção das necessidades, um meio de regulação e de condução das condutas, ao mesmo tempo que transformá-los em cristãos consistiria em inseri-los numa sistemática produtiva, sobretudo voltada para as atividades agrícolas. Portanto a questão está menos relacionada à ideia de que eram gente ou não, e mais vinculada à necessidade de uso dos trabalhos dos povos indígenas nas tarefas de cultivo de produtos agrícolas, na extração de produtos extrativos e na realização de serviços domésticos nas casas dos colonos.

A expressão: *criados à lei da natureza* denota certa condição de espontaneidade na condução da vida dos povos, como se ela correspondesse a atos voluntários ou involuntários e fosse fruto do acaso. “Vidas à mercê das ações das forças da natureza” parece uma denominação que os caracteriza subtraindo os modos como esses povos administravam suas vidas. Por isso é que as narrativas elaboradas e projetadas pelos missionários a respeito dos indígenas não revelam as formas de organização social desses povos, de modo a

⁴² “Os índios, efetivamente, só dedicavam pouco tempo àquilo a que damos o nome de trabalho. E apesar disso não morriam de fome. As crônicas são unânimes em descrever a bela aparência dos adultos, a boa saúde das numerosas crianças, a abundância e variedade dos recursos alimentares. Por conseguinte, a economia de subsistência das tribos indígenas não implicava de forma alguma a angustiada busca, em tempo integral, de alimento” (CLASTRES, 2003, p. 211).

demonstrar como eles administravam suas vidas, seja do ponto de vista material, seja no aspecto subjetivo e político.

Mas, para o antropólogo Pierre Clastres, o que os indígenas recusavam era ter suas vidas submetidas ao Estado, pois

Deter o poder é exercê-lo; exercê-lo é dominar aqueles sobre os quais ele se exerce: eis aí, muito precisamente, o que as sociedades primitivas não querem (não quiseram); eis aí por que os chefes não têm poder, porque o poder não se separa do corpo uno da sociedade. Recusa da desigualdade, recusa do poder separado: mesma e constante preocupação das sociedades primitivas. Elas sabiam perfeitamente que, renunciando a essa luta, deixando de se opor às forças subterrâneas que se chamam desejo de poder e desejo de submissão, sem liberação das quais não se poderia compreender a irrupção da dominação e da servidão, elas sabiam que perderiam sua liberdade (2004, p, 150).

Mas tudo indica que a ideia de respeito dos indígenas aos homens mais velhos, às mulheres mais velhas e aos seus contos, conforme o padre João Daniel (2004, p. 269), correspondia a um instrumento social com o qual administravam e conduziam suas vidas. Ainda que não a possamos atribuir a todos os povos, podemos dizer que havia ou há uma organização social em que os mais velhos de uma aldeia indígena (chefes ou anciãos) eram apresentados como aqueles que detinham relativo poder político sobre os demais membros do grupo indígena. Talvez um dos instrumentos usados para esse autogoverno consista na grande veneração que tinham aos seus contos, conforme o padre João Daniel, e que, por se tratar de um saber oral, permitem diversas interpretações. É importante demonstrar que essa narrativa revela que os povos indígenas ou alguns grupos possuíam meios de autogoverno realizados com base nos costumes, nos hábitos e no processo de hierarquização vinculado ao tempo de vida das pessoas. Mas não se trata de uma ação com base numa estrutura de Estado, pois não eram obrigados a pagar tributos e não tinham hierarquias administrativas. Portanto não se trata da inexistência da manifestação do poder, mas da inexistência de sua manifestação efetivada por meio da ação do Estado.

A recusa da relação de poder, a recusa de obedecer não é de maneira alguma, como acreditaram missionários e viajantes, um traço de caráter dos selvagens, mas o efeito, ao nível individual, do funcionamento das máquinas sociais, o resultado de uma ação e de uma decisão coletivas. Por outro lado, não há nenhuma necessidade de invocar, para explicar essa recusa da relação de poder, um conhecimento prévio do Estado pelas sociedades primitivas, com se elas tivessem feito a experiência da divisão entre dominantes e

dominados, experimentado o nefasto e o inaceitável de tal divisão e voltado então à situação anterior, ao tempo que aconteceu o mau encontro (CLASTRES, 2004, p, 163).

Se, de fato, essa possibilidade de autogoverno era realizada, então estamos diante de outra estrutura de condução da vida, que não se exercia por meio do uso do sistema de controle estatal, através da existência de uma estrutura administrativa burocrática, política e militar, pela qual o Estado governa a sociedade. Com a existência do Estado, segundo Pierre Clastres

Cada um zela pelo respeito à *lei*, cada um só estima seu próximo por sua fidelidade à lei. O amor à lei – o medo da liberdade faz de cada súdito um cúmplice do Príncipe: *a obediência ao tirano exclui a amizade* entre os sujeitos (CLASTRES, 2004, p, 170, grifo meu).

Embora os indígenas não vivessem governados e submetidos a uma estrutura de Estado, isto não comprometia suas vidas; assim na obra do Padre João Daniel não se encontram indicações de que os indígenas carecessem desta instituição para governá-las e deste modo suas relações de afeto e de amizade, provavelmente, não estavam condicionadas a uma intermediação jurídica.

3.2 Modo de ser, de viver e de pensar

O pássaro conhecido como anum era visto como uma ave capaz de matar aquele que por algum motivo tivesse se alimentado de sua carne (DANIEL, 2004, p.177), além de ser considerado um animal agourento⁴³. Acreditar nas crenças pode corresponder a uma conduta que era vista como devendo ser transformada de modo a inventar o novo sujeito, pautado numa racionalidade que pudesse agir sobre a natureza sem ter, em alguns de seus componentes – aves, animais, peixes, etc. – obstáculos para transformá-la.

É bem verdade, que se acha neles tanta propensão e inclinação à idolatria, como nos hebreus, nem ainda o conhecimento do *verdadeiro Deus*; mas isso lhes pode vir da sua grande rusticidade, porque criados à lei da natureza, brutos entre os brutos. Além de que também entre eles se acharam nações

⁴³ Pássaro de penas de cor preta que habita a Amazônia e ainda hoje é visto pelos moradores como sendo repugnante, pois a ele foi atribuído um poder mórbido e, se cantar ou às 12 horas, ou às 18 horas ou às 24 horas, isso representa um presságio que consiste em um aviso de morte de alguém próximo da área onde ele cantou.

ainda das mais cultas, como eram os naturais do grande Império do Peru, que adoravam ao ídolo Molo e lhe sacrificavam os seus filhos, como escreveu um zeloso prelado, dizendo que todos os anos se sacrificavam ao diabo pelo ídolo Molo para cima de 30 mil infantes queimados vivos, como logo diremos. E se as outras nações não tinham estas idolatrias, não lhes faltavam superstições, e agouros, que também são uma espécie de idolatria, em que também pecavam os hebreus (DANIEL, 2004, p. 266, grifos meus)

Este combate contra as formas de acreditar nos fenômenos da natureza ocorre no plano religioso cristão; por isso, não só o padre João Daniel faz alusão às cerimônias de adoração aos ídolos, mas também o padre jesuíta Acuña, quando assim descreve, em 1637:

Os ritos de toda esta gentildade são quase sempre os mesmos: adoram os ídolos que fabricam *com suas próprias* mãos, atribuindo a uns poder sobre as águas e, assim, põem-lhes por emblema um peixe na mão; escolhem outros como padroeiros das plantações; e outros, ainda, como protetores de suas batalhas. Dizem que tais deuses desceram do céu para acompanhá-los e fazer-lhes o *bem*. Não costumam fazer quaisquer cerimônias para adorá-los, mas, pelo contrário, deixam-nos abandonados em algum canto até o momento em que deles necessitam (ACUÑA, 1994, p.100, grifo meu).

Isso serve para demonstrar a reiteração da questão religiosa como elemento fundamental para se pensar a ideia de transformação dos indígenas a partir das ações dos jesuítas. Os indígenas manifestavam uma forma de pensar incompatível com a do cristão, o que demonstra, muito provavelmente, que viviam e possuíam outras formas de pensar e interpretar suas relações com a natureza.

Eram idólatras, comiam gente e tinham pacto com o demônio? São essas as características atribuídas aos indígenas que João Daniel transformava em motivos para continuar agindo em prol da transformação dos sujeitos idólatras. Ou seja, tal descrição seria então uma estratégia para criar as condições necessárias que justificariam as suas ações sobre os sujeitos pecadores, idólatras e amigos do “mal”. Tal tipificação dos povos indígenas justificava a manutenção da empresa jesuítica na Amazônia e em outras partes do Brasil, pois, dessa forma, haveria um motivo para continuar lutando. Mas quais os problemas dos modos de ser, de viver e de pensar dos povos indígenas que justificariam a necessidade de sua transformação? Julgo que as necessidades de transformação não eram e nem foram expressas pelos povos indígenas, mas, sim, eram desejos, talvez fundamentais, para atender às expectativas dos colonos e dos jesuítas, demonstrados nos relatos. Ou seja, os indígenas passariam a ser mais produtivos se tivessem assumido a ideia da produtividade, a ideia de que

eram pecadores e por isso deveriam se submeter aos exercícios cognitivos da alma, se tivessem assimilado a ideia relativa à necessidade de desenvolver o trabalho exaustivo como uma qualidade reconhecidamente válida para medir e qualificar o homem como produtivo ou improdutivo. Além dessas condições, as mudanças ou os processos de subjetivação dos povos indígenas poderiam oferecer condições mais favoráveis de governo de seus corpos e de suas almas. Nesse sentido, seria importante que os indígenas passassem a acreditar em um *Deus*, na existência da alma, do pecado e do inferno para onde os pecadores seriam levados, caso não se redimissem de suas faltas. Dessa forma, visa-se evidenciar os fins corretivos do trabalho de João Daniel, justificada pela ideia de transformação dos indígenas por meio de ações que promovessem a criação de uma conduta cristã.

João Daniel, ao narrar um episódio envolvendo uma índia na famosa missão de Gurupatubá, atualmente vila de Monte Alegre – estado do Pará, relata:

Tratou ela com enorme desacato e demasiado atrevimento ao seu missionário por ocasião de este querer prender e castigar a um seu irmão criminoso, o qual a tapuia ajudada de outras não lho tirou das mãos, mas rasgou-lhe o hábito, e o tratou mal. Acomodou-se o missionário, como religioso que era; e a *criminoso e excomungado índia*, em lugar de pedir absolvição e dar a devida satisfação, foi-se meter-se na sua roça, onde, adoecendo logo, morreu em breve tempo. Opôs-se o missionário a dar-lhe sepultura em sagrado, pelo que os pais se viram obrigados a enterrá-la na mesma roça. [...] aberta a sepultura, apareceu o cadáver, não só inteiro, mas tão fétido, feio, e negro com um carvão; e tão horroroso, que todo o acontecimento, e os mesmos pais, cobrindo depressa aquele negro tição do inferno, não só desistiram do intento, mas claramente confessaram os tremendos efeitos da excomunhão e espada da Igreja pouco temida, senão tão temida, e tão desprezada sendo tão respeitável (2004, p. 328/9).

A longa descrição deste episódio envolvendo a indígena revela que não havia efeito de poder da ação de excomunhão do missionário. No entanto, acredito que se tratava de uma pessoa livre, pois tal ação de excomunhão não havia surtido efeito na conduta da moça, embora pudesse existir no exemplo de exumação dos restos mortais da indígena, a tentativa de comprovação do seu pecado. Há, nesta demonstração, uma atitude de tentar provar a verdade proferida pelo missionário, pois, do contrário, ele poderia ter abalada sua credibilidade cristã. Mas não se trata de um episódio isolado, já que o próprio Padre João Daniel afirma que o Padre Acosta também

Os julgam incapazes da comunhão, ou também se supõe que é a principal [roto no original] de se julgarem incapazes por terem uma fé tão morta, ou tão tênue deste sacramento, que não fazem dele o devido conceito; ou

finalmente por não se disporem para o receberem com a devida disposição de uma confissão bem-feita, e devido pesar de suas culpas, que são as causas que impedem o receber a comunhão, porém essas mesmas causas impedem a confissão. Logo se por isso não merecem a comunhão, também se não pode admitir à confissão, porque que casta de confissão há de fazer quem não crê com fé viva a existência de Cristo no Santíssimo Sacramento? Como há de fazer sua confissão bem-feita quem, com esta fé, não tem o devido pesar de suas culpas? (DANIEL, 2004, p. 361, vol. II).

Clastres constata que, em decorrência da diversidade de etnias, de línguas e, conseqüentemente, de culturas, não é possível pensar na possibilidade da existência de uma padronização cultural.

Mas, ao reconhecer essa afinidade entre língua e cultura, e descobrindo na primeira o princípio de unidade da segunda, somos imediatamente obrigados a aceitar a consequência mais imediata dessa relação: a de que haverá, em suma, tantas configurações culturais, e portanto sistemas de crenças, quantas forem as línguas. A cada etnia corresponderá um conjunto particular de crenças, ritos e mitos. O problema doravante colocado é de ordem metodológica: não se pode evidentemente adotar a solução ilusória de um “dicionário” que faria sucederem-se a interminável lista das tribos conhecidas e a variedade abundante de suas crenças e práticas. A dificuldade de escolher um método de apresentação dos fatos religiosos provém em grande parte da contradição entre homogeneidade cultural constatada no plano socioeconômico e a irreduzível heterogeneidade no plano propriamente dito da cultura, tal como cada etnia possui e cultiva sua personalidade particular, entre as bases materiais e o “ponto de honra” (2004, p. 98).

Diante da diversidade de línguas e de culturas, imagina-se que era mais cômodo para o jesuíta tratar os indígenas por meio de uso de expressões generalizantes que lhes atribuía a ideia de incapacidade, ao invés de reconhecer que eram sujeitos plurais. Daí a ideia de incapacidade em ter fé na existência em Deus ser ressaltada e atribuída aos povos indígenas reiteradamente. Todavia isto consista muito mais num indicativo de que não se submeteram de forma plena às investidas de catequização dos missionários. Nesse sentido, pode-se dizer que os indígenas não foram atingidos pelas investidas dos jesuítas, embora os jesuítas interpretassem tal fato pela suposta incapacidade de eles acreditarem na fé representada pela religiosidade cristã.

O sujeito classificado no plano da inferioridade não corresponde apenas a uma visão de João Daniel, pois o padre Acuña, na primeira metade do século XVII, também

procedeu da mesma maneira, quando comparou os procedimentos dos indígenas aos realizados pelas formigas, afirmando que

Da mesma maneira que a natureza ensinou à formiga a guardar nas entranhas das terras, como em celeiros, o grão que há de servir-lhe de alimento o ano inteiro, deu também ao índio, por mais bárbaro que seja, meios de evitar seu prejuízo e garantir seu sustento, pois certo é que a Divina Providência cuida mais dos homens que dos animais brutos (ACUÑA, 1994, p.75).

Nota-se que esta narrativa atribui à Providência Divina as formas como os indígenas manejavam os produtos destinados ao consumo. Tal atitude não era compreendida como um conhecimento sobre como manejar e conservar os produtos, mas como fruto da condução de um ser supremo que agia no sentido de instruí-los, de modo a guiá-los para aquele procedimento. Então, o que se destaca nessa narrativa é a tentativa de não reconhecer os conhecimentos indígenas sobre a natureza e sobre a vida, mas a ideia de que eram sujeitos que viviam à mercê do acaso e desprovidos de qualquer manifestação de conhecimento e planejamento.

Não se trata aqui, pois, de julgar a capacidade ou incapacidade dos povos indígenas para compreenderem e assumirem a religiosidade cristã, mas de demonstrar que as ações missionárias não foram suficientemente capazes de fazer com que eles passassem a assumir a religiosidade cristã. Nesse sentido, pode-se dizer que a incapacidade estava posicionada ao lado de quem não conseguiu transformá-los, embora tenha usado diversas estratégias para atingi-los, como as relativas às prescrições, conforme as narradas abaixo pelo Padre João Daniel.

Suponhamos que um missionário impõe uma condenação a uns por terem faltado à missa, a outros por não trazerem a tempo os seus filhos ao batismo, a outros por não acudirem à pregação, procissão, etc., a outros declara excomungado por este, ou aquele delito, a outros proíbe o ingresso da igreja, o [uso] dos sacramentos etc., que são as espadas [com que] os párocos fazem obedientes os fregueses rebeldes, tudo isso será em vão nos tapuias: *das condenações não farão caso*, nas excomuniões meterão nos seus sítios, e talvez gostarão de não serem admitidos na igreja, nem os outros de serem admitidos aos sacramentos, e não falem mais nisso os missionários, que eles também não falarão. Lembra-me, aqui, o que me sucedeu em uma aldeia: tinha eu apregoados uns contraentes 2ª vez; esperavam os parentes que este fosse o último pre[gão] vendo que ainda restava outro 3ª foram para casa, e se [roto no original] (2004, p. 364, vol. II, grifo meu).

Percebe-se que o instrumento religioso que envolve a excomunhão não apresentava significado para os indígenas, pois não haviam assimilado as ideias do pecado e do castigo cristãos. Assim em uma descrição feita por João Daniel sobre o que havia presenciado Monsieur Condamine, viajante e cientista cosmógrafo do século XVIII que passou pela Amazônia, lê-se:

Viu ele em uma aldeia de índios no distrito de Castela castigar um índio com açoites por ter faltado à missa no dia, ou dias de preceito. Acabado o castigo que diz o mesmo Condamine é o mais próprio para aquelas gentes, foi o índio lançar-se aos pés do seu missionário dando-lhe as graças pelo castigo, por saber lho dava unicamente para seu bem, e ensino e acrescentou: porém *manda-me outra vez já açoutar por conta do domingo que vem e em que também hei de faltar à missa* (2004, p. 364, vol. II, grifo meu).

Em decorrência das ausências às missas, os missionários aplicavam castigos aos indígenas, porém não podemos dizer que tenha sido um procedimento estendido a todos; ainda assim, pode ser utilizado como exemplo de um comportamento de não submissão aos missionários (DANIEL, 2004, p. 364, vol. II).

Ainda com intuito de fazer com que os indígenas acreditassem em Deus, o missionário chegava a agir no sentido de que eles passassem a acreditar nas relíquias sagradas, embora coisas sagradas fossem também postas pelas indígenas nos animais, como foi demonstrado pela narrativa do jesuíta.

Vê-se mais esta sua fé morta no uso das cousas sagradas, e na pouca reverência aos sacramentos. Estimam muito as verônicas, medalhas e imagens dos santos; mas é pelo lindo delas, e não pelo respeito e devoção que metem; e por isso muitas vezes enfeitam com elas seus macacos, e cachorrinhos, atando ao pescoço; o mesmo desprezo usam com as cousas bentas (DANIEL, 2004, p. 329).

O missionário esperava respeito e devoção às coisas sagradas, mas vale ressaltar que as assim consideradas, evidentemente, eram apenas aquelas apresentadas pelo missionário. O que se busca dizer é que a coisa sagrada estava, muitas vezes, lastreada em uma expressão material cristã, que consistia de objetos de usos e veneração por parte dos homens e das mulheres e não dos animais, pois estes não expressariam sentimentos de culpa, tampouco de pecado e não teriam alma. Mas, para os indígenas, o macaco, mesmo sendo um animal, possuía o direito de usar as coisas sagradas, e isso, pelo que indica a narrativa, não

representava um ato de agressão, uma vez que não haviam incorporado a ideia do sagrado representada nas imagens santas.

A ideia relativa ao agouro pode corresponder a mais uma constatação que evidencia a existência de outros instrumentos usados para compreender os fenômenos da natureza e os da cultura. Mas esta forma de compreender a natureza não era útil para sustentar o projeto jesuítico de governo dos indígenas. Pelo contrário, era vista pelo missionário como uma condição que representava obstáculo ao processo de transformação deles, pois, por meio dessa forma de compreensão dos fenômenos da natureza, os indígenas buscavam explicações para os fatos que ocorriam em suas vidas e para aqueles que poderiam vir a ocorrer (DANIEL, 2004, p. 270).

As mulheres paridas eram aquelas que faziam as atividades domésticas, sendo que o marido era quem ficava de resguardo. O Padre João Daniel tece comentário demonstrando seu despreço aos indígenas homens que “fingem” estar “debilitados”, o que corresponde a mais uma situação sobre a qual era necessário atuar de modo a transformar a maneira de pensar e agir do sujeito (DANIEL, 2004, p. 271). Isso demonstra que esse comportamento considerado supersticioso pelo missionário representava mais um obstáculo a ser superado, pois esta atitude do indígena diminuiria a possibilidade de seu uso de forma mais efetiva e com mais sucesso no empreendimento colonial e religioso cristão.

As ideias sobre o agouro, sobre as interdições com relação às mulheres menstruadas e sobre as mulheres paridas podem corresponder aos modos de ser, de viver e de pensar dos indígenas relacionados ao mundo prático e da cultura, mas que eram consideradas pelos jesuítas como obstáculos para a implantação da empresa colonial e religiosa. Daí a necessidade de fazer com que desacreditassem nos efeitos ou nos males proporcionados seja pelas manifestações de agouros, seja pelas causas negativas oriundas da presença de mulheres menstruadas presentes em certas atividades, principalmente nas realizadas pelos homens. As manutenções das “superstições” atrapalhavam os usos da mão de obra indígena pelos jesuítas, já que os indígenas usavam as manifestações dos fenômenos da natureza como meios para decidir sobre o que deveriam ou não realizar diante do que havia ocorrido, que representava uma anunciação.

Isto demonstra que os indígenas não foram atingidos pela racionalidade religiosa cristã ou pela razão ocidental, que buscava conhecer o mundo e as coisas por meio de uma mecânica chamada de prática e racional. Seria também esta uma luta travada ao longo do processo civilizatório pelo qual passaram os povos indígenas.

Um destes seus agouros é com a anta, de que falamos acima; semelhante tem com o ouriço-cacheiro, a que chamam gandu açu, que lhes anuncia a morte, porque os viram deste ou daquele modo; e em muitos outros animais. Assim mesmo deixam de fazer algumas coisas ainda precisas por terem para si que lhes há de suceder mal, ou às suas mulheres, se estão pejadas; como é que nestas ocasiões não pode pescar, porque não há de pegar o peixe, e outros *ejusdem furfuris* (Lat. da mesma farinha. Usa-se mais em sentido moral, com referência a pessoas que tem os mesmos vícios, defeitos etc.), dos quais são tão tenazes, que ainda no cristianismo missões conservam estas doutrinas de seus avoengos (DANIEL, 2004, p. 270).

Acredita-se que essa forma de compreender a natureza e sua relação com ela corresponde a um tipo de conduta contra a qual o padre João Daniel lutou de modo a promover outra forma de pensar entre os indígenas.

“Ritos gentílicos e idólatras⁴⁴ [...] e sem faltar à verdade direi que a religião dos tapuias, e a sua fé, não só dos batizados em adultos, mas também dos nascidos, criados e doutrinados com os brancos é uma como fé *morta*, e pouco *firme*” (DANIEL, 2004, p. 327, grifo meu). Embora João Daniel expresse o quanto os indígenas não incorporaram os ensinamentos religiosos cristãos, o Padre José de Anchieta, da mesma congregação, foi incorporado à história como o sujeito merecedor de respeito pelos homens indígenas e pelos animais, pois ocupa o lugar de ser soberano e supremo (DANIEL, 2004, p.187). Essa figura pode também ter sido fruto da criação dos próprios jesuítas para evidenciar sua superioridade diante dos missionários de outras ordens e dos sujeitos não religiosos, embora esta compreensão corresponda também a mais uma leitura das narrativas do missionário João Daniel.

Esta forma de se recusar a ser transformado estende-se para outras manifestações, como a relativa a morar nas casas construídas pelos jesuítas.

A verdade é que os índios lhe têm tal respeito e veneração, que se não atrevem a morar nele [convento], não obstante o viverem em suas *fracas choupanas* quanto basta a encobrir os raios do sol, e incomodidade da chuva; nem tem instrumentos para maiores fábricas, por não terem uso do ferro; e tendo ali casas feitas, e bem acomodadas, as deixam estar solitárias, servindo de covis aos bichos do mato, e de palácio aos grandes morcegos, e aves noturnas, que ali vivem, e moram muito contentes e sossegadas, enquanto os tapuias lhes não dão caça com as suas flechas, para deles fazerem bons assados, e melhores bocados para os seus sair pela sua porta os índios, e por isso saírem tismados, e vermelhos: e quem fumo, e algumas vezes fogo por

⁴⁴ Pierre Clastres, em pesquisa realizada após a segunda metade do século XX, constata que os inquiridos dos missionários correspondentes ao período de chegada dos espanhóis na América do Sul tinham como propósito extirpar sistematicamente as idolatrias a fim de cristianizar os índios (2004, p, 119).

entre pedras; talvez que nele se tinssem ao sair pela sua porta os índios, e por isso saírem tinsados, e vermelhos; e quem sabe se por causa deste fogo, e fumo, não habitam o convento? (DANIEL, 2004, p. 88).

Por que não habitavam ou viviam no convento? Mas por que deveriam habitar o convento? Esse despreendimento provoca nossa capacidade de entendimento da vida do outro que, diante da possibilidade de morar em uma casa feita segundo o estilo ocidental, resolve morar naquela que o padre denominou de *choupana*. A narrativa parece abrigar o desejo do narrador em procurar ver no outro uma atitude semelhante à que seria expressa por ele. Embora os verbos mais usados para descrever a situação de residência sejam “morar”, “habitar” e “residir”, acredita-se que, para os indígenas, pelo que indicam as narrativas analisadas, estavam mais relacionadas à descrição feita pelo uso do verbo “viver”. Nesse sentido, viver corresponde a uma atitude que pode ser realizada em diversos lugares e sob diversas circunstâncias, além de não estar restrita a um lugar, nem a uma casa, nem a uma referência fixa. Ainda que existam narrativas demonstrando como eram as casas dos indígenas, elas não se constituem em uma informação que leve a dizer que eram sujeitos que viviam em lugares fixos, pois a ideia de territorialidade vivenciada por eles permite mais deslocamentos entre áreas geográficas para uns e mais permanências para outros, de modo que a mobilidade espacial corresponde a uma característica para muitos povos indígenas, o que representa diversas possibilidades de realização da vida.

As casas dos indígenas “não usam de repartimento algum de salas, nem de câmaras, alcovas, e menos de gabinetes; mas toda a casa é uma sala grande, larga, e espaçosa, na qual levantam muitas estacas, e a elas atam as suas maquiras, que juntamente fazem as vezes de leitos, e camas; e ali vivem pais, mães, filhos, filhas e parentes todos juntos; e como todos andam à frescalhota, ou nus, também vivem sem cerimônia, nem pejo, ou empachado, como os bichos nas suas covas, cavalos e éguas nas estrebarias, vacas e touros no curral; e ordinariamente fazem uma grande fogueira no meio deste espaçoso casarão, onde cozinham o que têm, e também lhe serve de noute de lucerna, em lugar das candeias, velas lâmpadas, ou placas, de que não usam, nem julgam *necessárias* (DANIEL, 2004, p. 279/80, grifo meu).

As “casas” dos índios são apresentadas como construções que não guardavam a intimidade e a decência, pois não tinham os compartimentos onde as crianças, os adultos e os casais pudessem proteger e vivenciar seus momentos de intimidades; todavia não temos descrições, nos relatos dos viajantes que passaram pela Amazônia, apontando atos sexuais em público, e tampouco atos de violência sexual. Novamente, porém, fica evidente a

consideração do missionário a respeito da vida dos indígenas realizada a partir do modo de vida dos brancos e dos cristãos. Como constata Clastres, os viajantes traçaram imagens dos indígenas ao longo dos anos como sendo “[...] ‘povos inteiramente novos’, selvagens americanos *sem fé, sem rei, sem lei*, povos em que o homem vive “*sem lei, sem imperador e onde cada um é senhor de si mesmo*” (CLASTRES, 2004, p, 170, grifo do autor).

Como expressa João Daniel, os indígenas desenvolviam atividades agrícolas denominadas de bens móveis – com sementes de curto tempo para produção, o que possibilitava sua circulação para outra área, o que não ocorria com quem cultivava bens estáveis, que ficaria fixado na terra, ou melhor, teria cultura de médio e longo prazo para produção (2004, p. 151, vol. II). Essa condição de não fixação em uma determinada parte do território pode servir para justificar uma relação de deslocamento, ou seja, uma ideia de territorialidade, que não estava circunscrita a um espaço geográfico restrito, considerando que a criação de fronteiras geográficas que delimitam as circulações das pessoas corresponde a uma estratégia de governo dos sujeitos. Então, acredita-se que os indígenas viviam uma geografia da mobilidade em oposição a uma de fixação, que era tão desejada pelo missionário; eles não tinham fronteira territorial estritamente delimitada, visto que alguns povos viviam em situação de deslocamentos entre os espaços territoriais, o que pode revelar outra forma de ser, de viver e de pensar a vida na relação com os espaços.

O ser estável como imaginava o missionário não correspondia à conduta dos indígenas que viviam em constante circulação e em busca de novos roçados, e isto não os fazia estáveis, fixos (2004, p. 161, vol. II). Não eram estáveis porque as culturas que cultivam exigiam novas terras ou suas culturas não eram estáveis porque os indígenas com seus modos de vidas eram pautados pelas ideais de circulação constante? As constantes circulações dos indígenas se configuraram em um grande obstáculo para a implantação do projeto jesuítico de transformação desses povos, ou melhor, o fato de ter a vida conduzida por essa prática de deslocamento pode ser lida como uma forma pela qual os indígenas se opuseram às ações missionárias que visavam transformá-los. Por isso, reitero a existência da ideia de instruir o indígena no cultivo de outros produtos, como a cana de açúcar, que corresponderia a uma maior produtividade, além de também estimulá-los a passar a ter uma vida fixa em um determinado território (DANIEL, 2004, p. 260, vol. II).

Essa tentativa de interferir na vida do indígena não corresponde apenas a uma ação dos missionários do século XVIII; assim o antropólogo Lévi Strauss, na obra *Tristes Trópicos*, apresenta uma iniciativa do Estado brasileiro que elaborou um projeto de construção de casas para os indígenas na primeira metade do século XX. Elas foram entregues

a eles, mas eles não as habitaram, pois construíram as suas, ao invés de morar nas edificadas pelo Estado.

Da sua efêmera experiência de civilização, os indígenas apenas conservavam o vestuário brasileiro, o machado, a faca e a agulha de costura. Quanto ao resto, foi um fracasso total. Tinham-lhes construído casa, viviam fora delas. Tinham-lhes obrigado a fixarem-se em aldeias, continuavam, no entanto a ser nômades. Tinham partido as camas para acender fogueiras e deitavam-se do mesmo modo no chão. Os rebanhos de vacas, enviados pelo governo, vagueavam à sorte, pois os indígenas repeliam enojados a sua carne e o seu leite. Os almofarizes de madeira, movidos mecanicamente, por meio do enchimento e esvaziamento e alternados de um recipiente suspenso numa alavanca (dispositivo espalhado pelo Brasil, onde é conhecido sob o nome de *monjolo* e que os portugueses provavelmente importaram do Oriente), apodreciam inutilizados, tendo-se mantido o uso do almofariz manual (LÉVI-STRAUSS, 1996, p 142).

Embora não estivesse pesquisando no mesmo território em que se encontrava Lévi-Strauss, Clastres, na segunda metade do século XX, na região entre o Brasil e Venezuela, na área correspondente à Amazônia, constata a presença de religiosos entre os povos indígenas. Sua descrição também revela o fracasso ocorrido na empreitada visando à produção de outra conduta nos povos indígenas, quando descreve uma situação envolvendo a missão evangélica.

Os Bichaansiteri constituem um grupo bastante numeroso; estão distribuídos em dois *chabuno* (casa coletiva), um na margem direita do Orinoco, o outro defronte. Entre os primeiros está instalada uma missão salesiana (há três na região, todas à beira do rio) e, entre os segundos, do nosso lado, mora uma família de protestantes norte-americanos. [...] É um prazer constatar a amplitude do fracasso evangélico. (Os salesianos também não são bem sucedidos, mas os índios os suportam melhor.) O líder xamã do grupo da margem direita queixa-se do americano, que prega a todo momento contra o uso da droga, proclama que os Hekuna (espíritos constantemente invocados pelos feiticeiros) não existem e que o chefe deveria abandonar duas de suas três esposas. Amém! ‘Esse sujeito começa a nos aborrecer. Este ano vamos reconstruir o *chabuno* bem mais longe, para ficarmos longe dele’ (CLASTRES, 2004, p. 35).

Para demonstrar a atitude de recusa à transformação, é necessário destacar outro exemplo apresentado por Clastres em que revela a permanência da atitude guerreira de algumas etnias apontadas, quando constata que mantiveram suas formas de viver, preservando tais condutas, como foi o caso da etnia Mahekodoreri.

São homens muitos belicosos, em guerra permanente com quase todas as tribos da região [...] Junto do *chabuno* deles está estabelecida uma das três missões salesianas. O que mostra bem o fracasso dos padres, que não conseguiram, em quinze anos, atenuar em nada o ardor combativo dos índios. Tanto melhor. Essa resistência é sinal de saúde (2004, p. 35).

Havia *desapego dos indígenas* (DANIEL, 2004, p. 273/4, grifo meu) ou outros tipos de interesses que não foram identificados? De qualquer maneira, estamos diante de um sujeito constituído por outros valores, que não os ocidentais caracterizados, predominantemente, pela acumulação de bens materiais e de propriedades. Valores que os olhares e as leituras ocidentais ou têm dificuldades em compreender, ou se recusam a fazê-lo. Todavia, as narrativas do Padre João Daniel expressam, de fato, que havia, entre os indígenas, total desapego às coisas materiais. Mais do que reiterar esta forma de ser vale a pena procurar entender quais eram as coisas materiais e não materiais que tinham significados para ele. Quais coisas do mundo sagrado e do mundo da natureza, embora os mundos da cultura e da natureza não possam ser vistos separadamente, eram significativas para eles? De qualquer forma, acredita-se que a constituição de uma subjetividade centrada no apego aos bens materiais corresponda, principalmente, a uma conduta fundamental na história da formação da sociedade ocidental e cristã, que se constituiu a partir do estímulo à propriedade individual. Dessa maneira, o ensinamento do apego e do desejo das coisas pode ser pensado como atos de invenção da constituição da subjetividade dos homens modernos. O apego e o desejo podem animar o sujeito de forma a estimulá-lo a fazer parte de uma sociedade em que as pessoas passam a ser identificadas pelo volume de bens materiais que adquiriram? Embora essas questões tenham como propósito estimular o pensamento, apresenta-se o desapego dos indígenas ao acúmulo de bens materiais e de propriedades como uma característica que dificultava a instalação da empresa colonial e religiosa. Dessa forma, os indígenas apresentavam um modo de ser relativo à não propriedade, diferente da ideia de que tudo é de todos, de que tudo corresponde a um bem comum. Então, *tudo* não é de ninguém, pois a ideia de propriedade não estava visivelmente evidenciada entre os indígenas da narrativa de João Daniel. Isso nos impõe um grande desafio para ver a natureza não como uma coisa, mas como uma “entidade” que possui um “espírito”, que tem vida natural e simbólica.

Para a efetivação do projeto jesuítico, a vida dos povos indígenas deveria ter o modo de ser, de viver e de pensar semelhante ao do homem branco, referendado na ideia da produção da riqueza material como a principal meta. Todavia isso não ocorria, pois eles não

se envolviam no sentido de produzi-la para si, como propriedade individual (DANIEL, 2004, p.275).

O padre João Daniel, de forma a demonstrar os bens materiais dos indígenas, faz um comentário enumerando os objetos pertencentes a eles, descrevendo o que possuíam: machados, facas, flechas e arcos. Ao final da descrição, afirmava que esses materiais correspondiam a todas as suas riquezas. Porém os indígenas que realizavam as coletas das drogas do sertão (produtos colhidos na natureza) para atender aos interesses dos brancos recebiam em troca:

[...] varas de bretanha, um chapéu, um prato de sal, e semelhantes quinquilharias, que repartiam entre a mulher e filhos. E posto que com a comunicação com os brancos podiam ter aprendido mais alguma economia, e têm mais alguma ambição (e na verdade já nos seus sítios vão plantando algodão, e outras drogas), contudo nada menos; porque ainda isso deixam perder (DANIEL, 2004, p. 275).

Ainda que o contato com os brancos tenha promovido algumas pequenas mudanças na forma de vida dos indígenas que os serviam, João Daniel concluiu ressaltando o fracasso do envolvimento desses povos com o modo de vida branco, que estava relacionado a uma vida centrada na produção do acúmulo de propriedades e de riquezas. Conquistar mais propriedades e ganhar mais e mais dinheiro supostamente corresponderia à conduta desejada pelo padre para os indígenas. Conforme o antropólogo Pierre Clastres, em estudo realizado por volta da década de 70 do século XX,

Os selvagens não são tão loucos quanto os economistas formalistas que, não podendo descobrir no homem primitivo a psicologia de um chefe de empresa industrial ou comercial, preocupado em aumentar incessantemente sua produção a fim de aumentar seu lucro, deduzem disso, os tolos, a inferioridade intrínseca da economia primitiva. Empreendimento salutar, portanto, o de Sahlins, ao desmascarar, tranquilamente, essa “filosofia” que faz do capitalismo contemporâneo o ideal e a medida de todas as coisas. Mas quantos esforços, no entanto, para demonstrar que, se o homem primitivo não é um empreendedor, é porque o lucro não interessa; que, se ele não “rentabiliza” sua atividade, como gostam de dizer os pedantes, não é porque não sabe fazê-lo, mas porque *não tem vontade de fazê-lo!* (2004, p, 179, grifo meu).

Então, trata-se muito menos da falta de capacidade e, muito mais, de uma atitude de recusa a envolver-se com a produção de forma absoluta e voltada para o comércio. Logo, não se tem uma comunidade em estágio de produção primitiva, quase incompleta, mas uma sociedade completa, porém que se negava a ser medida e classificada tomando como

referência o modo de vida da sociedade ocidental. E, por isso, Clastres constata que os povos indígenas foram e continuam sendo vistos pela perspectiva da falta, da ausência, pois

O ser da sociedade primitiva sempre foi visto como o lugar da diferença absoluta em relação ao ser da sociedade ocidental, como espaço estranho e impensável da ausência – ausência de tudo o que constitui o universo sociocultural dos observadores: mundo sem hierarquia, homens que não obedecem a ninguém, sociedade indiferente à posse da riqueza, chefes que não mandam, culturas sem moral porque ignoram o pecado, sociedade sem classes, sociedade sem Estado etc. Em suma. O que os escritos dos viajantes antigos ou dos estudiosos modernos não cessam de clamar sem chegar a dizê-lo é que a sociedade primitiva é, em seu ser, indivisa (CLASTRES, 2004, p, 252).

