

De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX

*Denise Maldini**

RESUMO: As concepções setecentistas da territorialidade e da fronteira indígenas são analisadas inicialmente em sua relação com a idéia de “nação” presente no discurso colonial português e, posteriormente, nas situações de independência e formação dos Estados-nação. O artigo, constituído no quadro do diálogo entre a Antropologia e a História, propõe uma abordagem da territorialidade e da fronteira enquanto *categorias culturais*.

PALAVRAS-CHAVE: Amazônia ocidental, séculos XVIII e XIX, territorialidade, fronteira, povos indígenas, terras baixas sul-americanas.

Apresentação

Este trabalho é um ensaio etnohistórico sobre a representação europeia da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX. Orientada por uma preocupação com o diálogo entre a Antropologia e a História, procurei construir uma abordagem da terri-

torialidade e da fronteira enquanto categorias culturais que refletem historicidades próprias, discutindo o fundamento conceitual da representação a partir da sua formulação na “história cultural”. Esta fundamentação implica uma ressonância básica entre o objeto e a forma como é percebido, já que têm de ser entendidos, em primeiro lugar, a partir da representação que a sociedade faz de si mesma e do *outro*, ou seja, como define a territorialidade e como e com quem define as suas fronteiras.

Tendo definido este escopo básico, procurei analisar algumas situações que refletem a concepção setecentista da territorialidade e da fronteira indígenas, principalmente no oeste, área limítrofe das duas Américas. Em larga medida, esta concepção está ancorada na visão de “nação” expressa no discurso do estadista português, em que o lugar da diversidade pode ser definido a partir de fenômenos extremamente diversos e contraditórios entre si.

Num terceiro momento, procurei analisar a mudança da concepção da territorialidade e da fronteira indígenas a partir das situações de Independência, de formação dos Estados-nação e os reflexos dessa mudança no discurso oficial, centralizando a atenção, mais uma vez, na região oeste.

1. O conceito de *fronteira*

Ao criticar a divisão estabelecida entre as objetividades das estruturas (reconstrução de dados quantificáveis das “sociedades tais como verdadeiramente eram”) e a subjetividade das representações, Roger Chartier (1991) chamou a atenção para o fato de que esta clivagem permeou a história, a etnologia e a sociologia, opondo abordagens estruturalistas a procedimentos fenomenológicos, as primeiras trabalhando grupos e relações e as últimas, valores e comportamentos (:183).

A seu ver, a superação desta dicotomia exige, em primeiro lugar, “considerar os esquemas geradores dos sistemas de classificação e de percepção como verdadeiras *instituições sociais* incorporando sob a forma de representações coletivas as divisões da organização social” e, ainda, “considerar as representações coletivas como as matrizes de práticas construtoras do próprio mundo social”(Id., *ibid*). Ultrapassar esta tensão epistêmica implica, pois, no retorno a Durkheim, dotando a noção de *representação coletiva* de um valor heurístico fundamental.

Ao formular a noção de *categoria*, Durkheim recusou-lhe tanto um caráter empiricista quanto idealista, não se aplicando a nenhum objeto em particular, mas a todo o real; sendo impessoal, geral e independente do sujeito:

“Existe, na base dos nossos julgamentos, um certo número de noções essenciais que dominam toda a nossa vida intelectual: são aquelas que os filósofos, desde Aristóteles, chamam de categoria do entendimento: noções de tempo, de espaço, de gênero, causa, substância, personalidade, etc. Elas correspondem às propriedades mais universais das coisas. Elas são como quadros rígidos que encerram o pensamento; este parece não poder libertar-se delas sem se destruir, pois não parece que possamos pensar objetos que não estejam no tempo ou espaço, que não sejam numeráveis, etc. As outras noções são contingentes e móveis, nós concebemos que elas possam faltar a um homem, a uma sociedade, a uma época; aquelas nos parecem quase inseparáveis do funcionamento normal do espírito. São a ossatura da inteligência.” [Durkheim, 1983:213]

O construtor de categorias é a sociedade que, como depositária dos conhecimentos de sucessivas gerações, é a única a poder construir categorias tão abrangentes que envolvem todas as outras noções e conceitos. As categorias não se confundem com as representações coletivas. Tanto as categorias quanto as representações coletivas são construídas socialmente, pois ambas referem-se ao todo e não a aspectos específicos do real. Mas enquanto fundamentos do conhecimento e precursoras da razão, as categorias atuam como pontos de

referência a partir dos quais as representações coletivas são construídas. As representações coletivas pertencem a cada civilização que, por sua vez, tem seu sistema organizado de conceitos que as caracterizam (Durkheim e Mauss, 1969).

Roger Chartier, na esteira de Durkheim e Mauss, considerando as representações coletivas como “as matrizes de práticas construtoras do próprio mundo social” torna a noção de *representação* imprescindível na história cultural, na medida em que “centra a atenção sobre as estratégias simbólicas que determinam posições e relações e que constroem, para cada classe, grupo ou meio, um ser percebido construtivo da sua identidade”(1991:184) e ainda, na medida em que, como instrumento essencial da análise cultural, implica o investimento “de uma pertinência operatória num conceito central” no sentido de diluir a opacidade do objeto (Chartier, 1991:184).

A categoria do espaço, pela sua universalidade e anterioridade histórica, provê o fundamento básico da própria sociedade. Nesse caso, a concepção de espaço resulta da representação que define os parâmetros de classificação conforme a idéia que a sociedade faz de si mesma.

A noção de território é uma representação coletiva, uma ordenação primeva do espaço. A transformação do espaço (categoria) em território é um fenômeno de representação através do qual os grupos humanos constroem sua relação com a materialidade, num ponto em que a natureza e a cultura se fundem. A noção de território sem dúvida é formada através do dado imediato da materialidade, mas esse é apenas um componente, já que todas as demais representações sobre o território são abstratas.