João Daniel usa a descrição dos utensílios domésticos para servir a mesa dos indígenas para demonstrar o suposto atraso destes povos. “Os seus pratos são folhas de árvores, outras no mais polidos são umas cuias, que, como já disse, são um gênero de bons cabaços, ou cousa semelhante; e de mais nada constam as suas baixelas, e serviços de mesa” (DANIEL, 2004, p. 276). Tem-se supostamente uma narrativa correspondente à ideia do processo civilizatório constituída ao ponto de usar os utensílios domésticos como indicadores para mensurar certo nível de vida. Esta corresponde a mais uma narrativa elaborada a partir da comparação dos modos domésticos, usada para classificar as vidas dos povos indígenas.

Trata-se do que Norbert Elias denominou de processo civilizatório, pelo qual se procurou comparar e classificar as sociedades

[...] a consciência de sua própria superioridade, dessa civilização passa a servir pelo menos às nações que se tornaram conquistadoras de colônias e, por conseguinte, um tipo de classe superior para grandes segmentos do mundo não-europeu, como justificativa de seu domínio, no mesmo grau em que antes os ancestrais do conceito de civilização, *politesse* e *civilité*, serviram de justificação à aristocracia da corte. Na verdade, uma fase fundamental do processo civilizador foi concluída no exato momento em que a *consciência* de civilização, a consciência da superioridade de seu próprio comportamento e sua corporificação na ciência, tecnologia ou arte começaram a se espriar por todas as nações do Ocidente (ELIAS, 1990, p. 64).

“Mas na verdade bem ponderada, a sua vida, desnudez, e mantimentos, e que a caça dos matos é inumerável e comum, e a pesca nos rios abundantíssima, de que lhes servem as riquezas de ouro, prata, e diamantes?” (DANIEL, 2004). Talvez esse momento raro em que

reconhece o outro pelo outro, presente na narrativa do padre, ajude-nos a pensar a vida para além da visão que a mensura a partir da quantidade de bens materiais e de propriedades adquiridas e acumuladas. Acredita-se que isto sirva como um estímulo para entender o homem como um ser em processo de subjetivação e de construção de uma conduta que deseje o acúmulo de bens materiais, de propriedades e de riquezas.

Embora as narrativas demonstrem seus desprendimentos em relação à aquisição e ao acúmulo de bens materiais, percebe-se que eles realizavam e participavam de atividades coletivas, de cujos significados pouco se sabe. Não se sabe se possuía alguma conotação de agradecimento à divindade ou se eram realizadas com o propósito de celebrar momentos especiais referentes às coisas do mundo social, ou ainda se conjugavam as duas possibilidades. O que se sabe, segundo João Daniel, é que

São muitos amigos de festas, danças, e bailes; e têm habilidade de fabricarem as gaitas e tamboris: pois ainda que não tenha ferro, lá tem habilidade de fabricarem as gaitas de algumas canas, ou cipós ocos, ou que facilmente largam o âmago, e os tamboris de paus ocos, ou se é necessário os ajustam com fogo (DANIEL, 2004, p. 277).

Ainda que a análise seja realizada por meio das narrativas do missionário jesuíta a respeito dos povos indígenas e não através dos relatos produzidos pelos próprios indígenas, pode-se enfatizar que elas revelam o desprendimento dos indígenas pelo acúmulo e pela propriedade, ao mesmo tempo em que mencionam o envolvimento deles com as festas, com as cerimônias, com as coisas da vida considerada pagã, embora esse significado e muito provavelmente essa palavra não fizesse parte do universo das línguas indígenas, já que ela está relacionada ao batismo realizado no mundo cristão.

E vivem contentes os "selvagens":

[...] nem tinham instrumentos de ferro para mais fábrica, punham alguma rodela na popa, e proa, e ficavam com a sua embarcação feita com poucos mais materiais, e com estes barcos viviam, como ainda hoje *vivem contentes os selvagens*, porque não necessitam de barcos de carga, mas só quanto lhes basta para navegar (DANIEL, 2004, p. 509, vol. II, grifo meu).

Esta narrativa oferece a ideia de que a vida entre os indígenas era apresentada como prática de liberdade, uma vida dirigida por si e para si. Esta forma de analisar a vida não corresponde apenas a uma atitude vista nos indígenas do século XVIII, pois

As análises de Sahlins e de Lizot sobre a quantidade de alimento necessário a uma comunidade e sobre o tempo gasto em obtê-lo indicam que as sociedades primitivas, quer se trate de caçadores nômades ou de agricultores sedentários, são na verdade, considerando o pequeno tempo dedicado à produção, verdadeiras *sociedades de lazer*. Os trabalhos de Sahlins e os de Lizot recuperam assim e confirmam o material etnográfico fornecido pelos antigos viajantes e cronistas (CLASTRES, 2004, p. 244, grifo do autor).

A prisão foi usada como castigo para punir os povos indígenas, pois isso corresponderia à “[...] privação de suas caçadas, montarias e mais divertimentos e muito mais dos seus banhos diurnos, etc. E na verdade, que não há castigo que mais amanse que uma *prisão diuturna* com umas boas brapas nos pés” (DANIEL, 2004, p. 348, grifo meu). Destaca-se que as privações aos divertimentos nas canoas e nas suas caças, às pescarias eram consideradas os principais problemas para os indígenas. Tudo indica que a ideia de divertimento era considerada um ato sobre o qual necessitariam ocorrer as punições, porque os indígenas deveriam se dedicar exclusivamente ao trabalho, pois este teria uma conotação de produtividade, na visão dos jesuítas. Já para os indígenas, a liberdade para decidir o que fazer da vida era considerada uma condição fundamental, além de não ser da ordem do sacrifício, como eram considerados os trabalhos realizados para os missionários e colonos. Todavia essa condição de vida envolvida em atividades de divertimentos não interessava aos colonos, pois os indígenas eram os responsáveis em realizar as atividades produtivas para eles, o que não consistia em uma atividade destinada à manutenção da vida indígena, mas era realizada visando atender aos interesses dos colonos brancos. Mas, por que o homem teria que trabalhar cada vez mais para os outros homens? Por que os homens seriam estimulados a criar uma conduta do trabalho e não da contemplação da natureza e da vida?

[...] os brancos europeus habitantes naquelas terras, porque, como têm mais cuidados, e ambição, não dão semelhantes folgas a seus escravos, e índios, de que se servem, mas sempre os trazem ocupados em alguns serviços; ou fazendo canoas depois das roças, ou fazendo pescarias, e lucrosas salgas, ou colheitas dos seus frutos e haveres. E como têm diverso modo, e melhor economia, pede a razão que digamos o modo como se situam, e dão princípio aos seus sítios, de como se apossam daquelas terras, e nelas se estabelecem (DANIEL, 2004, p. 16. Vol. II).

Trata-se de transformá-lo de maneira a fazer com que não apenas mudassem a forma de pensar, mas, sobretudo, passassem a abandonar e incorporar outra forma de viver. A

vontade de controlar não envolvia apenas instruir um novo comportamento, mas criar uma subjetividade que fosse mais suscetível de controle, ao mesmo tempo em que se estabelecem, em nome da liberdade, ações visando à sua privação.

Esse mundo apresentado como incompreensível está presente nas narrativas de João Daniel, ressaltado em diversos momentos, inclusive quando afirma que, num episódio relativo à refeição, “primeiro alimenta a si e ao cão⁴⁵, depois os filhos e a esposa, pois o cão é responsável pela localização e captura da caça” (2004, p. 278). Não se trata de atribuir a esse episódio contido na fala do missionário uma espécie de uma bondade e um senso de justiça dos indígenas para com o cão, mas procurar identificar o que significava o cão para esse povo e, dessa forma, procurar entender as motivações desse tipo de tratamento. Aqui haveria uma forma de proceder constituída diferentemente da sociedade imaginada pela sociedade cristã, que apresenta como ordem de prioridade a família, posteriormente os de fora dela e só posteriormente os animais.

O padre Daniel demonstra que os indígenas usavam a palavra *irmão* (2004, p. 346) para se relacionarem uns com os outros. Essa forma de tratamento denota um tipo de organização social diferente da ideia de família, que está também relacionada à manutenção da propriedade, que pode vir a se tornar espólio de família. Outra questão que se considera importante para evidenciar o que foi denominado de outra organização social corresponde à forma como os povos indígenas narrados faziam uso dos alimentos, de forma ampla e quase irrestrita, que eram disponibilizados sobre as “mesas” durante certos horários do dia a quem necessitasse. Isso revela outra forma de tratamento e uso dos alimentos, diferente da ocidental que estabelece restrições, pois nela também está associada a ideia de propriedade, inclusive de uma pessoa ou de um grupo.

As recusas em se submeter aos desejos dos missionários são expressas pela forma como os indígenas se relacionavam com alguns animais destinados que deveriam ser utilizados nas atividades de preparação do solo. Por isso, mais uma vez, eram considerados incapazes de ter governo, pois, segundo João Daniel, referindo-se a esses povos,

Mas atendendo à pouca capacidade dos índios, e que pelo ordinário nem sabem ter governo, nem providência, ou economia, parece que devem ser por conta dos missionários, a quem pertencerá o cuidado do seu pastorado, como fazem os missionários espanhóis. Se os índios fossem capazes, bom seria repartir a cada um alguma ou algumas cabeças de gado; mas não sendo

⁴⁵ Entre os Yanomami situado nas margens do rio Orinoco, Amazônia venezuelana, visitados por Pierre Clastres após a segunda metade do século XX, os cães obtidos dos brancos ocupam, na hierarquia das criaturas, um estatuto próximo da humanidade: como as pessoas, eles são queimados quando morrem (2004, p. 40).

capazes, é perder o feitio, e pô-los em ocasião de comerem tudo em um dia, como costumam. Lembra-me o caso que refere um missionário espanhol do Paraguai, que ensinando a seus neófitos a cultivar a terra, e beneficiar ao uso da Europa, entregou a uns índios uma junta de bois, com que fossem lavrar os seus campos, como fizeram; mas dando-lhes a fome, mataram, e comeram os bois logo no primeiro dia, e voltaram para casa (DANIEL, 2004, p. 331, vol. II).

Essa é uma demonstração de que os indígenas não se deixaram submeter aos projetos jesuíticos, que ocorreriam também por meio de suas inserções em novas atividades produtivas impostas a eles. Ainda que eles não produzissem com vista ao acúmulo de produtos, os relatos não dizem que os indígenas estavam vivendo num estado de calamidade em função de suas supostas selvageria, preguiça e indolência.

3.3 Os selvagens ou reiterados atos de recusas?

É entre a ideia de índios selvagens e de mansos que circulam as narrativas do padre João Daniel. Notadamente, percebe-se que, quando os povos indígenas apresentam algum tipo de reação, seja ao trabalho forçado, seja à iniciativa de catequização, eram narrados como aqueles que apresentam perigo aos brancos, portanto recebiam a denominação de selvagens. Os povos das etnias denominadas de Guanapu e Pacajá eram apresentados como os mais receptivos, vistos que “São, contudo, dos mais célebres por terem sido teatro dos zelos e fervores de vários missionários para tirarem das suas margens muitas nações de índios para o grêmio da Igreja” (DANIEL, 2004, p. 59. Vol. I). Provavelmente, não se pode esquecer que os jesuítas tinham finalidades religiosas, e isso não se trata de nenhuma descoberta, mas de uma reiteração que justifica suas intervenções junto aos indígenas. Os índios mansos, portanto, seriam considerados sujeitos afeitos às coisas de Deus, quando não às dos homens, pois também serviam para realizar as tarefas relativas à produção agrícola, conforme descreve.

Não é meu intento descrever todas as povoações dos índios selvagens naturais do Amazonas; ao só porque das mais notórias trataram muitos autores, mas também por ser difícil pela sua grande multidão em tão vasto distrito; e assim aqui só pretendo dar algumas notícias das povoações de índios já domésticos, tratáveis, e inclusos no grêmio da Igreja, e das povoações dos europeus espanhóis, e portugueses habitantes daquele rio, e das suas fortificações, e fortalezas (DANIEL, 2004, p. 110).

Embora tenham sido ora classificados de selvagens, ora de mansos, João Daniel produz uma longa discussão visando demonstrar aos colonos que usavam a mão de obra indígena da Amazônia até a morte, que eles eram também gente; portanto o jesuíta se opunha aos entendimentos dos europeus sobre eles.

Os habitantes e naturais índios do grande Amazonas são gente também disposta, e proporcionada, como as mais da Europa, menos nas cores, em que muito se distinguem. Nem pareça supérflua essa advertência, de que são (sic) gente, porque não obstante a sua boa disposição, e fisionomia, houve europeus que chegaram a proferir que os índios não eram verdadeiros homens, mas só um arremedo de gente, e uma semelhança de racionais; ou um espécie de monstros, e na realidade geração de macacos com visos de natureza humana. [...] O cabelo da cabeça é corrido, e ordinariamente preto. São de cara lavada, ou deslavada, porque não têm cabelo algum na barba, e neste particular não há diferença entre os homens, e mulheres; e só quando velhos se distingue em alguns um pequeno pêlo, mas sempre são fracas barbas, que tesas não as ficou dele a natureza. As feições e delineamentos do rosto são bastante miúdos, especialmente enquanto meninos são lindos, e só na maioridade algum tanto degeneram os homens (DANIEL, 2004, p. 263).

Um ato de generosidade ou de desespero diante do processo de extermínio de parte dos indígenas que eram submetidos aos colonos? Acredita-se que a existência dos indígenas pelo estatuto de “gente” dava ao missionário a possibilidade de defendê-los diante das ações dos colonos brancos, que agiam sobre os indígenas de maneira a tirar-lhes a vida. Aqui não se pretende ressaltar a benevolência das ações missionárias diante dos indígenas, mas demonstrar que, para o projeto jesuítico, os indígenas só eram úteis se estivessem vivos e livres, embora livres para serem estimulados pelos ensinamentos religiosos a incorporarem os valores cristãos. Então, não se trata de uma ação em defesa da vida, mas em defesa da vida cuja finalidade seria a de utilizá-la como propagadora dos ensinamentos da religiosidade cristã.

As descrições dos corpos ressaltam predominantemente aqueles considerados estranhos e aqueles que, ao serem considerados desta forma, eram apontados como os que deveriam ser transformados; neste sentido, é que o padre Acuña afirmava

Andam estes bárbaros todos nus, tanto homens quanto mulheres, sem que sua riqueza lhes sirva senão para usar um pequeno atavio, com o qual adornam as orelhas e o nariz, que quase todos têm furados. Nas orelhas, o buraco que fazem é tamanho, que a muitos dá para caber o punho inteiro, ficando os brincos pendurados na parte de baixo, e sendo o tal buraco em

geral tapado com um maço de folhas bem ajustadas, que usam como luxo (1994, p, 128).

Destaca-se que os estranhos, frequentemente, são apresentados incorporados nas figuras do indígena, do negro, do cigano e muito menos na dos brancos ocidentalizados, pois as narrativas, predominantemente, foram produzidas tomando como modelo a sociedade branca e cristã.

[...] Os índios bravos, que por essas matas vivem como feras; e se por lá apanham alguns [brancos] ou alguns índios das missões os matam, e fazem das carnes boas [espetadas] com que regalam as tripas; e das cabeças, e canelas das pernas vasos para beberem, e gaitas ou assobios para lhes festejarem a mente (DANIEL, 2004, p. 543).

Pode-se entender esta situação ressaltando a ideia de produção e de reprodução do outro através de aspectos que o transformam na figura do mal, do perigo, do selvagem. Os bárbaros e os selvagens foram aqueles que não assimilaram o ensinamento dos missionários (DANIEL, 2004, p. 385), nem as instruções para o trabalho da forma como queriam os brancos missionários e os colonos.

A condição de selvagem foi também demonstrada pelas formas como as mulheres usavam os colares e gargantilhas, conforme apreciação do Padre João Daniel.

Um dos enfeites mais ordinário nas mulheres é o trazerem seus grandes colares e gargantilhas, não de pérolas, aljofres e brilhantes, porém dos dentes dos índios, e comem algumas nações. E semelhantes colares não são para todas, mas só para as moçatonas mais ilustres, e mais lindas filhas dos maiores: [veja que a existência dessa denominação revela outro tipo de “liderança”] porque são divisas de nobreza e brasão de valentia. Nos dentes vão contando o número de homens a que deram honrada sepultura nas suas barrigas, e como fazendo rol dos mortos, e comidos, de sorte que por estes rosários contam os defuntos, e nestes colares têm uma viva memória de seus inimigos mortos, e quem tem rosário mais comprido; e mais nobre, e mais linda, mais formosa, e mais enfeitada, e estimam mais estas enfiadas, do que se fossem fios de finas pérolas, e corais, ou pendentos de finíssimos brilhantes (2004, p. 278).

O trabalho é destacado como uma manifestação pouco expressiva entre indígenas; no entanto, segundo João Daniel, os brancos colonos se dedicavam a comer, a dormir e a cachimbar (2004, p. 84 e 91, vol. II). Vale ressaltar que, no processo civilizatório, a

ideia de trabalho passou por uma classificação entre intelectual e braçal. Consequentemente foi inventado um jeito de ser nobre e fidalgo em oposição ao jeito de ser homem do campo, o que corresponderia à incorporação de modos de vida rústicos, se comparados ao modo cortês e fidalgo (ELIAS, 1994). No Amazonas, todos querem ser fidalgos (DANIEL, 2004, p. 140, vol. II). E, nessa condição, procuram usar os indígenas para a realização das mais diversas atividades. Esta atitude pode ser relacionada à ideia de distinção entre o senhor e os trabalhadores, pois essa forma de diferenciar-se do outro não ocorria apenas no plano das ideias, mas envolvia não só a recusa do senhor em realizar certas atividades, mas também em restringi-las, estipulando os trabalhos que deveriam ser realizados pelos brancos e os pelos indígenas.

Quando ele monta, caça, ama ou dança, tudo o que faz é nobre e cortês, e tudo o que os servos e camponeses fazem é grosseiro e rústico. Os sentimentos da classe alta ainda não exigem que todo o vulgar seja eliminado da vida e, por conseguinte, dos desenhos. É gratificante para os nobres saberem que são diferentes dos demais (ELIAS, 1990, p. 207).

Embora a questão possa parecer recorrente, pode-se dizer que os trabalhos manuais eram considerados degradantes, relegados aos negros e aos indígenas no Ocidente. Nesse sentido, a condição de remadores era considerada vil, degradante e, por isso, não poderia ser realizada pelo homem branco. Segundo Norbert Elias (1990), é importante procurar fazer uma sociogênese da ideia dos sujeitos considerados preguiçosos e indolentes, pois muito provavelmente ela está relacionada às investidas realizadas ao longo do processo de transformação dos sujeitos pautada pelo desejo de conduzir a vida do outro, ao mesmo tempo em que o trabalho classificado como intelectual foi apresentado de modo a agregar a ideia de prestígio, enquanto o que exigia mais destreza mecânica foi considerado menos significativo, menos importante, embora tenha sido por meio dele que ocorria a produção, principalmente no período colonial.

Vale a pena mencionar que os povos indígenas serviram como mão de obra para as mais diversas atividades desenvolvidas na Amazônia, seja para os serviços da coroa ou dos colonos, seja para os serviços do projeto missionário na região (DANIEL, 2004, p. 247, vol. II). Então, essa condição de sujeitos úteis justifica, em parte, as narrativas produzidas sugerindo as transformações dos povos indígenas, pois, dessa forma, atenderiam às expectativas dos colonos e dos missionários. Dos colonos, pois atendiam as necessidades que possuíam em obter mão de obra para as diversas modalidades de serviços, desde os

domésticos aos realizados nas atividades de produção agrícola e nas coletas extrativistas. Já para os missionários, não muito diferente dos colonos, estes usavam a mão de obra indígena para manter as atividades agrícolas, para os serviços da igreja e, sobretudo, seriam eles os responsáveis pela propagação da fé cristã na Amazônia. De qualquer forma, os indígenas eram sujeitos úteis, pois seria por meio do uso do seu trabalho e das suas ações no campo da representação da religiosidade cristã que provavelmente ocorreriam as mudanças na região.

Que as missões dos índios sejam o seu nervo, e os meios necessários segundo a sua prática econômica, é certo, porque as missões são as que mais constituem aqueles estados, e os fundaram; os índios são os que cultivam a terra, os que remam as canoas, e com que se servem os brancos; são também os que extraem dos matos as riquezas, os que fazem as pescarias, e finalmente são as mãos, e pés, dos europeus. São os práticos e pilotos da navegação, e os marinheiros, ou remeiros, das canoas, e são tudo; sem eles se não podem roçar as matas, se não podem navegar os rios, se não podem penetrar os centros, e se não podem subjugar os levantados. Servem-se com eles os brancos, servem-se os missionários; com eles, e por meio deles, se praticam as nações bárbaras, e se fazem os descimentos, porque são os práticos, do país os habitantes, e senhores daquelas terras, de sorte que se tivessem ânimo, e quisessem, podiam strafegar, e lançar fora quanto europeus se lhes avantajassem para que vejam estes quanto interessam na sua amiúde e boa correspondência (DANIEL, 2004, p. 247, vol. II).

Além das mãos e dos pés dos europeus, foram também a cabeça, pois estes não usaram só a força física dos povos indígenas, mas também seus conhecimentos, seus saberes, já que o processo de colonização não consistiu somente na exploração do trabalho braçal, mas em um processo de exploração do trabalho cognitivo dos indígenas. Então, destaca-se essa dimensão da exploração dos saberes indígenas da Amazônia, ao longo das análises, para enfatizar que a relação colono/“colonizado” não se pautou apenas na exploração do trabalho realizado por meio do uso das ações mecânicas, mas pela exploração dos conhecimentos daqueles que estavam na condição de “colonizados”. Não me parece que o processo de colonização consista apenas no desejo de dominar o outro, mas de administrá-lo e inseri-lo em atividades que possam gerar a produção de mercadorias, desejo representado no plano do uso da capacidade de produção e de criação de uma alma submissa àqueles que exercem a ação de colonizar.

O trabalho do indígena era disputado por todos que estavam envolvidos no processo de colonização: livres ou obrigados (DANIEL, 2004, p. 310, vol. II). O trabalho é apresentado como uma estratégia para a transformação dos povos indígenas, porém não se trata de qualquer tipo de “trabalho”, pois desenvolver uma atividade como a de pesca, de

plantação, de caça, de construção de abrigos – casas, todas elas podem ser consideradas por nós trabalho. Na perspectiva dos missionários, essas atividades não foram, entretanto, consideradas como trabalho (DANIEL, 2004, p. 329, vol. II). Então, de que trabalho o Padre João Daniel está falando? Penso que seja do trabalho que fosse realizado baseado na sistematicidade produtiva ocidental, com base numa racionalidade pautada na relação tempo/produção, o que necessariamente transformaria profundamente os modos de ser, de viver e de pensar dos povos indígenas. Se de fato essa questão pode ser compreendida como fundamental, então temos um elemento pelo qual os indígenas foram avaliados ao longo do contato com a sociedade envolvente. Daí a ideia de povos preguiçosos, improdutivos, atrasados e selvagens. Todavia essas denominações se constituem muito mais em decorrência do fracasso das investidas de transformação dos povos indígenas do que da ideia de que eram preguiçosos, improdutivos, atrasados e selvagens.

Embora os considerasse selvagens, pois se recusavam a mudar seus modos de vida, João Daniel, ao analisar as condições naturais e as populações da Amazônia, aponta que sua grande riqueza não consistia apenas na existência de recursos naturais da fauna e da flora, mas na existência de inúmeras nações indígenas que poderiam servir de mão de obra para explorar o potencial da região. A oferta de índios para as atividades dos colonos, do serviço real e dos missionários estava diretamente relacionada às missões.

A Missão do Maracanã de índios tupinambás, muito populosa; e por isso digna de ser ilustrada com o honroso título de vila que também se lhe deu na universal promoção de [17]57. Era esta missão *isenta da repartição dos índios aos moradores do Pará*, e destinada só para o serviço real, e benefício das salinas, que têm anexas. Tinha sim também obrigação de dar alguns índios aos que navegavam a costa do Maranhão indo do Pará, especialmente pilotos, por serem *insignes* naqueles mares, e perigosas baías (DANIEL, 2004, p. 111, grifo meu).

O indígena é apresentado como o recurso mais importante para o processo de colonização, já que seria por meio do uso do seu conhecimento sobre a região, de sua habilidade técnica para conduzir as canoas e pelo uso do seu trabalho sem pagamento de “salário”, que ele se transformaria no elemento fundamental da empresa colonial, mesmo que o próprio João Daniel demonstrasse que os indígenas reagiam quando eram convocados para remar as canoas e servir aos brancos (2004, p. 272). O cultivo dos produtos agrícolas, embora fosse uma necessidade dos colonos, consistia também em mais uma atividade realizada pelos indígenas.

Embora considerados selvagens, vale a pena ressaltar os momentos de fuga, de escape, de desvios das ações transformadoras, de maneira a evidenciar que os povos indígenas podem também ser pensados como aqueles que não viveram em estado absoluto de submissão, quer aos interesses dos colonos, quer às vontades dos missionários. Conforme o próprio missionário afirma, a transformação não se efetivou de maneira absoluta.

Porém os já domésticos não só não comem⁴⁶ carne humana, mas já envergonham de tais adornos, posto que alguns têm havido que ainda depois de aldeados e praticados uma e muitas vezes têm *tornado ao vício, e fugido* para os matos para livremente o poderem exercer (DANIEL, 2004, p. 279, grifo meu).

Assim como demonstraram desprezo às riquezas, mantiveram o apego às “tradições” e as interpretações de certos fenômenos da natureza como os relativos à ideia de agouros, e a certa forma de proceder diante de uma situação como a de morte ou como a de nascimento, o que dificulta, sobremaneira, a ação do padre João Daniel no sentido de transformá-los, pois se tornava quase impossível esperar do indígena uma atitude de obediência, uma vez que acreditavam muito mais nas “tradições” do que na fala do padre. Nesse sentido, sobre os costumes das mulheres após o parto⁴⁷, o padre Daniel diz

[...] é notável o pouco resguardo, e pouco melindre, com que se tratam as mulheres paridas; porque não usam de cerimônias, bem assim como parem as feras, e bichos dos matos; é inviolável nelas a cerimônia de irem logo banhar-se no rio e lavar o filho; e todos os dias repartem essa mesma diligência (DANIEL, 2004, p. 281).

Conforme João Daniel, o banho entre os indígenas ocorria por, no mínimo, três vezes ao dia. Parece incompreensível para o padre essa atitude de liberdade dos indígenas que lhe facultava o direito de ir ao banho quantas vezes desejassem ao dia. Tal modo de ser e de

⁴⁶ Essa ideia de índios que comem carne humana não consiste apenas de um relato do padre João Daniel, pois o padre Acuña em 1637/39 também narra e afirma que “[...] Passaram ilesos por inúmeras províncias de bárbaros, algumas delas povoadas pelos Caraíbas, índios que comem carne humana” (1994, p.57).

⁴⁷ No texto Mitos e Ritos dos índios da América do Sul, que seria publicado no *Dictionnaire des mythologies et des religions*, Pierre Clastres assevera que “Um nascimento de criança vai muito além de sua dimensão biológica. Ele diz respeito não apenas ao pai e à mãe do recém-nascido, mas à comunidade inteira, justamente por causa de suas implicações e de seus efeitos no plano religioso. [...] a *couvades*, praticada por todas as tribos tupi-guarani, atraiu especialmente a atenção dos observadores: o pai da criança, no momento do parto, recolhe-se em sua rede e ali jejua até a queda do cordão umbilical, sem o quê a mãe e a criança correriam graves perigos. Entre os Guayaki, um nascimento, pelo abalo cósmico que desencadeia, ameaça a criança mas também o pai: sob pena de ser devorado por um jaguar, ele deve partir para a floresta e matar um animal de caça. A morte de uma criança é, evidentemente, imputada à derrota dos homens diante das forças malignas” (CLASTRES, 2004, p, 114).

viver corresponde a uma condição totalmente desaprovada pelo padre João Daniel que buscava, a meu ver, ter o domínio sobre os indígenas. O modo como eles se relacionavam com o banho e tinham cuidados após o parto corresponderia a mais um obstáculo que deveria ser enfrentado e superado de modo a fazer com que os indígenas passassem a viver e ter outro comportamento no que diz respeito à sua relação não só com o corpo, mas também com o entendimento dos fenômenos da natureza, no caso a reprodução humana.

O modo cristão de usar roupa e de ter devoção a Deus (DANIEL, 2004, p. 348, vol. II) não correspondia ao modo como os indígenas agiam. De qualquer maneira, a transformação do indígena passaria também pela mudança na forma como eles se relacionavam com seus corpos. Percebe-se que, entre os indígenas, não havia a necessidade de cuidar dos seus corpos da forma como os brancos cuidavam dos seus, e tampouco o cuidado com seus sexos e sexualidade estava relacionado ao da sociedade ocidental, pois demonstravam formas diferentes de proceder nesses casos.

Quase todos têm em suas províncias algodão: uns mais, outros menos; mas nem todos o aproveitam para vestir-se. Pelo contrário, a grande maioria prefere andar nua, tanto homens quanto mulheres, sem que a *vergonha natural* os obrigue a não querer parecer que se encontram no *estado de inocência* (ACUÑA, 1994, p.99, grifo meu).

O indígena aparece recorrentemente na narrativa do padre Acuña (1637) como homem fraco, inocente e ingênuo, e, sobretudo, vivendo sob as providências divinas. Esta forma de vê-los, atribuindo-lhes uma condição de negatividade foi reiteradamente apresentada pelo padre João Daniel, ao afirmar que eles possuíam certa “[...] ‘ignorância a Deus’ e a falta de leis, além da propensão da natureza corrupta. Mas não é muito de estranhar neles esta fragilidade, tanto mais desculpável neles, quanto mais brutos [...]” (2004, p. 282). Ignorância a Deus ou se tratava de não querer aceitar que os indígenas tinham outros meios de representação da “religiosidade”? De uma “religiosidade” que não estava ao alcance da compreensão dos jesuítas, além de ser outra forma de representar a existência das coisas do mundo e da “fé”? Clastres chama atenção para o alcance dos trabalhos que se propuseram entender os povos indígenas, o que se relaciona à ideia da tradução em Derrida, visto que nesta perspectiva a vida do outro sujeito corresponde a um plano do intraduzível.

E na realidade, as descarnadas categorias do pensamento etnológico não nos parecem capazes de avaliar a profundidade e a densidade do pensamento indígena e, mais simplesmente mesmo, sua diferença. A antropologia deixa assim escapar, em nome de impalpáveis e pálidas *certezas*, um campo ao

qual ela permanece cega (como o avestruz, talvez?): aqueles que conceitos tais como os de *espírito*, *alma* e *corpo*, *êxtase* etc., não conseguem circunscrever, mas no centro do qual maliciosamente a Morte coloca sua questão (CLASTRES, 2004, p. 64, grifo meu).

Embora tenhamos uma passagem narrativa relativamente extensa, vale a pena citá-la para mostrar que a manifestação religiosa cristã para os indígenas não era compreendida num plano da proibição, do pecado, do castigo, mas como aquela que possibilita a realização de um ato, mesmo que fosse envolvendo um desejo relativo à vida sexual, como o apresentado a seguir.

Em certa missão tinha um bom missionário descido dos matos alguns índios, que foi catequizando, e batizando mais ou menos depressa conforme a capacidade de cada um. Entre os que restavam para batizar eram uma bem estreada moçanota, a qual foi um dia muito devota pedir com instância ao missionário que já a batizasse, porque se envergonhava de estar ainda gentia no meio de tantos cristãos, e que se não a julgava ainda bem instruída, se dignasse de a doutrinar com a brevidade possível, que ela corresponderia com igual cuidado e diligência em tomar as suas instruções, quanto permitisse a sua fraca capacidade. Admirado o missionário da súplica da índia, e julgando ser feito de algum especial auxílio que a movia, consolou-a como pedia a razão, e instruindo-a com brevidade a batizou com grande consolação sua, e não menor da índia. Passado algum tempo veio o missionário perguntar-lhe que cousa a tinha estimulado para com tanta instância e desejo pedir o batismo, ao que repôs a índia que, aportando àquela missão tanto branco, tinham com eles boa entrada as mais suas parentas, e que ela repudiada e mal vista deles por saberem que ainda estava gentia (é pecado reservado naquele Bispado o coito com pagã), pelo que se via como envergonhada com as mais, o que já não lhe sucedia depois de batizada. Que tal ficaria o missionário com a resposta? Bem merecia a índia que logo a crismasse com bons açoutes. Porém a sua muita rudeza não lhes deixa apreender a gravidade e malícia deste vício: e por esta mesma causa estão os mesmos já nascidos e criados nas missões, e todos os dias doutrinados oferecendo as filhas e talvez as mesmas mulheres por qualquer ridicularia, como é um frasco de algodão (DANIEL, 2004, p. 284).

Ainda que a busca pelo batismo não possa ser entendida como uma necessidade em função de um desejo de alcançar a salvação, ela se justificava em decorrência de uma utilidade expressa a partir das atividades que envolviam as coisas do mundo social, principalmente as relacionadas aos homens e as mulheres. Muito menos em função da realização da vida no plano da transcendência, mas para facilitar a realização de um desejo sexual que poderia ser manifesto envolvendo homens e mulheres, em decorrência do prazer da prática sexual. Há, nessa descrição, a manifestação de que os desejos sexuais das mulheres, refiro-me aqui à realização dos atos sexuais, eram não só manifestos por elas, mas também

buscavam meios para concretizá-los, pois acredita-se que fazia parte de uma vontade manifesta de realização afetiva, sobretudo reivindicado também por elas.

As tentativas de transformar os indígenas eram realizadas em diversos momentos, inclusive por ocasião das realizações das festas contidas no calendário cristão. Essas ocasiões eram vistas como oportunas, pois ofereciam uma condição estratégica para disseminar os valores cristãos entre os indígenas. As festas, consideradas sagradas de acordo com a tradição ocidental, eram realizadas pelos missionários, como o Natal, a Páscoa de Ressurreição, a Páscoa do Espírito Santo e o dia do Orago da sua igreja, pois, nestes dias, o juiz⁴⁸ e mais mordomos se empenham até mais não poder (DANIEL, 2004, p. 287).

É possível entendê-las como sendo atividades realizadas que poderiam contribuir para a constituição de uma conduta religiosa nos indígenas, o que se constituía em um momento oportuno para os missionários, pois, nas festas indígenas, eram introduzidos elementos da religiosidade cristã. Provavelmente, tem-se aqui uma estratégia de subjetivação, que visava inserir aspectos da religiosidade cristã nos indígenas envolvidos, cujo propósito pode ser entendido como de aproximação deles à fé cristã.

Os menores meninos e meninas têm sua dança particular, a que chamam de sairé, em que regularmente não entram homens mais do que os tamborileiros, e ainda esses não estão metidos nas danças, mas estão de fora dando o compasso com o tamboril [...] Consiste o sairé em uma boa quantidade de meninos, todos em fileira atrás uns dos outros com as mãos nos ombros dos que lhe ficam adiante; em três, quatro ou mais fileiras; e na vanguarda anda um menino, se a dança é de ascânios, dos mais altos, ou menina, quando o sairé é de hembras, das mais taludas pegando com ambas as mãos nas bases de um meio arco, o qual em várias travessas está enfeitado com algodão, flores e outras curiosidades e no remate em cima prende uma comprida fita que, salvando por cima das cabeças de toda a chusma, vai rematar a outro, ou outra, que na retaguarda lhe pega, e a puxa de quando em quando para trás, e logo laxa para diante conforme o compasso da primeira, que já levanta ao saírem, e o abaixa, já o inclina para diante, agora para trás, e agora para as bandas; e a cada movimento do sairé dão um passo para diante, e logo outro para trás, acompanhados das vozes, até cansarem, ou os tamborileiros de fora pararem com o toque do tamboril (DANIEL, 2004, p. 288/9).

Pretende-se demonstrar que esse tipo de expressão “dança” era também uma prática que necessitaria ser transformada de forma a evitar a manifestação de um ritual que pudesse servir para reforçar as formas como os indígenas entendiam e interpretavam a vida e

⁴⁸ Imagina-se que, tanto o juiz quanto os mordomos, correspondam às pessoas responsáveis pela organização das festas e atividades de natureza religiosas realizadas por volta dos dias considerados santos.

sua relação com a natureza. É possível dizer que esses rituais possuíam, conforme a visão do Padre João Daniel, manifestações consideradas inapropriadas para a fé cristã, visto que estavam envolvidos com o uso constante de bebidas alcoólicas, e era contra elas que os jesuítas deveriam também lutar. Mas, sobretudo, para obter o controle sobre os indígenas, condição necessária para promover as transformações em diversos aspectos da vida indígena, inclusive nos aspectos relacionados às manifestações culturais, pois a questão da transformação não diz respeito apenas ao fato de fazer com o que o outro acredite em algo, mas, além disso, que essa crença se manifeste nas ações práticas, nesse caso, nas festas. Então, a missão do jesuíta não era relativa apenas ao plano da crença, mas procurava fazer com que ela se manifestasse nos atos de entretenimento, de lazer e de divertimento dos indígenas. Com o propósito de obter o governo sobre essa manifestação, procurou-se trazê-la para o domínio da igreja e, conseqüentemente, alguns elementos da religiosidade cristã foram introduzidos na festa do sairé, tais como as cantigas para os Santos.

Em relação à recusa dos indígenas diante das ações dos missionários jesuítas, apresento um episódio envolvendo a ideia da troca. Vale a pena lembrar que não estamos analisando uma sociedade constituída em função da troca de mercadorias, tampouco relativa à circulação de moeda. Se de fato nem a troca, nem a moeda faziam parte da vida dos indígenas, então não se pode trabalhar com a ideia de venda. Ainda assim, recorro a um momento em que o jesuíta descreve uma situação em que um indígena se recusa a vender o papagaio para ele.

[...] que por ser da melhor espécie, muito lindo, manso, e bem falante, o quis o padre comprar e ofereceu mais do que o ordinário preço por que os costumam vender os índios, que é ordinariamente por algumas varas de pano; mas o dono abanou-lhe as orelhas. Mandou o missionário um secular, que logo o comprou mui barato, e o trouxe ao padre, o qual mandou chamar o índio para lhe dar o resto, do que antes lhe tinha oferecido. Vendo o tapuia o papagaio na mão de quem não queria, o ingrato respondeu que o não teria vendido ao secular, se entendera que era para o missionário (DANIEL, 2004, p. 297).

Para Clastres, o comércio não corresponde apenas a um ato, mas a uma prática que compromete a vida. Segundo ele, “[...] a sociedade primitiva, em seu ser, recusa o risco, imanente ao comércio, de alienar sua autonomia, de perder sua liberdade” (2004, p. 248). Nesse sentido, não se pode nem identificar a sociedade primitiva como coletiva e igualitária, nem como sendo absolutamente hostil, então

[...] a hipótese da amizade de todos com todos entra em contradição com o desejo profundo, essencial de cada comunidade de manter e desdobrar seu ser de totalidade una, isto é, sua diferença irreduzível em relação a todos os outros grupos, inclusive os vizinhos amigos e aliados. A lógica da sociedade primitiva, que é uma lógica da diferença, entraria em contradição com a lógica da troca generalizada que é uma lógica da identidade, por ser uma lógica da identificação. Ora, é isto que a sociedade primitiva recusa acima de tudo: identificar-se aos outros, perder o que a constitui como tal, seu ser e sua diferença, a capacidade de se pensar como um Nós autônomo. Na identificação de todos a todos que a troca generalizada acarretaria, na amizade de todos com todos, cada comunidade perderia sua individualidade. A troca de todos com todos seria a destruição da sociedade primitiva: a identificação é um movimento para a morte, *o ser social primitivo é uma afirmação de vida* (CLASTRES, 2004, p, 256/7, grifo meu).

A sociedade “primitiva” não pode se inserir na paz universal que aliena sua liberdade, assim como não pode se entregar à guerra geral que abole sua igualdade. Não é possível, entre os primitivos, nem ser amigo, nem ser o inimigo de todos (CLASTRES, 2004, p, 258).

Esta condição da sociedade indígena aponta para a ideia de que o relacionamento entre os indígenas e os missionários não era tão amistoso, ou seja, os indígenas não necessariamente estiveram numa relação de subordinação aos desejos e aos interesses dos missionários jesuítas, visto que o ato de recusa à venda do papagaio pode ser também entendido como o não envolvimento deles com a questão do comércio, principalmente relacionado ao jesuíta. Haveria essa prática do comércio entre os indígenas, ou a ideia da venda de uma ave não passa de mais um episódio realizado entre dois mundos distantes e diferentes? O do missionário, constituído pela ideia de troca e circulação de mercadorias, já o do indígena, pela ideia de uso? Mas de qualquer forma, a narrativa apresenta a ideia da recusa.

A narrativa analisada revela que os indígenas eram de difícil transformação, e, em função dessa atitude, o missionário defende o uso até da força física para forçá-los a aderir à religião católica.

É necessária especial indústria para viver com os índios e entre eles, porque não basta a comum e universal economia das mais gentes: antes para a sua boa direção hão de os seus missionários viver com eles com um mestre de meninos, a quem nem o demasiado rigor os afugente, nem a nímia brandura os faça insolentes; mas havendo de exceder de algum destes dois extremos, é mais útil o rigor do que a brandura, por obrar mais neles o medo que o respeito, o pau que a retórica, o castigo que o disfarce. Ordinariamente não

fazem serviço, ou bem algum, senão por medo; ainda o seu bem espiritual e temporal é mais forçado, que voluntário, e a prática mais eficaz para irem à missa os adultos é o castigo, não o de multas nas bolsas, como nos brancos, mas o da cadeia, ou do pau, que lhes doa; e todos os missionários que não usam destes incentivos, mais os perdem do que lucram, mais dano causam, do que proveito. Os mesmos índios conhecem que este é o melhor modo de os tratar, reger, e governar (DANIEL, 2004, p. 299).

Se os missionários usavam de estratégias para promoverem as mudanças na forma de ser, de viver e de pensar dos povos indígenas, esses, muito provavelmente, também utilizavam estratégias para não serem atingidos. Por isso o Padre João Daniel diz que era melhor mandar fazer e não perguntar se querem fazer, pois sempre *dizem que não sabem* (DANIEL, 2004, p. 301, grifo meu), embora esta manifestação de recusa não corresponda a não saber fazer uma determinada atividade, mas a não querer fazer aquilo que não desejavam realizar, aquilo que não necessitavam produzir para atender às suas necessidades.

Ainda no campo das estratégias de transformação do outro, a música e o canto (DANIEL, 2004, p. 332) foram outros meios usados pelos jesuítas para converter os indígenas. Mas, nesse caso, procuravam atingir principalmente os meninos indígenas e instruí-los na fé cristã. Essa estratégia foi utilizada pelo missionário com o propósito de promover a aproximação das crianças⁴⁹ indígenas, uma vez que eram consideradas mais afáveis aos ensinamentos religiosos cristãos. De modo a justificar o uso desse recurso, pode-se citar o canto usado pelo missionário, principalmente a Salve-Rainha, oração católica dedicada à Virgem Maria. Esse procedimento não consistia apenas em uma estratégia usada no século XVIII, pois no alto rio Negro, estado do Amazonas, no século XX, entre os missionários salesianos, ocorria também o uso desse procedimento para instruir os meninos e as meninas na fé cristã. Então, pode-se dizer que a música e o canto foram usados como meio de instrução pelos missionários a fim de envolver os indígenas no processo de transformação.

Bem sabia o grande Vieira que a música era a maior indústria para atrair os índios, e os afeiçoar ao culto divino, e por isso gastou grande cabedal em instrumentos musicos. E ordenou na instrução, e regimento, que deu aos missionários do Maranhão, e Pará, que ensinassem e industriassem aos meninos seus neófitos no cantar e tocar nos ofícios divinos, e funções da igreja; e ainda eu vi alguns destes instrumentos, que se conservavam no meu tempo no Colégio do Pará testemunhas irrefutáveis do zelo das almas

⁴⁹ “Uma técnica muito usual no trabalho de conversão dos gentios, como se verá mais detalhadamente adiante, era o sequestro de crianças, muitas vezes filhos de principais, que educados nas aldeias, voltavam tempos depois para convencer seus parentes a se deslocarem em direção aos novos núcleos coloniais” (CARVALHO JUNIOR, 2005, p. 55/56), embora se possa dizer que tal estratégia não obteve o êxito esperado.

daquele grande herói; e incansável missionário (DANIEL, 2004, p. 95, vol. II).

Além da utilização da música, o cultivo das artes mecânicas na fabricação de instrumentos foram meios usados para convencer os denominados índios selvagens a servirem aos brancos.

E tem outra conveniência as músicas nos índios, e é que gostam muito delas; nem há cousa que mais os atraia à igreja do que a música; a música os convida a frequentarem as igrejas, a música os excita a celebrarem com muita solenidade os ofícios divinos, a música finalmente os acaricia, e move, ainda os selvagens a saírem dos seus matos, a submeterem-se aos missionários, a ouvirem a doutrina cristã, e a fazerem-se católicos (DANIEL, 2004, p. 312, vol. II).

[...] naquelas em que os meninos da doutrina ensinados pelos seus missionários cantam mais hinos, coplas, e cantigas ao Divino nas igrejas, são estas mais frequentadas, e as suas missões mais devotas (DANIEL, 2004, p. 357, vol. II).

As imagens sacras e as pinturas sagradas foram outros recursos utilizados com o propósito de inserir os indígenas na religiosidade cristã, pois, por meio desses artefatos, é possível promover os exercícios cognitivos e excitar as atividades que desejam estimular a criação de outra conduta; no entanto, não se trata de dizer que dessa forma a transformação tenha sido um desejo efetivado.

Fora as estratégias apontadas, foram também utilizados os afagos e destruição de artefatos como meios de conquista dos povos indígenas; além desses procedimentos, os jesuítas procuraram conhecer e falar a língua deles de modo a governá-los. Apesar desse conjunto de estratégias usadas para agir sobre os povos indígenas, pode-se dizer que eles não foram alcançados e controlados pelos missionários. Como entender o fracasso dos missionários diante do processo de conversão dos povos indígenas que demonstravam total desapego às ofertas de artefatos? Talvez aqui tenhamos um grande desafio no sentido de ler e ver no outro uma postura, um modo de ser, de viver e de pensar que não foram compreendidos e, sobretudo, não se pode ter no homem ocidental um modelo para o entendimento das vidas dos indígenas. Consistiu num grande desafio para o missionário procurar conhecer a constituição de um *ethos* dos povos indígenas que necessitaria ser

transformado a ponto de atender às expectativas coloniais e religiosas (DANIEL, 2004, p. 319/20, vol. II).

Primeiro, ofereciam-lhes objetos materiais e proteção; segundo, iniciavam-nos nas questões sagradas. Mas como eram envolvidos pelos motivos temporais, a conversão das almas não ocorria plenamente (DANIEL, 2004, p. 377, vol. II). Além desses procedimentos, os missionários jesuítas, para se aproximarem dos povos indígenas, procuravam aprender as línguas indígenas, de modo a terem mais facilidade para implementar as ações de mudanças das vidas de tais povos. Todavia trata-se de um esforço realizado pelos religiosos de forma a dominar a fala do outro para intervir sobre ele por meio da língua do indígena; para o missionário, era necessário não só usar seus trabalhos, mas conhecer, sobretudo, seus universos culturais, a fim de agirem de maneira a produzir uma mudança profunda na conduta desses sujeitos. Daí a necessidade em conhecer as línguas dos indígenas para transformá-los: conhecer para governar (DANIEL, 2004, p. 333, vol. II).

Percebe-se que a participação na missa era decorrente mais de uma obrigação imposta por meio do castigo, dos espancamentos infligidos aos indígenas, do que das disposições dos próprios em procurar participar desse evento.

Pouco mais diligentes são para ouvirem missa, porque ainda que ordina[ria]mente a ouvem, é mais por medo do castigo, que por desejo de seu bem espiritual. Por isso disse um vendo ao seu missionário castigar a alguns que faltavam à missa: para o domingo seguinte não hei de vir à missa, é mais dúzia, menos dúzia de palmatoadas. E o outro, ao qual o seu missionário mandou açoutar, por ter faltado à missa, dando-lhe os agradecimentos pela esmola, que sabia era para seu bem e ensino, acrescentou: porém peço-te que me mandes dar outros pela missa de domingo que vem, porque não hei de ouvi-la (DANIEL, 2004, p. 331).

Esta situação demonstrada revela que não havia regularidade das participações dos indígenas nas missas⁵⁰, pois tal narrativa, que evidencia os detalhes sobre as frequências aos cultos religiosos, ajuda a entender que o sucesso da empresa religiosa não foi absoluto, ou seja, os indígenas reagiram às sucessivas iniciativas de envolvimento com as questões da fé cristã. O pedido de palmatoradas antecipadas, assim, revela o quanto os indígenas não estavam suscetíveis a seguir os rituais religiosos cristãos.

⁵⁰ Isto mostra que os rituais religiosos, dentre eles a missa, não haviam sido incorporados pelos indígenas, portanto não tinham sentido para eles.

Nem muito castigo, nem muito afago; mas é necessária muita prudência para governá-los.

[...] porque o nímio castigo os exaspera, e afugenta, e o nímio afago os faz indolentes, e atrevidos, sucedendo muitas vezes, que um castigo talvez bem merecido deita a perder toda uma povoação, e por isso muitas vezes é prudência disfarçar os delitos para obviar maiores males; porque não são os índios tão afixos às suas povoações, como as mais nações, não têm bens estáveis; e os móveis são tão ligeiros, que nem lhes impedem a fugida, nem lhes carrega, na viagem e retirada, cada vez que querem (DANIEL, 2004, p. 66. vol. II).

Era preciso ensinar-lhes uma maneira muito homogênea e universalizante de ser, de pensar e de viver, o que poderia ocorrer pelos ensinamentos proporcionados pela escola e/ou pelos ensinamentos da doutrina religiosa. Segundo o Padre João Daniel, os missionários quando tiram os índios dos matos para as missões os

[...] fazem repetidas vezes para pouco a pouco os ir acariciando, e conquistando com dádivas, para lhes ir entranhando amor e por lhes conhecer que os não buscam para os fazer escravos, mas para tratar como filhos; não para interesses próprios como os brancos, mas só para bem deles; por isso lhes vão repartindo várias castas de belórios para enfeites das crianças, de que muito se levam; algum vestuário ao cacique ou maioral; e seus filhos, alguma ferramenta, que muito estimam; e assim muitas cousas, que repetidas vezes importam em muito, e estes mimos lhes mandam os missionários ordinariamente por alguns brancos que sobem aos sertões às colheitas do cacau, e mais haveres, quando não podem ir em pessoa; e o mal é que tudo às vezes se frustra, porque os índios, que muito mudáveis, se arrependem; umas vezes pela inconstância, outras vezes por alguma má prática dos mesmos índios mansos; outras vezes por agouros que aprendem; e as mais das vezes por algum distúrbio dos mesmos brancos; e ficando os gastos feitos, eles ficam feras como antes (DANIEL, 2004, p. 61, vol. II)

Embora as estratégias de conquista tenham sido montadas e executadas, os resultados demonstram que elas não obtiveram muito sucesso, pois as narrativas descrevem constantemente os atos de fugas praticados pelos indígenas. Outro expediente usado para convencer os indígenas consistia em cuidar de alguma pessoa de uma nação que quisesse viver como os missionários, de modo a oferecer-lhes um tratamento que pudesse envolvê-lo e, ao mesmo tempo, mostrá-lo em visita a seu povo a fim de destacar o estado físico saudável em que ele se encontrava. Essa técnica de conquista consistia em nutri-lo e vesti-lo para posteriormente levá-lo até a sua nação de modo que ele pudesse impressionar aos demais,

pois dessa forma ficaria mais fácil convencê-los. No entanto esse expediente, em alguns momentos, não surtia o efeito desejado, pois

É bem verdade que às vezes estes mesmos que os missionários levam para seus fiéis se viram da parte dos índios e os praticam pelo contrário, dizendo-lhes a pensão que têm nas missões de servirem aos brancos, os castigos com que são tratados, e outras práticas com que totalmente os esfriam (DANIEL, 2004, p. 63, vol. II).

Estas tentativas de inculcar nos indígenas os valores ocidentais encontravam razão de ser em função da necessidade de tê-los inseridos nas atividades de trabalho, pois os transformados em cristãos passariam a servir aos brancos e aos europeus, visto que “enquanto são pagãos, e gentios, ninguém entende com eles, quanto muito se deixam às vezes enganar de algum branco que com eles tem comunicação, mas *nullo modo* [de modo algum] se obrigam aos serviços dos brancos” (DANIEL, 2004, p. 57, vol. II). Isso revela que o ensinamento não servia apenas para levar aos indígenas os elementos do cristianismo, mas para criar corpos que pudessem ser inseridos nas atividades de trabalho de que necessitavam os brancos colonos.

As mulheres indígenas não estavam isentas de realizarem trabalhos, pois, além das índias leiteiras amamentarem os filhos dos brancos e realizarem serviços domésticos em suas casas, elas eram também usadas tanto nos serviços da coroa, quanto nos dos colonos (DANIEL, 2004, p.73, 313 e 314, vol. II). Creio que a instrução correspondia a uma missão dos missionários, que, além de ter uma conotação religiosa, também teria uma formação para a realização dos serviços domésticos.

A preocupação do missionário não tinha uma dimensão centrada apenas na ideia relativa ao ensinamento religioso, pois reconhecia que seria necessário ensinar-lhes a ler e escrever, ainda que não lhe servisse muito quanto adulto, por razão do remo e dos demais serviços que deveriam prestar aos moradores (DANIEL, 2004, p. 334). Em função dos propósitos religiosos, deveriam usar as imagens santas, ensinar a cantar os cânticos sagrados de modo a incorporarem os ensinamentos religiosos. Já para os colonizadores leigos, não interessava que os indígenas tivessem acesso à leitura e ao domínio da escrita, mas que estivessem desenvolvendo as atividades as quais lhes foram destinadas. Por que deveriam ter domínio e desenvoltura nas atividades de leitura e de escrita se eles seriam apenas utilizados na realização das tarefas que exigiram o domínio de habilidades mais mecânicas, como remar, extrair produtos da natureza e atuar nos cultivos das lavouras?

Escola para índios, escolas nas missões, escola para ensinar meninos e meninas na língua portuguesa (DANIEL, 2004 p. 334, 335 e 336, vol. II). Segundo o padre Daniel, a tentativa de implantação da escola foi uma experiência realizada entre os anos 50 e 60 do século XVIII, no governo de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, primeiro ministro do Marquês de Pombal, e tinha como propósito o ensinamento da língua às crianças indígenas. Nesse sentido, como afirma este padre, eram os índios que tinham que aprender a língua dos brancos (2004, p. 335).

A escola, mais do que ensinar conhecimentos, estimula a produção de uma conduta, de uma forma de ser, de viver e de pensar. Assim como a língua, que é também uma invenção, pode ser vista como um instrumento pelo qual se articula a produção do sujeito. Então, mais do que um instrumento de comunicação, ela pode ser pensada como instrumento pelo qual os povos são atingidos, inclusive por uma língua que pode expressar um modo de vida de um grupo social apresentado como modelo para a sociedade. Na Amazônia, em decorrência da existência de diversas línguas, os missionários usaram a língua tupinambá, que passou a ser denominada de *língua geral*.

[...] usada em todas as suas missões, e que aprendem as diversas nações, que em diversos tempos vão descendo dos matos para as aldeias; a que estudam os missionários; e a que falam os brancos; nesta língua se compuseram ao princípio pelos primeiros missionários jesuítas o catecismo, e doutrina; e a reduziram a arte com regras, e termos fáceis de se aprender (DANIEL, 2004 p. 334, vol. II).

As escolas⁵¹, embora não tenham prosperado no século XVIII na Amazônia, eram projetadas pelo Padre João Daniel como espaço para um esquema de aprendizagem e de transformação do outro.

Que as escolas são os meios mais proporcionados para civilizar os índios [...] mas sempre haverá neles grande proveito, porque com o estudo aprendem as letras, com a comunicação o trato, com o ensino os costumes, a cultura, urbanidade e polícia. Assim é que nada aproveitarão estas diligencias aos adultos, e avançados na idade, mas continuando-se nos filhos, e descendentes finalmente virão a ser os índios, e suas povoações mais ecumênicas, tratáveis e polidas, porque não é boa razão (sic) a que alegam alguns, de que sejam rústicos os filhos porque também foram rústicos os pais, antes para que não seja rústicos como os pais se devem ensinar os filhos (DANIEL, 2004, p. 337, vol. II).

⁵¹ Embora se possa dizer que as escolas atuaram como instituições implicadas na constituição de determinados sujeitos conforme o Projeto Político de cada época.

A escola foi apresentada, evidentemente, como um meio pelo qual se poderia ensinar às crianças indígenas as doutrinas cristãs e as primeiras letras. Mas, além da escola, a instalação do seminário poderia ter um destaque maior no processo de ensinamento dos meninos indígenas, pois nele

[...] os meninos mais sabidos de cada missão, e que nele se ensinasse os primeiros rudimentos com a língua portuguesa, e polícia, para que voltando para as suas missões já mais instruídos, pudessem ser mestre dos outros. E posto que então se não aceito o conselho talvez por evitar os gastos da sua ereção, e patrimônio de sua subsistência, na verdade é o melhor meio de civilizar, melhor ainda do que as escolas públicas nas suas aldeias, porque nas aldeias todo o tempo fora das escolas gastam com os pais, e mais meninos cujos costumes hão de imitar; não assim nos seminários, onde totalmente separados da comunicação dos parentes, e com o trato dos seus mestres, e diretores, ou pedagogos, tomarão o todo o ensino, e se costumarão à polícia europeia, e cristã (DANIEL, 2004, p. 338, vol. II).

As estratégias apresentadas para ensinar as crianças indígenas consistiam também em proporcionar o ensino delas juntamente com os filhos dos brancos, para que aquelas adquirissem os costumes destes. Já para as meninas, o Padre João Daniel sugeria a construção de outro seminário onde elas seriam ensinadas a ler e as mais artes próprias daquele sexo (2004, p. 338, vol. II), o que consistia em apreender a fiar o algodão e fabricar chitas, de modo a confeccionar as vestimentas, ao mesmo tempo em que seriam preparadas para trabalharem nas casas das mulheres brancas na realização das atividades domésticas, como leiteiras e na preparação de farinha de mandioca.

À medida que os meninos e as meninas fossem preparados para viver nos seminários, evitar-se-ia que eles e seus pais fugissem para o mato. Isto também pode ser entendido como mais uma estratégia de domínio sobre as crianças e sobre seus pais.

São os índios muitos fujões para os matos; especialmente os novatos, que de poucos anos têm saído dos matos para as missões. Tendo eles nos seminários das cidades os filhos, têm outros tantos reféns da sua permanência. Não se hão de ausentar sem os filhos; por isso quem quiser arraigar bem os descimentos dos índios selvagens, e novatos; segure-lhes primeiro os filhos, que já também têm seguros os pais (DANIEL, 2004, p. 339/40, vol. II).

Muito mais do que ensinar a doutrina cristã, a ler e a escrever, havia a intenção de ensiná-los algumas artes mecânicas, na medida em que as escolas e os seminários poderiam cumprir a função estratégica de manutenção dos indígenas sob o controle dos

missionários, o que facilitaria o processo de transformação dos povos indígenas, pois, dessa forma, seria possível tê-los próximos de modo a desenvolver as ações que visavam criar outras formas de condutas.

Em decorrência de atos considerados inconvenientes realizados pelos indígenas, o missionário aplicava castigos neles; todavia a justificava é que não era em função do ódio, mas visando à justiça. Por isso, eles deveriam apanhar sabendo, todavia, que estavam sendo submetidos a essa situação por uma questão de justiça (DANIEL, 2004, p. 333). Pode-se dizer que a questão pode ser compreendida em função da tentativa de criação do sentimento de *culpa*. Sentimento fundamentalmente disseminado entre homens e mulheres da sociedade ocidental e que, a meu ver, consiste num mecanismo pelo qual se pretende interferir na produção da subjetividade do outro, que consistia em instruir o sujeito para agir sobre si mesmo, de modo que procure avaliar seus atos e ao mesmo tempo punir-se, caso se reconheça culpado.

[...] para que os penitenciados se persuadam que no castigo não obra o ódio, mas a justiça, não é efeito de paixão, sendo obra de misericórdia, como na verdade o é castigar os que erram; de outra sorte não aproveitam, mas arruínam, não corrigem, mas precipitam. Por isso, um prelado no diretório, que dava aos seus missionários e religiosos súditos lhes recomendava muito este ponto, dizia, ainda que o castigo seja merecido, se os índios, ou qualquer outros réus, o não conhecem, verte [do verbo verter: traduzir] em aborrecimento o que lhe devia ser de ensino (DANIEL, 2004, p. 333).

Isto consistia em dizer aos indígenas que eram merecedores daquela situação. Todavia reitero que esse pensamento corresponde à ideia da introdução da culpa e conseqüentemente da criação da conduta do homem culpado, em função de uma determinada atividade que realizou ou deixou de realizar. Então, pode-se pensar na ideia acerca da emergência do sujeito que deveria se submeter a atos de penitência em decorrência da assimilação do sentimento de culpa. O castigo, em conformidade com a descrição mencionada, não se fundamenta apenas em castigar o “culpado”, mas em sugerir a criação de outra subjetividade que pudesse ser governada por meio dessa mecânica, que procura alcançar o sujeito pela constituição desse sentimento de culpa.

No entanto pode-se asseverar, evidentemente, que não existia uma relação de submissão dos indígenas em relação ao missionário, pois o Padre João Daniel (2004, p. 337) destaca a situação de confronto entre os missionários e as atuações dos pajés denominados embusteiros. “Pajé aíba chamam aos que falam, ou fingem que falam com o

diabo, como os feiticeiros⁵², e mandingueiros; e há muitos destes, ainda que nem todos o são na realidade; antes alguns afirmam que tudo o que há neste ponto são meras patranhas e ficção” (DANIEL, 2004, p. 339).

Vale a pena mencionar que a essa prática dos pajés, os jesuítas se opuseram, pois a consideravam uma manifestação relacionada aos atos demoníacos, os quais deveriam lutar para eliminar. Acredita-se que o pajé representava uma função política importante para a sociedade indígena, função que deveria ser destruída de modo a deixá-la sem representatividade e poder diante das ações de confrontamentos com os religiosos. Dessa forma, imagina-se que o processo de transformação dos povos indígenas poderia se efetivar com mais facilidade. Enfatizar o confronto e a tensão entre as manifestações religiosas, sagradas ocidentais e não ocidentais não diz respeito apenas a uma análise envolvendo os planos dessas representações, mas a um embate de natureza política no sentido de procurar evidenciar a relação de poder manifesta, com o propósito de estabelecer o governo do outro. Os mundos dos pajés correspondem, a meu ver, a uma leitura diferente das coisas e das manifestações da natureza, enquanto o do missionário estava centrado no saber pautado nos princípios religiosos relacionados aos ensinamentos dos dogmas da igreja, que visam instruir o corpo e a alma de maneira a orientar a vida do homem e da mulher por meio de medidas prescritivas e punitivas, voltadas para a salvação em outro mundo. De qualquer forma, temos a existência de dois sujeitos que ocupavam espaços de saber-poder e que, portanto, disputavam a liderança perante os povos indígenas. No entanto, raramente encontram-se as narrativas dos pajés sobre os missionários, mas as dos missionários sobre eles. Isso, de certa forma, nos distancia do que poderíamos saber a respeito do que os pajés pensavam dos missionários e, sobretudo, de como pensavam a natureza e a vida.

“Como a sua fé é quase morta eles não fazem muito apreço das cousas da outra vida [transcendência], donde vem terem pouco horror à morte, e matarem-se alguns a si mesmos, já levados de alguma paixão, já por medo de algum castigo, e já por melancolia” (DANIEL, 2004, p. 347). Evidentemente que os elementos da *fé* e do *medo* eram fundamentais como instrumentos que deveriam ser ensinados aos indígenas de modo a fazê-los crer e temer, como dois mecanismos usados no processo de catequização missionária. Daí o medo, na perspectiva da religiosidade cristã, como a expressão de um sentimento de temor, ter sido usado supostamente com o propósito de sugerir um tipo de conduta ao sujeito,

⁵² Segundo Clastres, os xamãs tupi-guarani exerciam, pois, sobre as tribos uma influência considerável, sobretudo os maiores dentre eles, os *karai*, cuja palavra, queixavam-se os missionários, continha em si todo o poder do demônio. A capacidade de sedução da palavra dos feiticeiros era o principal obstáculo para a evangelização dos selvagens (2003, p. 176).

de forma a atender as finalidades do jesuíta naquele período. Acredita-se que, com ensinamento do medo nessa perspectiva, a morte passou a configurar-se como um problema para a sociedade ocidental, visto que, predominantemente, se luta e se sofre contra um acontecimento irremediável. É nesse sentido que se faz uma inferência sobre o medo afirmando que foi inventado pelo Ocidente, na dimensão do castigo, da culpa, e principalmente pelas ações da religiosidade cristã de modo a produzir novas subjetividades, pois o desejo do missionário correspondia a fazê-los crer naquilo em que não acreditavam, mas era imposto pelos missionários (DANIEL, 2004, p. 379).

Como estratégia de conversão, primeiramente o jesuíta procurou identificar se os indígenas realizavam cultos, e se estes eram em louvor ao diabo; é possível dizer que se encontra o que se pretende encontrar; então, concluiu o missionário que sim.

[...] seus falsos deuses e verdadeiros demônios; e que os tapuias, como mais selvagens e brutos, os adoravam, e idolatravam neles mais bruta e com as poucas ou nenhuma cerimônias que permite a sua inata rusticidade e barbaridade, mas que todos caminham para o inferno, enganados pelo demônio por meio daquelas insensíveis estatuas, que são o imã de sua eterna perdição (DANIEL, 2004, p. 323).

Diante desta constatação, ensinar a crer nos referenciais religiosos cristãos serviria para fortalecer as ações dos missionários; contudo os índios resistiram, embora o padre continuasse afirmando que se tratava de um embate entre Deus e o demônio, situação que justificava as ações sobre os indígenas, pois, dessa forma, estariam salvando-os do mal. Ainda que não se trate da mesma questão, a ideia de levar a luz a quem vive na escuridão pode ser pensada de igual modo, comparando ao pensamento que defende a ideia de levar a ciência a quem vive no mundo da superstição; levar a forma correta de se relacionar com a natureza a quem a agride. Como foi falado anteriormente, são questões feitas com o propósito de pensar, sobretudo nas possibilidades de uso da ciência como mecanismo corretivo da vida, que tem como fim promover ações com vista a projetar a vida para uma espécie de conduta correta nesse mundo, algo semelhante à ideia de transcendência, a salvação para outro mundo, como pretendia o missionário João Daniel.

Mas, entre os indígenas, a vida projetada para a transcendência e a ideia da salvação, seja pela benção de Deus, seja pelo suposto ato de correção da vida visando seu prolongamento e seu aperfeiçoamento, não eram elementos de preocupações. Todavia, a segunda questão não corresponde a uma discussão presente nas narrativas dos jesuítas, embora faça parte da atualidade, em que a ciência procura encontrar meios de agir de forma a

obter o controle sobre a vida dos homens e dos seres vivos. Daí a dedução de que existe um grande desejo em se obter o domínio sobre a vida, o que já foi manifesto pelas ações religiosas. Mas, como havia apresentado anteriormente, a temporalidade dos indígenas mencionada na narrativa do Padre João Daniel não demonstrava esta preocupação com o futuro em que os homens estariam vivendo em um lugar desprovido do pecado, do sofrimento, da dor e da morte.

E se lhe perguntardes: vós sabeis que só os que bem obram e os que guardam os mandamentos de Deus, e preceitos divinos, e da Igreja, e os que morrem bem contritos das suas culpas se salvam? Sabeis que Deus há de castigar aos pecadores que morreram em pecado mortal, com o fogo do inferno, fazendo-os eternamente companheiros dos demônios com imortal ignomínia? Ou semelhantes perguntas a tudo dão uma resposta não só frívola, mas permissiva – Aipô –, que é o mesmo que dizer *talvez*, ou pode ser, e outras desta qualidade, que não só não satisfazem, mas deixam a dúvida da sua fé (DANIEL, 2004, p.327, grifo meu).

Pode-se dizer que os indígenas responderam à pastoral cristã, de forma mais geral, usando a expressão Aipô, que é o mesmo que dizer *talvez*, segundo João Daniel. Reitero que esta atitude pode ser vista como uma demonstração de que o sucesso das ações missionárias visando à transformação dos indígenas não pode ser compreendido como um ato absoluto. Contudo o fracasso não era atribuído ao que fez o jesuíta, mas aos indígenas, que eram considerados *tão incapazes* de assimilar a fé cristã (DANIEL, 2004, p.330, grifo meu). Essa incapacidade pode ser lida como uma condição de não submissão às ações de subjetivação cristã, planejadas e desenvolvidas ao longo do contato entre os missionários e os indígenas, ou era apenas uma forma de dizer não ao desejo do missionário. De qualquer forma, houve um gesto de recusa por parte dos indígenas.

Questões como a fé, o envolvimento pelo mundo temporal, a não sedução pela salvação são importantes para serem pensadas de forma a demonstrar que as incorporações desses valores eram fundamentais para o projeto de expansão da religião desejado pelo missionário jesuíta.

É certo que se eles fossem mais racionáveis, e percebessem bem a vida eterna no céu que hão de ter os verdadeiros cristãos, e as penas eternas para as quais caminham os que não querem sujeitar-se, e viver com os preceitos evangélicos, se deveriam sujeitar a todos os trabalhos só pela esperança de tão grande prêmio no céu; e pelo temor de tão grandes penas no inferno, porque se muitos se vendem as suas liberdades, e fazem-se escravos

voluntários, para poderem viver temporalmente uma vida que brevemente há de acabar, com mais razão deveriam sujeitar a todas as pensões, fazendo-se cristãos, visto que não poderiam isentar-se delas para viverem eternamente no céu; mas isto não percebem aqueles índios brutais senão depois de muito cansaço dos missionários, por isso não se convencem com motivos espirituais para saírem para as missões; mas só com motivos, e interesses temporais, que eles vejam com os olhos (DANIEL, 2004, p. 58, vol. II).

O Padre João Daniel faz uma longa descrição das etnias Cambeba e Mura e suas possíveis valentias ou suas indiferenças frente às tentativas de subjetivação. Se, de fato, essa leitura possa ser entendida como válida, então diríamos que esses povos foram, entre outros, os que mais se opuseram aos processos de subjetivação desenvolvidos na Amazônia, direcionados aos povos indígenas. “E se estranhares este abuso aos Cambeba, responderão que não são os defeitos físicos os que mais afeiam a gente, mas os morais, e viciosos” (DANIEL, 2004, p. 359 e 362). Os povos indígenas, nesse caso as etnias Cambeba e Mura, que mais resistiam ao processo de colonização religiosa foram destacados nas narrativas, ao ponto de serem denominadas de *bárbaros*, *selvagens*, *destruidores* (grifo meu), o que revela muito menos uma relação de hostilidade entre indígenas e missionários, e muito mais uma relação de reação às medidas planejadas e desenvolvidas pelos religiosos a fim de transformá-los.

Embora considerados excelentes caçadores, e “fura mato”, e os melhores pescadores, quando *querem*; porém não querendo, se escondem, e fazem jejuar os missionários (DANIEL, 2004, p. 372, grifo meu). Ressalta-se que a ideia de subserviência aos missionários não se confirma, tal como a narrativa predominante da historiografia brasileira afirma, pois os indígenas se recusavam a atender de maneira plena e absoluta aos interesses dos religiosos. Regularidade das atividades de pesca e de outros ofícios exigia necessariamente mudanças ou transformações na conduta dos indígenas. Então, a questão consistiria em criar uma conduta que incorporasse a ideia de rotina e de regularidade no ato de fazer, o que supostamente os levaria à condição de homens mais produtivos, porém menos “livres”.

João Daniel considerava os indígenas como sendo inconstantes e fujões e, por isso, foram criadas estratégias para evitar as fugas.

E como os índios são tão inconstantes, e fujões, é necessária especial cautela nos missionários para os conservar nas missões em que os aldearem, persuadindo-os que um missionário de índios deve ser também pai para os acariciar, médico para os curar nas suas enfermidades, mediano para os compor nas suas controvérsias, benfeitor para lhes repartir o que pedem,

enfermeiro para os servir doentes, e finalmente deve ser tudo para todos, e tudo para tudo, *omnibus omnia factussum* (fiz-me de tudo para todos), como dizia São Paulo; também fogem muitas vezes os descimentos por alguma austeridade no castigar os culpados (DANIEL, 2004, p. 380, Vol. II).

Embora o padre tenha demonstrado um desejo de encontrar nos indígenas uma postura de submissão, de docilidade frente às suas ações, eles se mantiveram, conforme a própria narrativa do missionário, na condição de sujeitos que se opuseram à submissão. Nesse sentido, muitos modos de ser, de viver e de pensar e representar seus corpos, como, por exemplo, os adornos permanecem até os dias atuais⁵³.

Há muitas outras nações que também sebrepujam muito na altura aos mais homens; como é a nação dos gamelas no Maranhão, cujos índios também são homenzarrões. Chamam-se gamelas porque no beicho de baixo, que têm furado, e com um grande rasgão, metem uns paus com feitio de gamelas, onde deitam o comer, e beber, e da gamela o sorvem para a boca. *Brutalidades!* (DANIEL, 2004, p. 373).

A descrição dos corpos indígenas servia como uma demonstração de que eles possuíam as mais diferentes formas de tratá-los, fazendo uso de vários tipos de adornos para expressá-los, embora o modelo de homem ocidental não comportasse essa representação de corpo, que tinha como referência a imagem do corpo semelhante à expressa pelo pensamento cristão, principalmente representado no modelo inspirado nas imagens Santas. Entre os indígenas, o corpo pertencia ao próprio sujeito, que poderia fazer intervenções sobre ele.

As narrativas sobre os corpos indígenas os apresentam de pele clara, cabelo liso, sem barba, entre outras descrições, elementos usados para classificação e valoração dos sujeitos, pois, ao descrevê-los dessa forma, ocorria simultaneamente um processo de comparação dos corpos dos sujeitos indígenas aos não indígenas. Enquanto os dos indígenas foram apresentados como os do sujeito selvagem, os dos brancos foram considerados civilizados, pois possuíam os traços reconhecidamente superiores como cabelos loiros, pele branca, portando barba, rosto afilado, tez lisa, o que sugere uma descrição estabelecida por meio de um processo de hierarquização, diferenciação e classificação também dos corpos.

Em se tratando de gestos de recusa, o riso não corresponde à expressão de contentamento, mas a um ato pelo qual o sujeito possa expressar um sentimento em que,

⁵³ Cacique Raoni Metuktire, da etnia caiapó, que vive na região do rio Xingu, no estado do Pará, faz uso na parte inferior dos lábios de uma peça de madeira que a estende para frente, por exemplo.

embora entenda o outro, denote um posicionamento que pode revelar indiferença aos ensinamentos e aos desejos desse outro. Procura-se obter esse entendimento a partir da leitura do excerto apresentado.

São tão peritos nadadores, e insignes mergulhões, que andam sempre rio acima, rio abaixo, sem medo de que as suas pequenas e ligeiras embarcações se alaguem e virem eles a morrer afogados, antes de propósito muitas vezes as alagam, e metem no fundo para escaparem com vida. Porquanto assim que sentem alguma embarcação de brancos, que lhes vêm pedir, ou ajustar contas dos bois que lhes têm furtado e mortos com os seus cachorros, logo os canoieiros se metem nas suas canoinhas, e fogem pela correnteza abaixo, com uns pássaros: e se isso não podem, ou não querem fazer, então metem a canoa a pique com muitas facilidade, que para isso já as têm feito de modo e feitio que em querendo as alagam, e metem no fundo com incrível destreza; e eles com a mesma facilidade também mergulham, e nadando por baixo da água vão surgir a muita distância, *onde seguros se riem e zombam dos brancos*, que logrados, e mais que admirados, suspensos, se põem a chupar nos dedos em seco. Continuam nos seus divertimentos de andar rio abaixo, rio acima, sem lhes dar cuidado o enxugar a roupa (DANIEL, 2004, p. 376, grifo meu).

Embora essa narrativa tenha semelhança a uma descrição fantástica da vida dos indígenas, ela é apresentada com o propósito de reforçar a ideia de que eles não estavam completamente submetidos aos domínios nem dos missionários, nem dos colonos.