Conceitualmente, não se dissocia território de territorialidade, como na proposta de Soja (1971:19) em que a territorialidade “é um fenômeno de comportamento associado à organização do espaço em esferas de influência ou em territórios nitidamente delimitados, que assumem características distintas e podem ser considerados, pelo menos

em parte, como exclusivos de quem os ocupa e de quem os define”. Em essência, esta proposta não é diferente da de Robert David Sack (1986:19), segundo a qual territorialidade pode ser definida como as formas de controle exercidas por um grupo sobre uma determinada área, o território. No seu limite, a territorialidade é “a inter-relação entre espaço e sociedade”(5).

Enquanto parte do patrimônio material e ideológico que determina as relações da sociedade com seu espaço, a *fronteira* pode ser definida ao mesmo tempo como construção ideológica, cultural, política, e como o conjunto de fenômenos concretos identificáveis no campo das representações. Mesmo na sua concretude, a fronteira exprime necessariamente uma dimensão simbólica que ultrapassa o aspecto localizado do fenômeno.

A concepção de fronteira, sendo um dado cultural, está diretamente relacionada à construção que a sociedade faz da alteridade. Nesse sentido, de uma forma eminentemente dialética, o indivíduo constrói sua identidade a partir da sua localização com relação a um grupo e da sua relação com a totalidade, tendo o espaço como paradigma, de tal forma que o território passa a ser determinado e vivido através do conjunto de relações institucionalmente estabelecidas pela sociedade. Mesmo nos casos em que o território enquanto um espaço ancestral e original não se constitui num elemento atribuidor da identidade social, a sua perda – ou a sua ausência – acaba por configurar critérios em si mesmos, reivindicados a partir, por exemplo, da memória coletiva. Portanto, na raiz da percepção do território está a percepção do nós, a construção básica da identidade coletiva e, por extensão, a sede do estabelecimento da diferença, o limite para a construção da alteridade enquanto uma situação antagônica por definição. Portanto, se o território é a representação coletiva fundamental da sociedade, a fronteira é a representação coletiva fundamental para o estabelecimento da diferença ou, em outras palavras, para a percepção da alteridade.

Não há, conseqüentemente, um aspecto redutor para a compreensão da fronteira enquanto um fenômeno de representação. Nesse sentido, gostaria de considerar a proposta de Claude Raffestin, geógrafo de regiões de fronteira, segundo a qual a fronteira “tem um sentido abstrato anterior ao sentido concreto”, mas na sua concretude, “assume um sentido espacial elementar, conservando a função de interface que transforma a informação em um bloco de tradução *sui generis*” (Raffestin, 1986:179).

Formando uma interface identidade/alteridade, a fronteira é resultado, portanto, da imagem que a sociedade constrói sobre si mesma e sobre o outro. Sua elaboração conceitual não pode ser inteligível fora dessa ressonância básica, que é a projeção, em outras sociedades, de categorias enraizadas nas suas representações. Nesse sentido, refletem, tanto do ponto de vista estrutural, quanto do ponto de vista fenomenológico, o que Clifford Geertz chamou de *ethos* e *visão de mundo*:

“O *ethos* de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de vida, seu estilo moral e estético e sua disposição; é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao mundo que a vida reflete. A *visão de mundo* é o quadro das coisas como são na realidade, o conceito que um povo tem da natureza e de si mesmo. Esse quadro contém suas idéias mais abrangentes sobre a ordem.” [1978:143-4]

2. Territorialidade e fronteira: a *representação* setecentista

Na representação européia do território e da fronteira indígenas no período colonial há um aspecto absolutamente básico, que deriva da ressonância da *visão de mundo*: o fato de que os espaços descobertos pelos colonizadores obrigaram o europeu, em primeiro lugar, a repensar todas as suas concepções geopolíticas. Conforme salientou Guillermo Céspedes de Castillo (1988), a fronteira medieval européia

foi formada no âmbito geográfico mediterrâneo, onde os rios eram rios e não coisas gigantescas e onde as montanhas e a paisagem como um todo eram relativamente familiares. Os homens mediterrâneos sentiam esta paisagem como uma medida de si mesmos. Em contraposição a esta Europa mediterrânea, a América encontrada era desmesurada, imensa: rios que pareciam oceanos, árvores de altura inacreditável. A diferença de escala no mundo físico foi um impacto, também porque abrigava uma humanidade distinta e desconhecida. Não é por outra razão que a construção da geografia da América se situaria numa relação dialética entre ficções, mitos e realidades, constituindo as imensas “geografias imaginárias”.

Para Catherine Alès e Michel Poyllau (1993), as geografias imaginárias construídas em torno do “Eldorado” constituíram um elemento constante no pensamento ibérico para referendar o mito da terra prometida, a ponto de formar uma estrutura autônoma com relação ao espaço conhecido e explorado, facilmente constatável pela riqueza da sua representação iconográfica e literária, alimentando um imaginário que permanece até hoje.

A “fabricação do modelo do relato do maravilhoso, com o imbricado confuso de territórios, sonhos, realidades e mitos”(Giucci, 1992:216) explica a inserção da ficção na história, dotando a conquista de uma realidade fantástica, de tal forma que a esperança de riquezas fabulosas configurou o grande pano de fundo da expansão das fronteiras.

No imaginário do colonizador, o índio era o habitante de um espaço indefinível, incompreensível, flutuante e, sobretudo, nebuloso. O projeto colonizador foi, antes de mais nada, o de transformar o espaço desconhecido em território plausível, a partir dos códigos culturais europeus.

Para se compreender a ressonância desses códigos, alguns historiadores apontam as raízes medievais da percepção de espaço pelo colonizador. O atributo das florestas, corroborado amplamente na litera-

tura, é “o mundo ilimitado” e, por conseguinte, a imensidão, o devaneio. Essa imagem corresponde, em larga medida, à Amazônia, na forma como foi percebida por viajantes e cronistas setecentistas e oitocentistas e, posteriormente, escritores do final do século XIX e início do século XX. Para os viajantes da floresta tropical, a natureza é indomável e, na sua magnificência, impenetrável. Claude Lévi-Strauss, em *Tristes Tropiques* (1955) afirmou que, visto de fora, a floresta amazônica parecia-lhe uma paisagem tomada por um problema patológico. Mas vista de dentro, tudo mudava: a massa confusa se transformava num universo monumental, a mata deixava de ser uma desordem terrestre e podia ser tomada por um novo mundo planetário. Ainda assim, essa paisagem “se recusava ao homem” em vez de lançar-lhe um desafio. A solidão que experimentou foi chamada por ele de “privilégio histórico” da América tropical: o de estar absolutamente vazia de homens.

A associação entre floresta e solidão é apontada por Jacques Le Goff (1983):

“Charles Higounet redigiu o inventário e o mapa das florestas da alta Idade Média, época que conheceu de 500 a 1200, mais ou menos, uma fase climática quente e, por conseguinte, um retorno ofensivo, da floresta. Entre essas florestas européias, Higounet distingue a floresta das Ardenas, que desde o tempo dos Celtas era a floresta por excelência. Registra o aparecimento, ao lado do italiano, do castelhano [e do português] do termo “selva”, que continua o termo latino *silva*, e do germânico “*wald*”; do termo *forestis* ou floresta, que dará “*forêt*” em francês [“floresta” em português], “*forst*” em alemão e “*forest*” em inglês. A mais antiga atestação conhecida do termo associa por outro lado a idéia de floresta à idéia de solidão.” [47]

Esta associação arquetípica do patrimônio imaginário europeu configura, na análise de Le Goff, um capítulo da história religiosa do Ocidente. A seu ver, o deserto autêntico ou imaginário desempenhou um papel importante nas grandes religiões euroasiáticas: judaísmo,

islamismo, cristianismo. Uma vez que os modelos culturais do ocidente medieval derivam primeiro da Bíblia e, portanto, do oriente, é preciso considerar que lá o deserto é uma realidade ao mesmo tempo geográfico-histórica e simbólica. Como realidade simbólica, permitiu a idealização o eremitismo ocidental, em que se buscava a solidão e a santidade. Posteriormente, o deserto oriental foi substituído pelo mar entre os monges célticos e nórdicos, que teriam escrito “um grande capítulo de antropologia histórica do deserto marítimo, dos desertos do mar e do frio”(45). Não haveria, portanto, um deserto localizado: “A história do deserto, aqui e além, agora e logo, foi sempre feita de realidades espirituais e materiais misturadas entre si, um vaivém constante entre o geográfico e o simbólico, o imaginário e o econômico, o social e o ideológico” (:46). O mesmo sucedeu à floresta: para Le Goff, à tradição judaica e oriental do deserto veio juntar-se a tradição céltica, e também germânica e escandinava da floresta-deserto, um lugar de solidão. A solidão contrapunha-se ao que era habitado e cultivado (cidade-castelo-aldeia), uma vez que não havia oposição cidade-campo no ocidente medieval. O “ideal desértico” permaneceria ainda até o fim da Idade Média, emoldurando a figura do eremita.

Finazzi-Agrò (1996), retomando Le Goff, chamou a atenção para o fato de que os portugueses não puderam escapar desta perspectiva de um mundo selvático e selvagem imposta pela tradição, e dotando a floresta de uma “dimensão eremítica”, sede do homem “inclassificável”, vivendo num espaço em que a característica principal era a inexistência de fronteiras demarcadas, foram incapazes de formular qualquer identificação territorial nativa diante do espaço misterioso que ficou sendo chamado “sertão” ou, mais remotamente, “mato”. A definição do “sertão” vai ser a própria indefinição abrindo a consciência europeia para um espaço múltiplo e polimorfo.

Na análise da antropóloga Selma Custódia Sena (1986), “o sertão é, simultaneamente, singular e plural, é um e é muitos, é geral e es-

pecífico, é um lugar e um tempo, um modo de ser e um modo de viver, é o passado sempre presente, o fim do tempo, o que não está nunca onde está”. Assim – conclui – a categoria torna-se “potencialmente aplicável a uma gama variável de conteúdos simbólicos”. Mas a sua noção, pelo peso histórico, pode ser considerada como “um princípio diretriz subjacente do processo de constituição da nossa nacionalidade”.

Escapando, portanto, a um código estrutural nos moldes europeus, a representação dos sertões e de seus habitantes iria se caracterizar pela ausência – seja de limites, seja de fronteiras ou de outras formas de atribuição de plausibilidade à dimensão geográfica –, o que, por um lado, abalaria o próprio conceito europeu de fronteira; por outro, iria se prestar de forma exemplar aos objetivos da colonização.

A incapacidade de formulações de identificações territoriais nativas por parte do colonizador não implicou, por outro lado, necessariamente, a ausência do reconhecimento de espaços nativos da alteridade colonizada, concebidos sempre à luz dos modelos europeus.

Eliane Sigwalt-Dumotier (1994) analisou as descrições de alguns cronistas, desde as mais remotas, como a carta de Caminha e um documento de Américo Vespúcio, até documentos mais tardios, escolhidos em função da sua relevância iconográfica, como os relatos dos franceses André Thevet (1558 e 1575) e Jean de Lery (1578); dos alemães Hans Staden (1557) e Ulrich Schmidel (1567). As populações indígenas são, de forma genérica, denominadas *Tupi-Guarani*. É interessante observar que nos relatos desses cronistas já está assinalado o fato de que as aldeias, mesmo mudando de lugar, guardavam um nome próprio. Em outras palavras, não passou despercebido o registro da toponímia como uma das formas de marcar o território.

Há, entre os cronistas, a percepção do que a autora chamou de “território tribal”, um espaço que ultrapassava os limites da aldeia, inclusive com campos e áreas de caça muito bem marcados por cada grupo. Mas a base dessa distribuição muito remotamente foi percebida

como uma base cultural, que dependia de fatores extra-territoriais. Um dos principais desses fatores era a construção da identidade e da alteridade, uma vez que o espaço era definido também em função da definição do inimigo. Exatamente por essa razão, a fronteira indígena na visão do europeu quinhentista era uma fronteira defensiva, fortemente marcada – ressaltada – nas iconografias pelas muralhas e paliçadas.