3.4 A produção da farinha de pau: também era preciso transformar

Outrora havíamos falado que o desejo de transformação apresentado pelo missionário não correspondia apenas a alterar as formas como os indígenas pensavam as suas vidas, mas a atuar em outros planos, como no relativo ao que e como produziriam. Nesse sentido, destacam-se as narrativas que condenavam os indígenas por produzirem farinha de mandioca, usada predominantemente até hoje como complemento alimentar de grande parte dos moradores indígenas e não indígenas da região amazônica. Ainda que tenha condenado sua produção, a farinha foi, conforme o próprio missionário constata, o alimento usual de toda a América (DANIEL, 2004, p. 396).

Isso revela que ela, um dos principais componentes do cardápio indígena, foi motivo de diversas apreciações, pois não tinha o valor de mercado que os jesuítas consideravam importante e conseqüentemente, é claro, fazia parte de uma cultura alimentar considerada inadequada para ser estimulada. Desse modo, muito mais do que transformar as

pessoas, haveria também a necessidade de substituir os produtos que eram referências alimentares para elas.

É notável a condição desta planta, contrária totalmente à condição das mais plantas; porque as mais sempre requerem umidade, especialmente quando se plantam, e enquanto são novas, e tenras; a maniba (sic) porém pelo contrário não requer terra úmida, ainda para se plantar, e na sua menoridade. Logo pega na terra, ainda que esteja feita em pó por seca; por isso anda entre os naturais este adágio, como se a maniba (sic) falasse; planta-me no pó, e não tenhas de mim dó (DANIEL, 2004, p. 413).

Pelo que tudo indica, além de não ter atendido às expectativas do Padre, a farinha de pau, como foi chamada por ele, corresponde a uma cultura adaptada às condições climáticas e aos tipos de solo existentes na região, pois continua sendo cultivada em diversas áreas da Amazônia, visto que não requer a utilização de muitos recursos para a preparação do solo, quando se trata de uma atividade para atender às necessidades domésticas. Além da questão da adaptação da cultura às condições de uma suposta pobreza nutricional da terra, pode-se dizer que a questão diz respeito a um diálogo sobre o processo civilizatório. Para tal, faz-se necessária uma aproximação às reflexões de Norbert Elias (2004), a respeito de como os alimentos ganharam destaque em função de um longo processo realizado em nome da criação da civilização. “O comer a farinha fazendo o gesto de levá-la a boca no movimento de arremesso, sem tocá-la. [...] de certa distância atiram com ela a boca com tal destreza, que não só não erram a boca, mas nem ainda lhes cai um grão” (DANIEL, 2004, p. 417). Esta demonstração, supostamente, corresponde, na perspectiva do missionário, a um gesto pouco civilizado dos indígenas, pois além de arremessarem a farinha à boca, usavam a própria mão como instrumento. Portanto não se trata apenas de mudar as formas de pensar dos indígenas, mas de mudar seus modos de comer e, talvez, também o que comer.

O padre destaca as várias formas de fabricação: *farinha d'água* – farinha feita após processo de fermentação da mandioca submersa na água durante alguns dias; *farinha seca* – feita da mandioca raspada assim que é retirada do solo e não depende do processo de fermentação submersa na água, porém deve ser submetida a um processo de retirada de uma substância tóxica conhecida como tucupi; *farinha de carimã*, também conhecida como goma de mandioca – extraída da mandioca fermentada –, que serve para fazer a farinha de tapioca e a própria tapioca, além de outros produtos. Estes produtos são derivados da mandioca e da macaxeira, cultura da mesma família, sendo que a primeira possui o ácido cianureto, que é

retirado com a extração de uma substância líquida denominada de tucupi que, submetida ao cozimento, libera essa substância por meio da evaporação, tornando-se adequado ao consumo humano; quanto à segunda, pode ela ser consumida das mais diferentes formas: cozida, frita, assada, pois não possui substância tóxica.

O uso da farinha de mandioca no cardápio dos povos indígenas na Amazônia foi identificado por diversos cronistas e naturalistas, o que revela sua importância para a dieta alimentar desses povos. Mas o padre João Daniel, opondo-se a este hábito alimentar, apresentou o *trigo*⁵⁴ como um alimento que corresponderia a um processo civilizatório, pois estava relacionado ao cultivo e inserido no cardápio europeu, supostamente. Ou o cultivo do trigo pelos indígenas imprimiria transformações nos modos de ser, de viver e de pensar desses sujeitos, ou serviria para atender às expectativas comerciais desejadas pelos colonos e missionários, embora não se tenha nenhuma comprovação de que haveria viabilidade de cultivo do trigo na região amazônica em função das condições climáticas e a da adaptação ao tipo de solo da região. Acredita-se que esta cultura, na visão do padre, poderia ser utilizada com o propósito de responder pela necessidade de implantação do projeto dos missionários na Amazônia. Já o cultivo da farinha de pau era considerado inapropriado, pois, além de exigir muita dedicação para cultivá-la, não apresentava valor de troca que pudesse ser realizado por meio do uso de moeda.

Todo o benefício e trabalho, na verdade grande, consiste em cortar o arvoredo, lançar-lhe fogo, quando seco, e plantar a maniba (sic) na terra ainda fumegando; e talvez estando ainda em brasa os troncos das árvores cortadas. E como lá não usam de broa, e mais grão, senão do milho para sustento das galinhas, não fazem sementeira separada; mas por entre a mesma maniba (sic) semeiam o milho, deitando-o em buraquinhos, que vão fazendo na terra com algum ferro, ou pau agudo, como quem vai caminhando; e com o pé o vão cobrindo, e havendo cuidado de deixar o grão enterrado, e coberto de terra, está feita a sementeira, sem mais outro trabalho que, depois de algum tempo, cortar algum arbusto, que vai nascendo, e daí a três meses colher, e recolher o milho para o celeiro. [...] mas se usassem dele por sustento, e quisessem fazer maiores sementeiras, seriam ótimas terras as margens e inumeráveis ilhas do Amazonas, de sorte que seria tanta a *abundância*, que não haveria pobreza, e todos se poderiam chamar *ricos* (DANIEL, 2004, p. 423, grifo meu).

⁵⁴ De qualquer forma, entende-se que a introdução de uma cultura agrícola não corresponde a somente cultivar um produto de uma região em outra, mas inserir os valores e os significados que essas culturas representam na sociedade de “origem”. Nessa perspectiva cultural, tem-se também uma dimensão que perpassa os elementos culturais, o que pode envolver a imposição de preferências alimentares de um grupo política e economicamente superior aos outros grupos sociais. Assim, não corresponde apenas a uma questão de adaptação de produtos agrícolas, mas também a uma decisão política e econômica.

No que diz respeito ao milho, eles só cultivam o necessário para alimentar os animais domésticos (DANIEL, 2004, p. 494, vol. II). A questão é retomada para demonstrar que havia interesses diferenciados, pois, para os indígenas, interessava apenas o cultivo para o consumo; já para os missionários para o acúmulo e para o comércio.

O Padre João Daniel demonstra a viabilidade do plantio do milho, ao mesmo tempo em que ressalta mais uma vez que os indígenas não possuíam nem a necessidade de troca por moeda, nem a vontade de ter abundância de produtos. Transformá-los ao ponto de fazer com que eles estivessem à disposição para produzir com vistas à abundância era fundamental para os jesuítas, pois, dessa maneira, ficaria mais fácil a implantação do seu projeto religioso e econômico na Amazônia. Tê-los fixado em um determinado espaço de terra, constituir propriedades, desenvolver o apego aos bens materiais eram questões esperadas pelo missionário, mas não foi o que aconteceu, pois, para os indígenas, era possível viver sem constituir propriedades, pois suas vidas não estavam centralizadas nelas. O Padre João Daniel descrevia a fertilidade do solo para o cultivo de diversos tipos de culturas, como milho, cana-de-açúcar, mas mesmo com as condições favoráveis de solo os indígenas, não as cultivavam como esperava o padre. Era preciso transformá-los em sujeitos afeitos à forma de pensar e de agir em conformidade com o que pensava o homem ocidentalizado, pois dessa forma eles, supostamente, se envolveriam com a produção para o acúmulo. Ainda que alguns indígenas cultivassem, eles não faziam no ritmo e intensidade desejada pelas expectativas dos missionários. Independente destas questões, acredita-se que a finalidade do missionário consistia em ensinar outra forma de fazer e introduzir outras culturas entre os indígenas. Nesse sentido, reafirma-se que a ideia de transformação não corresponde a uma mudança apenas no âmbito da cultura – refiro-me às dimensões subjetivas, inclusive no que diz respeito aos significados da vida –, mas também no campo do que fazer relacionado ao mundo prático: da agricultura, do trabalho, da alimentação.

Com relação aos alimentos, supõe-se que existia uma espécie de classificação social da produção dos alimentos. Enquanto uns são apresentados e considerados universais, outros são tidos como exóticos e regionais. Norbert Elias colabora nesse entendimento, visto que, ao analisar o que denominou de processo civilizatório que ocorreu no mundo ocidental, nos mostra que a ideia de classificação dos hábitos e dos costumes e suas disseminações no corpo social ocorreram a partir da sociedade da corte.

As convenções de estilo, as formas de intercâmbio social, o controle das emoções, a estima pela cortesia, a importância da boa fala e da conversa, a

eloquência da linguagem e muito mais – tudo isso é inicialmente formado na França dentro da sociedade de corte, e depois, gradualmente, passa de caráter social para nacional [...] Aqui [Alemanha] também Nietzsche percebeu claramente a diferença. “Em todos os lugares onde havia uma corte”, diz ele em Para Além do Bem e do Mal (aforismo 101), “havia uma lei da fala certa e, por conseguinte, também uma lei de estilo para todos os que escreviam [...]” (ELIAS, 1990, p. 52).

Embora na Amazônia não tivesse existido a sociedade da corte, pode-se dizer que as convenções sociais adotadas como válidas não emergiram entre os povos indígenas, mas foram disseminadas a partir das práticas vinculadas à sociedade branca.

O padre João Daniel reitera a necessidade de mudar o cultivo da farinha de pau (2004, p.147, vol. II), o que não corresponde a apenas mudar o plantio de certas culturas, mas em promover a substituição de um costume e de um hábito e inserir outros relacionados aos costumes e hábitos ocidentalizados. Daí a promoção da sintonia entre o que pudesse ser cultivado pelos indígenas e que pudesse ser usado como alimentos pelos europeus – missionários e colonos.

O cultivo da farinha de pau é entendido como o grande obstáculo para a colonização da Amazônia, que seria feita com o emprego da mão de obra indígena, sobretudo nas atividades de agricultura que seriam desenvolvidas a partir do cultivo do trigo. Não se trata de condenar simplesmente o cultivo da mandioca e posteriormente dos seus derivados (farinha, beiju, bolo etc.), mas visa-se demonstrar que esses produtos, além de exigir muito tempo para o cultivo e para a preparação dos seus derivados, não correspondiam a algo que atendesse às expectativas de consumo e de troca dos colonos portugueses e missionários jesuítas (DANIEL, 2004, p.165, vol. II).

A baixa produtividade da farinha de pau e o tempo de produção são fatores apresentados para justificar o abandono de seu cultivo e a introdução de novas culturas. Além dos dois fatores apontados para justificar as mudanças na agricultura indígena, não se pode esquecer que o projeto do padre João Daniel consistia em desenvolver atividades que pudessem induzir a criação de uma nova civilização na Amazônia, sobretudo porque esse missionário, ao longo de sua obra, identifica os potenciais oferecidos pela natureza, seja no que diz respeito ao uso das terras ou espécies vegetais, seja no que se refere aos recursos da fauna e da flora que poderiam ser usados na instalação de uma sociedade ocidentalizada e sistematicamente envolvida com a produção e o comércio, ou ainda no que diz respeito à possibilidade de deslocamento dos produtos utilizando os leitos dos rios para chegar a outros mercados. Então, a questão não consiste apenas na baixa produtividade e no tempo de

produção, mas no seu projeto de criar uma nova sociedade, que exigiria diversas transformações: culturais, sociais e econômicas (DANIEL, 2004, p.168, vol. II).

Isso se justifica quando a narrativa jesuítica aponta a necessidade de introduzir, entre os povos indígenas da Amazônia com os quais conviveu ao longo do século XVIII, a agricultura cultivada na Europa: trigo, milho e mais grãos, que se usam nas mais regiões do mundo e cultivam com mais facilidade (DANIEL, 2004, p.171, vol. II), o que pode revelar alguns dos propósitos do missionário em promover as transformações na vida dos povos indígenas através também da introdução dos produtos que representavam não só a ideia da produtividade dos cultivos, mas também o atendimento das expectativas dos colonos. Embora tenha decorrido mais de quatro séculos, na Amazônia e entre os indígenas o cultivo da mandioca ainda é predominante nos dias atuais, pois a farinha ainda corresponde a um alimento básico usado na dieta regional.

As vantagens do milho são apresentadas pelo tempo de trabalho que era dedicado para o seu cultivo, pois sua produção ocorreria mais brevemente, principalmente se fossem utilizadas as margens dos leitos dos rios (DANIEL, 2004, p.177/8, vol. II). A racionalidade produtiva não estava apenas no tempo de cultivo da agricultura (trigo ou milho ou outro grão), mas no possível efeito que o cultivo dessas culturas pudesse produzir nas vidas dos povos indígenas no sentido de transformá-los em sujeitos inseridos numa sistemática de produção com vista ao mercado. Então, aqui se associam as sucessivas narrativas que apresentam a baixa produtividade do cultivo da farinha de pau e o desperdício de tempo no cultivo da cultura, às iniciativas ou à vontade de transformar o outro. De igual modo, a ideia de transformar⁵⁵ o outro consistia em agir em diferentes dimensões socioculturais, como no plano do trabalho e da alimentação, já referidos.

A fim de justificar as investidas do padre João Daniel no sentido de criar uma nova sociedade na Amazônia, o que não corresponde a uma característica local, mas a uma iniciativa do movimento de expansão dos jesuítas pelo mundo, ele sugere a introdução de “jornaleiro” – trabalhador que realiza tarefa em forma de jornada. Este seria a peça fundamental no processo de criação da sociedade imaginada pelo missionário, pois, dessa

⁵⁵ [...] as obrigações em converter o gentio não se restringiam ao âmbito espiritual, mas também a sua conversão ao domínio político europeu e ibérico. Neste sentido, fazia parte do programa de conversão do gentio modificações profundas no seu comportamento como, por exemplo: a modificação de seus hábitos de nomadismo; o ensino da língua portuguesa; o preparo técnico para trabalhos nos ofícios mecânicos; a mudança na organização espacial de suas antigas tribos, transformando-as em núcleos urbanos; a criação de um regime de trabalho disciplinado e de base agrícola e também a reforma dos seus modos de vida social, criando, entre eles, a estrutura e os vínculos da família cristã (CARVALHO JUNIOR, 2005, p. 90).

forma evitaria as constantes interrupções dos trabalhos na Amazônia (DANIEL, 2004, p.199, vol. II). Embora contasse com a mão de obra indígena, pelo que tudo indica, esta se recusava a se submeter às atividades dos colonos e dos missionários.

Esta forma de conceber a vida e o trabalho demonstra que a não submissão dos indígenas fazia com que a introdução do jornaleiro pudesse corresponder a outro ritmo de trabalho, ou seja, representasse mais produtividade.

A substituição do uso da mão de obra escrava indígena não pode ser compreendida apenas como um ato de condenação da exploração dos colonos em relação aos povos indígenas, mas como uma ação racional jesuítica que via, na liberdade indígena, uma condição fundamental para a implantação do projeto missionário. Mas, se os escravos de fato fossem necessários, esses deveriam se constituir de negros a serviço dos colonos e das necessidades reais, de modo que os indígenas pudessem representar os sujeitos que iriam assimilar e difundir a religião cristã na Amazônia. A questão da liberdade indígena, então, não consistiria apenas em protegê-los das investidas dos colonos, mas em mantê-los vivos de forma que pudessem ser atingidos pelas ações de catequese, uma vez que seus usos nas atividades produtivas dos colonos levavam-nos à morte.

Para efetivar essa empreitada, o Padre João Daniel defendia o uso de mão de obra vinda de outras regiões, pois “[...] sem povo miúdo, sem jornaleiros e, sem barcos públicos, se veem os cidadãos obrigados a buscar escravos para serem servidos. São males necessários, e costumam responder muitos a este reparo, que se mal com eles, pior sem eles” (DANIEL, 2004, p.209, vol. II). Todavia os indígenas, após convertidos, supostamente, seriam envolvidos nas atividades agrícolas tal como desejava o missionário.

3.5 Senhores de sua liberdade

“[...] são senhores de sua liberdade, estão nas suas terras, povoações, e casas; e não basta a razão de serem rústicos para se obrigarem a servir” (DANIEL, 2004, p. 323, vol.). Embora inúmeras narrativas do Padre João Daniel os representem como sujeitos preguiçosos, indolentes, selvagens, esse momento da narrativa serve para ajudar a compreender que eles eram sujeitos livres, que não foram atingidos pelas tecnologias jesuíticas que visavam transformá-los. Todavia a história apresentou os missionários como tendo um potencial inquestionável de transformação dos povos indígenas, destacando a ideia de que possuíam uma capacidade de condução produtiva inquestionável. Ainda que não possamos negar que os

missionários jesuítas eram sujeitos que possuíam conhecimentos de teologia, de agricultura e de tecnologias, além de possuíam a capacidade para elaboração de estratégias capazes de atingir os povos indígenas e promover a produção de subjetividades, vale a pena destacar que os povos indígenas reagiram, conforme as próprias narrativas do Padre João Daniel, de modo a não serem plenamente atingidos pelas ações dos religiosos.

De qualquer modo, as caracterizações apresentando-os como preguiçosos, gente rude e desinteressada, com pouca dedicação ao trabalho são recorrentes nas narrativas do missionário. Todavia este jesuíta não destaca apenas o trabalho, mas o trabalho realizado com vista à constituição de propriedades, do acúmulo ilimitado de propriedades e de bens materiais.

Ao que tudo indica, presencia-se a implantação, por meio das narrativas do padre, de um longo movimento de ocidentalização dos povos indígenas, que consistiu num amplo e sistemático processo de produção do sujeito, tendo como princípio a transformação do outro a partir da forma de ser, de viver e de pensar do homem ocidental. Era um processo que consistia em desenvolver ações no campo da fé cristã, de modo a estimular o outro a acreditar em Deus como o verdadeiro responsável pela vida do homem na terra e no céu; daí, as inúmeras ações desenvolvidas envolvendo a ideia do pecado, arrependimento, penitência e salvação, embora não possamos dizer que essas iniciativas tenham sido bem sucedidas, pois os indígenas, ao mesmo tempo em que recebiam os ensinamentos religiosos, também demonstravam atitudes de despreendimento em relação a eles.

De igual modo, percebe-se que o próprio missionário apresenta a ideia de possuir propriedades e acumular bens materiais como uma tentativa pouco exitosa, pois os senhores de suas liberdades, embora considerados selvagens, como já foi mencionado, se mantiveram em relação de tensão com os colonos e os missionários, a ponto de não se transformarem em proprietários, assim como desejava o padre.

No século XVIII, havia a necessidade de uso da mão de obra indígena pelos brancos, daí as constantes iniciativas de captura deles, pois eram úteis para movimentar a empresa colonial, visto que os brancos não se dedicavam aos trabalhos braçais. Na atualidade, em nome do que os cientistas, agentes públicos, religiosos procuram os povos indígenas? Seria para atender às necessidades da sociedade envolvente: geração de energia, proteção do meio ambiente, desenvolvimento de pesquisas científicas? Essas são demandas exteriores aos interesses dos povos indígenas, mas que se imporia a eles? Os índios da cidade estariam fora dessa pauta chamada de sustentabilidade? Entre os mais diversos cruzamentos de interesses, os povos indígenas expressariam os seus?

Transformar parece corresponder a um desejo realizado pela ação do saber religioso, do saber que subsidia a ação política, do saber acadêmico desenvolvido nas academias e centros de pesquisas. De qualquer forma, a transformação do outro corresponde a uma ação constituída na relação saber-poder, seja científico, seja religioso, seja no uso combinado dos dois.

As ações dos missionários, mas ainda falando dos jesuítas, são descritas por padre João Daniel: “[...] não obstante terem por ofício, e instituto missionar pelo mundo, doutrinar os povos, instruir os rústicos, e ensinar os ignorantes” (DANIEL, 2004, p. 347, vol. II). Notadamente, não se pode esperar que os jesuítas estabelecessem apenas uma relação de contemplação da natureza e de convívio desinteressado com os indígenas, pois os seus propósitos eram de interferir, de mudar, de transformar o outro em nome da religião cristã e, também, de uma certa ideia de “perfeição” do homem.

Então, pode-se dizer que o pensamento ocidental se constituiu a partir da ideia de um certo mundo da perfeição, seja com base em uma matriz do saber científico, seja com base em uma matriz da religiosidade cristã, que resiste ao reconhecimento da diferença; por isso, ele atuou e, ao meu ver, ainda atua, quer em nome da ciência, quer em nome da religião ou simultaneamente, visando promover mudanças naqueles sujeitos considerados diferentes, de modo a transformá-los e a corrigi-los. No entanto, o diferente, muitas vezes, se recusa a ser transformado para, somente dessa forma, ser incluído.

4. AS NARRATIVAS LAICAS E OS POVOS INDÍGENAS

4.1. As narrativas dos viajantes-cientistas-naturalistas sobre os povos indígenas

Esta análise visa produzir um entendimento a respeito da forma como os povos indígenas foram inseridos na produção histórica pelas narrativas dos viajantes-cientistas-naturalistas europeus que passaram pela região amazônica entre os séculos XVIII- XIX, com destaque para o estudo daqueles que realizaram suas viagens com finalidade científica, cujos objetivos consistiram nos estudos da natureza – fauna e flora, principalmente. Esses viajantes-cientistas-naturalistas, além de terem dedicado atenção às questões específicas da vida animal e vegetal na região amazônica, também expressaram suas impressões sobre os povos indígenas e seus modos de vida. Além desses estudiosos, recorre-se também a escritores que produziram suas pesquisas a respeito da Amazônia, numa perspectiva dos estudos das sociedades humanas.

Serão, neste capítulo, analisadas as narrativas produzidas por esses viajantes-cientistas-naturalistas, com o propósito de entender como, pelo olhar deles, que falavam do lugar do saber científico, foram construídas imagens a respeito dos povos indígenas. Procura-se ainda analisar essas narrativas, em virtude do lugar de emergência de sua produção, como instrumentos que podem ter também contribuído para o processo de criação do pensamento sobre os povos indígenas. Pensando dessa maneira, algumas questões são formuladas com o propósito de sugerir que as narrativas produzidas emergiram das tensões entre os sujeitos sociais; portanto, são produções com dimensões históricas. Essas questões são: por quem as narrativas foram produzidas? Em que momento histórico elas emergiram? De qual lugar (social, político, científico, econômico, cultural...) foram produzidas? Como ocorreu o seu processo de legitimação? Tais questões nos ajudam a pensar os lugares de emergência das produções das narrativas e suas possíveis intervenções nos processos de invenção, produção, hierarquização e classificação dos sujeitos. Esse suposto lugar de emergência da narrativa, no qual os narradores assumem a condição de quem narra com força de verdade, os autorizou a apresentar e avaliar as situações sociais com as quais conviveram. A partir desse modo de entendimento, os lugares de emergência das produções das narrativas são apresentados como condições de possibilidade da invenção, da produção, em oposição à ideia de origem da

invenção e da produção, em que tudo pudesse ser pensado como tendo o princípio das coisas, em que seria localizado e identificado o autor e responsável pela criação do fato.

Das análises das narrativas, procura-se entender como os povos indígenas foram incluídos na história por elas e em que condições de comportamentos de homens e de mulheres esses sujeitos foram apreendidos pelas formas de ver dos viajantes-cientistas-naturalistas e pesquisadores do século XX, principalmente dos selecionados para pesquisa. Busca-se compreender as formas de nomeação e caracterização produzidas por essa literatura como instrumento de invenção das imagens dos povos indígenas que, possivelmente, exerceu algum efeito de verdade e poder sobre a formação do pensamento social não indígena. É nesse sentido que se busca apontar, nessas narrativas, os efeitos de verdade e poder produzidos por tal saber. Tais invenções ocorreram de maneira a caracterizá-los como aqueles que possuíam traços relacionados à apatia, à tristeza, à indolência, à preguiça, à selvageria, ou então foram eles compreendidos como indivíduos puros, ingênuos, atrasados e inaptos ao trabalho.

É importante destacar que parte das produções posteriores a esses dois séculos (XVIII e XIX), principalmente dos escritores relacionados à região amazônica que produziram suas obras no início do século XX, mencionam e, em alguns casos, reafirmam as ideias contidas nos trabalhos dos autores que foram anteriormente estudados. Tal reafirmação desse tipo de pensamento pode ser um indicador de que os trabalhos pretéritos influenciaram nas formas de pensamentos e nos estudos que foram elaborados posteriormente pelos pesquisadores denominados “locais”⁵⁶ a respeito dos povos indígenas da região amazônica.

De qualquer forma e ainda que possamos encontrar entre os pesquisadores do início do século XX referências aos viajantes-cientistas-naturalistas, as evidências sinalizam que as menções a estes últimos não ocorreram na perspectiva da descontinuidade, do rompimento, do confronto, mas na da continuidade, da reafirmação dos discursos sobre os povos indígenas. Daí, a ideia da relação de continuidade entre as narrativas pretéritas e parte da produção acadêmica realizada no início do século XX por autores da região amazônica.

Estou ciente de que a denominação indígena é genérica e não corresponde às discussões da atualidade que destacam o estudo de grupos étnicos em contraste à ideia de indígenas como um grupo homogêneo. Esse último entendimento corresponde a uma forma generalizante e não daria conta das singularidades dos povos indígenas. Mesmo com tal ressalva, esta pesquisa consistiu em procurar entender o processo de criação das imagens

⁵⁶ Os autores aqui denominados como “locais” foram assim classificados para evidenciar que se trata de escritores, pesquisadores e intelectuais que produziram certos conhecimentos sobre os povos indígenas da Amazônia até a segunda metade do século XX, e serviram como referências para o pensamento social na Amazônia, como Mario Ypiranga Monteiro e Artur Cezar Ferreira Reis.

(sociais, culturais, econômicas etc.) acerca dos povos indígenas, sem especificar o grupo étnico em estudo, como foi feito para os capítulos anteriores. Desse modo, procura-se construir um entendimento a respeito do lugar reservado, nas narrativas desses autores, para esses tipos sociais⁵⁷ denominados de povos indígenas. Portanto assumo que trabalharei com a denominação genérica de “povos indígenas”, mesmo reconhecendo seu equívoco no que diz respeito à diversidade de etnias, de suas formas de viver, de ser e de pensar, além de suas múltiplas relações com a sociedade envolvente. Por isso, essa análise não tem a pretensão nem de dar conta da história dos povos indígenas, nem de abordar sua diversidade de manifestação cultural, destacando de forma precisa as formas de relacionamentos político, social, econômico, cultural..., entre os brancos e os indígenas, mas procura-se enfatizar como essas questões foram produzidas através nas narrativas dos viajantes-cientistas-naturalistas, sem destaque para uma ou para outra etnia.

Esta análise busca, enfim, identificar, nas narrativas, a emergência de marcadores sociais a respeito dos povos indígenas, suas relações de regularidades, continuidades e descontinuidades, suas institucionalizações e seus efeitos de subjetivação perante a sociedade e, sobretudo, sobre o pensamento da sociedade envolvente a respeito dos povos indígenas.

As narrativas, com seu poder de expressão de uma vontade política, proferidas a partir do espaço institucional e por indivíduos que falaram a partir da autoridade atribuída pelo lugar que ocupavam nas instituições de pesquisa, podem ter contribuído para a criação e recriação das imagens sociais estereotipadas sobre os povos indígenas. Provavelmente, essas imagens ainda são recriadas na atualidade, no entanto não necessariamente pelas instituições relacionadas ao saber científico. Supostamente, fragmentos dessas imagens estereotipadas permanecem agindo ou norteando os olhares dos não indígenas sobre os povos indígenas, visto que as falas sobre eles frequentemente estão relacionadas à ideia de atraso, de empecilhos para o desenvolvimento da sociedade e da produção, para os impedimentos das aberturas das estradas, para a ameaça da proteção do território nacional. Além disso, existem as imagens que os relacionam à natureza, apresentando-os como tipos sociais que vivem em

⁵⁷ Albuquerque Junior (2007) no estudo denominado “Preconceito contra nordestino” identifica a produção desse tipo social, feito na perspectiva da negação ou pela invenção, atrelando-o a um tipo social que representa atraso social, político e econômico para o país. O corpo do nordestino é identificado pelo estereótipo que o qualifica de cabeça-chata, do corpo disforme, corpo flagelado, corpo feio. O nordestino é visto como sendo de baixa estatura, de cabeça grande e corpo pouco higiênico. Nesse estudo, outro elemento destacado para a produção da imagem dos nordestinos corresponde à ideia de que são sujeitos constituídos por certo fanatismo religioso, representando algum indício de atraso cultural das populações pobres da região nordestina.

completa harmonia com ela. Esse tipo de pensamento remete à visão romântica, evidenciando a ideia de que as vidas desses povos foram e são pautadas pelo princípio da pureza, do equilíbrio entre os povos, a fauna e a flora, como foi mencionado no capítulo anterior. A partir dessas imagens produzidas pelas narrativas e reluzentes na atualidade, é que se procura analisar as falas dos viajantes-cientistas-naturalistas com vista a procurar entender seus possíveis efeitos para a invenção dos povos indígenas na perspectiva de sujeitos perigosos e selvagens.

O cientista francês Charles Marie La Condamine⁵⁸ (*Viagem na América Meridional descendo o rio das Amazonas - 1735-1744*) esteve na região Amazônica no século XVIII e produziu ou reproduziu imagens sobre os povos indígenas com os quais entrou em contato ao longo de sua passagem pela região. Ainda que os indígenas fossem considerados preguiçosos pelo cientista francês, o trabalho de remadores das canoas, que circularam na Amazônia durante as visitas dos viajantes-cientistas-naturalistas, foi realizado pelos indígenas, os quais utilizaram seus conhecimentos sobre a região para guiar essas expedições pelos rios amazônicos, além de serem os responsáveis pela condução dos mantimentos e instrumentos de pesquisa dos naturalistas: “[...] é preciso tudo levar às costas dos índios” (LA CONDAMINE, 2000, p. 46).

Tudo indica que, sem o trabalho dos povos indígenas na condição de remadores, de carregadores, e sem os conhecimentos desses povos sobre os rios da região, o processo de reconhecimento, realizado por esse cientista, da geografia, fauna e flora da bacia amazônica dificilmente seria realizado. Todavia La Condamine incorpora esses povos à sua narrativa na qualidade de quem apresentava pouca disposição ao trabalho e ao acúmulo de riqueza. O referencial de comparação adotado pelo cientista centra-se no modo de vida da sociedade branca europeia, que havia assumido para si o ideal do acúmulo de riqueza e do progresso material. Provavelmente, em função dessa noção de sociedade, o cientista afirmava que no Maranhão

Os índios vão recolher, então, precisamente a quantidade necessária para pagar o tributo ou capitação, e somente o fazem quando estão muito solicitados a pagá-lo. O resto do tempo eles calçariam o ouro debaixo dos pés, em vez de darem o trabalho de o recolher e triar. Em toda essa zona, as duas margens do rio estão cobertas de cacau selvagem, que não é menos bom que o cultivado, e de que os índios não fazem tampouco o menor caso (LA CONDAMINE, 2000, p. 51).

⁵⁸ Percorreu a bacia amazônica, fez estudos de natureza geográfica, sobre a fauna e sobre a flora da Bacia Amazônica, possivelmente o responsável pela introdução da seringueira nativa da Amazônia na Europa, dedicou-se também à astronomia, à geodesia e à física.

Assim, por meio das ideias de trabalho e de prosperidade que nortearam a visão de La Condamine, ocorreu a classificação das sociedades indígenas com as quais ele entrara em contato.

Os serviços realizados pelos indígenas para atender às necessidades de pesquisa e produção de conhecimento pelos viajantes/cientistas não foram considerados atividades produtivas, uma condição de trabalho, mas apenas as realizadas pelos cientistas; os indígenas eram chamados apenas de carregadores e remadores⁵⁹. Essa oposição entre os serviços realizados pelos indígenas e o trabalho realizado pelos viajantes-cientistas-naturalistas fica evidente diante do relato do perigo de naufrágio da jangada em que viajavam, quando o cientista descreve a situação falando do risco que correram de perder os jornais e os papéis das observações, fruto de oito anos de *trabalho* (LA CONDAMINE, 2000, p. 56, grifo meu).

Esse caso é revelador da exigência de certa atitude, de certo comportamento feito por La Condamine aos povos indígenas. Tal exigência pautou-se, supostamente, na ideia de “valor econômico” centrada nas referências do próprio cientista, que seria, na sua visão, um atributo supostamente não existente entre os indígenas. Essa caracterização prossegue enfocando outros aspectos atribuídos aos indígenas do século XVIII, quando afirmava que a insensibilidade fazia parte do seu caráter, uma vez que supunha

[...] reconhecer em todos eles um mesmo fundo de caráter. A insensibilidade é o fundamental. Fica a decidir se a devemos honrar com o nome de apatia, ou se lhe dar o apodo de estupidez. Ela nasce indubitavelmente do número limitado de suas ideias, que não vai além de suas necessidades. Glutões até a voracidade, quando têm que saciar-se; sóbrios quando a necessidade os obriga a se privarem de tudo sem parecerem nada desejar; pusilânimes ao excesso, se a embriaguez os não transporta; inimigos do trabalho, indiferentes a toda a ambição de glória, honra ou reconhecimento; sem a preocupação do futuro; incapazes de previdência e reflexão; entregues, quando nada os molesta a brincadeiras pueris, que manifestam por saltos e gargalhadas sem objeto nem desígnio; passam a vida sem pensar, e envelhecem sem sair da infância, cujos defeitos todos são conservados (LA CONDAMINE, 2000, p. 60)

⁵⁹ As mesmas necessidades de trabalhadores para realizar o transporte dos materiais de pesquisa e dos mantimentos foram apresentadas nos relatos do naturalista Alfred Russel Wallace. Além do mais, este cientista acrescenta o esforço dedicado pelos indígenas para vencer as dificuldades e ameaças apresentadas pelas cachoeiras da região de São Gabriel da Cachoeira, no Amazonas. Sem o conhecimento dos indígenas sobre a região que compunham a expedição, o cientista britânico não teria realizado sua coleta dos animais da fauna e da flora, pois reconhece que não podia aventurar-se a andar desacompanhado pela floresta e pelos rios em busca dos animais, peixes e outros seres.

Nesses termos descritivos e classificatórios, as sociedades indígenas foram incorporadas às narrativas na condição predominante de povos selvagens, preguiçosos e desqualificados para o trabalho, além de destacar que a insensibilidade corresponderia ao modo de vida deles. Todavia, aqueles grupos que haviam incorporado elementos da religiosidade cristã passavam a ser vistos como fazendo parte do processo evolutivo, visto que, para o cientista francês, essa situação corresponderia a uma representação de que haviam assimilado os hábitos dos conquistadores, portanto, hábitos civilizados.

Através desse pressuposto, elas deveriam absorver e aprender esse modo de vida, pois era este o considerado civilizado e válido para todas as sociedades. Tal modelo fica evidente quando o cientista assevera: “[...] os índios das missões e os selvagens que gozam de liberdade são tão limitados por não dizer tão estúpidos quanto os outros, e não se pode ver sem humilhação o quanto o homem abandonado à natureza, privado de educação e sociedade, pouco difere das bestas” (LA CONDAMINE, 2000, p. 60).

Esses termos comparativos entre os modos de vida ocidentalizados e os dos indígenas têm continuidade a partir da avaliação das línguas das sociedades indígenas, sobretudo procurando encontrar nelas as palavras que expressassem as ideias consideradas abstratas⁶⁰ e universais; todavia essas ideias tinham sua centralidade nos universais criados pela sociedade europeia. A ausência de tais ideias expressaria um suposto estágio de atraso ou de vida em estado de selvageria, o que se faria evidente pela ausência das palavras que exprimissem sentidos de

“Tempo”, “duração”, “espaço”, “ser”, “substância”, “matéria”, “corpo”: todos esses nomes, e muitos outros, faltam em suas línguas; não somente os nomes dos entes metafísicos, mas os dos seres morais, não podem verter-se senão imperfeitamente, e por longas perífrases. Não há palavras que correspondam exatamente à “virtude”, “justiça”, “liberdade”, “reconhecimento”, “ingratidão”. (LA CONDAMINE, 2000, p. 61).

Nesse contexto, fica demonstrado na narrativa do cientista que o seu desconhecimento das línguas das sociedades indígenas foi a situação motivadora de sua atitude de julgamento e classificação, uma vez que se torna mais fácil rotular negando o que não se conhece, do que assumir o desconhecimento das línguas com as quais entrara em

⁶⁰ Enquanto os povos indígenas foram narrados por Barão de Santana Néri como sendo aqueles em que “Apenas seus sentidos eram desenvolvidos. Enxergavam admiravelmente através da imensidão. Percebiam os menores ruídos da floresta. Seu olfato tinha uma acuidade canina. Atiravam com perícia e raramente erravam o alvo” (1979, p.163)

contato. Com base no seu desconhecimento, dizia que a língua dos selvagens chamados jameus, recentemente trazidos das selvas

[...] é de uma dificuldade inexprimível, e sua maneira de falar é ainda mais extraordinária do que a língua. Eles falam por missão de voz, e não fazem soar quase nenhuma vogal. Têm vocábulos que não poderíamos escrever, mesmo imperfeitamente, sem empregar menos de nove a dez sílabas, entretanto pronunciado por eles, não parecem ter mais de três ou quatro (LA CONDAMINE, 2000, p. 66).

Diante da língua do povo indígena que dominava o seu uso, o cientista procedia à avaliação ressaltando ou atribuindo aspectos que enalteciam a si próprio. Dessa forma, ao referir-se à língua do povo Omágua, cuja pronúncia dominava, dizia que era considerada “tão doce e tão fácil de pronunciar e aprender, porém a dos jameus é rude e difícil” (LA CONDAMINE, 2000, p. 70).

Outros viajantes e pesquisadores que percorreram a Amazônia também no século XIX teceram essa apreciação sobre as línguas dos povos indígenas. Néri⁶¹ (1884), referindo-se de forma genérica às línguas indígenas afirmava: “Uma língua pobre em expressões abstratas por certo possuirá um culto grosseiro, mal liberado de sensações puramente orgânicas” (1979, p. 179); Já Marcoy (1847), na apreciação que faz da língua falada pelos Ticuna, a classificava de “[...] idioma rude, gutural e quase irreproduzível pela glote europeia” (2006, p. 45).