Pela sua análise, a visão da fronteira indígena passa a mudar de forma radical muito remotamente: a partir de 1534, com a instituição das capitanias hereditárias, um marco no sentido de que a definição das fronteiras passa a ser administrativa e as fronteiras locais não coincidem mais com esta idealização. É quando o massacre dos índios aparece como indissociável da fronteira porque sua expansão se efetua sempre num espaço ideologicamente considerado *vazio*, do ponto de vista demográfico, econômico ou jurídico.

3. Missões como *instituições de fronteira*

Nos séculos XVII e XVIII, a associação índio-fronteira adquire uma característica peculiar dentro da estratégia geopolítica portuguesa desenvolvida contra os jesuítas. Segundo Regina M.F. Gadelha (1996), no início do século XVII as reduções jesuíticas Guarani abrangiam extensos territórios compreendendo desde o Guairá (campos do rio Paranapanema e afluentes limítrofes à capitania de São Vicente) até as regiões do Tape (Rio Grande do Sul), etnônimo atribuído aos Guarani. Ao norte da cidade de Assunção, a ação jesuítica atingia a província do Itatim – outro etnônimo atribuído aos Guarani –, vizinha do Pantanal do Mato Grosso do Sul, e já próxima dos povos do Chaco. As primeiras missões foram fundadas em 1610 entre os Guarani do Guairá e do Tape. Antes do fim do século XVII, os jesuítas haviam sido obrigados a abandonar os territórios do Guairá, Tape e Itatim, sob pressão dos bandeirantes paulistas. Moveram-se para o sudeste em

territórios conhecidos pelo nome de Banda Oriental do Uruguai, que hoje fazem parte do Uruguai e do Rio Grande do Sul. A sudoeste, fundaram missões em ambas as margens do rio Paraná e entre este e o rio Uruguai, nas atuais regiões de Entrerios e Misiones, na Argentina e no Paraguai.

As missões do Guairá foram destruídas entre 1628 e 1629 sob o comando de Antonio Raposo Tavares. O que restou foi definitivamente destruído em 1631 e os índios missioneiros sobreviventes deixaram o território do Guairá migrando com destino ao Tape.

Em 1632, os bandeirantes atacaram a província do Itatim. Em 1637, outra vez Antonio Raposo Tavares atacou as reduções do Tape. Seguiram-se novos ataques (1638/1639) que obrigaram os jesuítas a conduzir os Guarani missioneiros a atravessar o rio Uruguai. As reduções do Itatim foram reconstruídas, mas entre 1647 e 1648 sofreram um violento ataque paulista. Esta última e definitiva destruição do Itatim tornaria este território exclusivamente indígena, ocupado pelos Mbayá-Guaikuru e os Payaguá, vindos do Chaco e que, por muitos anos, seriam irredutíveis. Esses povos, pela sua posição e pela sua resistência ao colonizador, formariam, eles mesmos, uma fronteira. O historiador Uacury Ribeiro de Assis Bastos (1978) chegou a considerar a existência da “terra mbaiânica” – de Mbayá-Guaikuru – como uma fronteira que bloqueou a expansão dos colonos de Assunção, ocasionando um recuo na própria colonização.

A recolonização de parte das áreas perdidas e a fundação de novas missões foi feita com os índios Guarani assumindo a função de “presidiários” isto é, “guardas da fronteira”. Sob essa condição seriam fundadas na margem oriental do Uruguai as sete missões que ficariam famosas como “Sete Povos das Missões”, tornando-se, como afirma Gadelha (1996), “futuro centro de resistência ao Tratado de Madri”. Como “presidiários da fronteira”, os índios Guarani foram amplamente requisitados entre o período de 1637 até 1735 pelos governadores para

as mais diversas atuações na fronteira, desde o combate a grupos inimigos até trabalhos de vigilância, o que se constituiu num fator definitivo no sentido de acirrar a perseguição dos bandeirantes paulistas. Por outro lado, a reconstituição das missões guaraníticas do sul, com o firme propósito de deter o avanço português, tornou os índios alvo da violência lusitana.

A missão como “instituição de fronteira” foi uma característica da colonização ibérica em muitas áreas. O apoio mútuo da “Cruz e da Coroa” na extensão das fronteiras das Américas e das Filipinas era facilitado por uma instituição de cunho peculiar: a do Padroado Real (Patronato) da Igreja do Ultramar, que se constituía de uma série de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado através de bulas e breves.

Segundo Arno Kern (1984), uma complexa teia de relações políticas ligava as missões ao Patronato:

“Por um lado, as relações administrativas relacionaram os Caciques aos Cabildos municipais e estes aos Governos provinciais do Paraguai e do Prata e, portanto, à audiência de Charcas, ao Vice-Reinado do Peru e à monarquia espanhola. Por outro lado, uma teia de relações religiosas integrava os guaranis dos Trinta Povos ao Papado, pois cada missão se transformou em uma doutrina (ou seja, uma Paróquia), a partir de 1655, e cada missionário em um Cura ou Pároco. Assim, as trinta paróquias missionárias e seus curas estavam relacionados aos bispos de Assunção e Buenos Aires, aos Arcebispos de Lima e à Santa Fé. Os jesuítas, novos líderes dos guaranis missionários estavam ligados inevitavelmente à Companhia de Jesus, ou seja, aos seus superiores locais e ao Padre Geral, em Roma. Mesmo estas autoridades religiosas, quando instaladas em território americano, eram controladas pelo rei espanhol, através da instituição do Real Patronato.”¹

A experiência primordial dos missionários foi a sedentarização de sociedades que tinham na mobilidade um elemento cultural tradicional – a “redução” foi uma resposta de “civilização” do espaço selvagem. Por outro lado, o estabelecimento em regiões fronteiriças foi uma

intenção geopolítica deliberada, uma vez que os missionários eram “menos onerosos e mais eficazes do que o custo de uma grande e dispendiosa “guarnição” (Boxer, 1978:92-6).