A classificação e hierarquização dos tipos sociais na Amazônia do século XVIII não foram uma exclusividade de La Condamine, e tampouco podemos dizer que começaram ou foram inventadas por ele. Para mostrar a recorrência de pensamento, citamos uma conversa entre o senhor L. (sujeito português que morava no Amazonas e acompanhou o cientista na viagem de pesquisa ao Alto Rio Negro) e o cientista naturalista britânico Alfred Russel Wallace⁶². Nessa conversa, o senhor L. falava ao Wallace do vernáculo português com o qual se comunicava e dizia que era uma língua superior à dos indígenas. Também dizia que vivia com uma pessoa indígena com uns trinta anos, mãe de seus filhos menores, mas confessava para o naturalista que não lhe agradava a ideia de casamento com ela, pois essa mulher não dominava a língua portuguesa e assim não poderia educar seus filhos na língua considerada

⁶¹ NÉRI, Frederico José de Santana, escritor brasileiro, nasceu na região Norte, provavelmente no Pará ou Amazonas, mas passou grande parte de sua vida em Paris onde publicou *O País das Amazonas* no último quartel do século XIX e também no último quartel do XX foi publicada em português.

⁶² Autor da obra *Viagens pelos rios Amazonas e Negro*, esteve na Amazônia entre maio de 1848 e julho de 1852 e produziu narrativas sobre os povos indígenas amazônicos no século XIX.

superior. No diálogo com Wallace, o senhor L. justifica seu estado matrimonial e sua necessidade em ensinar o português para os seus filhos.

Para justificar as vantagens de não se prender a ninguém por semelhante vínculo, contou-me, então, que a mãe de suas duas filhas mais velhas, quando estas se tornaram mais crescidas, não podia educá-las com asseio, e era incapaz, outrossim, de ensiná-lhes o português. Em vista disso, resolveu pô-la fora de casa, substituindo-a, então, por outra mulher mais jovem e mais civilizada (WALLACE, 2004, p. 268).

Nessa perspectiva, os elementos de comparação e valoração utilizados pelo cientista francês do século XVIII também encontraram paralelo na religiosidade ocidental, pois, ao referir-se à sociedade indígena localizada no rio Japurá, Amazonas, chamado de habitantes de Pebas, dizia que “[...] na sua maioria ainda não são cristãos: são selvagens recentemente tirados de sua floresta. Não se trata enquanto senão fazer deles uns homens, o que não é pequeno trabalho” (LA CONDAMINE, 2000, p. 74). A religiosidade cristã foi, pois, usada como parâmetro para compreender as dimensões sagradas das sociedades indígenas e, partindo dessa perspectiva, o francês chegou a afirmar que era frequente a existência de povos indígenas sem qualquer ideia de religião (LA CONDAMINE, 2000, p. 123).

Assim, as imagens criadas dos indígenas circulavam com a ideia de que quase todos eles eram mentirosos, selvagens, e de que os missionários jesuítas, atravessando países diferentes, trabalharam com o propósito de amansá-los (LA CONDAMINE, 2000, p. 97).

A suposta preguiça, sobretudo dos homens e das mulheres das sociedades indígenas, foi reforçada, na visão ocidentalizada, pelas condições favoráveis que ofereceria a natureza para abastecê-los de alimentos e suprir suas necessidades de sustentação do corpo. “[...] os lagos e os mangues que se encontravam a cada passo nas proximidades do Amazonas, e não raro bem no interior das terras, são enchidos de peixes de todas as qualidades, nos tempos do extravasamento; e quando as águas baixam, aí eles ficam encerrados como em tanques ou reservatórios naturais, e onde se pescam com a maior facilidade” (LA CONDAMINE, 2000, p. 105). No entanto, o mesmo cientista que os denomina de preguiçosos relata que os indígenas remavam dia e noite tanto a serviço das expedições de pesquisa da natureza – fauna e flora, quanto a serviço dos colonos e dos missionários para vender os produtos das missões religiosas e buscar as provisões no Pará.

Alfred Russel Wallace percorreu os estados do Amazonas e do Pará, coletando material botânico e zoológico, numa viagem de cunho científico. Aliás, a coleta de parte dos animais era realizada pelos indígenas, pois consta do relato desse naturalista que o Sr. Balbino, a quem foi apresentado na cidade da Barra⁶³, havia disponibilizado um caçador para matar pássaros e quaisquer outros animais que quisesse (2004, p. 217).

Sua forma de pensar e narrar os povos indígenas também estava pautada na racionalidade baseada em valores e visão de um mundo ocidentalizado, constituída a partir de uma perspectiva etnocêntrica, sobretudo, com base na ideia de desenvolvimento e progresso, ideia que era apresentada como indicador para medir e avaliar os modos de ser e de viver das sociedades indígenas. Nesse modelo, questões como desperdício de tempo e de trabalho, baixa produtividade são apresentadas como problemáticas e, portanto, deveriam ser superadas. Esses aspectos relativos ao que supostamente deveriam ser as características dos homens e das mulheres estão presentes nas narrativas de Wallace, quando, por exemplo, sugere mudanças nas formas de produzir dos indígenas, e afirma que deveriam “[...] ocupar-se com uma indústria qualquer e trocar os seus produtos pelas mercadorias de que tiver precisão” (WALLACE, 2004, p. 224).

Ao realizar sua viagem científica pela região, fez também observações estereotipadas acerca das populações indígenas e não indígenas. Ele deixou fluir, em suas afirmações, os elementos que compõem a concepção de cultura com a qual pensava a vida humana. Pelo que tudo indica, esses estavam baseados nos princípios considerados originais, autênticos, usados como modelo para compreender os modos de ser e de viver das sociedades indígenas. Para ele, o povo indígena “[...] nas vizinhanças da civilização perde a maior parte de seus costumes típicos, modificando seu estilo de vida, sua arquitetura, seus hábitos e sua linguagem [...] Torna-se logo um ser diferente daquele que constitui um genuíno habitante da selva” (2004, p.576), classificando os indígenas a partir de seu olhar de cientista naturalista. Por conseguinte, o homem amazônico foi considerado uma espécie que precisaria ser catalogada e, por isso, utiliza o vocabulário adequado. “Os seus tipos são geralmente soberbos e eu nunca tive tanto prazer em contemplar tão lindos exemplares de estatutária, como são destas vivas ilustrações de beleza da espécie humana” (2004, p. 577).

O exotismo da “espécie”, presente na descrição do naturalista britânico, está evidenciado na descrição que fez dos modos como os indígenas e as indígenas procedem no tratamento dos pelos do corpo. “Os homens têm muita pouca barba, e mesmo esta pouca eles

⁶³ Fortaleza da Barra de São José do Rio Negro foi a denominação que a Cidade de Manaus/Amazonas recebeu por volta de sua fundação em 1669.

arrancam, puxando os fios. Homens e mulheres, todos arrancam também as sobranceiras e pêlos dos sovacos e das partes genitais” (WALLACE, 2004, p. 581). A descrição do indígena ocorre no plano que sugere a invenção de um estado de selvageria. Idêntica descrição, no plano do exotismo, foi também produzida por Néri.

Seus corpos nus penetravam nos emaranhados das florestas e ficavam imóveis, por horas inteiras, à espera de pássaros e feras. Devoravam a caça ainda sangrenta. Saciados adormeciam na sombria vegetação das florestas, na margem dos rios. Só tinham uma companhia, seu arco, pesado como ferro. Não se associavam, a não ser intermitentemente, para se defender contra um inimigo comum (1979, p.163).

Tais imagens, presentes nas narrativas de Wallace e Néri, ambos do século XIX⁶⁴, parecem destoar do modo de ser dos europeus considerados civilizados, já que os povos indígenas, vistos nessa perspectiva, eram identificados como seres exóticos, que deveriam compor o quadro evolutivo da espécie humana. Todavia esse cenário em que os corpos aparecem sem os pelos realça, na visão de Wallace, um aspecto de anormalidade, de monstruosidade, pois o modelo seguido, na sua perspectiva, não condiziria com esse procedimento considerado selvagem.

De qualquer modo, essa visão dos indígenas exóticos não corresponde apenas às narrativas sobre os indígenas da Amazônia, pois é possível ser identificada em outras regiões do país. Na pesquisa de doutoramento de Iara Bonin realizada em 2007, sobre as narrativas dos professores sobre os indígenas, a autora identifica a ideia de que os povos indígenas são compostos por pessoas livres, vivendo na floresta, em harmonia com os animais silvestres e ingênuos, apresentando um estado de exotismo nas suas manifestações individuais e coletivas. Constata-se, dessa forma, que as narrativas estereotipadas produzidas a respeito dos povos indígenas não se referem apenas a uma situação relativa às sociedades indígenas amazônicas do pretérito, uma vez que o estudo de Bonin evidencia essa abordagem também no Rio Grande do Sul, na cidade de Porto Alegre no século XXI. Esse estudo pode servir como demonstração da abrangência desse pensamento, descartando a ideia de que não correspondesse a um pensamento localizado e regional sobre os povos indígenas da Amazônia.

⁶⁴ Vale ressaltar que, no mesmo século, o projeto para a constituição da nação brasileira de José Bonifácio de Andrada e Silva, ministro do primeiro imperador do Brasil, D. Pedro I, asseverava que o país precisava promover um amplo processo de civilização dos indígenas, de modo a salvar o país da barbárie, pois a nação não poderia conviver com um povo vagabundo, dado a guerra, ao roubo e entregue à preguiça (RAMOS, **Projetos indigenistas no Brasil independente**, 2006).

Na pesquisa mencionada, foi destacado que os conflitos e a violência sofrida pelos povos indígenas não são considerados assuntos para as crianças. Nessa mesma perspectiva, é possível constatar que as narrativas abordando os conflitos entre os indígenas e não indígenas, entre os negros e os não negros, entre as opções de gêneros e a opção predominante de gênero são evitadas ou ganham pouca visibilidade nos momentos comemorativos escolares. Porém a discussão sobre a diferença ocorre em quase todos os momentos que envolvem as ações para a sociedade, visando certa sensibilização do sujeito para reconhecer e aceitar as diferenças. No entanto, a ideia da diferença é apresentada como algo dado, fruto de uma determinada providência, quase sem problematização a respeito do longo processo histórico de homogeneização da sociedade e das emergências das manifestações de reivindicações pelas diferenças. Aceitar a diferença, a meu ver, corresponde à ideia de que o modo de ser do sujeito branco predominante não é universal, como foi apresentado e defendido pelas narrativas dos viajantes-cientistas-naturalistas. Contudo a ideia de aceitar o outro não corresponde a uma simples manifestação de boa intenção e de tolerância (SILVA, 2000), visto que uma suposta “guerra das raças” foi travada ao longo da história e a imagem do sujeito branco europeu, tido como de sangue puro, e como “indivíduo superior” encaminhou esse processo de conquista. Essa situação de imposição de um modelo social branco ocidentalizado em detrimento de outros modos de ser e de viver das mais diferentes situações sociais revela as tensões, os conflitos, as lutas pela produção, imposição e validação de uma forma de comportamento para os homens e para as mulheres.

No século XX, essa imagem do sujeito puro e improdutivo, conformado, sem preocupação como o futuro é mencionada e reaparece na fala de Djalma Batista, um dos primeiros pesquisadores do Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia (INPA), nos anos 60 do século XX, do Estado do Amazonas, o qual teve provavelmente atuação junto à formação do “sistema de pensamento” no Estado. Esse cientista afirmava que a mestiçagem não redimira esse povo, uma vez que ainda restavam mostras da herança ameríndia em seu comportamento.

Uma delas, das mais típicas, é uma dose visível de preguiça reinante entre os habitantes do vale, uma indisposição para o trabalho sistemático, um conformismo com o resultado dos modestos esforços e uma permanente despreocupação com o dia de amanhã (BATISTA, 1976, p. 49).

Essa forma de pensar, que se mantém também no século XX, apresentada por um cientista que dedicou sua vida ao estudo da medicina na Amazônia, demonstra a relação

de continuidade com o pensamento dos séculos anteriores, que viam na mestiçagem o meio de promover o suposto melhoramento da raça tida como inferior, já que a ideia de puro sangue europeu (WALLACE, 2004, p. 215) apresentada pelo cientista britânico revela a noção de superioridade de um povo considerado legítimo e superior. Esse tipo de pensamento está presente no momento em que o autor descreve e exalta uma mulher indígena, fruto do cruzamento entre sangue alemão e indígena.

Tive ocasião de ver ali também uma “mameluca”, ainda jovem, bonita e muito esbelta, com uns ares muito inteligentes e uma bonita expressão no rosto, o que raramente se vê nos cruzamentos de sua raça. Desde o momento em que a vi, pouca dúvida tive de que se tratava de uma pessoa a que o Sr. L. havia feito referência durante a nossa viagem. Segundo o que ele me dissera, tal mameluca era filha do célebre naturalista alemão, Dr. Natterer, com uma índia. [...] Era um bonito tipo de mulher, de nobre raça, oriundo do cruzamento do sangue alemão com o indígena (WALLACE, 2004, p. 277/8).

Muito provavelmente, o princípio que adotou a raça branca como superior, cuja validade foi universalizada pelo saber-poder ocidental, fez do sujeito branco, com biotipo europeu, o modelo de referência usado como parâmetro para avaliar os demais tipos sociais. Esse tipo de pensamento ou de prática, pois, em algumas ocasiões, está evidenciada em ato, não correspondeu apenas a uma manifestação dos homens das ditas ciências naturais do passado, já que pode ser também identificada no presente em situações de desentendimento em que um sujeito⁶⁵ (advogado do Estado) recorreu à palavra “índio” e a usou como impropério para denegrir a imagem do sujeito com quem estava dialogando em estado de tensão, num episódio ocorrido em 2008, em Manaus.

4.2 O casal Agassiz e as ideias sobre o perigo das raças

O casal Agassiz – Luis Agassiz⁶⁶ e sua esposa Elizabeth Cary Agassiz – envolvido pela ideia da superioridade racial dos brancos e comprometido com a noção de

⁶⁵ Outros detalhes sobre a situação de desentendimento entre os personagens do episódio parcialmente mencionado podem ser encontrados em <http://portalamazonia.globo.com/noticias.php?idN=70249>, em 30 de julho de 08.

⁶⁶ Zoólogo suíço que, acompanhado de sua esposa, comandou uma expedição científica ao Brasil. Do Rio de Janeiro foi para Amazônia entre 1865 e 1866; considerado grande naturalista, dedicou-se ao estudo dos peixes dessa bacia.

autoridade científica, além de procurar investigar as espécies animais aquáticas, também fez referências e avaliações a respeito dos negros e dos índios. Apesar das narrativas a respeito dos negros não consistirem o objeto principal dessa pesquisa, faz-se referências a elas com o propósito de demonstrar o modelo de sociedade que o casal, no momento de suas passagens pelo Brasil, procurava encontrar ou que tomava como referência para apreciar os comportamentos ou as aparências físicas dos negros. Nesse procedimento de classificação dos sujeitos, o casal Agassiz destaca as virtudes dos brancos e os vícios dos negros. A “guerra da raça”, a tensão entre os supostos valores superiores dos brancos e “inferiores” dos negros e, posteriormente, dos indígenas são confrontados e destacados por Luis Agassiz e Elizabeth Agassiz. Essas narrativas não correspondem apenas às descrições dos gestos e dos movimentos dos corpos negros, mas a um ato, uma espécie de dissecação de um tipo social com o propósito de demonstrar certa condição desfavorável desse sujeito em relação ao sujeito branco. Aliás, as narrativas ocorrem com maior volume destacando os comportamentos dos povos negros, dos povos indígenas, ou seja, dos sujeitos não brancos.

Não se podem contemplar-se esses corpos robustos, nus pela metade, essas fisionomias desinteligentes, sem se formular uma pergunta, a mesma que inevitavelmente se faz toda vez que a gente se encontra em presença da raça negra: “Que farão essas criaturas do dom precioso da liberdade?” O único meio de pôr um termo às dúvidas que nos invadem então é de pensar nas consequências do contato dos negros com os brancos. Pense-se o que se quiser dos negros e da escravidão, sua perniciosa influência sobre os senhores não pode deixar dúvidas em ninguém. [...] Dir-se-ia um longo mostruário, cheio de frutas e legumes para vender. Por trás, um negro de forma robusta está em frente da rua; com seus braços de ébano cruzados sobre um cesto cheio de flores vermelhas, laranjas e bananas, está quase dormindo, indolente demais para fazer um simples aceno ao comprador (AGASSIZ, 2000, p. 66/8).

As escritas não só denominam as coisas e as pessoas, mas também atribuem qualificativos, exaltam ou procedem de forma a desqualificar, de forma a negar, de forma a reprovar os comportamentos dos sujeitos. A escrita e seu emprego podem ser pensados como instrumentos de luta, pois servem para criar uma realidade social, criando e atribuindo qualidades nobres para alguns e marginais para outros. Todavia as situações em que as escritas são usadas não estão restritas somente a esses campos de possibilidades, como foi descrito. Também não se trata de atribuir à língua a criação da realidade social, mas, pelo contrário, de identificar no mundo dos homens as condições de possibilidade, as tensões que podem ter alimentado o procedimento pelo qual se recorreu à língua para exaltar uns e negar a

existência de outros. Talvez essa narrativa consiga responder pela forma como a língua pode ser apropriada com a finalidade de marcar uma relação de poder, elegendo ou reiterando a invenção, a produção de um tipo de homem e de sociedade em detrimento de outras possibilidades. Vejamos, então, uma caracterização de D. Pedro II feita por Agassiz em que o emprego da escrita ocorre no sentido de atribuir qualidades ao sujeito.

D. Pedro II é um homem moço ainda; [...] tem o aspecto másculo e cheio de nobreza; a expressão dos seus traços um pouco severa quando em repouso se anima e se adoça quando conversa, e as suas maneiras corteses têm uma afabilidade sedutora (AGASSIZ, 2000, p. 75).

Os negros originados de Minas, da província de Mina (sic), foram apresentados como tipos atléticos, de traços corretos e mais nobres que os negros dos Estados Unidos. “É uma raça possante, e as mulheres em particular têm as formas muito belas e um porte quase nobre” (Agassiz, 2000, p.102). Talvez o elemento determinante nessa escala que indica um estado de nobreza tenha consistido na cor da pele do sujeito nobre que, dependendo dos aspectos físicos, poderia, na visão de Agassiz, estar mais próximo ou mais distante do estado de “sujeito nobre”.

Pode-se destacar que esse pensamento expresso na obra de Agassiz não se restringia apenas aos homens das ciências naturais, mas também se estendia aos homens conhecedores e responsáveis pela disseminação da religião e formação de novos catecúmenos. É o que constata Agassiz quando afirma que o Colégio D. Pedro II (1865) do Rio de Janeiro, que era seminário⁶⁷, tinha como meta preparar as crianças pobres para serem padres. Com uma pedagogia austera, impunha como uma das condições para a admissão que o aluno fosse de [...] raça pura⁶⁸; não se recebiam negros nem mulatos (2000, p. 139).

É possível identificar nessa época, século XIX (ainda que não seja exclusividade desse século), uma discussão feita em torno de um sujeito social considerado puro e superior, representado pelo homem branco. Essa abordagem está presente nas

⁶⁷ Embora esta informação consista num equívoco de Agassiz, uma vez que o colégio D. Pedro muito provavelmente não teve essa função, ela é citada com a finalidade de demonstrar a opção social que ressalta no seu relato.

⁶⁸ Néri em 1884 faz referência à obra de Agassiz *Viagem ao Brasil* e descreve os resultados dos cruzamentos das raças, de forma a reproduzir as ideias apresentados pelo naturalista. “O híbrido entre o negro e o branco, denominado de mulato, disse Agassiz, é por demais conhecido para que seja necessário descrevê-lo; tem traços elegantes e tez clara; é cheio de confiança, mas indolente [...] O híbrido entre o branco e o índio, chamado mameluco (ou melhor, mameluco) é pálido e efeminado, fraco, preguiçoso e um tanto obstinado. Parece que a influência do índio tenha tido justamente o poder de anular os atributos elevados do branco, sem nada comunicar de sua própria energia ao produto” (1979, p, 108).

narrativas de Agassiz, de Néri, de La Condamine e de Wallace. Com base nessa narrativa, apresentam-se os trechos do texto que oferecem elementos para se pensar dessa maneira, ou seja, na concepção da possibilidade de uma sociedade feita de um tipo social considerado puro e superior. Esse pensamento sobre um tipo puro e superior em detrimento do sujeito considerado perigoso para a sociedade pode ser identificado quando Agassiz constata que “Uma coisa, todavia, impressionava o estrangeiro quando vê, pela primeira vez, toda essa juventude reunida: é a ausência do *tipo puro* e o aspecto doentio desses adolescentes; não sei se é uma consequência do clima, mas uma criança vigorosa e fortemente sadia é raro de se encontrar no Rio de Janeiro” (2000, p.140, grifo meu).

Diante do quadro que apontava para a libertação dos escravos que ocorreu pelo ato oficial em 1888, Agassiz retrata como problema a depravação e o enervamento tanto dos pretos como dos brancos. “Os próprios brasileiros não o negam; a todo instante ouvem-se das partes queixas sobre a necessidade de que têm de se separarem de seus filhos para mandá-los educar longe da influência perniciosa dos escravos domésticos” (2000, p.144).

A posição de Agassiz em relação aos supostos vícios dos negros foi decisivamente impetuosa, uma vez que via na relação dos brancos com esse tipo social uma ameaça para a constituição da criança branca. Ou seria esse momento parte do processo de continuidade da invenção e fortalecimento da ideia de que o sujeito branco guarda certas condições pessoais e comportamentais superiores às dos negros e às dos indígenas? Ou seria também a continuidade da “guerra das raças” presenciada nas relações de trabalho, nas atividades econômicas, nos atos políticos, no plano social, no plano cultural e no plano das produções acadêmicas? De qualquer forma, a possibilidade de inteligibilidade dessa questão não se baseia em apenas uma das sugestões, pois, a meu ver, todas podem colaborar no sentido de estimular os pensamentos sobre a defesa do sujeito branco como sendo o que possui qualidades superiores às dos demais.

As tensões em torno da defesa da sociedade branca e de seus supostos comportamentos superiores, de suas supostas qualidades intrínsecas, são reveladas em diversos momentos pelas narrativas ocidentalizadas. Por conseguinte, essas narrativas, muito provavelmente, ocuparam espaço fundamental no processo de produção do pensamento sobre o sujeito considerado inferior, que, portanto, poderia ser submetido aos mandos e desmandos dos superiores. Esse estado constante de vigília, de denúncia e de defesa da sociedade branca, de sangue puro está presente quando Agassiz assevera

[...] há uma ausência de educação doméstica profundamente entristecedora: é a consequência do contato incessante com os criados pretos e mais ainda com os negrinhos que existem sempre em quantidade nas casas. Que a baixeza habitual e os vícios dos pretos sejam ou não efeito da escravidão, o certo é que existem; e é estranhável se verem pessoas, aliás cuidadosas e escrupulosas em tudo o que se refere aos filhos, deixá-los constantemente na companhia de seus escravos, vigiados pelos mais velhos e brincando com os mais moços. Isso prova quanto o hábito nos torna cegos mesmo para os mais evidentes perigos; um estrangeiro vê logo os perniciosos resultados desse contato com a grosseria e o vício; os pais, no entanto, não se apercebem disso (2000, p.438).

Na viagem (século XIX) do casal Agassiz à Amazônia, nas imediações entre o estado do Pará e a cidade de Manaus, foi realizada a descrição e a caracterização dos indígenas. Tal descrição ocorre a partir de um procedimento de comparação entre os traços físicos dos sujeitos indígenas e dos brancos.

Sua população é o produto da mistura das raças. Veem-se aí os traços regulares e a pele clara do homem branco, a grosseira e lisa cabeleira do índio, ou então as formas metade negro, metade de índio que apresentam os mestiços cujos cabelos não possuem mais ondulações finas. Ao lado dessas misturas, mostra-se o puro tipo índio: fronte baixa, face quadrangular, ombros rigidamente em ângulo reto e muito altos, sobretudo nas mulheres (AGASSIZ, 2000, p.166).

Esses termos são reveladores das formas classificatórias empregadas pelo zoólogo e demonstram a possibilidade de emprego da língua com propósito de promover a classificação e adjetivação dos sujeitos. Esse entendimento tem como finalidade estimular formas de pensar os textos, sem deixar de reconhecer na língua e, por consequência, nas narrativas o efeito de poder que representam enquanto meios de invenção dos tipos sociais. “À medida que o tempo vai passando vamos tornando mais familiares com nossos *rústicos amigos* e começamos a compreender as relações que mantêm entre si” (AGASSIZ, 2000, p.186, grifo meu).

As descrições prosseguem de modo não só a caracterizar os homens e as mulheres indígenas, com quem dialogavam ou de quem solicitavam os serviços de captura dos peixes para sua pesquisa, mas também, de alguma forma, apresentando-os como um tipo social que seria oposto àquele considerado produtivo, àquele preocupado em expandir sua produção, em aumentar sobremaneira a intensidade de trabalho. Os povos indígenas, em diversas narrativas, são apresentados na condição de quem vivia da benevolência da natureza,

ou então, na qualidade de sujeitos que usavam apenas a força física que possuíam. Esses sujeitos, nessa visão ocidentalizada, possuíam uma condição desfavorável para as atividades intelectuais em detrimento de suas habilidades físicas motoras. Para Néri, que se dedicou ao estudo das condições sociais da Amazônia,

Seu cérebro, ocupado por uma única ideia fixa, alimentar-se, não tinha extensão nem recursos. A agilidade de seu espírito se traduzia pela astúcia. A força de seus músculos substituía seu vigor intelectual. Essa força era verdadeiramente prodigiosa. Jean de Léry relata que nenhum de seus companheiros conseguiu vergar o arco manejado sem muito esforço, por uma criança índia de dez anos. Esses Hércules tinham em geral um profundo horror por todos os trabalhos agrícolas, e, na maior parte do tempo, seu trabalho se limitava a colher os frutos selvagens que pendiam das árvores. Existiam alguns, entretanto, que mostravam mais gosto por certas ocupações industriais (1979, p. 163/4, grifo meu).

Enfim, a descrição, tal como se apresenta, vai além do ato de apresentar um comportamento, principalmente porque também exerce a função de avaliar o modo de ser de quem é descrito. Exerce-se na descrição certo tipo de força classificatória em que o sujeito é avaliado, hierarquizado e até censurado pelo comportamento que manifesta. No relato de Agassiz, todos os índios das margens do Amazonas são pescadores e dedicam alguns cuidados à sua pequena plantação.

Ora, como a pesca só se dá em determinadas estações do ano, ele gasta a seu bel-prazer a maior parte do seu tempo. As mulheres, ao contrário, são muito laboriosas, segundo dizem, e aquelas que temos diante dos nossos olhos justificam perfeitamente essa opinião. [...] O marido parece um tanto tristonho, mas ri de todo o coração algumas vezes, e o bom humor com que saboreia o copo de caxaxa (sic) que dão toda vez que traz um espécimen novo, mostra bem que há um lado jovial em seu caráter. Diverte-se muito com o valor que Agassiz dá aos peixes, sobretudo aos muito pequeninos que, para ele, só serve para jogar fora (AGASSIZ, 2000 p.186).

Não foi preciso Agassiz afirmar abertamente que os índios tinham pouca dedicação ao trabalho⁶⁹, pois a descrição produzida se encarregou de responder por esse ato de valoração. Vale a pena reforçar a ideia de que, mesmo sendo esses sujeitos indígenas considerados preguiçosos, foram eles os principais responsáveis pela captura dos animais, dos peixes das mais diferentes espécies que compuseram a coleta desse zoólogo e, assim, podem

⁶⁹ A descrição que envolve a ideia de sujeitos preguiçosos dos povos indígenas não é exclusiva de Agassiz, pois pode ser encontrada em outros autores como Paul Marcoy (1847) que passou pela Amazônia. Para ele, “[...] os nativos haviam ido até a sua roça para colher as bananas e a mandioca que estavam levando para casa. Essas provisões, dando o sustento para uma semana, lhes permitiam passar os outros dias em ócio, balançando numa rede” (2006, p. 39).

ter sido os responsáveis diretos pela sua produção científica, embora não tenham sido inseridos nas narrativas com destaque para essa atividade desenvolvida.

As marcas sociais inventadas centram-se nas observações das condutas dos sujeitos, de forma a “revelar” aquilo que seria considerado exótico, que apontasse uma atitude estranha àquelas consideradas válidas. Alguns indígenas *riam* de tudo (Agassiz, 2000): seria essa uma conduta de um sujeito alegre, idiota, bem humorado? Ou seria uma forma de recusa? Não apontamos uma alternativa para ser seguida, todavia a narrativa pode sugerir uma relação de contraste com a ideia de um sujeito que demonstrasse seriedade e compostura consideradas possivelmente adequadas aos homens considerados civilizados. Esse posicionamento de descrição do comportamento extrovertido pode sugerir a invenção do sujeito numa certa posição de primitivismo diante do posicionamento “sereno” e altaneiro atribuído aos homens brancos, principalmente os oriundos do continente europeu, que representavam a civilização. Tal tipo de pensamento, que enfatiza a ideia de uma conduta civilizada versus a primitiva, está representado em vários momentos da narrativa,

Uma escola para índios. Passamos ontem uma manhã interessantíssima visitando uma escola para crianças índias, um pouco distante da cidade. Ficamos admirados da aptidão que essas crianças manifestam pelas artes civilizadas, para as quais se mostram tão pouco hábeis os nossos índios da América do Norte (AGASSIZ, 2000, p.197).

Em suas viagens por Manaus, o casal Agassiz descreve uma escola e sua clientela, enfocando as atividades desenvolvidas pelas crianças indígenas e ressaltando seus potenciais, ao mesmo tempo em que destaca a ideia de que o indígena de raça pura apresentaria melhores desempenhos na aprendizagem de certos procedimentos técnicos de produção de artefatos. Desse momento descritivo, destaca-se o pensamento expresso pelo zoólogo sobre os povos indígenas, o que enfatiza a necessidade de submetê-los às práticas civilizatórias. Tais práticas, na perspectiva de Agassiz, deveriam ser realizadas a qualquer custo, mesmo submetendo à força aqueles ditos não civilizados. A escola, nessa relação de oposição entre civilização versus sujeitos primitivos, foi apresentada como o recurso capaz de transformar as crianças, inculcar nelas os valores da civilização frente aos da selvageria, aos da barbárie. A tensão está constituída entre o ser civilizado e o ser tido como primitivo, entre os atos considerados civilizados e os atos considerados selvagens.

Numa grande oficina de torneiro e marceneiro, vimos esses índios fabricar elegantes peças de madeira trabalhada, cadeiras, mesas, trinchantes e

variados artigos pequenos como réguas e faquinhas para cortar papel. Numa outra oficina, trabalhavam em ferro; noutra traçavam delicados objetos de palha. Além desses ofícios, aprendem a leitura, a escrita, o cálculo e a música instrumental; como os negros, eles demonstram, ao que se diz, uma aptidão natural para essa arte. O corpo principal do edifício contém as salas de aula, os dormitórios, os depósitos, a cozinha, etc. [...] No entanto, o olhar deles é inteligente, e afirmaram-nos que os índios de raça pura são ainda mais dotados que os indivíduos mestiços. A escola é mantida pela província, mas a dotação do estabelecimento é pequena e o número de alunos muito reduzido. Teríamos trazido daí a mais feliz das impressões, se não tivéssemos sabido que, nesse orfanato, se retêm às vezes, sob o pretexto de instrução a ministrar, pobres criaturinhas; que ainda tem pai e mãe e que foram subtraídas às tribos selvagens. Uma célula sombria, com grossa grade de ferro, bem semelhante as jaulas dos animais ferozes, que aí vimos, confirma essa triste opinião. Procurei certificar-me do que há de verdade nessas informações, e responderam-me que, se semelhante coisa se dá algumas vezes, é tão somente para arrancar a criança a uma condição selvagem e degradada; pois *a civilização, mesmo imposta pela força, é preferível à barbárie* (AGASSIZ, 2000, p.198, grifo meu).

Os relatos mencionam apenas as crianças índias e negras no orfanato. Diante dessa constatação, pergunta-se: onde estavam as crianças não índias e as crianças não negras no período da viagem do casal Agassiz? Diante dessa situação, uma pergunta poderia ser feita sobre as crianças filhas das famílias abastadas, responsáveis pelas atividades comerciais locais, pela representação política da cidade. Onde essas crianças estavam, onde estudavam, uma vez que não são encontrados, nesses relatos, informações sobre as escolas que frequentavam, e tampouco são mencionadas em outros momentos da vida social? Embora o objeto dessa pesquisa não tenha como finalidade investigar as crianças, no entanto pensamos que essa questão mereça ser mencionada de modo a identificar a existência desses sujeitos “infantis” e como estavam se relacionando com as outras crianças na Amazônia: Belém e Manaus.

O orfanato é apresentado como o meio de produção, de transformação do corpo e alma do sujeito de modo que esses pequenos passem a adquirir os comportamentos considerados civilizados. Nesse sentido, as crianças brancas e de famílias abastadas, subjetivadas pelos modos considerados civilizados, não seriam alvo de investidas semelhantes às realizadas no interior dos orfanatos? Embora o orfanato fosse apresentado com a função de abrigar e proteger o sujeito, sua preocupação, supostamente, também ocorria no sentido de desenvolver atividades que promovessem atuações sobre as almas das crianças de modo a estimular a adquirir os valores, os modos de ser, pautados nos ideais de homens e mulheres civilizados.

Já os hábitos dos indígenas eram evidenciados nas narrativas dos naturalistas na condição de inferioridade, quando Agassiz conclui que

Os hábitos dos índios são tão pouco regulares, eles ligam tão pouca importância ao dinheiro, tendo meios para viver quase sem fazer nada que quando se consegue contratar um deles é mais do provável que se suma no dia seguinte. Um homem dessa raça é muito mais sensível ao bom trato, à oferta de um bom copo de caxaça (*sic*), que ao ordenado que se lhe ofereça e que não tem valor algum aos seus olhos (AGASSIZ, 2000, p.221).

Ainda que as avaliações dos comportamentos dos indígenas tenham ocorrido pela ênfase na ideia do trabalho e, sobretudo, destacando certo estado de indisposição para essa atividade, o autor de *Viagem ao Brasil* usa a mulher negra Alexandrina para demonstrar o resultado da

[...] mistura de sangue índio e sangue preto, que corre em suas veias, faz dela um curioso exemplo dos cruzamentos das raças que aqui se dão. [...] Seus cabelos perderam as ondulações finas e cerradas próprias dos negros, adquiriu mesmo alguma coisa de longura e do aspecto de uma cabeleira de índia, mas lhe ficou, apesar de tudo, uma espécie de elasticidade metálica. A pobre menina faz tudo para penteá-los; eles ficam em pé em sua cabeça e se eriçam em todas as direções, como se estivessem eletrizados (AGASSIZ, 2000, p.237).

Essa imagem traçada da mulher negra, além de retratar uma condição de sua aparência física, serve para demonstrar, hierarquizar e classificar os tipos sociais também pelo aspecto físico. Esse procedimento exerce uma condição de comparação entre as pessoas, em que umas teriam aspectos considerados “finos” e, portanto, de acordo com o padrão aceito de beleza ocidentalmente produzido e imposto como válido para todos os sujeitos; já as outras, negras, representariam aspectos opostos ao padrão de beleza considerado adequado. Nessa perspectiva, o modelo da aparência física servia como parâmetro para definir, selecionar e excluir, para atribuir e negar qualidades aos sujeitos. Muito provavelmente, a esse processo de invenção/produção está imbricada a discussão sobre as raças, que seria representada em diversos aspectos das vidas dos sujeitos, como nos referentes ao trabalho, à dança, à aparência física, à religiosidade, à sexualidade, nos modos de comer, de preparar os alimentos, pelas pinturas feitas no corpo, dentre outros. Assim, esses referentes podiam ser usados como mecanismos para a promoção do julgamento e identificação da raça inventada pelo pensamento ocidental na condição de inferior e subalterna em relação à considerada superior.

Nesse sentido, asseveram os viajantes, “Os índios que vivem na vizinhança das cidades conhecem os usos da civilização e sabem bem o que é um talher, mas nenhum deles, podendo, gosta de usá-lo” (AGASSIZ, 2000, p.253).

Na leitura do autor do *País das Amazonas*, é possível identificar que existia, no Centro de Estudos e Pesquisas da França, no século XIX, a ideia de que o sujeito indígena era inferior, incapaz em relação ao homem civilizado. Isso revela mais do que um procedimento pautado na comparação dos avanços técnicos, científicos e filosóficos da época; vê-se um procedimento de invenção do sujeito indígena por meio do saber, pois a narrativa emergia de um centro de pesquisa, que lhe impunha uma condição de inferioridade diante dos sujeitos brancos.

O melhor, talvez, fosse nos apegar à opinião exposta por Frank, em seu curso no “Collège de France”: “Os índios da América do Sul, dizia ele, são homens como os outros, com os mesmos direitos, mas condenados, por não sei que vício de origem e por um esmagamento fatal dos meios, a permanecer inferiores aos outros homens. Somos obrigados a reconhecer que esses crânios soldados, esses cérebros coagulados são incapazes de percorrer, sozinhos todas as fases do progresso religioso e científico da Humanidade” (NÉRI, 1979, p. 181/2).

Com base na ideia da invenção do sujeito por diversas mecânicas, as imagens apresentadas dos indígenas, evidenciando seus corpos no plano do exótico e do extravagante, sugerem a produção do sujeito com certa anormalidade, num estado de desconformidade em relação aos sujeitos considerados belos, produtivos e aceitáveis socialmente em função das supostas qualidades que representavam os civilizados. Em sua visita ao Amazonas, nas adjacências do município de Maués – município do estado do Amazonas –, Agassiz descreve o encontro entre sua embarcação e diversas canoas com indígenas que vieram a seu encontro para recepcionar o presidente (muito provavelmente o representante político local e proprietário da embarcação usada) e receber-lhes os presentes.

Entre eles vinha uma velha que deve haver pertencido a alguma tribo mais primitiva. A parte inferior de seu rosto trazia uma tatuagem de cor azul escura que dava a volta da boca e a parte baixa das faces até as orelhas. Mas inferiormente ainda, o queixo estava tatuado com uma espécie de rede, ornamentação sem dúvida na moda e considerada muito linda por seus companheiros nos seus dias de mocidade. Uma linha preta traçada por cima do nariz, dando a volta dos olhos e prologando até as orelhas, dava a impressão de um par de lunetas. A parte superior do peito era coberta por largas malhas, reunidas em cima por duas linhas retas desenhadas em volta dos ombros, como para representar a gola de renda grosseira que costuma guarnecer a camisa das mulheres índias (AGASSIZ, 2000, p.300/1).