Quando, a partir de 1618, os portugueses começaram seus ataques às missões Guarani, não buscavam apenas índios: indiretamente, esses assaltos desgastavam o domínio espanhol e este também era um objetivo deliberado. A situação das missões em lugares estratégicos cumpria a função de “estado-tempão”, isto é, de barrar caminho às áreas de metais preciosos (Haubert, no prefácio de Gadelha, 1980).

Após sucessivos ataques, os jesuítas acabaram se convencendo que tinham de armar os índios. Para isso, foi necessário tornar os índios vassalos do rei, conforme analisa Arno Kern:

“A situação fronteiriça das missões e a sua situação de zona atacada pelas bandeiras escravagistas, assim como a possibilidade de escravismo devido aos encomendeiros espanhóis levaram os jesuítas a imaginarem uma situação nova que poderia criar um espaço novo de liberdade. A teia de relações políticas viu-se assim acrescida de um novo elemento, ou seja, a vassalagem direta dos Guarani ao rei espanhol, na medida em que eram guardiães da fronteira ameaçada pelo expansionismo luso-brasileiro.” [Kern, 1984]

A experiência guaraníca seria estendida a outros complexos missionários. É o caso de Mojos (Moxos) e Chiquitos, que formam os mais importantes complexos jesuíticos não Guarani. A província de chiquitos era formada por um conglomerado de missões localizadas dentro de uma vasta região que ia da latitude de 16° a 18° ao sul e da longitude de 60° a 64° a oeste, limitada ao sul pelo gran Chaco, ao norte pelas colinas do Guaporé, a oeste pelo rio San Miguel, afluente do Guaporé, e a leste pela cadeia de montanhas conhecida como São Carlos. Esta região, o planalto chiquitano, está integrada à bacia do Paraguai e dela fluem alguns dos seus principais afluentes como o rio Otuquis, também chamado Negro. Ali viviam povos distintos, que foram encontrados muito remotamente pelos explorado-

res, quando buscavam os territórios fabulosos, os grandes reinos cheios de metais preciosos do imaginário espanhol do século XVI. As missões de Chiquitos foram fundadas a partir de 1691, muitas delas próximas de afluentes da margem direita do rio Paraguai, dentre eles o Tacuvaca e o San Rafael.

O complexo missionário jesuítico conhecido como a Província de Mojos ocupava uma área que corresponde hoje aproximadamente ao Departamento de Beni na Bolívia, uma vasta planície tropical circundada por terras altas e florestas. A ocidente, limita-se com o rio Beni; ao sul, cadeias de montanhas fazem o limite com Santa Cruz; a leste, limita-se com as terras altas de Chiquitos e ao norte, com o rio Guaporé, chamado Itenes pelos espanhóis. Desde a fundação da primeira missão, em 1682, até a expulsão dos inacianos, em 1767, a Província de Mojos, dotada de um sistema econômico e jurídico peculiar, constituiu um organismo próprio que, embora estivesse inserido na ordem colonial através do regime fiscal (pagamento de tributos) e, portanto, prestando-se aos objetivos da metrópole, manteve-se soberana.

A questão da soberania relativa das missões deve ser entendida a partir da sua situação de fronteira: conforme analisa Daniel J. Santamaria (1986), as missões formavam verdadeiras “zonas de articulação” que, embora sem um controle direto por parte dos Estados coloniais, ficaram – de formas distintas – integradas ao sistema mercantilista global. Além disso, o pagamento do tributo e a vassalagem eram não só elementos integradores como também relativizadores da soberania.

Mojos abrigava povos distintos, sendo a maioria formada por índios Aruak, cujas culturas foram consideradas complexas. As missões só seriam conhecidas pelos portugueses em 1723, quando foi feita a primeira entrada pelo rio Mamoré. A partir de então, Mojos daria a tônica para a ocupação do extremo oeste, caracterizada por uma geopolítica centrada na defesa e na estratégia e, sobretudo, em ações contra as missões, visando retirar os “índios espanhóis”. A capitania

de Mato Grosso, criada em 1748, teve sua capital – Vila Bela da Santíssima Trindade – estabelecida às margens do rio Guaporé, local considerado ideal para os objetivos desta geopolítica.

Em Mojos os índios também foram armados, com o propósito específico de deter o avanço português. Logo após a entrada da primeira expedição portuguesa, Mojos ficou em estado de alerta e os índios obtiveram licença para usar armas européias. Na segunda metade do século XVIII, formaram a maior parte do efetivo contra os portugueses, que em diferentes ocasiões atacaram e saquearam algumas missões. Para os portugueses, Mojos era um obstáculo à sua hegemonia e, a partir de uma construção imaginária, um local muito mais ameaçador e poderoso de que a realidade. Exatamente por esta razão, dispenderiam um esforço hercúleo para a edificação de fortificações monumentais, como o Real Forte Príncipe da Beira, às margens do Guaporé, cujos baluartes são verdadeiros ícones desta concepção de guarda da fronteira.

Estendendo a sua xenofobia aos índios, os lusitanos foram implacáveis na destruição dessas missões. A situação de defesa das missões espanholas imposta pelo projeto ibérico contribuiu para cristalizar ainda mais a imagem do índio como guarda natural da fronteira. Desta forma, no ideário do conquistador português, os “confederados” e as “nações” indígenas – termos amplamente empregados na crônica oficial – deveriam ser mobilizadas para este fim.

4. Nações indígenas e soberania

Na crônica oficial lusitana e mesmo nos relatos dos viajantes do século XVIII, dificilmente aparece a palavra “tribo” para designar as sociedades indígenas. São chamadas nações e, em alguns casos, confederados. Mas existia uma nítida diferença entre as “nações” bárbaras e mansas. Muito provavelmente, na sua essência, trata-se de uma con-

cepção medieval: conforme analisou Jacques Le Goff (1983:54 e 127-36), no pensamento do século XII o estado selvagem não se opõe à cultura já que há *naturezas* boas e más. A natureza não se confunde com a animalidade. O “homem selvagem” não é o simples hóspede da floresta, mas o seu senhor, porque exerce o seu domínio sobre o mundo selvagem. Muitas vezes ele é o “guia” que exhibe a sua capacidade e a sua autoridade sobre o meio, provando a sua humanidade. A floresta contrapõe-se à sociedade organizada, mas não é a sua negação.

Ao que parece, em larga medida, esta representação manteve-se no século XVIII. O “bárbaro” é o povo de “natureza má”, no sentido de que se recusa a aceitar a conquista e a catequese, e esta dicotomia seria amplamente utilizada para estabelecer a política oficial com relação a diferentes povos.

Entretanto, o fato de que os estadistas portugueses se referissem aos índios como “nações” não refletia um consenso. Conforme analisou o naturalista setecentista Alexandre Rodrigues Ferreira, num texto datado de 1788:

“Pela palavra nação de forma alguma se deve entender o mesmo que na Europa. O europeu que lê ou ouve dizer que tal rio é habitado por tantas ou tantas nações, enganar-se-á ao pensar que algumas delas é o exemplo (o que eu não digo) como a alemã, a francesa, a portuguesa, etc. Não é nem sequer aquela parte de habitantes que cabe na menor província de qualquer destes reinos.

Chamam de nações de índios uma sociedade tão pequena e insignificante em número de indivíduos que às vezes não ultrapassam mais de 300, 400 e 600 almas. É para se admirar que algumas tão pequenas corporações ocupem às vezes espaços maiores que os maiores reinos da Europa. Assim, lhes é preciso repartir as famílias em pequenas tribos para poderem subsistir segundo o seu modo de viver. As grandes corporações não podem achar a subsistência por que não tratam da lavoura, do comércio e da criação de gado.” [Ferreira, 1971:93]

Por outro lado, Alexandre Rodrigues Ferreira vendo nos índios uma natureza diversa do branco e do negro, caracterizou-a como propícia

à guerra. Entendia que as chefias eram fluidas, mas podiam emergir circunstancialmente nas situações de guerra que faziam surgir o *esprit de corps*:

“Quando se trata de uma guerra ofensiva ou defensiva, então todos eles reconhecem que são membros de um só corpo, o qual necessita de uma só cabeça. Dá-lhe lugar de chefe ao que mais valor tem e de mais experiência for.” [Ferreira, 1971:100]

Face a um mundo pluralista formado pelos povos não cristãos do ultramar, Espanha e Portugal tentavam compreender este mundo e ordená-lo. Nesse sentido, é interessante considerar a análise de Richard Morse (1988) sobre a face ibérica do Novo Mundo. A seu ver, na metade do século XVI, a Espanha encarava um programa nacional estabelecido com muito mais clareza do que outros povos europeus e tinha instituições legitimadas para cumpri-los, que se ajustavam à visão tomista. Pela visão tomista, os seres humanos deveriam ser encarados dentro de uma perspectiva ao mesmo tempo cristã e “natural”, o que significava que os pagãos eram capazes de associações políticas.

Trata-se da mesma argumentação utilizada por Joseph Höffner (1973) para analisar a ética do século de ouro: a partir da teoria sobre o Estado baseada no direito natural, os Estados pagãos são considerados tão legítimos como os cristãos. Essa conclusão teria representado algo de evidente entre os teólogos espanhóis, quando se chegou a afirmar que “entre os pagãos há príncipes e senhores legalmente estabelecidos” porque a esfera civil era considerada independente da fé cristã.

É ainda a visão tomista do direito natural que explica a base para o conceito de nacionalidade, conforme aponta Julius Evola:

“A Idade Média conheceu nacionalidades, não nacionalismos. A nacionalidade é um dado natural, que circunscreve um certo número de qualidades elementares comuns, de qualidades que se mantêm tanto na diferenciação quanto na participação hierárquica, a que elas não se opõem de maneira alguma.” [Evola, 1989:438]

Nesse sentido, poderia ser mantida, desde que circunscrita às “qualidades comuns”, dentre elas, o cristianismo e a vassalagem.

A recusa à catequese seria o fator primordial para qualificar a natureza das “nações”, reconhecido o fato da existência das associações políticas entre povos não cristãos. Essa mentalidade explica a admissão da chamada “guerra justa” na colonização lusitana. Em termos culturais, a “guerra justa” iria preencher o que a historiadora Silva Dias (1982:210) chamou de “vácuo doutrinário”, com o direito de evangelização: a humanidade e a legitimidade da presença ultramarina dos portugueses não sofriam abalo na sua consciência de cristãos porque as justificativas morais, de religião e de civilização se alinhavam com os objetivos econômicos e políticos que impeliram a ação colonizadora. A própria Igreja admitia a servidão, mas delimitava o lícito e o ilícito em escravidão, e aí residia a “originalidade da ética colonial”: só se reconheciam duas fontes legais de servidão – a “guerra justa” e o contrato de compra e venda.

Mais uma vez, as raízes medievais estão presentes. Francisco de Solano (1988: 31) chamou a atenção para o fato de que a “guerra justa” só pode ser compreendida a partir da mentalidade medieval que norteou a conquista americana: um triplo exercício de obtenção de terras, expansão do cristianismo e de promoções sociais e econômicas. Sob este ponto de vista, a conquista foi uma cruzada, uma guerra santa, cujo espírito proselitista, expansionista e militarista se trasladou à América. A cruzada é substituída pela evangelização como um direito e um dever dos cristãos. Trata-se, em essência, da conciliação do *ethos* conquistador com o cristianismo.

A idéia de *confederado* estava associada à idéia de liga, aliança, confederação, para designar laços formados em função de tratados de soberania, para propósitos militares ou econômicos. Ao que tudo indica, os colonizadores foram capazes de ver entre os Guarani a tendência à criação de “federações tribais”, uma interpretação ibérica

sobre a reunião de aldeias distintas, como foi, por exemplo, o próprio território do Tape, onde foram fundadas as missões homônimas (Kern, 1984). Mais remotamente, no século XVI, os franceses aliam-se aos “Tamoios”, unidos em confederação para enfrentar os portugueses que, por sua vez, procuraram cooptar alianças de outros grupos, sempre com fins bélicos.