Agassiz reconhece que esse tipo de pintura no corpo não corresponde a um ato involuntário, espontâneo e sem significado, pois entendia que a “tatuagem dos mundurucus não se relaciona apenas com a ideia confusa duma ordem emanada do primitivo criador, é também o índice de uma aristocracia” (AGASSIZ, 2000. p. 307) entre o sujeito que a possuía e o grupo.

Néri, escritor do segundo quartel do século XIX, reforça o pensamento que distingue e classifica o indígena a partir de seus aspectos físicos, de maneira a reforçar a imagem que sugere um tipo de apreciação sobre o sujeito descrito.

Apesar de todos esses elementos de civilização rudimentar, o índio, com sua sólida estrutura atarracada, sua pele morena e queimada pelo sol, seus cabelos longos, negros e duros; suas largas espáduas, suas mãos miúdas, sua barba pouco abundante, seu olhar cheio de sonhos e langor, esse índio apareceu aos europeus como um ser inferior, mal saído do caos. A caçada ao homem começou, terrível (NÉRI, 1979, p. 167).

Em contraste com esse tipo destacado num estado de desconformidade com o sujeito branco, são apresentados os índios chamados de civilizados, cujas mudanças seriam identificadas pelo uso de calças e camisa de algodãozinho pelos homens, e pelo uso de saia de chitão e camisa folgada, com cabelos negros presos e amarrados em cima da cabeça, pelas mulheres.

Este contraste pode servir para análise de como os sujeitos foram vistos em duas perspectivas, sendo uma a que ressalta o corpo chamado primitivo e a outra, o corpo civilizado. Todavia este corpo indígena apresentado com as vestes similares às do homem branco representaria um passo no caminho da civilização. Não se trata com isso de tecer uma avaliação do que representam as vestimentas enquanto recursos para a proteção do corpo e outros níveis de representação de condição social ou estética, mas de dar ênfase à situação de confronto entre os modos dos homens primitivos versus os modos dos homens civilizados feitos a partir das formas de uso das vestes, sobretudo pelos relatos do escritor.

Ainda que alguns povos indígenas na Amazônia tenham desenvolvido técnicas para a confecção de artefatos⁷⁰ usados nos mais diferentes momentos e para as mais diferentes

⁷⁰ Alexandre Rodrigues Ferreira. *Viagem Filosófica ao Rio Negro* (1756-1815) refere a produção de diversos artefatos pelos indígenas, inclusive o domínio da produção de roupas e de máscaras feitas de algodão e caule de árvores para as cerimônias e rituais.

finalidades, as narrativas, predominantemente, ocorreram no sentido de demonstrá-los em estado de absoluta nudez.

Os índios da Amazônia, por exemplo, fiavam o algodão e algumas fibras têxteis, conheciam a arte de tecer e fabricar peças grosseiras de tecido. Mas esses rudes artesãos reservavam naturalmente todo seu talento para a confecção de suas armas e para a fabricação de seus utensílios. Levavam consigo, com sua principal riqueza, um sortimento de arcos polidos, de flechas esculpidas, de remos trabalhados, bastões de guerra, vasos de argila e cuias arredondadas com frutas, brilhantes como folhas. Sua vestimenta era simples como seus costumes. Entretanto, por um luxo que poderia servir de lição aos nossos elegantes mais refinados, os índios de certas tribos tinham luvas e máscaras, feitas de plumas, de cascas de árvores e do pêlo de diversos macacos, usados nos grandes dias (NÉRI, 1979. p. 164).

Em diversos aspectos, os indígenas são narrados e avaliados pelo naturalista, e, possivelmente, as formas de narrativa foram sendo somadas e consolidaram as imagens sociais sobre os indígenas. Esse ato de produzir realizado pelas narrativas expressou o que se esperava dos povos indígenas, sobretudo destacando o que eles deveriam ser, como eles deveriam se comportar, como eles deveriam obedecer, a quem eles deveriam se submeter. Tais expectativas aparecem indiretamente nos textos analisados. Para Agassiz, a suposta ingratidão fazia no comportamento dos indígenas, que era considerado homem de raça inferior, o que justificava seus atos selvagens. Todavia o naturalista não conseguia conceber no indígena a existência de um sujeito absolutamente capaz de demonstrar grande desapego às coisas materiais pelas quais os ocidentais nortearam suas vidas.

É realmente impossível contar com a feição dos indivíduos dessa raça, embora se citem casos isolados de notável fidelidade da parte deles. Ouvi muitas e muitas vezes pessoas que têm a esse respeito uma grande experiência dizerem o seguinte: tome-se uma criança indígena, eduque-se a mesma, tratando-a com a maior boa vontade, que dela se fará um membro útil e aparentemente dedicado à família. Mas, um belo dia, adeus! para onde vai ela? Ninguém sabe, e, provavelmente, nunca mais se ouvirá falar dela. O roubo não é um vício da raça; pelo contrário, aquele mesmo índio que abandona o teto do amigo que o criou e educou, é muito capaz de deixar atrás de si todas as suas roupas, exceto a que veste, bem como todos os presentes que recebeu. A única coisa que se verá tentando tirar é a canoa, e o seu par de remos. Com isso um homem como ele está rico. Sente apenas uma necessidade; é a de voltar para o mato, e nada o detém, nem o sentimento de amizade, nem a consideração do interesse (AGASSIZ, 2000. p.353).

Partindo da ideia de que os comportamentos dos povos indígenas não correspondiam aos dos sujeitos brancos civilizados, eles foram classificados, dentre outras

possibilidades, como *rudes habitantes* da floresta (AGASSIZ, 2000, p. 207, grifo meu). Apresentados como aqueles que estavam à margem da civilização, os indígenas eram alvo das investidas dos homens brancos no sentido de promover mudanças nos seus modos de ser, de viver e de pensar, de maneira que passassem a atender às expectativas e aos seus interesses dos brancos colonizadores⁷¹. Esses seres ajustados aos modos de vida ocidentalizados se ocupariam das atividades manuais, da prestação de serviços domésticos, da ocupação dos trabalhos considerados braçais e indignos para as pessoas brancas consideradas nobres, o que ocorria também no século XVIII. Afinal, nem todas as atividades relacionados ao cotidiano da casa e dos serviços coletivos públicos eram consideradas dignas de serem realizados pelos sujeitos civilizados.

Parece-me que essa condição seria realizada por meio da transferência das supostas qualidades dos brancos para os indígenas, tornando-os úteis para as mais diversas atividades necessitadas pelos brancos. O elemento de centralidade que justificaria as mudanças estaria na necessidade dos sujeitos ditos civilizados em constituir um contingente de mão de obra para atender às suas necessidades de trabalhadores para realizarem as atividades braçais, seja no que dizia respeito às atividades na produção realizada na cidade, seja para as atividades de produção agrícola. Enfim, era necessário promover uma mudança cultural nos indígenas de forma que se tornassem úteis para o projeto dos sujeitos ditos civilizados.

É precisamente aí que o papel do índio pode se tornar precioso. O índio oferece meio de apressar o povoamento útil dessas esplêndidas regiões, fundindo seu sangue com o sangue dos brancos, e criando, aos poucos, uma nova raça, que terá todas as qualidades da raça branca, acrescida da adaptação ao meio (NÉRI, 1979, p.221).

Ao mesmo tempo em que esses sujeitos representantes da ciência, falando do lugar em que o homem se autodenominava civilizado e nobre, produziam narrativas sobre os povos indígenas usando expressões que lhes atribuíam uma condição de sujeitos em estado de barbárie, de selvageria e de primitividade, tais formas de narrar os indígenas lhes atribuíam

⁷¹ Agassiz menciona o recrutamento de índios para o exército, enviados para a cidade do Pará. “A única prisão abarrotada que vi foi aquela em que estavam recolhidos os recrutas. [...] Verdade é, porém, que sendo a maior parte conseguida por meio de coação, pode-se pôr em dúvida que tal fato seja em definitivo uma grande prova de patriotismo. Aliás, os abusos que acabo de assinalar não se dão apenas nestas perdidas paragens. Não é raro, mesmo nas províncias centrais e mais populosas do Império, encontrarem-se recrutas pelas estradas, presos dois a dois pelo pescoço, e viajando sob escolta como bandidos” (2000, p.280). Existe uma nota nessa descrição dizendo que essa narrativa é fruto da conversa de Agassiz com seus amigos brasileiros.

uma conotação de sujeitos inferiores, improdutivos, preguiçosos, desafetosos, o que poderia ser modificado e eliminado pelo cruzamento com a raça branca.

A análise das narrativas dos viajantes-cientistas-naturalistas não busca explicar quando e como começou a produção das marcas sociais atribuídas aos povos indígenas. Todavia, procura mostrar que essas imagens foram criadas, foram inventadas, que elas existiram e possivelmente existem, embora não possam ser entendidas como uma decorrência natural, mas como efeito de saber-poder numa relação de tensão entre os brancos e os povos indígenas.

Algumas questões podem ser feitas no sentido de problematizar a invenção da escrita e das imagens a respeito das sociedades indígenas. Dessa forma, é possível afirmar que a produção do saber com sua força de verdade correspondeu a um ato realizado pelos cientistas que tomaram a sociedade branca ocidental como modelo válido para entender as sociedades não ocidentais, inclusive as indígenas. Nesse sentido, as falas dos povos indígenas sobre si parece que não ecoaram e nem foram produzidas enquanto escrita, nesse momento histórico analisado, com estatuto de verdade científica em defesa de um tipo de sociedade singular, não ocidentalizada.

As imagens das sociedades indígenas, enfim, correspondem a produções⁷² sociais com dimensão histórica e podem ser pensadas em diversos formatos. Essas imagens, além de representarem uma situação social, produziram determinados significados sobre a realidade social dos povos indígenas. Nesse sentido, foi que se procurou fazer um percurso sobre as imagens produzidas a respeito deles e os possíveis posicionamentos hierárquicos e classificatórios sugeridos a esses sujeitos por meio das imagens produzidas.

Tudo indica que a narrativa predominante sobre as sociedades indígenas foi produzida por sujeitos não indígenas, no caso, situados na condição de cientistas, com autoridade e poder para nomear, classificar os modos de ser, de viver e de pensar dos não-indígenas e dos indígenas. Nessa narrativa os grupos indígenas, principalmente aqueles que não apresentavam as técnicas de fabricação de algum produto com valor econômico e de troca e que também não fossem dóceis e submissos para facilitar a exploração e a conquista dos europeus, foram considerados selvagens, rudes, inferiores e incapazes de abstração. Muitas vezes, fica a nítida impressão de que os grupos indígenas eram equiparados aos animais dentro de uma escala evolutiva, convergindo, assim, para as noções da teoria evolutiva, em

⁷² Assumo a perspectiva adotada por Luis Vidigal em torno da ideia de que as imagens são construções que incidem sobre os sujeitos, projetando e instituindo determinados lugares: sociais, culturais, políticos [...] para o “outro” e para si mesmo. Nesse caso, estabelecem tipologias para as sociedades indígenas e para as sociedades não indígenas.

que ocupariam um lugar inferior em relação a outros grupos humanos – europeus, brancos e cristãos.

Assim sendo, essas narrativas possuem o poder de converter, de instruir uma forma de pensar, de educar os olhares para ver e avaliar os outros que não vivem e nem produzem da mesma forma que a sociedade predominante ocidentalizada. Essas narrativas, além de classificatórias, também possuíram (e possuem) o poder de convencer por meio da ideia de que o modelo de sociedade válido e universal, a ser atingido, é o ocidentalizado e cristão, embora nem todos tenham sido atingidos pela vontade de verdade dessas narrativas.

4.3 As narrativas da “atualidade” a respeito dos povos indígenas

Por meio da leitura das matérias em formato de artigos jornalísticos, de pesquisadores e de autoridades públicas veiculadas na mídia virtual (internet), pretende-se analisar algumas narrativas⁷³ produzidas sobre os povos indígenas, principalmente os que habitam a região amazônica, correspondente ao território brasileiro. A seleção das matérias foi feita com a preocupação de obter informações oriundas dos saberes que emergem dos cientistas, dos jornalistas, de autoridades públicas, de pessoas vinculadas às forças armadas e de representantes das sociedades indígenas. Ao analisar as matérias, atentei para a relação saber-poder dos narradores, pela qual eles avaliam, posicionam, hierarquizam e classificam os povos indígenas.

Procura-se, nas análises desses materiais encontrados em formato digital, destacar como essas narrativas atuam no sentido de produzir as sociedades indígenas da atualidade. Das matérias selecionadas, tiveram destaque as que abordavam: as questões ambientais; a defesa do território brasileiro; a defesa do patrimônio genético do bioma amazônico; as demarcações das áreas territoriais indígenas e os conflitos com os grupos autodenominados de produtivos, representados pelos sujeitos vinculados à produção agrícola – agronegócio. Essas questões foram escolhidas em decorrência do maior volume de textos

⁷³ Quando se fala das diversas narrativas a respeito dos povos indígenas, não se tem a intenção de destacar a que predomina, a que tem mais força de verdade, as que são favoráveis aos indígenas ou que são contra sua cultura, existência e direitos. Tem-se apenas o propósito de apresentar as narrativas e suas formas de compreender, de inventar, de produzir os povos indígenas. Nesse sentido, a finalidade do estudo das narrativas visa muito mais demonstrar sua multiplicidade e, muito provavelmente, sua produtividade, no sentido de que serviram como possíveis elementos que colaboram para reforçar o pensamento da sociedade envolvente sobre eles. Ainda que existam inúmeras narrativas, algumas circulam em certos espaços de visibilidade midiática (jornais diários, revistas semanais disponíveis na internet) e, portanto, têm mais facilidade de alcançar um número maior de pessoas.

em estado de tensionamento em torno das questões apresentadas e por tratarem de temáticas relacionadas à Amazônia, em que os povos indígenas são envolvidos nas mais diversas narrativas.

Importa, principalmente, aqui analisar como essas narrativas, produzidas por diversos sujeitos e disponibilizadas em vários endereços eletrônicos, na atualidade, abordam as sociedades indígenas. Ou seja, como esses sujeitos são narrados, nomeados e classificados pelos diversos saberes da atualidade e, ainda, como são incluídos e excluídos nas causas que são apresentadas e defendidas pelas narrativas.

Além de procurar construir um entendimento⁷⁴ de como essas narrativas classificaram as sociedades indígenas, pretende-se analisar seus potenciais de subjetivação, ou como elas reforçam o pensamento estigmatizante sobre eles. Embora não seja possível mensurar tal questão, busca-se perceber esse possível efeito no plano das *recorrências*, das *reiteraões* das narrativas. Nesse sentido, é que essa análise não tem como intenção medir os possíveis efeitos nas subjetividades dos sujeitos leitores desses textos, mas pretende analisar a produtividade como possibilidade de realização, pois se centra no entendimento dos efeitos de verdade das narrativas.

Cabe também ressaltar que as narrativas se posicionam diante daquilo que registram, escolhendo um ângulo (social, político, econômico, cultura, etc.) a partir do qual constroem os argumentos que lhes convêm para apresentar à sociedade um determinado fato, um acontecimento. Porém não se assume a ideia de que a narrativa apresente o fato em si, mas, sim, uma versão, uma perspectiva do fato, uma aproximação. Nessa forma de pensar, o sujeito que produz a narrativa de um fato social ou tido como natural interfere, age, escolhe, se posiciona diante do que vai narrar. Suas palavras possuem uma dimensão de poder e, conseqüentemente, uma imbricação política. Assim, as palavras são escolhidas, são selecionadas, são instrumentos usados para constituir as narrativas de forma que possam expressar e agenciar os sujeitos. Então, mais do que comunicar, a narrativa escolhe, produz, inventa, cria o que pretende dizer pelas palavras e expressões usadas e pelos sentidos que buscam atribuir as elas.

Nessa perspectiva, as narrativas circulam pela órbita do saber-poder que busca estimular ou criar no sujeito certa forma de entendimento de uma realidade. Então, reafirma-se que elas não apenas comunicam, mas, além disso, exercem, agem, produzem uma forma

⁷⁴ Cabe mencionar que esse entendimento corresponde às análises realizadas das matérias e artigos selecionados nesse momento histórico e pelos recursos e tempo dedicados para essa atividade. Isso quer dizer que podem existir outras formas de compreensão das questões ambientais e indígenas. Portanto apresenta-se um (1) entendimento entre tantos outros possíveis.

de comunicar, atualizam estratégias e, talvez, táticas a partir da seleção da forma como pretendem efetuar o ato de comunicação. A configuração dos textos pode ser pensada como um ato de poder e de expressão política, pois visa agenciar e produzir no sujeito um tipo de subjetivação.

Esse texto, agora presente, estaria fora dessa configuração da produção das narrativas enquanto ato de poder? Seria possível um ato de narrar desprovido da relação de poder? Tais questões não foram elaboradas com o propósito de exigir respostas, mas tão somente para estimular esse exercício de pensamento. Evidentemente não se entende uma relação de poder de forma unilateral, nem se acredita na existência de atos e narrativas desinteressados. Dessa forma, assume-se o entendimento de que essa escrita atua no campo da produção de uma narrativa, ao mesmo tempo em que estabelece uma relação de tensionamento com os textos com os quais se dialoga.

4.3.1 As narrativas a respeito dos indígenas e o atravessamento ambiental

Entre outras questões, quando se fala da região amazônica, ganham destaque as narrativas que enfocam o estado de vulnerabilidade do meio ambiente diante das ações dos homens envolvidos com as atividades clandestinas de extração de madeiras, de garimpagem, de contrabando de animais silvestres, com a contaminação dos rios, com as queimadas ilegais para a formação de pastos e para o cultivo agrícola. Diante desses inúmeros problemas ambientais apresentados, as sociedades indígenas não passam despercebidas, uma vez que direta ou indiretamente estão ou são envolvidas nesse amplo cenário – seja como aqueles que são atingidos pelas mudanças causadas ao meio ambiente, seja como aqueles que são constituídos como problemas para as ações consideradas produtivas, ou ainda como os que podem representar potenciais soluções aos problemas ambientais. De qualquer forma, frequentemente as narrativas produzidas sobre os povos indígenas na Amazônia os relaciona às questões ambientais, principalmente por serem eles caracterizados como sujeitos que vivem em estado de harmonia com a natureza.

Na matéria veiculada na revista *Veja*, em 2000, com o título “Vida de índio: prós e contras”, há a caracterização desses povos numa relação de comparação com os não indígenas, enfatizando uma oposição de vida entre ambos, ou melhor, não somente uma oposição, mas uma idealização da vida dos indígenas.

Vive-se livre da tensão da vida chamada civilizada. Entre os índios ninguém se aflige por causa da ‘carreira’. Nem os jovens nem os velhos se preocupam com o mercado de trabalho. Não há desemprego. Também não há vestibular. Os pais não se angustiam com a educação dos filhos. Devo ou não castigá-lo? Até que horas deixá-lo assistir à televisão? [...] Significa *deixar que a vida corra solta e franca, em comunhão com a natureza, como as plantas, as pedras e os bichos*, sem as imposições da conveniência ou os constrangimentos da vergonha.

(<http://veja.abril.com.br/100500/pompeu.html>. Acesso em 11 de agosto de 2009, grifo meu).

Nesse tipo de narrativa os povos indígenas são apresentados num estado de absoluta liberdade, sem conflitos, sem disputas, sem concorrências, sem problemas e sem preocupações. Afinal, vivem em estado de comunhão “natural”, num estado idílico, e quase não pensam sobre nada. Esta abordagem corresponde à primeira parte do excerto da matéria supracitada sobre as sociedades indígenas. No segundo excerto, apresentado em seguida, faz-se um contraponto apresentando algumas questões que demonstram o contraste entre o estado de idealização da vida dos indígenas e as supostas carências desses sujeitos. Nesse sentido, prossegue o texto:

Como conciliar uma vida que seja leve e solta e ao mesmo tempo provida dos confortos materiais? Como levar uma existência descompromissada como na selva, mas pautada pelos rigores da higiene e com acesso aos antibióticos de última geração? Como conviver em harmonia com o grupo, sem briga ou competição, e ao mesmo tempo se realizar como indivíduo? Como se integrar em mística comunhão com os rios e as florestas sem abrir mão de estar igualmente em comunhão com a internet? (<http://veja.abril.com.br/100500/pompeu.html>. Acesso em 11 de agosto de 2009).

Embora a matéria tenha enfatizado momentos de contrastes, ela foi composta por termos que induzem ou inventam os povos indígenas vivendo num estado de tranquilidade entre si e com a natureza, ainda que faça menção a questões de falta de acesso dos povos indígenas a certos recursos tecnológicos e terapêuticos existentes na sociedade atual. De qualquer forma, o modelo para a análise adotado pela narrativa da revista pauta-se na forma de vida da sociedade ocidental, principalmente naquela que adotou para si os processos competitivos como referência para a vida. Tudo indica que certo contingente da sociedade, principalmente a atual, foi inventado e subjetivado pela mecânica da concorrência, da disputa e do consumo ininterrupto de serviços e de equipamentos tecnológicos. Essa condição predominante de vida, pautada nas ininterruptas atividades de consumo e descartabilidade, foi apresentada como referência para avaliar e classificar os modos de vida dos povos indígenas.

Em tal perspectiva, esses povos são vistos pela noção de falta, de carência, pois suas vidas não estão inseridas nesse estado contínuo de consumo que supostamente representaria, nesse tipo de narrativa, as condições de conforto, de bem-estar emocional e material. Não se trata aqui de advogar a favor ou contra o ritmo de vida relacionado ou pautado pelo consumo e descartabilidade, mas de demonstrar que essas narrativas a respeito dos tipos sociais denominados de indígenas estão centradas e referenciadas nas condições de vida dos não indígenas.

O conforto material adquirido pelo consumo de mercadorias passa a ser o indicador da chamada qualidade de vida. Mas é importante ressaltar que nesse modelo de sociedade o consumo corresponde a um processo em que o mercado exerce muito mais pressão sobre os consumidores do que estes sobre o mercado. Além disso, o mercado não faz distinção entre seus consumidores; pelo contrário, age de forma a expandir indefinidamente seu potencial de abrangência e de conquista de novos consumidores para os seus produtos. Sua meta não envolve estabelecer distinções e barreiras para o consumo, além de não ver na diversidade cultural um obstáculo para ele.

Em relação à questão da conservação ambiental, mesmo sabendo que existem inúmeras narrativas e considerando os diversos níveis de preocupação com a questão, ressalta-se que esse discurso não ficou restrito aos sujeitos não índios. Sua abrangência envolve crianças, jovens, adultos e idosos; brancos, negros, amarelos, enfim, a todos e a todas, em níveis e intensidades distintas.

Assim, os povos indígenas não estariam fora desse projeto, apresentado com a preocupação de conservar o ambiente. Essa situação é retratada na matéria que faz alusão ao programa *Povos Indígenas terão Bolsa Floresta e de Iniciação Científica*⁷⁵, programa formulado em parceria entre o Governo do Estado do Amazonas, Fundação Nacional do Índio - FUNAI e organizações indígenas. Seu propósito, conforme matéria apresentada, consiste em oferecer um benefício aos povos indígenas a fim de que ajudem a “*manter a floresta em pé*” (grifo meu). Essa notícia tem sua base em um evento que ocorreu em agosto de 2008, quando o presidente da FUNAI “destacou que o órgão indigenista reconhece a população indígena urbana, por ser uma realidade que não se pode desconsiderar”, mas enfatizou que o Programa Bolsa Floresta destina-se primeiramente aos moradores das Unidades de Conservação⁷⁶ do

⁷⁵ Matéria da Fundação Nacional do Índio, publicada em <http://www.funai.gov.br>, 23 de setembro de 2008.

⁷⁶ Unidade de conservação: espaço territorial e seus recursos ambientais, incluindo as águas jurisdicionais, com características naturais relevantes, legalmente instituído pelo Poder Público, com objetivos de conservação e limites definidos, sob-regime especial de administração, ao qual se aplicam garantias adequadas de proteção,

estado do Amazonas, posteriormente aos indígenas que mantenham atividades relacionadas diretamente com o ambiente e que atendam às determinações⁷⁷ estabelecidas para o cultivo nessas áreas. No entanto, pelos critérios utilizados para selecionar os indígenas que receberão a Bolsa Floresta, fica evidente que os residentes nas áreas urbanas das capitais ou nas dos municípios e que não atendam às regras do programa não serão contemplados por essa iniciativa do Estado para conservar o meio ambiente.

A inserção dessa discussão não objetiva avaliar os propósitos e a viabilidade ambiental e social do Programa, e tampouco consiste em negar a importância das medidas, mas em enfatizar a inclusão dos povos indígenas nessas atividades que visam à conservação do meio ambiente. Todavia demonstra como as narrativas a respeito dos povos indígenas são elaboradas incluindo-os e excluindo-os, conforme os critérios e as regras instituídas pelos órgãos de governo e o grau de “utilidade” que eles representam para a conservação ambiental. Em alguns momentos são úteis e desejáveis, em outros são apresentados como obstáculos à produção. Quanto à centralidade do Programa, todavia, tudo indica que não está voltado para os indígenas, mas para as questões ambientais e busca envolver todos os sujeitos que possam ter, de alguma forma, potencial de ação em defesa do meio ambiente. Ou melhor, parece que a questão central nesse momento não consiste em criar ações visando oferecer outras condições de vida aos indígenas, mas em como esses sujeitos podem ser convocados para assumir o compromisso de conservação do meio ambiente. Nesse sentido, os critérios e os objetivos das ações para atender a determinadas finalidades pensadas e elaboradas pelos gestores do Estado determinaram os sujeitos que são úteis e receberão o auxílio e os que não serão atendidos pelo Programa.

Já com a matéria *Um basta na devastação*, da revista *Superinteressante*, Guimarães reforça a ideia que relaciona as ações a respeito dos povos indígenas à conservação do meio ambiente, quando assevera

além da conservação dos recursos biológicos e proteção ambiental (Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza – SNUC, LEI No 9.985, DE 18 DE JULHO DE 2000).

⁷⁷ As orientações do Programa dizem que ele não vai afetar as atividades produtivas. “Os moradores poderão continuar a fazer as suas roças, pescar e manejar suas florestas, rios e lagos. As atividades agroextrativistas, florestais, artesanais e de pesca, feitas de *forma ecologicamente correta* vão ser apoiadas pelo governo. As regras do Programa estabelecem que as famílias que tiverem desmatado uma área pouco maior do que as suas roças (até 50% a mais) vão receber um “cartão amarelo” e deverão explicar à associação comunitária os motivos da derrubada da mata. Depois de ouvidas, estas famílias continuarão no Programa por mais um ano. Se continuarem cortando as matas, as famílias receberão um “cartão vermelho” e o repasse do Bolsa Floresta será suspenso. Quem desmatar uma área muito maior do que as suas roças – mais de 50% – receberá um “cartão vermelho” já no primeiro ano e o repasse do Programa será suspenso. Serão também excluídas do Bolsa Floresta as famílias que receberem dois cartões amarelos seguidos ou três em anos alternados”. (Disponível em: <http://www.sds.am.gov.br/>. Acesso em 14 de agosto de 2009, grifo meu).

É verdade que vários parques nacionais e reservas indígenas foram criados na última década, mas isso não evita a destruição nas áreas que não foram legalmente protegidas. O Brasil continua a cometer o erro grosseiro de desmatar para extrair madeira ou formar pastagens, eliminando a riqueza de uma das maiores biodiversidades de bichos e plantas que o planeta já reuniu num só lugar. (<http://super.abril.com.br/ciencia/basta-devastacao-442561.shtml>. Acesso em 11 de agosto de 2009)

Nessa narrativa⁷⁸, a preocupação com a conservação ambiental vem subsidiando as preocupações com os povos indígenas. Ou melhor, entre as preocupações com as pessoas e meio ambiente, o último ocupa o plano da centralidade, ganhando destaque. Pensando desse modo, poder-se-ia fazer a seguinte pergunta: se não houvesse a preocupação com a conservação ambiental, haveria destaque para a discussão sobre criação e demarcação das áreas territoriais dos indígenas? Apesar de assumir o compromisso com a elaboração da questão, não se tem a intenção em responder a ela, mas enumero alguns depoimentos que podem colaborar para estimular a formulação de alguns entendimentos sobre a questão. Desta maneira, é apresentado o pensamento presente em uma matéria da mesma Revista, de dezembro de 2001, que relaciona a conservação ambiental à existência e manutenção de um tipo de vida considerado tradicional:

[...] para resolver de vez o problema do desmatamento: [é necessário] admitir que os *povos tradicionais da floresta*, representados pelas múltiplas comunidades indígenas, caboclas, ribeirinhas, extrativistas, negras remanescentes de quilombos são os principais responsáveis pelo futuro da floresta. Esses povos têm muito a nos ensinar sobre como lidar com os recursos da mata e precisam de oportunidade para que seu conhecimento possa ser convertido em benefícios como empregos, melhoria na qualidade de vida e aumento da renda familiar. [...] Claro que as técnicas e modos de produção típicos desses povos não têm a mesma eficiência e imediatismo de uma motosserra, que corta sem parar. *Mas o valor que precisa ser computado nessa conta é o da conservação da floresta.* (<http://super.abril.com.br/ciencia/basta-devastacao-442561.shtml>. Acesso em 11 de agosto de 2009, grifo meu).

⁷⁸ Para reiterar esse pensamento, cito o excerto da matéria elaborada a partir da palestra ministrada por um Pesquisador do Departamento de Geografia Humana da USP. “Só há uma possibilidade de manter a floresta amazônica em pé, que é contar com a continuidade e permanência dos povos que lá habitam. Eles são o único obstáculo efetivo para conter a devastação que assola a região há tanto tempo” (Valorização das populações tradicionais garante a preservação da Amazônia. <http://www.forestmarket.org.br/noticias/noticia.cfm?id=283635>. Acesso em 04 de setembro 2008).

A caracterização de povos tradicionais, na perspectiva desta narrativa, descreve uma condição de vida em que os sujeitos estariam em equilíbrio com a natureza e, conseqüentemente, apresentariam os conhecimentos e requisitos para sua conservação. Nesse entendimento de povos “tradicionais”, os sujeitos consumiriam apenas os produtos considerados naturais e tradicionais para o consumo próprio, que são mostrados em oposição aos industrializados ou aos produzidos com o uso de fertilizantes químicos. A produção, nessa perspectiva, está voltada para a manutenção do grupo social e não para a troca, para o mercado. Por essa característica e por essa compreensão, os povos tradicionais são caracterizados como aqueles que podem ajudar na conservação da natureza. O sujeito tradicional, nessa forma de entendimento, é representado por uma ideia de proibição, de imobilidade, de fixidez (WOODWARD, 2000). Essa condição representa a negação da possibilidade de outras escolhas e de outras possibilidades de identificação, o que parece uma expressão colonizadora.

Embora as chamadas populações tradicionais sejam referidas nos textos, a ênfase e a preocupação com a conservação ambiental ganham destaque nos discursos. Esta aparece em decorrência da forma como as populações tradicionais (comunidades indígenas⁷⁹, caboclas, ribeirinhas, extrativistas, negras remanescentes de quilombos) se relacionam e usam o meio ambiente. Todavia essa descrição não menciona questões como as relativas às condições de vida dessas populações, principalmente à assistência aos serviços de saúde, ao acesso à escolaridade, ao acesso ao transporte, ao acesso às tecnologias, inclusive acesso e consumo de produtos oferecidos pelo mercado. Talvez, essas e outras questões não tenham sido mencionadas, em função da preocupação expressa que está centrada na ideia de conservação do meio ambiente e não nas condições de vida das ditas populações tradicionais, afinal eles vivem em “harmonia” com a natureza.

Nas narrativas produzidas pelos saberes autorizados, os habitantes da Amazônia denominados de tradicionais, acima citados, que residem nas áreas a serem conservadas são apresentados apenas como aqueles que são úteis para a finalidade de conservação ambiental, principalmente quando suas atividades produtivas são consideradas de baixo impacto ambiental. Nesse caso, são mencionados como importantes para a manutenção do meio

⁷⁹ Segundo a matéria **Participação indígena será a maior da história do FSM**, os povos indígenas expressariam suas preocupações com a preservação do meio ambiente no Fórum Social Mundial a ser realizado em 2009. “[...] a campanha mundial em defesa do planeta, está na agenda dos indígenas durante a 9ª edição do Fórum Social Mundial, que será realizado de 27 de janeiro a 1º fevereiro, na Universidade Federal do Pará (UFPA) e Universidade Federal Rural da Amazônia (UFRA), em Belém, Pará, Brasil”. (Disponível em: http://www.forumsocialmundial.org.br/download/2009-01-17-newsletter_PT.htm#4. Acesso em 19 de janeiro de 2009).

ambiente, pois suas áreas demarcadas poderiam colaborar para o impedimento da devastação ambiental na Amazônia. Esse discurso está presente também na fala do índio André Baniwa, vice-prefeito de São Gabriel da Cachoeira, mandato 2008-2012, no Amazonas, mencionada na matéria denominada *O novo índio brasileiro*, quando assevera:

Hoje, as terras demarcadas indígenas são uma das únicas maneiras de garantir a preservação da floresta e evitar essa crise ambiental mundial, o aquecimento global e as mudanças climáticas. Nós precisamos divulgar essas coisas boas dos indígenas, porque isso é a garantia de sobrevivência das futuras gerações. [...] A mensagem que queremos deixar para o mundo inteiro é que se a sociedade explora a natureza sem um planejamento de uso sustentável dos recursos naturais, não haverá outro destino senão esse de que o mundo está indo para um abismo sem volta. As histórias da ciência, da Bíblia e da nossa mitologia têm demonstrado isso. Todos devem parar de pensar em si próprios, sem se interessar com quem vem depois. E depois vêm os filhos, os netos e as gerações que continuam. Isso deve ser pensado antes de mexermos com a Terra
(http://planetasustentavel.abril.com.br/noticia/desenvolvimento/conteudo_450216.shtml?func=1&pag=1&fnt=9pt. Acesso em 11 de agosto de 2009).

As narrativas até aqui analisadas sobre a relação entre a conservação do meio ambiente e os povos indígenas são enfáticas. Elas incluem no discurso da conservação ambiental somente os povos que moram em áreas que apresentam as condições ambientais enfocadas no plano ecológico, pois buscam envolver apenas os indígenas que moram em grandes áreas com potenciais naturais. Quando a realidade de vida desses grupos não corresponde a essas situações, eles deixam de ocupar o espaço de “sujeitos da conservação ambiental” e não são mais mencionados em tais narrativas. Nesse sentido, como foi mencionado nos capítulos anteriores, existe uma prática narrativa centrada na ideia de utilidade dos povos indígenas. Desse modo, índio útil é aquele que pode colaborar, com seu modo de vida denominado de tradicional, para a conservação do meio ambiente. Tudo indica que, nesse tipo de narrativa, a centralidade da discussão não diz respeito à demarcação das terras indígenas, às ações do estado com vista ao acesso à escolaridade, ao serviço de saúde, mas, principalmente, ao que eles podem representar para a conservação do meio ambiente.

4.3.2 As narrativas a respeito dos indígenas e a proteção do território nacional

Outras narrativas que incluem menções a povos indígenas envolvem a ideia de que a demarcação de suas áreas representa ameaça à base territorial do Estado brasileiro, pois

proporcionaria certa vulnerabilidade das fronteiras do território nacional. Na matéria *Abin denuncia que Ongs estrangeiras ameaçam soberania da Amazônia*⁸⁰, as questões ambientais e indígenas são apresentadas apenas como pretextos para justificar as intervenções sobre a soberania da nação, criando condições para o controle internacional do Brasil.

Foi confirmado o conhecimento de que a questão indígena atinge uma gravidade capaz de pôr em risco a segurança nacional. Considerando a atual reivindicação de autonomia e a possibilidade de futura reivindicação de independência de nações indígenas, o quadro geral está cada vez mais preocupante, especialmente na fronteira norte. As Ongs, algumas controladas por governos estrangeiros, adquiriram enorme influência, na maioria das vezes usada em benefício da política de suas nações de origem, em detrimento do Estado brasileiro. Na prática, substituem, nas áreas indígenas, o governo nacional. [...] Através de falso discurso ambientalista, as Ongs vêm contribuindo para a criação de extensas terras indígenas, áreas de proteção ambiental e corredores ecológicos que, atualmente, "sem dúvida alguma, dificultam e inibem a presença do Estado e (aplicação) dos programas de políticas públicas para a região", como aponta o estudo da Abin. (<http://maquiavelbaltasargracian.blogspot.com/2008/07/abin-denuncia-que-ongs-estrangeiras.html>: Acesso em 13 de setembro de 2008).

Reitero que as narrativas a respeito dos povos indígenas estão imbricadas em inúmeras questões e comportam os mais diversos enredos que os envolvem direta ou indiretamente, seja no sentido de usá-los como sujeitos que apresentam, nos modos de relação com a natureza, atitudes de conservação da fauna e da flora – nessa perspectiva, são compreendidos como aqueles que podem colaborar para a conservação do ambiente, seja no de apresentá-los como sujeitos *usados* por organismos internacionais, principais protagonistas das ações em nome do meio ambiente e da defesa dos povos indígenas.

Nessa última perspectiva, as sociedades indígenas são apresentadas na condição de sujeitos que servem apenas aos interesses internacionais. Sua pauta, envolvendo a demarcação das áreas onde residem, perde importância diante da ideia de que o território brasileiro é o principal alvo dos interesses estrangeiros presentes e atuantes no país por meio das organizações não governamentais. Tais organizações, sobretudo, usariam os indígenas a fim de se apropriarem dos seus conhecimentos e das riquezas naturais de que o país dispõe. Na matéria *Interesses escusos na Demarcação Contínua*⁸¹ essa argumentação está

⁸⁰ Publicado em 16 de fevereiro de 2007 no endereço eletrônico: (<http://maquiavelbaltasargracian.blogspot.com/2008/07/abin-denuncia-que-ongs-estrangeiras.html>. Acesso em 13 de setembro de 2008. Divulgada em <http://www.horadopovo.com.br/2007/fevereiro/16-02-07/pag8a.htm>)

⁸¹ Publicada em 07 de junho de 2008 no endereço eletrônico

apresentada de forma clara, evidenciando o entendimento de que os povos indígenas são apenas manipulados para os interesses estrangeiros presentes no território brasileiro.