Todos esses fatores configuram a atitude coletiva do colonizador com relação à fronteira e à territorialidade indígenas durante o século XVIII. Diante de um espaço indefinido e indefinível, que abrigava uma humanidade igualmente sem parâmetros, a ação colonizadora partiu da sua negação para empreender o expansionismo. Os primeiros momentos do expansionismo, contudo, já esbarram na presença física do índio que, na sua concretude, opõe-se às fronteiras idealizadas e à mobilidade constante decorrente do enfrentamento com os espanhóis. Na atitude real e concreta das forças de defesa dos espanhóis ou no bloqueio de alguns grandes rios, o português delineou a representação indígena de guerreiro, de guardião, que se tornaria recorrente durante um longo período e que se cristalizaria numa imagem política de “nação”, de “confederado” que seriam “mansas” ou “bárbaras” conforme sua disponibilidade para o projeto colonizador, a cooperação na guerra contra os espanhóis e a catequese. Mas antes de tudo, a disponibilidade para a vassalagem ao rei, caracterizada pela possibilidade de unir todos esses povos sob a fidelidade ao rei.

O extremo oeste é um *locus* privilegiado para a análise desses fenômenos, conforme se verá a seguir.

5. Os “Confederados”: de gentios a vassalos

“Um tão grande rio como é o Paraguai, de clima temperado, saudável, farto de peixe e caça, bordado de largos campos e altas serranias, cortado por tantos rios, amplas baías, grandes lagos, e com alta e densa

mataria, indica assaz que devia convidar muitas nações americanas para o habitarem. Porém, logo depois da descoberta deste novo e opulento continente, as incursões dos paulistas e dos espanhóis, prendendo e dissipando muitas das numerosas tribos que nele viviam, parece que esses novos aventureiros só queriam aniquilar os índios de tão belo e vasto país. Os jesuítas transplantaram milhares para os seus povos do Uruguai e Paraná; outras nações fugindo ao flagelo que as devastava, imigraram para terrenos menos felizes, porém mais seguros e menos acessíveis por mais distantes, à avidez dos nossos povoadores, que entregues a uma ferina ociosidade, buscavam braços alheios que os sustentassem e os enriquecessem, fazendo a direito da força perderem os antigos e tranqüilos senhores da América a suas incultas possessões, os seus filhos, as suas mulheres, e a mesma apreciada liberdade que não conseguiram apesar das mais positivas e providentes ordens de nossos príncipes iludidos sempre pelos novos conquistadores.” [Ricardo Franco de Almeida e Serra, 1800]

“O gentio Paiaguá, apesar de um ataque que já mandei fazer às suas ilhas, se tem depois tornado a restabelecer, de sorte que continua a infestar a navegação dos camboeiros pelo rio Paraguai. Aos Governadores de São Paulo se tinha ordenado mandassem fazer alguns bergantins armados com gente de ordenança pra castigar os insultos daqueles bárbaros e segurar a navegação dos ditos comboios.” Instrução da Rainha (D. Mariana Vitória, mulher de D. João V) para D. Antônio Rolim de Moura Tavares. Lisboa, 19 de janeiro de 1749. [Mendonça, 1985]

Os dois textos acima citados são absolutamente emblemáticos para caracterizar a relação estabelecida entre os portugueses e os índios das fronteiras durante o século XVIII: por um lado, o reconhecimento, por parte do estadista lusitano, da existência de povos definidos, com perfis próprios, que ora serão “nações”, ora “confederados”, por outro, o estabelecimento do parâmetro para direcionar o relacionamento – se amigos de Portugal, tratados com deferência, se inimigos, perseguidos. Assim, Ricardo Franco de Almeida e Serra fala dos “naturais senhores da América”, o que reflete uma modernidade surpreendente para um discurso setecentista: a rainha Mariana, instrui o capitão-ge-

neral D. Antonio Rolim de Moura, o primeiro a governar a capitania de Mato Grosso, para que não tenha a menor clemência com os Payaguá, considerados “amigos” dos espanhóis.

O rio Paraguai foi um marco na conformação da fronteira colonial. O seu afluente rio Jauru foi uma das referências para o Tratado de Madri (1750), e este fator é fundamental para a compreensão do processo de ocupação ao longo das terras banhadas por ele, seus afluentes e tributários. É também o fator determinante para se compreender a política oficial portuguesa com relação aos índios, definida basicamente a partir de dois eixos: o papel que os povos indígenas poderiam desempenhar enquanto guardas naturais da fronteira lusitana e as relações (reais ou imaginárias) que estabeleciam com os espanhóis, sobretudo mediadas pelos “maiores inimigos” de Portugal: os jesuítas.

As instruções da Rainha são extremamente significativas para estabelecer a dicotomia natureza boa/natureza má:

“Pelo que toca aos índios das nações mansas, que se acham dispersos servindo aos moradores a título de administração, escolhereis sítios nas mesmas terras onde foram tirados, nas quais possam se conservar aldeados, tirando-os aos chamados Administradores; e pedireis ao Provincial da Companhia de Jesus, vos mande missionários para lhes administrarem a doutrina do Sacramento. Igualmente lhe pedireis para a administração de qualquer aldeia ou nação que novamente se descubra, não consentindo que se dissipem os índios ou se tirem das suas naturalidades ou se lhes faça dano ou violência alguma; antes se paliquem todos os meios de suavidade e indústria para os civilizar e doutrinar em tudo como o pede a piedade cristã.”

É interessante salientar a determinação da manutenção da naturalidade. Esta determinação está presente também nas Instruções dadas a Francisco Xavier de Mendonça Furtado – irmão do Marquês de Pombal – por Diogo de Mendonça Corte Real, também referentes a uma área de fronteira (Pará), datadas de 31 de maio de 1751 (Mendonça, 1986):

“[se deve] sendo possível, aldear alguns ou a maior parte desses índios nas suas próprias terras, e o executareis praticando este método com toda a suavidade e segurança, e dareis à custa da minha Fazenda Real aos índios que forem para outra aldeia (onde houver necessidade) os viáticos necessários como também algumas drogas que lhe apeterem, os instrumentos necessários para a cultura e lavoura da terra e algumas sementes dos frutos que mais naturalmente se puderem produzir nelas”.