O futuro da humanidade repousa na ‘*Terra das águas*’, não apenas pela influência que tem sobre o clima, e outros tantos chavões conhecidos, mas fundamentalmente, pelos seus recursos naturais. Por isso, a atenção dos estrangeiros se concentra nela há séculos, infelizmente brasileiros de todos matizes ideológicas, acabam sendo seduzidos pelo canto das sereias que inteligentemente utilizam simpáticos e atrativos subterfúgios como preservação do meio ambiente e populações indígenas para mascarar seu verdadeiro desiderato. [...] Muitas vezes o assunto está sendo considerado como uma disputa entre índios e brancos. Não é certo; é um conflito entre os que querem o Brasil inteiro e governos/organizações estrangeiras que ambicionam os recursos minerais.

(http://www.adjorisc.com.br/jornais/obarrigaverde/noticias/index.phtml?id_conteudo=140353. Acesso em 13 de outubro de 2008).

A despeito de toda a verossimilhança de que tais ideias se revestem, a intenção da análise não é a de assumir uma posição sobre a participação das ONGs nesse processo, embora não assumamos o entendimento de que as ações de tais sujeitos sejam desinteressadas. Então, é possível que diversos interesses circulem entre as questões que dizem respeito à pauta dos povos indígenas. Mas o que se enfatiza corresponde aos usos que as narrativas fazem dos povos indígenas. Nesse sentido, eles são apresentados como úteis, em um tipo de narrativa, principalmente para a conservação do meio ambiente, e, em outro, são também úteis, pois são usados por organismos internacionais que pretendem interferir na soberania do país. De qualquer forma, a ideia de índio como sujeito ingênuo, incapaz, desinteressado, “massa de manobra” se faz presente nas narrativas, seja nas que os acusam de conspiração contra o Estado brasileiro, seja nas que os veem como protetores da natureza.

Em *Abin investigará 25 ONGs por biopirataria*⁸², de 30 de janeiro de 2008 são apontados os suspeitos envolvimento entre certas ONGs e os povos indígenas. Para evitar qualquer apreciação ou julgamento sobre as atuações das Organizações não-governamentais junto aos povos indígenas, apenas será mencionada a narrativa, a fim de exemplificar os supostos envolvimento das instituições com os interesses estrangeiros na forma comercial e

http://www.adjorisc.com.br/jornais/obarrigaverde/noticias/index.phtml?id_conteudo=140353. Acesso em 13 de outubro de 2008. Divulgada em <http://www.roraimaemfoco.com/colunistas/opinimainmenu-50/2468-artigo-tirss-interesses-escusos-na-demarca-conta-hiram-reis-e-silva.html> e <http://www.sustentabilidade.blog.br/?p=389>.

⁸² Publicada em 30 de janeiro de 2008 no endereço: <http://noticias.terra.com.br/brasil/interna/0,,OI2291132-EI306,00.html>. Acesso em 13 de outubro de 2008. Divulgada nos endereços: <http://maquiavelbaltasargracian.blogspot.com/2008/07/abin-investigar-25-ongs-por.html> e <http://www.ericovalduga.com.br/content/LeiturasRecomendadasShow.asp?Tipo=Lista&secId=3&cntID=971>.

religiosa, sem mencionar seus nomes. Todavia este fato não significa duvidar de ou questionar os possíveis envolvimento dessas instituições com os atos apontados.

[...] compra de terras e é suspeita de biopirataria. [...] a entidade repassaria conhecimentos indígenas sobre substâncias extraídas de plantas e animais a laboratórios estrangeiros ligados à produção de cosméticos e medicamentos. [...] de celebrar convênio com o laboratório americano [...], sem o conhecimento da Funai ou da Fundação Nacional da Saúde (Funasa), para repassar conhecimentos tradicionais dos índios sobre medicina em troca de recursos, o que caracterizaria, segundo o governo amazonense, a prática de etnobiopirataria. [...] desenvolve trabalho evangélico junto a grupos [...] introduzindo, através de rituais religiosos, entidades místicas estranhas à cultura dos índios Suruaha, no Amazonas. [...] o trabalho religioso como pretexto para destruir a cultura indígena, praticar a biopirataria, realizar prospecção ilícita do subsolo e contrabandear minerais de áreas indígenas. (<http://noticias.terra.com.br/brasil/interna/0,,OI2291132-EI306,00.html>. Acesso em 13 de outubro de 2008).

As questões ambientais, as pesquisas envolvendo os indígenas, suas lutas na região Amazônica são apresentadas como justificativas que respaldam a presença e o controle internacional sobre a região, pois “Tudo indica que os problemas ambientais e indigenistas são apenas pretextos. As principais Ongs são, na realidade, peças do grande jogo em que se empenham os países hegemônicos para manter e ampliar sua dominação”. (<http://maquiavelbaltasargracian.blogspot.com/2008/07/abin-denuncia-que-ongs-estrangeirashtml>. Acesso em 13 de outubro de 2008).

Enfatiza-se que, nessa perspectiva, os povos indígenas estariam servindo apenas como suporte para a atuação das ONGs postas em suspeitas pela investigação. De qualquer maneira, destaca-se novamente a forma como os povos indígenas são incluídos nessas narrativas. O alvo da discussão aqui não está direcionado para eles enquanto sujeitos que possuem uma pauta de reivindicação específica, mas para como eles seriam usados pelas ONGs para dar suporte aos seus possíveis interesses sobre a região, incluindo a necessidade de acesso aos conhecimentos indígenas sobre a fauna e sobre a flora. Reafirma-se: a ênfase é dada à ideia de que eles são usados como meio para efetivação dos interesses estrangeiros sobre a Amazônia e suas riquezas naturais, aparecendo num plano de submissão aos interesses estrangeiros, ou seja, como aqueles que não possuem discernimento para avaliar seus relacionamentos com a sociedade envolvente, cuja “evangelização” pretende abolir/transformar a cultura indígena.

A matéria *A Amazônia será ocupada. Por nós, ou por uma ou mais potências estrangeiras*⁸³ demonstra como os povos indígenas estariam sendo utilizados para atender fins que ultrapassam os supostos interesses da nação. Além disso, eles seriam considerados anacrônicos, pois não acompanhariam as mudanças que ocorreram na sociedade.

Por que tem de ser mantida uma sociedade que não cabe no mundo moderno? Os valores tribais não são facilmente aceitos por pessoas evoluídas. Canibalismo pode ser aceito? Sinceramente, no meu entender, não. O assassinato de filhos, como cultura, não como delito, pode ser aceito? Isso não é compreensivo para mim. A nossa ingenuidade talvez nos leve a achar que devemos preservar a mata nativa e deixar o povo com fome. [...] Ainda que fossem 10 mil, há motivo para se deixar a área mais rica do país virtualmente interdita ao Brasil? Nenhuma epidemia vai deixar de atingir índios isolados. A única salvação, nesse caso, é a ciência médica. A área ianomâmi é imensa e riquíssima, está na fronteira e há outra área ianomâmi, similar, no lado da Venezuela. Então, está tudo pronto para a criação de uma nação. (<http://br.geocities.com/voteconscientecerto/index57.html>. Acesso em 01 de agosto de 09, grifo meu)

Vemos, assim, que os povos indígenas são atravessados por diversas narrativas e apreciações. Em umas aparecem como solução aos problemas ecológicos, em outras, como problema que deve ser superado. Na primeira, são convocados a participar da conservação do meio ambiente, visto que seu modo de vida tradicional reuniria as qualidades necessárias para conservá-lo. Na segunda, são narrados de forma a negar sua utilidade para a conservação ambiental, pois são apresentados como entraves para o crescimento econômico do país. Ou, ainda, são apresentados como sujeitos usados estrategicamente pelas potências estrangeiras que visam interferir na soberania do país. O que se pretende ressaltar na análise dessa última narrativa é como os povos indígenas são posicionados por um saber que emerge das Forças Armadas, ainda que não tenha sido citado o responsável pela elaboração da matéria; além do mais, se revela o pensamento da integração do indígena à sociedade envolvente, como prescrevia o Sistema de Proteção ao Índio- SPI.

A matéria da *Veja on-line, A obra ou o índio*⁸⁴, apresenta a etnia bororo como entrave para o crescimento econômico do país. Isto está no título dessa matéria quando oferece elementos que colaboram para a sustentação desse entendimento, pois o uso da conjunção *ou* sugere o propósito de apresentar uma *alternativa* entre um e outro elemento e

⁸³ Entrevista com Coronel do Exército GELIO FREGAPANI realizada em 23 de fevereiro de 2008, publicada no endereço eletrônico: <http://br.geocities.com/voteconscientecerto/index57.html>. Acesso em 01 de agosto de 09. Divulgada em: <http://www.ecodebate.com.br/2008/02/25/amazonia-sera-ocupada-por-nos-ou-potencias-estrangeiras/>, http://ube-167.pop.com.br/verBlogPost.php?blog_id=2914&post_id=12553.

⁸⁴ http://veja.abril.com.br/171001/p_146.html. Edição 1 722 - 17 de outubro de 2001. Acesso em 11 de agosto de 2009.

também pode atuar no sentido de oferecer a ideia de que deve haver a *exclusão* de um dos dois elementos. Supostamente, as duas possibilidades existem e, por isso, não se pretende agir de modo a optar por uma delas, mas cabe demonstrar as possibilidades de entendimento dos significados e dos possíveis efeitos de poder presentes nestas narrativas.

A matéria mencionada busca construir alguns entendimentos sobre os investimentos em infraestrutura e as implicações ambientais. Apesar de os impactos ambientais consistirem no principal assunto abordado, sua chamada destaca os povos indígenas como sendo os principais responsáveis pelos entraves na implantação das obras destinadas ao escoamento dos produtos do agronegócio do Estado do Mato Grosso⁸⁵, principalmente da soja. Assim, a imagem construída pela chamada da matéria aponta os povos indígenas como obstáculos para o progresso econômico do país, visto que essa situação afetaria sua competitividade no comércio exterior de produtos do agronegócio.

A situação é agravada quando se trata das obras nos rios Araguaia e Tocantins, onde se preveem terminais de carga, barragens, eclusas, aprofundamento das calhas e ampliação dos canais. Isso, segundo os ecologistas, alteraria o sistema hidrológico a ponto de diminuir os cardumes e aumentar a poluição, causando impacto nas comunidades indígenas à beira dos dois cursos d'água. [...] A Ferronorte é o quarto problema, piorado pelo fato de envolver os índios bororos. Pela lei, a ferrovia deve ficar a pelo menos 10 quilômetros das aldeias. O plano era construí-la a 13 quilômetros dos índios. Mas o Ministério Público patrocinou uma série de ações judiciais reclamando da repercussão negativa na vida dos indígenas e da interferência nas suas reservas. (http://veja.abril.com.br/171001/p_146.html. Acesso em 11 de agosto de 2009).

Vê-se com isso como as narrativas podem ser construídas numa trama em que ocorre o deslocamento entre o título da matéria e o desenvolvimento do texto. Restaria discutir o impacto de informação e formação que os títulos exercem sobre a opinião dos diversos leitores, o que não é objeto desse estudo. E tampouco, ele tem o propósito de entrar no mérito das discussões sobre os impactos ambientais proporcionados pelas obras de infraestrutura realizadas ou previstas, mas, sim, consiste em analisar como essas discussões inseriram os povos indígenas em narrativas que envolvem as questões ambientais e o desenvolvimento das atividades econômicas em um determinado setor do agronegócio. Nessa abordagem, eles são apresentados não como solução, mas como problema para os sujeitos que estão atuando no segmento do cultivo agrícola denominado de agronegócio.

⁸⁵ Ainda que não se trate de estado que integre a região Amazônica, a matéria envolve os povos indígenas, daí seu uso como escopo de análise.

4.3.3 Os povos indígenas e as narrativas sobre as diferenças culturais.

Entre as várias maneiras de construir as narrativas sobre os povos indígenas, vale a pena mencionar as produzidas a partir da ideia de diferença cultural, que destaca as diversas possibilidades de existência social. Nesse aspecto, ser diferente passou a ser a grande referência atual para as análises das questões sociais; inclusive essa ideia ocupa lugar em dispositivos constitucionais⁸⁶, que asseguram legalmente os “modos diferentes de ser”. Tal forma de discurso parece que ganhou amplo espaço nas discussões a respeito dos povos indígenas, pois, pelo que tudo indica, tal questão, em alguns textos, assumiu o lugar da problematização sobre as tensões sociais e econômicas, apresentando ou sugerindo a ideia de que os homens e as mulheres podem conviver sem tensionamentos, sem conflitos, sem disputas, se assumirem a postura do respeito pelas diferenças culturais que os dividem.

Os tensionamentos sociais, diante da narrativa da diferença, passam a ocupar lugar secundário, pois, nessa forma de inteligibilidade dos grupos sociais, os contrastes econômicos estariam, supostamente, na ordem das questões subjetivas, o que exigiria do sujeito certo deslocamento do seu “eu” para compreender e respeitar os modos de ser e os direitos dos outros. São apresentadas algumas questões para estimular nossos entendimentos sobre os tensionamentos, sobre os conflitos e sobre os desejos sociais. De que forma os desejos de consumo dos sujeitos podem ser afetados pela e na ideia de respeito às diferenças, como afirma o discurso atual? Como os desejos de governo dos sujeitos se articulam a uma relação de respeito às diferenças? Como as disputas pelos lugares no mercado de trabalho seriam esmaecidas pela respeito às diferenças? Como a concorrência, no mercado, pela conquista dos consumidores seria despotencializada diante da ideia do respeito às diferenças? A ideia de *respeito* às diferenças culturais, tão apregoada nos discursos atuais, não tem força para transformar os homens em sujeitos desinteressados, de modo a fazer com que deixem de lutar e disputar cargos e posições na sociedade.

Essas perguntas não foram apresentadas com o propósito de questionar as discussões sobre as possibilidades de respeito às diferenças, mas para demonstrar que, na sociedade atual, muitas das relações sociais ocorrem em estado de tensionamentos, de disputas, de conflitos, na tentativa de convencimento do outro a respeito da verdade

⁸⁶ Art. 5º, parágrafo XLII: “a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei”.

Art. 5º, parágrafos VI e IX: “é inviolável a liberdade de consciência e de crença sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias; é livre a expressão da atividade intelectual, artística, científica e de comunicação”

apresentada. Diante dessa suposta composição social tensionada, é que serão feitas as análises das narrativas sobre os povos indígenas, visando pensar como os discursos das diferenças e do respeito ao outro são aí elaborados.

A Constituição de 1988 reconheceu que os índios não são seres primitivos, mas povos culturalmente diferentes entre si e da sociedade brasileira. Essa diversidade é uma riqueza que deve ser preservada pelo Estado brasileiro por ser um patrimônio nacional. A Constituição deu a eles o direito de serem índios eternamente, mesmo que exerçam outras atividades ou usem calça jeans e relógio. [...] Se conseguirmos respeitar o ritmo dos povos indígenas, todos saem ganhando. Tanto eles como nós. (**Índio quer terra**. http://super.abril.com.br/superarquivo/2003/conteudo_279462.shtml. Acesso em 11 de agosto de 2009).

Diferença e respeito são apresentados como as questões fundamentais para se pensar a existência dos povos indígenas. Cabe registrar que não se trata de negar as possibilidades de criação de uma forma de convivência com os chamados sujeitos diferentes, mas apenas demonstrar como as narrativas construídas incorporam essas sugestões como meio para a criação de um tipo de subjetividade que aceite a existência dos outros modos de ser e de viver. As narrativas produzidas a partir do entendimento de que o respeito à diferença possibilita situações de convivência humana menos conflituosas, em que os sujeitos podem conviver numa relação de alteridade com o diferente, foram também enunciadas por André Baniwa.

Eu sempre digo aos antropólogos que, hoje, já não é possível viver só do que é nosso, precisamos dos conhecimentos do ocidente, assim como dos nossos conhecimentos. Estamos interessados em tecnologias, em conhecimento que vem de fora, em aprender o que é o nosso direito. No Rio Negro, muitas lideranças estão lutando por isso e não é desejo desses povos viver isolados. O sentido é vivermos juntos, um respeitando o outro, isso é mais importante. [...] Ser índio é conhecer a própria cultura, as tradições e manter sua identidade, sem deixar de conhecer o Estado brasileiro, a cultura e a tradição da nação. Assim, a pessoa fica mais fortalecida culturalmente. Queremos ter uma vivência intercultural do país e ser respeitados. Apesar de a lei dizer isso, a prática é bem mais difícil. (*O novo índio brasileiro*. In: http://planetasustentavel.abril.com.br/noticia/desenvolvimento/conteudo_450216.shtml?func=1&pag=1&fnt=9pt. Acesso em 11 de agosto de 2009).

A condição de respeito ao diferente apresentada nas narrativas dos não índios e dos índios aparece como uma estratégia em que ambos, vivendo em sociedade, estariam numa relação de compartilhamento dos interesses e dos desejos. Essa condição de respeito ao

diferente, recorrentemente apresentada, ganha a conotação de um recurso estratégico que desestimularia as tensões sociais presentes na sociedade, de forma que os modos de ser e de viver dos homens e das mulheres ocorreriam num estado de convivência com relações sociais harmoniosas. Todavia, esse argumento em torno da ideia de respeito à diferença não apresenta formas e estratégias concretas pelas quais homens e mulheres seriam estimulados a viverem numa relação de compartilhamento dos interesses pelo acesso às condições materiais e não materiais.

Mas, talvez, a condição de respeito à diferença contenha a ideia de que o diferente – principalmente os chamados povos tradicionais: povos indígenas, remanescentes de quilombos, extrativistas, ribeirinhos – corresponda ao sujeito que tenha inserção mínima no processo de aquisição e consumo dos bens produzidos pelo mercado. Além do mais, eles não seriam pensados como sujeitos que podem ter o direito de propriedade das terras e dos recursos naturais que porventura possam existir em seus territórios demarcados, tanto na parte correspondente à cobertura vegetal, quanto no subsolo. Talvez essa condição do ser *diferente* tenha em si a conotação de que, de forma subliminar, o estatuto do sujeito diferente corresponde a um tipo de condição de vida constituído à margem do consumo de produtos industrializados e da aquisição de propriedade, principalmente a da terra⁸⁷, visto que os índios são considerados, em algumas narrativas, “patrimônio da nação” e não “cidadãos da nação”.

Essa ideia de patrimônio histórico da nação vê o indígena a partir do estereótipo que o representa como sujeitos – homens, mulheres e crianças – com indumentárias compostas por cocar e tanga, quando não em estado de nudez, segurando ou alimentando um animal silvestre, o que equivale dizer que esse patrimônio considerado excêntrico deveria ser conservado. Não se trata aqui de fazer, em contraste com a imagem apresentada, uma apologia da maneira de viver e de ser da sociedade não indígena, e tampouco de proceder da mesma forma em relação à sociedade indígena, mas de procurar fazer uma análise por dentro das formas de uso da narrativa da diferença, visando principalmente construir algumas possibilidades de entendimento, a partir de uma compreensão de que a sociedade é constituída por sujeitos em relação de tensão, com ações muito mais interessadas do que desinteressadas ou, ainda, de tentar pensar as apropriações e os usos da discussão sobre a diferença.

⁸⁷ A demarcação dos seus territórios atribui-lhes o direito de usufruto e não de proprietários. Também não podem explorar o subsolo, a não ser o que há no solo de superfície. [...] Por isso insisto tanto em dizer que estas não são terras de índio, mas terras de usufruto dos índios (VIVEIROS DE CASTRO, 2009). Além do mais, os povos indígenas enquanto cidadãos brasileiros estão submetidos às leis ambientais do país.

Também não se trata de negar a existência dos povos indígenas, de deslegitimar suas lutas pela demarcação das suas reservas, de questionar suas pautas de reivindicações apresentadas ao Estado, de entrar na discussão sobre suas lutas pela defesa de viver e ser como eles pretendem, e tampouco de agir no sentido de deslegitimar e enfraquecer a luta pelo direito de ser diferente. Pelo contrário, o propósito consiste em entender como as narrativas, principalmente as dos não indígenas, apresentam a questão da diferença como elemento de inteligibilidade dos povos indígenas, diante dos diversos tensionamentos existentes na sociedade, principalmente envolvendo a relação entre as disputas pelo uso e posse dos recursos naturais e a conservação ambiental.

Quando o estigma de se assumir como índio arrefece, e o índio passa a ter direito à demarcação do seu território e ao acesso às políticas públicas, as tensões se evidenciam, tornando-se mais visíveis. Daí, a indagação provocativa do antropólogo Viveiros de Castro (2009): “Desde quando buscar direito é tirar vantagem? [...] falo de direitos coletivos, não individuais” (Entrevista ao caderno *Aliás* do jornal O Estado de São Paulo, 20 de maio de 2008. In: www.cnbb.org.br/ns/modules/mastop.../files_485fd30d732be.pdf).

Em parte, Viveiros de Castro apresenta as possibilidades de se pensar as sociedades, indígena e não indígena, pelos ângulos das contradições e do que chama de alternativas ao modelo à sociedade não índia.

[...] há muito desconhecimento dos índios brasileiros, e isso em parte é culpa nossa, antropólogos, que precisamos demonstrar melhor as soluções originais de vida que esses povos encontraram. Soluções para atingir uma forma de organização social bem-sucedida, no que diz respeito à satisfação de suas necessidades básicas. Não os vejo como índios pobres, mas originais. Considerando a história da espécie humana neste planeta, penso que não estamos em condição de dar lição a ninguém. Nós, os não-índios, tivemos uma capacidade imensa de criar excedentes e uma dificuldade quase congênita de fazer com que sejam usufruídos por todos, de maneira equitativa. Articulamos a desigualdade e deixamos para alguém a conta a pagar. Os índios desenvolveram um processo civilizatório mais lento, certamente, mas não deixam a conta para trás. Significa ser primitivo? Eu me pergunto: o que diabos temos a ensinar aos índios se não conseguimos resolver a dengue no Rio? O que temos a lhes mostrar se não damos jeito no trânsito da cidade de São Paulo?

(Os índios incomodam porque suas terras, homologadas e reservadas, saem do mercado fundiário. In:

http://www.cnbb.org.br/ns/modules/mastop_publish/files/files_485fd30d732be.pdf. Acesso em 14 de agosto de 2009).

Ainda que as assertivas contidas na parte citada apresentem as contradições sociais e as formas como as sociedades produziram ou produzem problemas e soluções, o

texto apresentado pelo antropólogo corresponde a uma entrevista e, portanto, algumas questões podem não possuir detalhes que ofereçam mais informações sobre as diferentes situações de vida dos indígenas, principalmente no tocante às condições materiais e aos conflitos entre eles. Porém, na apreciação que faz da sociedade não índia, o antropólogo registra sua enorme capacidade de produção, de invenção e seus também inúmeros problemas, suas contradições e sua incapacidade de resolvê-los.

O antropólogo João Pacheco de Oliveira Filho apresenta os conflitos existentes na sociedade envolvendo os povos indígenas. Defende as ações indígenas de luta pelos seus direitos, ao mesmo tempo em que evidencia a situação de tensão em que esses povos vivem na sociedade, principalmente pelas formas como foram inseridos nas comunicações elaboradas a seu respeito. Destaca-se aqui a ideia de criação dessa forma de pensamento em relação aos indígenas, conforme aponta o antropólogo.

[...] Então, é uma quantidade enorme de deformações e informação de ponto de vista de argumentos que a gente vê de todo lado. [...] A vida social é feita de manipulações, refregas e exercícios de tentativas de execução de seu direito. Eles têm que lutar por seus direitos. E eles estão no papel deles. Eles têm que lutar por seus direitos com as armas que têm.

[...] Não é Gobineau, marquês francês que fala sobre o racismo, da desigualdade das raças. Não precisa vir doutrinas intelectuais. Acho que as sensações primárias das pessoas são negativas em relação aos indígenas. Elas são também marcadas por essa crítica, por esse *apartheid*, por essa ideia de inferioridade dos indígenas.

(A mídia manipula o debate sobre Raposa Serra do Sol

In: <http://www.textobr.com/labels/Not=C3=ADcia.asp>. Acesso em 08 de setembro de 2008).

Destacam-se aqui não só os textos produzidos sobre os povos indígenas, mas também as formas como foram narrados pelos não índios. As narrativas mais frequentes os apresentaram na condição de sujeitos inferiores, suscitando a criação na sociedade de uma forma de compreensão dos povos indígenas que proporcionaria a criação de imagens dos homens e das mulheres num plano da submissão, da inferioridade, retirando a legitimidade de suas manifestações em defesa da demarcação de suas áreas territoriais.

O posicionamento do antropólogo citado chama a atenção para a ideia de que as tensões sociais criam e alimentam um entendimento a respeito dos povos indígenas. Portanto essa forma de ver o “outro” não é da ordem do acaso, que apareceria naturalmente, mas é produzida em sociedade, talvez com a finalidade de alimentar um tipo de pensamento, de criar um tipo de comportamento social em relação aos sujeitos que são apresentados por essas narrativas no plano da inferioridade e do estereótipo, considerados um problema para o país e

para a sociedade não índia. Ou mais concretamente esse entendimento corresponde à exemplificação de que a sociedade é constituída por sujeitos com desejos e interesses nem sempre conciliáveis, que estão presentes em seus discursos.

Os indígenas são narrados também em tom jocoso, causando risos, ao mesmo tempo em que são ridicularizados, inferiorizados em tais narrativas. Essa forma jocosa de narrativa, em alguns episódios, foi usada pejorativamente como instrumento para denegrir, para ofender outras pessoas. Como exemplo dessa situação, pode-se mencionar que a palavra *índio* congrega também um sentido pejorativo. Então, ao proferir os dizeres “seu índio; você parece índio” – pode-se atribuir um caráter depreciativo a alguém, visto que à palavra foi agregada a ideia de inferioridade mental, de incapacidade. Diante dessa situação, os indígenas reivindicam que sejam tratados não por essa forma genérica que os denominou de índios, mas pelas etnias das quais fazem parte ou às quais estão vinculados.

4.4 As terras indígenas: potencial econômico e capital ambiental

Os povos indígenas na Amazônia foram e são incluídos nas mais diversas narrativas, seja de ambientalistas, de missionários, de indigenistas, de indígenas, de desenvolvimentistas, dentre outras, seja das instituições de Estado, representadas pelos pareceres técnicos produzidos pela FUNAI, pelo IBAMA e pelos Decretos Legislativos. Umas os defendem das ações do Estado e de uma parte do capital vinculado ao agronegócio, outras os acusam de atrapalhar o crescimento do setor produtivo, outras acham que é possível conciliar o crescimento econômico com a garantia dos direitos dos povos indígenas, principalmente no que diz respeito à demarcação das suas terras. Estas últimas denominam este entendimento de “conciliação de desenvolvimento sustentável”, que consistiria em procurar satisfazer as necessidades materiais da geração atual, garantindo a sobrevivência das futuras, pois os usos dos recursos naturais ocorreriam de forma a não comprometê-los, possibilitando assim o atendimento das necessidades de recursos naturais para as vindouras.

Pode-se dizer que estes sujeitos das narrativas assumem posicionamentos distintos diante das situações que envolvem os povos indígenas. No entanto as tensões entre os interesses da sociedade envolvente e os dos povos indígenas são visíveis, sendo ressaltado em momentos como os relativos à demarcação das terras indígenas. Um exemplo dessa tensão diz respeito à demarcação da terra indígena Raposa Serra do Sol (Figura1), no norte do estado de Roraima, quando o Estado brasileiro demonstrou certa disposição para atender as

expectativas dos indígenas no que dizia respeito à reivindicação sobre a demarcação daquela área habitada por eles. Acredita-se que o Estado, naquela situação, tinha muito mais interesse direto em demarcá-la do que em utilizá-la, enquanto os setores ligados à plantação de arroz viram no ato de demarcação das terras uma atitude de comprometimento do setor denominado de produtivo.

Diferentemente da situação apresentada, agora, 2011, o Estado, por meio do Programa de Aceleração do Crescimento – PAC, do governo federal, acena com a possibilidade de instalação de um conjunto de Usinas Hidrelétricas na região central da Amazônia Legal, incluindo a de Belo Monte, no rio Xingu – estado do Pará, a de Jirau e a de Santo Antonio, no complexo do rio Madeira – estado de Rondônia, enquanto na demarcação das terras indígenas Raposa Serra do Sol, no estado de Roraima, em 2009, o Estado brasileiro não tinha como propósito a instalação de obras de infraestrutura naquela região. Já no que diz respeito às terras indígenas onde serão instaladas as Usinas Hidrelétricas de Belo Monte, o Estado brasileiro é o principal autor das ações envolvendo as terras indígenas. Conseqüentemente, ele sai da condição de defensor para a de quem entra em tensão com os indígenas, sai da condição de quem os protege para a de quem os ameaça.

Nesse sentido, diante desse novo cenário, os indígenas que não concordam com os propósitos de utilização dos rios que banham suas terras demarcadas e em processo de demarcação seriam também considerados como problemas para o crescimento da nação? Evidentemente, não se trata de apresentar uma resposta binária para esta questão, mas se sabe que a utilização das terras indígenas pelo Estado ocorre mesmo sabendo que elas se encontram regularizadas ou em processo de regularização, conforme tabela abaixo produzida pela própria FUNAI.

TERRA INDÍGENA, ETNIA, POPULAÇÃO, SITUAÇÃO DA TERRA

TERRA INDÍGENA	ETNIA	POPULAÇÃO (a)	SITUAÇÃO DA TERRA (b)
Paquiçamba	Juruna	81	Regularizada
Arara da Volta Grande	Arara	107	Declarada
Juruna do KM 17	Juruna	38	Em estudo
Trincheira Bacajá	Xikrin	382	Regularizada
Koatinemo	Asurini	124	Regularizada

Kararaô	Kararaô/Kayapó	28	Regularizada
Apyterewa	Parakanã	248	Regularizada
Araweté do Igarapé Ipixuna	Araweté	339	Regularizada
Arara	Arara	271	Regularizada
Cachoeira Seca	Arara	72	Declarada

(a) Valores aproximados em números absolutos. Fonte: Estudos de Impacto Ambiental (EIA). (b) O processo de regularização fundiária das terras indígenas segue as seguintes etapas: 1- Em estudo, 2- Delimitadas, 3- Declaradas, 4- Homologadas, 5- Regularizadas. Estes dados fazem parte do **Parecer Técnico nº 21 – Análise do Componente Indígena dos Estudos de Impacto Ambiental** - FUNAI, 2009, p 27.

De qualquer forma, percebe-se que os povos indígenas, embora alguns tenham suas terras demarcadas, não se encontram tão seguros diante da ação do Estado, cuja atuação pode ocorrer em, no mínimo, duas possibilidades. Na primeira, o Estado pode agir no sentido de protegê-los; na segunda, pode agir de modo a ameaçá-los, como está ocorrendo com os indígenas que moram na área e adjacências onde será instalada a Usina Hidrelétrica de Belo Monte.

Desse modo, diante da ação do Estado, percebe-se que não há garantia absoluta de direito, mesmo sabendo que os povos indígenas possuem direitos assegurados à demarcação da terra que habitam historicamente, já que o Estado, usando a prerrogativa de uma instituição soberana, age de modo a criar condições de legalidade que lhe ofereça a base de sustentação técnica e jurídica para interferir direta ou indiretamente na vida dos povos indígenas, ameaçando sua sobrevivência cultural e material. O artigo 231⁸⁸ da Constituição Federal do Brasil de 1988 assegura essa possibilidade, na medida em que este dispositivo jurídico faculta ao Estado a condição de soberano, desde que atenda os requisitos relativos à consulta ao Senado Federal e aos povos indígenas diretamente envolvidos na questão. No que diz respeito à autorização do Senado Federal, percebe-se que essa casa criou e aprovou o

⁸⁸ **Art. 231** - São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º - São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º - As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º - O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

DECRETO LEGISLATIVO Nº 788, de 2005, que autoriza o Poder Executivo Federal a dispor das terras indígenas em nome do interesse da nação. O Congresso Nacional decreta:

Art. 1º É autorizado o Poder Executivo a implantar o Aproveitamento Hidroelétrico Belo Monte no trecho do Rio Xingu, denominado “Volta Grande do Xingu”, localizado no Estado do Pará, a ser desenvolvido após estudos de viabilidade técnica, econômica, ambiental e outros que julgar necessários (DECRETO LEGISLATIVO Nº 788, de 2005).

No inciso IV, o Decreto Legislativo Nº 788 chama atenção para a realização de “estudo de natureza antropológica, atinente às comunidades indígenas localizadas na área sob influência do empreendimento, devendo, nos termos do § 3º do art. 231 da Constituição Federal, ser *ouvidas* as comunidades afetadas” (grifo meu).

Percebe-se, então, que, na composição de forças que deu origem à Constituição de 1988, foi concedido ao Estado o poder de intervir sobre a vida dos povos indígenas de modo que possa lhes assegurar certa condição de vida ou de lhes negá-la. De qualquer forma, as condições de proteção e ao mesmo tempo de ameaças aos povos indígenas estão sendo apresentadas como duas possibilidades reais de realização por parte do Estado. Todavia, para que ele possa agir em nome da nação, recorrerá a um discurso sustentado na ideia de atendimento das necessidades de produção de energia elétrica para atendê-la, sem, no entanto, deixar de incluir os povos indígenas como sujeitos que serão assistidos por este crescimento. Nesse caso, trata-se do discurso sustentado na ideia de criação das condições de infraestrutura que correspondam às necessidades de crescimento econômico e social da nação, inclusive oferecendo ações compensatórias aos indígenas, visto que, segundo o discurso oficial, a instalação da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, que será a terceira maior do mundo, com capacidade de produção de energia estimada em 11.233,1 MW (megawatts), atenderá à demanda de energia⁸⁹ exigida para o crescimento econômico e social da nação.

Portanto, em nome do crescimento econômico da nação apregoado pelo Estado, os povos indígenas poderão ter suas terras envolvidas direta ou indiretamente, seja como lugares onde ocorrerão as instalações das Usinas Hidrelétricas, seja como lugares que sofrerão os impactos de suas instalações. Neste caso, pelo que se pode inferir, os indígenas, embora

⁸⁹ A energia gerada por Belo Monte interessa principalmente à indústria eletro-intensiva, como a de alumínio, que consome muita energia, tem tarifas subsidiadas e emprega poucas pessoas. É como exportar energia elétrica subsidiada na forma de alumínio à custa da destruição dos ecossistemas naturais que garantem a sobrevivência dos povos tradicionais. Aliás, o Estado do Pará, se não for o único é um dos poucos no mundo a exportar energia elétrica subsidiada na forma de minérios e quem paga a conta é o pobre consumidor residencial (**UHE de Belo Monte revolta indígenas do Pará e Mato Grosso**. In: <http://www.ciranda.net/brasil/article/uhe-de-belo-monte-revolta>. Acesso em 31 de maio de 2011).

façam parte da nação, correspondem a um dos grupos mais vulneráveis diante da ação do Estado.

De qualquer forma, não estarão imunes da ação do Estado que, sustentado num discurso propagandeando o crescimento da nação, justifica as intervenções direta ou indiretamente sobre as terras indígenas, inclusive respaldado pelos pareceres técnicos do IBAMA e da FUNAI, que, embora apresentem as medidas condicionantes, respaldaram as ações do Estado. A própria FUNAI reconhece os impactos da construção da Usina Hidrelétrica nas terras indígenas, pois no **Parecer Técnico nº 21 – Análise do Componente Indígena dos Estudos de Impacto Ambiental** de 2009, sobre o aproveitamento hidrelétrico de Belo Monte, sintetiza os impactos em dois grupos:

(1) Redução da vazão na Volta Grande do Xingu (impacta diretamente o transporte fluvial e tem efeitos em cadeia sobre as populações de peixes, quelônios aquáticos e outros elementos da fauna que fazem uso das florestas marginais ou inundáveis, bem como no aumento de zoonoses, alteração de qualidade de água, etc.) e; (2) Atração de um contingente populacional à região, com o subsequente aumento de pressão sobre os recursos naturais de uma forma geral, resultando em invasões das terras indígenas, bem como o esgarçamento dos serviços sociais (p. 88).

Estes são os dois principais impactos previstos pelos Estudos de Impactos Ambientais – EIA e Relatório de Impacto Ambiental – RIMA; todavia e de modo geral, pode-se dizer que existem possibilidades de desdobramentos desses impactos, que poderão envolver as invasões às terras indígenas e a intensificação das tensões culturais oriundas do aumento populacional na região. De modo a exemplificar os possíveis impactos, a Fundação Nacional do Índio elaborou a seguinte tabela visando quantificar e visualizar os impactos da construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte nas Terras Indígenas:

Matriz-Síntese dos Principais Impactos Negativos, do Projeto Belo Monte Nas Terras Indígenas sem a implementação efetiva das Medidas de Prevenção, Mitigação e Compensação Previstas no EIA. Impactos considerados em escala de 0 (menor gravidade) a 5 (maior gravidade)

IMPACTOS	TERRAS INDÍGENAS									
	Paquiçamba	Juruna Km 17	Arara Volta Grande//Maia	Trinch Bacajá	Apyterewa	Koatinemo	Arawete	Kararáó	Arara	Cachoeira Seca
Diminuição de peixes (para subsistência e comercialização)	5	0	5	3	1	3	3	3	3	2
Transporte fluvial	5	0	4	4	0	0	0	0	0	0
Invasão de pescadores	5	0	5	2	1	5	4	5	5	4
Extração ilegal de madeira	2	2	4	5	3	4	4	1	5	5
Invasão temporária da TI (caçadores, extrativistas)	3	3	5	2	5	3	3	3	5	5
Invasão da TI – Ocupações Agrícolas	2	2	5	2	5	1	1	1	5	5
Endemias (zoonoses)	5	2	4	3	1	1	1	1	2	2
Doenças transmissíveis	5	3	5	3	2	2	1	1	1	1
Diminuição de fauna de caça (fonte de proteína)	4	4	4	3	1	2	1	2	3	3
Alteração no modo de vida e sistema econômico	5	2	5	4	2	3	4	3	3	1

Fonte: UHE Belo Monte – Componente Indígena / Parecer técnico nº 21/CMAM/CGPIMA-FUNAI (p. 89).

Após a conclusão dos Estudos de Impactos Ambientais – EIA, principalmente no que diz respeito aos estudos do Componente Indígena e cientes dos impactos que a construção da Usina Hidrelétrica causará às terras indígenas, a FUNAI conclui com o seguinte parecer: *o empreendimento em questão é viável* (p. 94, grifo meu), embora apresente as seguintes medidas condicionantes como forma de remediar os impactos.

(a) As mudanças sugeridas no EIA sejam rigorosamente implementadas, observando as questões e peculiaridades indígenas, especificamente sobre a necessidade de um hidrograma ecológico, que seja suficiente para permitir a manutenção dos recursos naturais necessários à reprodução física e cultural dos povos indígenas. [...] a manutenção da reprodução da ictiofauna do Xingu e o transporte fluvial até Altamira, em níveis e condições adequados, evitando mudanças estruturais no modo de vida dos Juruna de Paquiçamba e dos Arara de Volta Grande podendo levar ao eventual deslocamento de suas aldeias.

(b) a *garantia* de que os impactos decorrentes da pressão antrópica sobre as terras indígenas serão devidamente controlados (Parecer Técnico nº 21 – Análise do Componente Indígena dos Estudos de Impacto Ambiental de 2009. p. 94, grifo meu).

Em tese, essas medidas condicionantes apresentadas serviriam para conter os impactos produzidos pela instalação da Hidrelétrica, embora se possa dizer que consistem muito mais num plano de intenção desejável, do que na oferta de uma *garantia* de contenção dos impactos.

Este discurso não está plenamente em sintonia com os dos povos indígenas afetados, pois, na fala do indígena Wanduwabati Suya, “A energia produzida por Belo Monte pode ser uma coisa boa para o governo, mas o que fornece a vida para nós é a natureza, o rio e a mata. Queremos continuar vivendo como vivemos hoje”. (**Índios Kisêdjê se manifestam contra a hidrelétrica de Belo Monte**, 2011). Já para o índio kaiapó Benajoro (líder grande) “essa barragem mata o rio, matando o rio, mata a gente também. Então, vamos morrer lutando” (**Belo Monte de Violências – V**, 2011). A luta para viver de modo diferente da sociedade envolvente corresponde a um desejo e a um grande desafio enfrentado pelos povos indígenas diante do Estado, que age de modo a criar as condições de intervenção nas suas terras e, conseqüentemente, nas suas vidas.

Percebe-se que os povos indígenas produzem suas narrativas, ainda que tenham sido envolvidos por diversas narrativas – quer por aquelas mais simpáticas às suas ações em defesa de suas vidas, quer pelas que buscam apresentá-los como problema para a nação, como já mencionado. No caso da área onde foi projetada a instalação da Usina Hidrelétrica de Belo Monte⁹⁰, é um tema sobre o qual se encontram diversas narrativas, como as dos defensores da natureza (fauna e flora e das condições de potabilidade das águas); as que questionam a legalidade das ações do Estado – Defensores Públicos; as das ações desenvolvimentistas que defendem as obras de infraestrutura de forma a assegurar crescimento econômico e social da nação; as dos movimentos populares vinculados à Igreja Católica que atuam em defesa dos povos afetados pela barragem da hidrelétrica, e as dos movimentos ambientalistas, que veem na defesa dos indígenas a possibilidade de evitar os impactos ambientais ocasionados pelos efeitos das barragens e dos desmatamentos.

De fato, a correlação de forças entre as ações do Estado e dos povos indígenas é absolutamente desproporcional, pois, enquanto os indígenas agem visando sensibilizar o Estado e suas instituições congêneres no sentido de assegurar seus direitos de viver de modo diferente da sociedade envolvente, o Estado recorre a um discurso respaldado na ideia do

⁹⁰ Em 26 de janeiro de 2011, o presidente substituto do IBAMA concedeu a Licença de Instalação (nº 770/2011), autorizando a instalação do canteiro, alojamentos para trabalhadores, abertura de estradas e outras obras de infraestrutura da construção, novamente acompanhada de condicionantes. No dia 01 de junho de 2011, o mesmo órgão concedeu à Norte Energia (Nesa) a Licença de Instalação que autoriza a construção da usina hidrelétrica Belo Monte, no rio Xingu, próximo a Altamira (PA).

crescimento econômico, articulando-o a uma decisão política realizada no âmbito do Legislativo, ao mesmo tempo em que recorre também a uma argumentação pautada na ciência que lhe ofereça as justificativas sociais, políticas e científicas de modo a respaldar sua ação. Nesse sentido, a decisão do Estado, embora reconheça os impactos na vida dos povos indígenas, pois suas terras estão na área de influência direta ou indireta da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, constitui-se no plano da legalidade jurídica, já que foram obedecidas e criadas as condições legais para tal ação e, além do mais, está respaldada nos pareceres técnicos elaborados pelos cientistas responsáveis pela realização do estudo de impacto ambiental – EIA, e do relatório de impacto ambiental – RIMA.

Dessa forma, é possível pensar que o uso da ciência, a invenção e a modificação dos dispositivos jurídicos e as ações políticas podem ser conduzidas de modo a assegurar as ações do Estado, criando as devidas condições legais; porém legalidade jurídica e justiça não podem ser entendidas como sinônimos, pois a legalidade tem como fundamento os procedimentos pautados nos preceitos da norma jurídica, às vezes, subsidiada por laudos técnicos, enquanto a justiça fundamenta-se muito menos nas ações de força do Estado e muito mais se centra na garantia da vida como um bem que não pode ser alienado. No entanto o Estado, em nome do crescimento econômico da nação, criou as condições legais, respaldadas nos dispositivos jurídicos e com apoio da ciência, para intervir nos modos de ser e viver dos povos indígenas, inclusive expondo as vidas desses coletivos à morte, seja no plano material, pois os recursos naturais serão afetados e poderão deixar de atender as necessidades de consumo dos indígenas; seja no plano imaterial, pois eles poderão perder suas referências sagradas e sociais construídas na relação com os outros indígenas e com a natureza.

Mas o Estado⁹¹ não age apenas motivado por uma vontade própria, pois ele, nesse caso, atende também às necessidades de intenso consumo e descartabilidade da maioria da sociedade envolvente. Este modo de vida centrado no consumo intenso de produtos industrializados aumenta a pressão sobre o recurso natural; nesse caso afeta diretamente as terras indígenas e conseqüentemente os indígenas, pois nessa situação aumenta a necessidade de energia para atender não apenas os consumidores domiciliares, mas também a indústria que precisa produzir novos produtos ou beneficiar matéria-prima, de modo a produzir mais mercadorias para oferecer aos vorazes consumidores.

Reitero que a causa indígena suscita a manifestação de defensores e antagonistas com a mesma intensidade. Os primeiros os veem como sujeitos submetidos a longos processos de

⁹¹ Entendemos o Estado como uma composição de forças e interesses que se articulam em determinados momentos de modo a atuar sobre a sociedade, garantindo ou restringindo direitos sociais.

exploração pelos brancos; os segundos os veem como aqueles que representam obstáculos para o crescimento da nação. De qualquer modo, pode-se dizer que as terras indígenas na Amazônia, atualmente, representam fontes de riquezas, seja pelo seu potencial hídrico, seja pelo seu potencial mineral⁹², seja pelo seu potencial agrícola ou, seja ainda, pela cobertura florestal existente que serve, conforme as narrativas predominantes dos ambientalistas, para manter o equilíbrio da temperatura no planeta. Neste caso, a floresta, além de ser vista como recurso importante para a manutenção do equilíbrio climático do planeta, tem um potencial que pode representar ao mesmo tempo uma nova mercadoria, pois, no Protocolo de Kyoto⁹³ (1997), realizado no Japão, está previsto o comércio de emissão evitada de carbono – *créditos de carbono* – entre as nações desenvolvidas do Norte e as dos Sul, já que os primeiros deveriam, segundo este Protocolo, “[...] reduzir suas emissões em 5,2% - em relação aos níveis de 1990 – para o período de 2008- 2012” (**Protocolo de Kyoto**, 1997). Embora não exista até o momento uma definição precisa sobre essa possibilidade de comercialização por parte do Estado, sabe-se que mesmo assim ocorre a comercialização dessa mercadoria por meio do chamado comércio voluntário.

Todavia, sua existência está condicionada à manutenção da floresta em pé, de forma que possa representar a não emissão de CO₂. Diante dessa necessidade, algumas medidas são necessárias para mantê-la em pé, como a criação das Unidades de Conservação e a demarcação das terras indígenas (Figura

1). Nas Unidades de Conservação são desenvolvidas atividades envolvendo as pessoas – homens, mulheres, crianças – em ações de manutenção e valorização da floresta em

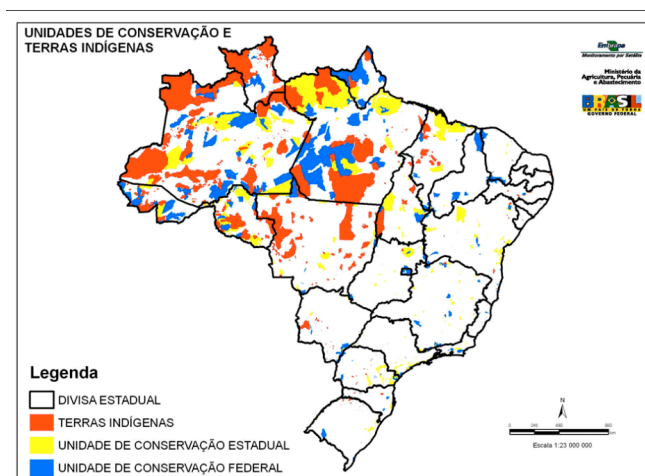


FIGURA 1: ALCANCE TERRITORIAL DAS ÁREAS PROTEGIDAS PELA LEGISLAÇÃO AMBIENTAL E INDIGENISTA. IN: [HTTP://WWW.ALCANCE.CNPM.EMBRAPA.BR/CONTEUDO/RESULTADOS.HTM](http://www.alcance.cnpm.embrapa.br/conteudo/resultados.htm)

⁹² Tramita na Câmara o Projeto de Lei 1610-A, de 1996, que dispõe sobre a exploração e o aproveitamento de recursos minerais em terras indígenas, relacionado aos artigos 176, - § 1.º A pesquisa e a lavra de recursos minerais e o aproveitamento dos potenciais a que se refere o “caput” deste artigo somente poderão ser efetuados mediante autorização ou concessão da União, no interesse nacional, por brasileiros ou empresa constituída sob as leis brasileira e que tenha sua sede e administração no País, na forma da lei, que estabelecerá as condições específicas quando essas atividades se desenvolverem em faixa de fronteira ou terras indígenas. (Redação dada pela Emenda Constitucional nº 6, de 1995) e 231, § 3º - O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

⁹³ Corresponde a um evento que discutiu as questões ambientais, embora não tenha sido o primeiro, pois desde 1988 ocorreram encontros dessa natureza envolvendo inúmeros países. Mas o Protocolo de Kyoto apresenta, pela primeira vez, um acordo vinculante que compromete os países do Norte a reduzir suas emissões de CO₂.

pé e de reflorestamento das áreas degradadas, de forma a fazer com que essa cobertura vegetal, mantida erguida, represente mecanismos de emissões evitadas de CO₂⁹⁴. Para que este capital ambiental se constitua, é necessário desenvolver estratégias visando sensibilizar as pessoas para que atuem como protetoras da floresta, pois “somente” dessa forma os créditos de carbono existirão e poderão ser comercializados com os países que necessitam compensar a emissão deste gás para a atmosfera, seja pela atividade industrial que realizam, seja pela manutenção do modo de vida de sua sociedade que representa pressão intensa sobre os recursos naturais não renováveis.

Como já foi mencionado, além das Unidades de Conservação, a manutenção das comunidades tradicionais em suas terras pode também representar mais uma estratégia possível que possa colaborar para a conservação da biodiversidade na Amazônia, além de representar a manutenção da floresta em pé.

De qualquer forma, podemos dizer que também este recurso natural pode, dependendo das necessidades do Estado, ser explorado ou conservado, pois ele criou dispositivos legais que lhe faculta o direito de uso das Unidades de Conservação e das Terras Indígenas. Os povos indígenas devem ser ouvidos, caso o Estado tenha alguma intenção em usar as terras, mas o fato de ele ter que ouvi-los⁹⁵ não se configura em um instrumento que tenha força de impedimento de sua ação de intervenção nestas terras. Então, corresponde muito mais a uma exigência de legitimação da força do Estado, do que em um instrumento que pode ser usado para garantir o direito de vida dos povos indígenas em suas terras.

Diante dessa situação, sugere-se a elaboração de análises no sentido de evidenciar os atos de violência que possam ser realizados pelo Estado, inclusive amparado pela ciência, contra a vida das pessoas, sobretudo, dos povos indígenas, que se encontram em estado de vulnerabilidade diante do Estado e dos interesses econômicos, pois suas terras, ainda que estejam demarcadas e homologadas, podem sofrer intervenção do Estado, muito embora a relação de tensionamento não corresponda a um ato praticado apenas pelo Estado, mas também por aqueles que têm interesses nos usos das terras indígenas, seja em nome da conservação da biodiversidade e da floresta, seja em nome de sua utilização para a pastagem de animais e o cultivo de cereais, de interesse de um segmento do agronegócio.

⁹⁴ RDS do Juma é a primeira reserva do mundo a contabilizar créditos de carbono por desmatamento evitado. Esta reserva está situada no Município de Novo Aripuanã, a 227 quilômetros ao Sul de Manaus, no Amazonas.

⁹⁵ As oitivas são apresentadas como exigências legais previstas no art. 231, parágrafo 3º da CF do Brasil de 1988, que corresponde a um instrumento de consulta aos indígenas a respeito da possibilidade de utilização das suas terras pelo Estado.

ALGUMAS APROXIMAÇÕES POSSÍVEIS

A pesquisa ora apresentada foi produzida a partir do campo da educação, que é entendida, nesta abordagem, como arte de erigir e de produzir subjetividades. Nesse sentido, o ato educativo não é exclusividade de quem possui o diploma de pedagogo ou de quem exerce o ofício de professor, mas de quem age no sentido de produzir uma subjetividade e situá-la nos espaços e nos lugares sociais tidos como desejados. É um ato de quem age, por meio das pedagogias culturais, no sentido de criar, de moldar, de ajustar e de dispor a conduta do sujeito, de modo que ele venha a atender aos desejos projetados.

Procurou-se, nessa forma de olhar a educação, entender este ato de instruir não pela perspectiva iluminista do progresso, do avanço na formação do sujeito, mas pela perspectiva de criar um sujeito “adequado” para a sociedade, ou seja, “produtivo” e “útil” para atender às necessidades inventadas em torno das ideias de ser civilizado, de ser produtivo, de ser que venha atender as expectativas emergentes nos momentos históricos em que se viveu, seja em função das necessidades religiosas, seja em função das laicas.

Percebeu-se essa expectativa de instruir o sujeito e ao mesmo tempo criar um sistema de pensamento sobre ele, por meio das análises das narrativas que foram produzidas pelos missionários e pelos cientistas. Além de exercerem uma força de agenciamento, uma força política, as narrativas foram elaboradas por sujeitos que falavam referenciados na relação saber-poder. Suas mensagens circulam entre um ato de hierarquizar e de classificar os povos indígenas na condição de sujeitos perigosos, selvagens, preguiçosos, rudes. Esses adjetivos, recorrentemente usados, reforçam a ideia de que, além de comunicarem, possuem uma dimensão política e social, que pode ter exercido efeitos potenciais no que diz respeito à criação de uma forma de pensamento, na sociedade, sobre os povos indígenas. Isto contribui para justificar que estas narrativas estigmatizantes estimularam a criação de um sistema de pensamento que pode justificar os atos de hostilidades existentes entre a sociedade não índia e os povos indígenas, principalmente na região amazônica.

Nesse sentido e com base na noção de que a educação corresponde também a uma ação visando à produção de subjetividades, é que se demonstra a produtividade das narrativas, pois elas não representam apenas um ato espontâneo, mas também possuem o potencial de estimular a formação do pensamento e, conseqüentemente, de validar modos de ser, de viver e de pensar de uns e invalidar os de outros. Tal produtividade pode ser pensada em duas partes distintas, quer seja em relação aos sujeitos que as produziram a partir de um lugar do saber laico ou religioso, quer seja como exercício cognitivo realizado por aqueles que

foram instruídos e/ou alfabetizados por meio de suas leituras, do que se ouviu falar delas e das imagens cinematográficas que as veicularam. Ainda que seja quase impossível mensurar tais efeitos nos comportamentos dos sujeitos, apresenta-se essa ideia como uma condição de possibilidade pelas quais as narrativas exerceram agenciamentos nas formas de criação dos pensamentos a respeito dos povos indígenas.

Embora se tenha analisado em separado a narrativa laica e a religiosa, não é possível estabelecer uma divisão rígida entre as duas formas, pois suas análises indicam que ambas exerceram efeitos na produção e constituição do pensamento social sobre os povos indígenas. Não se teve como propósito criar mecanismos para “mensurar” as subjetividades dos sujeitos, de forma a detectar a forma de pensamento sobre os povos indígenas, mas de verificar, nas regularidades e repetições das narrativas, os indicativos da produtividade de uma forma de pensamento, que influenciou ou estimulou as formas de pensá-los. Também não se teve a intenção de buscar encontrar uma suposta originalidade de pensamento sobre os povos indígenas, mas é possível pensar na possibilidade de que as narrativas emergidas do saber laico e do religioso colaboraram para a formação de um determinado tipo de pensamento sobre eles.

Nesse sentido, é que elas são pensadas como dispositivos que atuaram e atuam no processo de instrução de certa forma de ser, de viver e de pensar. Desse modo, acredita-se que funcionaram como pedagogias culturais, pois, supostamente, agiram de forma a produzir um tipo de entendimento sobre os indígenas. Por isso, trabalhou-se com a sugestão de que a subjetividade que se manifesta na atualidade ou as imagens que promoveram a subjetivação dos sujeitos sejam entendidas numa perspectiva histórica, expressando uma relação de forças e manifestando verdades.

Na análise comparativa das narrativas produzidas sobre os indígenas pelo saber religioso jesuítico e pelo saber laico, percebem-se seus desejos de vê-los transformados primeiramente em cristãos e obedientes à doutrina e submetidos ao modo de vida da sociedade envolvente, enquanto nas narrativas laicas identifica-se o desejo de novamente vê-los como sujeitos úteis para atender aos propósitos, principalmente da conservação do meio ambiente ou que atendessem às necessidades de oferta de mão de obra para a realização de atividades domésticas e agrícolas. Nas narrativas da atualidade, tem-se a ideia de que os indígenas ora são aqueles que devem ser respeitados em função do direito de manifestarem suas identidades culturais, seus modos de ser, de viver e de pensar, ora são aqueles que representam obstáculos para o crescimento econômico da nação, ora, ainda, são vistos como

aqueles que conspiram contra a nação, pois, supostamente, estão envolvidos com organização internacionais.

Esta forma de confronto das narrativas se pautou na ideia de que a combinação saber-poder, supostamente, atuou, numa perspectiva histórica, no processo de invenção das formas de pensamentos que submeteram e compararam os indígenas ao tipo humano ocidentalizado. De qualquer forma, as narrativas revelam certa permanência da tensão existente na sociedade no que diz respeito ao entendimento sobre os indígenas em relação com a sociedade envolvente.

É importante ressaltar que a ideia envolvendo o entendimento a respeito da construção do outro numa dimensão referencial e binária, sustentada pela razão ocidental, sobre o indígena, o negro, o muçulmano, foi expressa pela narrativa ocidental a partir da ideia da falta, da carência, da selvageria, com ênfase para o pensamento da submissão e da primitividade dos sujeitos narrados.

Embora as narrativas analisadas tenham demonstrado possíveis regularidades, continuidades e descontinuidades a respeito dos povos indígenas, as ideias que os classificam como indolentes, preguiçosos, improdutivos, mansos, selvagens, bravos, hereges, feiticeiros, rudes indicam a recorrência de um tipo de pensamento sobre eles que foi também expresso a partir do século XVIII. Todavia, a dimensão histórica em que essas expressões foram produzidas corresponde a outra realidade social e política.

Assume-se a ideia de que a relação saber-poder é produtiva, visto que possui potencialidades para promover a hierarquização, a classificação e a nomeação do outro, seja por meio das narrativas pretéritas, seja pela emergência das narrativas na atualidade.

A relação entre os brancos e os povos indígenas pode ser enfocada envolvendo as ações visando à transformação dos últimos, ainda que se possa perceber que eles não foram sujeitos que assimilaram esses ensinamentos nos seus modos de ser, de viver e de pensar. Visto que as ações objetivando suas transformações não alcançaram sucessos por via da persuasão, outros meios foram criados, envolvendo, sobretudo, ações coercitivas; ainda assim, o padre João Daniel foi enfático em afirmar que, mesmo com estas ações, eles não incorporaram os modos de ser, de viver e de pensar ocidentalizados.

Mesmo que se tenha o entendimento de que as narrativas possuem dimensões históricas e, nesse sentido, as continuidades são interrompidas e, portanto, não encontraremos narrativas iguais às dos viajantes-cientistas-naturalistas e nem às dos missionários jesuítas, há novas narrativas como as dos novos atores ambientalistas, jornalistas, economistas, militares, parte dos empresários do agronegócio, padres, que ora os veem como problemas para

crescimento econômico da nação, ora os veem como vítimas desse crescimento, ou são ainda vistos como sujeitos protetores da natureza. De qualquer forma, as narrativas produzidas na atualidade são tensas, expressam desejos políticos, econômicos, acadêmicos e culturais e conflitantes.

Ao longo das análises, percebeu-se que os povos indígenas apresentaram uma estética da existência constituída no lado de “fora” das ações do Estado e dos missionários jesuítas e do desejo de submissão a um tipo de trabalho exigido pelo mercado, além de terem agido de modo a não serem totalmente atingidos pelas ações estratégicas de transformações, sejam as desenvolvidas pelos missionários, sejam as realizadas por meio dos sujeitos que falavam em nome das verdades laicas, permanecendo, pois, senhores de suas liberdades, como salientou o Padre João Daniel no século XVIII. Ao mesmo tempo, isso nos faz perceber uma forma de viver, de ser e de pensar constituída diferentemente do modelo predominante da sociedade ocidentalizada, apesar de que, na história da sociedade, os homens e as mulheres sofreram intervenções sociais elaboradas pelo saber laico e religioso de maneira a se ajustarem, a assimilarem as condutas estimuladas e centradas no tipo de ser desejante, quer pelas tecnologias emergidas da pastoral cristão, quer pela intervenção das ações do saber-poder, ou ainda por meio da combinação de ambas as mecânicas.

No entanto as narrativas sobre os povos indígenas analisadas demonstram, principalmente as dos séculos XVIII e XIX, os recorrentes gestos de recusa desses sujeitos diante das ações e dos desejos de transformações evidenciados nos discursos dos narradores, o que equivale dizer que esses povos possuem uma forma de vida constituída por uma subjetividade pouco conhecida, ou absolutamente diferente da ocidentalizada, que interpreta tais gestos por um olhar negativo, simplificador e negativo.

Diante das inúmeras narrativas que expressam o desejo de transformação dos povos indígenas, e sabendo que não é possível destruir as manifestações de poder, principalmente a que articula saber-poder, convidamos os que são simpáticos à ideia da desconstrução a agir de forma a desmontar as narrativas, de modo a procurar revelar sua força de agenciamento, seu efeito político, sua ação de subjetivação, sua vontade de verdade e, ao mesmo tempo, os convidamos a elaborar narrativas menos prescritivas, mais plurais e que possam expressar outras formas de ser, de viver e de pensar que não sejam centradas nem na utilidade e na necessidade impostas pelo mercado, nem pelas hospitalidades jurídicas e políticas.

FONTES BIBLIOGRÁFICAS

ACUÑA, Cristóbal de, sacerdote, 1597-1675. **Novo descobrimento do grande rio das Amazonas**. Tradução de Helena Ferreira; Revisão técnica de Moacyr Werneck de Castro; Revisão de José Tedin Pinto. Rio de Janeiro: Agir, 1994.

AGASSIZ, Jean Louis Rodolph, 1807 – 1873. **Viagem ao Brasil 1865 – 1866** / Luís Agassiz e Elizabeth Cary Agassiz. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2000.

AZEVEDO, João Lúcio de. **Os Jesuítas no Grão-Pará**: suas missões e a colonização. Lisboa: Tavares Cardoso & Irmão, 1901.

DANIEL, Pe. João. **Tesouro Descoberto no Rio Amazonas**. Tomo I e II. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1976.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. **Viagem Filosófica pelas capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuibá**: memórias-Antropologia. Brasília: Conselho Federal de Cultura, 1974.

HAUBERT, Maxime. **Índios e jesuítas no tempo das missões**. Tradução Mariana Appenzeller. São Paulo: Companhia das Letras: Círculo do Livro, 1990. (A vida cotidiana - Séculos XVII - XVIII).

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Dois anos entre os indígenas: viagens ao noroeste do Brasil – (1903-1905)**. Manaus: EDUA/FSDB, 2005.

LA CONDAMINE, Charles-Marie de. **Viagem pelo Amazonas**. 1735-1745. Tradução Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: EDUSP, 1992.

MARCOY, Paul. **Viagem pelo rio Amazonas – 1847**. Tradução, introdução e notas de Antonio Porro. 2 ed. em português. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2006.

NÉRI, Frederico José de Santana, Barão de Santana Néri, 1848 ou 9 – 1901 ou 2. **País das Amazonas – 1884**. Tradução Ana Mazur Spira. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979.

O Diário do Padre Samuel Fritz. PINTO, Renan Freitas (Org.). Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas/Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2006.

SEPP, Antonio. **Viagem às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostólicos** (século XVII). Nota Rubens Borba de Moraes; introdução Wolfgang Hoffmann Harnish; tradução A. Raymundo Schneider. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.

WALLACE, Alfred Russel. **Viagens pelos rios Amazonas e Negro**. Tradução Eugênio Amado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1979. Coleção Reconquista do Brasil, volume 50.

REFERÊNCIAS

A Amazônia será ocupada. Por nós, ou por uma ou mais potências estrangeiras. Disponível em: <http://br.geocities.com/voteconsciente Certo/index57.html>. Acesso em 01 de agosto de 2009.

A obra ou o índio. Disponível em: http://veja.abril.com.br/171001/p_146.html. Acesso em 11 de agosto de 2009.

A mídia manipula o debate sobre Raposa Serra do Sol, diz o Antropólogo João Pacheco de Oliveira Filho. Disponível em: <http://www.textobr.com/labels/Not=C3=ADcia.asp>. Acesso em 08 de setembro de 2008.

Abin investigará 25 ONGs por biopirataria. Disponível em: <http://noticias.terra.com.br/brasil/interna/0,OI2291132-EI306,00.html>. Acesso em 13 de outubro de 2008.

Abin denuncia que Ongs estrangeiras ameaçam soberania da Amazônia. Disponível em: <http://maquiavelbaltasargracian.blogspot.com/2008/07/abin-denuncia-que-ongs-estrangeiras.html>. Acesso em 13 de outubro de 2008.

ALBURQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. **História: a arte de inventar o passado**. Ensaios de teoria da história. Bauru, SP: Edusc, 2007.

_____. O preconceito contra o nordestino. In: _____. **Preconceito contra a origem geográfica e de lugar: as fronteiras da discórdia**. São Paulo: Cortez, 2007. p. 89-129.

Alcance territorial das áreas protegidas pela legislação ambiental e indigenista. Disponível em: <http://www.alcance.cnpm.embrapa.br/conteudo/resultados.htm>. Acesso em 19 de maio de 2011.

BARTHES, Roland. (1915-1980). **Aula: aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Colégio de França**, pronunciada em 7 de janeiro de 1977. Tradução e posfácio de Leyla Perrone Moisés. São Paulo: Cultrix, 2007.

_____. **O grau zero da escrita**. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.

_____. Variações sobre a Escrita. In: _____ **Inéditos** (Vol. I). São Paulo: Martins Fontes, 2004b.

_____. **A aula**. São Paulo: Cultrix, 1996.

BATISTA, Djalma. **O Complexo da Amazônia** (Análise do processo de desenvolvimento). RJ: Conquista, 1976. Coleção Temas Brasileiros. Vol. 20

Belo Monte de Violências – Disponível em:
<http://belomontedeviolencias.blogspot.com/search/label/hist%C3%B3rico%20judicial>.

Acesso em 18 de maio de 2011.

BERNARDO, Fernanda, “A ética da hospitalidade, segundo J. Derrida, ou o *porvir* do cosmopolitismo por vir a proposito da cidades-refúgio, re-inventar a cidadania (II)”. **Revista Filosófica de Coimbra**, n.º 22, Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2002, pp. 421-446.

BILLOUET, Pierre. **Foucault/Pierre Billouet**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

BONIN, Iara Tatiana. **Com quais palavras se narra a vida indígena na literatura infanto-juvenil que chega às escolas?** In: SILVEIRA, Rosa Maria Hessel (Org). Estudos Culturais para professor@s. Canoas: Ed. da ULBRA, 2008.

_____. Iara Tatiana. **E por falar em povos indígenas ...: quais narrativas contam em práticas pedagógicas?** Tese (doutorado) Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Faculdade de Educação: Programa de Pós-Graduação em Educação, 2007.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. **Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)**. Tese (doutorado). - Campinas, SP: [s.n.], 2005.

CHARTIER, Roger. O poder, o sujeito, a verdade. Foucault leitor de Foucault. In: _____. **À beira da falésia: a história entre certezas e inquietude**. Porto Alegre. Ed. Universidade/UFRGS. 2002.

CLASTRES, Pierre [1934-1977]. **Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política; tradução de Paulo Neves**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

_____. **A Sociedade contra o Estado: pesquisa de antropologia política**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

Constituição Federal do Brasil de 1988. Disponível em:
<http://www.alep.pr.gov.br/system/files/corpo/Con1988br.pdf>. Acesso em 09 de junho de 11.

COSTA, Marisa Vorraber. Estudos culturais e educação: um panorama. In: SILVEIRA, Rosa Maria Hessel (org.) **Cultura, poder e educação: um debate sobre estudos culturais em educação**. Canoas: Ed. ULBRA, 2005.

COSTA, Marisa Vorraber, SILVEIRA, Rosa Hessel e SOMMER, Luis Henrique. Estudos culturais, educação e pedagogia. **Revista Brasileira de Educação**. Ago 2003, no.23, p.36-61.

CUNHA, Euclides. **Amazônia** – um paraíso perdido. Manaus: Editora Valer/Editora da Universidade do Amazonas - Edua, 2003.

DECRETO LEGISLATIVO Nº 788, DE 2005 – Congresso Nacional. Diário Oficial da União. Brasília - DF, quinta-feira, 14 de julho de 2005.

DERRIDA, Jacques. **El monolingüismo del otro o la prótesis de origen**. 1ª ed. 3ª reimp. Buenos Aires: Manantial, 2009.

_____. **De que amanhã:** diálogo/ Jacques Derrida; Elisabeth Roudinesco; tradução André Telles, revisão técnica Antonio Carlos dos Santos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

_____. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da Hospitalidade**. [Entrevista] Anne Dufourmantelle; Tradução de Antonio Romane; revisão técnica de Paulo Ottoni. São Paulo: Escuta, 2003.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Tradução Claudia Sant'Anna Martins; revisão da tradução Renato Ribeiro. – São Paulo: Brasiliense, 2006.

DOSSÉ, François. **A história à prova do tempo:** da história em migalhas ao resgate do sentido. São Paulo: UNESP, 2001.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Tradução, Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. 16 ed. São Paulo: Loyola, 2008a.

_____. **A arqueologia do saber;** tradução de Luiz Felipe e Baeta Neves. 7 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008b.

_____. **Segurança, Território, População**. Curso dado no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008c

_____. **Nascimento de la biopolítica:** curso en el Collège de France: 1978-1979 – 1ª Ed – Bueno Aires: Fondo de Cultura Econômica, 2007.

_____. O que é um autor? In: **Michel Foucault. Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema**. Organização e seleção de textos por Manoel Barros da Motta; Trad. Inês Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. Coleção Ditos & Escritos, vol. III. (p. 264-298).

_____. Omnes et singulatim: uma crítica da razão política. In: _____. **Estratégia poder-saber** (Ditos e Escritos, vol. 4) Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. p. 355-385.

_____. **Os Anormais:** curso no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão ...** um caso de parricídio do século XIX. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1997.

_____. O sujeito e o poder. In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. **Michel Foucault. Uma trajetória filosófica.** Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 1995. p. 231-249.

_____. Tecnologías del yo. In: _____. **Tecnologías del yo y otros textos afines.** Barcelona: Paidós Ibérica, 1990. p. 9-54.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** 7. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

_____. Quem precisa de identidade? In: Tomaz Tadeu da Silva (org.). **Identidade e diferença:** a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

FUKS, Betty Bernardo. Adeus a Jacques Derrida. **Pulsional-** revista de psicanálise - ano XVIII, n. 182, junho/2005, p 32-39.

GONDIM, Neide. **A Invenção da Amazônia.** São Paulo: Marco Zero, 1994.

HOBBSAWM, Eric e RANGER, Terence. **A invenção das tradições.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

Índios Kisêdjê se manifestam contra a hidrelétrica de Belo Monte. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=3253>. Acesso em 17 de maio de 2011.

Índio quer terra. Disponível em: http://super.abril.com.br/superarquivo/2003/conteudo_279462.shtml. Acesso em 11 de agosto de 2009.

Interesses escusos na Demarcação Contínua Disponível em: http://www.adjorisc.com.br/jornais/obarrigaverde/noticias/index.phtml?id_conteudo=140353. Acesso em 13 de outubro de 2008.

LARROSA, Jorge. Tecnologías del yo y la educación. Notas sobre la construcción y la mediación pedagógica de la experiencia de si. In: _____. **Escuela, poder y subjetivación.** Madrid: La Piqueta, 1995.

LAZZARATO, Maurizio. Gobierno del miedo e insubordinación In: _____. **Políticas del acontecimiento.** Buenos Aires: Tinta Limón, 2006. p 9-24.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos.** Tradução: Gabinete Literário de Edições 70. Lisboa: Edições 70, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. **Genealogia da moral:** uma polêmica; tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Ó, Jorge Ramos. A governamentalidade e a História da Escola moderna: outras conexões investigativas. **Revista Educação e Realidade.** Volume 34 Número 2. Faculdade de

Educação. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, RS, Brasil Maio/Agosto 2009, p. 97-117.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **Os atalhos da magia**: reflexões sobre o relato dos naturalistas viajantes na etnografia indígena. Bol. Mus. Par. Emilio Goeldi, Sér. Antropol., 3 (2). 1987.

O novo índio brasileiro. Disponível em:

http://planetasustentavel.abril.com.br/noticia/desenvolvimento/conteudo_450216.shtml?func=1&pag=1&fnt=9pt. Acesso em 11 de agosto de 2009.

Pinto, Renan Freitas. **Viagem das ideias**. – Manaus: Editora Valer / Prefeitura de Manaus. 2006

Parecer Técnico nº 21 – Análise do Componente Indígena dos Estudos de Impacto Ambiental de 2009.

Disponível em: http://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/BeloMonteFUNAI.pdf. Acesso em 31 de maio de 2011.

PEREIRA, Gonçalo Zagalo de Figueiredo Alves. **A desconstrução derridiana ou a hospitalidade incondicional**. Dissertação defendida na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2005.

Participação indígena será a maior da história do FSM. Disponível em: http://www.forumsocialmundial.org.br/download/2009-01-17-newsletter_PT.htm#4. Acesso em 19 de janeiro de 2009.

Povos Indígenas terão Bolsa Floresta e de Iniciação Científica. Disponível em: <http://www.funai.gov.br>. Acesso em 23 de setembro de 2008.

Protocolo de Kyoto, 1997. Disponível em: http://www.greenpeace.org.br/clima/pdf/protocolo_kyoto.pdf. Acesso em 01 de junho de 2011.

RAGO, Margareth. Rir das origens. In: Silveira, Rosa Maria Hessel (Org.) **Cultura, poder e educação**: um debate sobre estudos culturais em educação. Canoas: Ed. ULBRA, 2005.

RAMOS, Alcida Rita. **Projetos indigenistas no Brasil independente**. Disponível em <http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie267empdf.pdf>. Acesso em 09 de maio de 2006.

ROSE, Nikolas. Inventando nossos eus. In: SILVA, Tomaz Tadeu. (Org.) **Nunca fomos humanos** – nos rastros do sujeito. Belo Horizonte: Autêntica, 2001a.

_____. Como se deve fazer a história do eu. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 26, n. 1, jan/jul 2001b, p. 33-55.

_____. Governando a alma: a formação do eu privado. In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.) **Liberdades reguladas: pedagogia construtivista e outras formas de governo do eu.** Petrópolis: Editora Vozes, 1999. p. 30-45.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Ocidente como invenção do Oriente.** Tradução Rosaura Eichemberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SENELLART, Michel. **As artes de governar do regime medieval ao conceito de governo.** São Paulo: Editora 34, 2006.

_____. A crítica da razão governamental em Michel Foucault. **Tempo Social; Rev. Social.** USP, S. Paulo, 7(1-2): 1-14, outubro de 1995.

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

SILVEIRA, Rosa Hessel. Discurso, escola e cultura: breve roteiro para pensar narrativas que circundam e constituem a educação. In: _____. (Org.) **Cultura, poder e educação: um debate sobre estudos culturais em educação.** Canoas: Ed. ULBRA, 2005.

THOMPSON, Kenneth A. Estudos Culturais e educação no mundo contemporâneo. In: SILVEIRA, Rosa Maria Hessel (Org.) **Cultura, poder e educação: um debate sobre estudos culturais em educação.** Canoas: Ed. ULBRA, 2005.

UHE de Belo Monte revolta indígenas do Pará e Mato Grosso. Disponível em: <http://www.ciranda.net/brasil/article/uhe-de-belo-monte-revolta>. Acesso em 31 de maio de 2011.

Um basta na devastação. Disponível em: <http://super.abril.com.br/ciencia/basta-devastacao-442561.shtml>. Acesso em 11 de agosto de 2009.

Valorização das populações tradicionais garante a preservação da Amazônia. Disponível em: <http://www.forestmarket.org.br/noticias/noticia.cfm?id=283635>. Acesso em 04 de setembro de 2008.

Vida de índio: prós e contras. Disponível em: <http://veja.abril.com.br/100500/pompeu.html>. Acesso em 11 de agosto de 2009.

VEIGA-NETO, Alfredo. Crise da modernidade e inovações curriculares: da disciplina para o controle. **Sísifo Revista de Ciências da Educação.** Nº 7, set/dez 08. Disponível em: <http://sisifo.fpce.ul.pt/pdfs/sisifo7confpt.pdf>.

_____. **Foucault & a Educação.** 2 ed. 1. reim. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

VEYNE, Paul. **Foucault: seu pensamento, sua pessoa.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VIDIGAL, Luís. Entre o exótico e o colonizado: imagens do outro em manuais escolares e livros para crianças no Portugal Imperial (1890-1945). In: NÓVOA, Antônio et alii. **Para uma história da educação colonial**. Lisboa: Educa, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO. **Os índios incomodam porque suas terras, homologadas e reservadas, saem do mercado fundiário**. Disponível em:

http://www.cnbb.org.br/ns/modules/mastop_publish/files/files_485fd30d732be.pdf.

Acesso em 14 de agosto de 2009.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.