No mesmo documento, a preocupação com as “nações mansas”:

“[...] e também cuidareis quais são as nações dos mesmos índios dóceis e capazes de receberem o ensino, a sua inclinação, o gênio dominante de cada uma das ditas nações para, de tudo me informardes [...]”.

Totalmente diversas são as recomendações relativas aos Guaikuru e aos Payaguá, povos que falavam línguas semelhantes e que tiveram uma ação definitiva no sentido de bloquear o rio Paraguai. Vimos que a Rainha se referiu a eles como “bárbaros”. A sua condição de “bárbaro” não se devia, contudo, somente à recusa à colonização ou à suspeita de que colaboravam com os espanhóis, mas era, sobretudo, fundada em análises das políticas dos grupos indígenas da fronteira. Conforme explícito nas “Ordens” que Luiz de Albuquerque Pereira de Melo e Cáceres (4º Capitão-General da capitania de Mato Grosso) passou a Ricardo Franco, datadas de 9 de maio de 1775 (Mendonça, 1986):

“Com estes índios [Payaguá e Guaikuru] não entenderá V.M. de modo algum, senão em tom pacífico, menos no caso de o quererem insultar como de ordinário costumam, porque então os deve expulsar e destruir vagarosamente, e como eles reputam de certo modo aliados dos ditos espanhóis, se a força de alguns mimos e agazalhos achar V.M. que os poderemos incitar ao nosso partido, me avise que eu logo lhe enviarei para semelhante fim os gêneros que pedir, mas é sempre preciso a maior cautela, e desconfiança com semelhante gente para que não ataque a V.M. com as barbaridades que lhes são naturais, ficando advertido, lhe repito, para não fazer mão baixa sobre eles, sem consideração, no caso de que assim se verifique, e lembro-lhe para provar o desejo que têm

de nos fazer mal, que ainda no dia 2 de maio corrente, tiveram 20 canoas destes índios a ousadia de subirem o rio Paraguai até junto do marco do Jauru onde aprisionaram algumas pessoas e mataram 16 na fazenda de Domingos da Silva, a quem também deixaram morto, e a um seu filho, e é certo que destas hostilidades saberá V.M. o grande número de exemplos que tem acontecido, não só a respeito das moções de povoado, mas das mesmas roças vizinhas a Cuiabá, onde têm feito muitas mortes, sem embargo de serem paragens que distarão 200 léguas de suas verdadeiras terras”.

O bloqueio ao rio Paraguai, particularmente às chamadas “monções”, foi tenazmente mantido pelos Payaguá. O contato entre a região de Mato Grosso e São Paulo era fluvial, através das chamadas “monções”. Entre 1719-1724 foi usado o seguinte trajeto: a partir de Porto Feliz (SP), passando pelo rio Miranda, o rio Paraguai e deste para o rio Cuiabá. A partir de 1725, o roteiro monçoeiro sofreu alteração, passando do rio Tietê para o Taquari, Paraguai e São Lourenço. Logo foi registrado o primeiro ataque às monções, pelos Payaguá, em 1725. O rei foi informado deste ataque por um documento que transmitia a “ferocidade” dos índios. Resultou numa Ordem Régia autorizando a guerra contra eles, que seriam implacavelmente perseguidos. Em 1743 aconteceu a grande batalha que praticamente os exterminou, quando morreram mais de 600 pessoas. Após essa guerra, começaram então a capitular, e parte do grupo passou a viver em Assunção.

Sérgio Buarque de Holanda (1986) descreve magistralmente o enfrentamento entre os Payaguá, os Guaikuru e as monções. Os portugueses, conforme os documentos apontados pelo historiador, estavam convictos de que os espanhóis armavam os índios.

Luiz Albuquerque Pereira de Melo e Cáceres, a despeito da recomendação de “cautela” e “desconfiança” com relação aos Guaikuru, iria atraí-los a Vila Bela Santíssima Trindade, com o intuito de assegurar a sua “vassalagem” ao rei de Portugal. Após negociações, algumas delas conduzidas por Ricardo Franco de Almeida e Serra, conseguiu receber para um jantar, com toda a fidalguia, o então “principal” dos

Guaikuru. Segundo a crônica de Barão de Melgaço (1952: 291), chegaram a Vila Bela 17 índios e uma “preta crioula de Cuiabá”, chamada Vitória, que vivia “prisioneira” deles há muitos anos. Vitória seria a intérprete:

“Foram recebidos com grande pompa, indo o governador ao encontro deles, com grande concurso de nobreza e povo. Jantaram no palácio, servindo de intérprete a preta Vitória.”

A ida dos “principais” a Vila Bela foi considerada um fato de imensa importância na fronteira: Ricardo Franco notificou, a respeito, que o episódio havia significado o reconhecimento da vassalagem à Coroa portuguesa por parte dos índios (Almeida e Serra, 1858:179).

A vassalagem implicava, por um lado, a manutenção dos índios nas suas “naturalidades”, isto é, no fato de que detinham territórios próprios, conforme inúmeras determinações reais. Por outro, pela própria representação da vassalagem, na idéia de que passariam a dever fidelidade ao rei. Nesse sentido, o juiz ordinário de Cuiabá, pedia ao rei, numa carta datada de 14 de novembro de 1749, que os índios fossem mantidos em seus territórios e tornados seus vassalos:

“amparados da proteção e vassalagem de V.M. para que nunca sejam tirados de suas pátrias, freqüentando-as nas mesmas com o espiritual pão da vida, para assim se conseguir o mais difícil, que é a inteligência das embaraçadas línguas desses confederados.”²

A transformação dos índios em vassalos seria interessante para a Corte também porque os novos vassalos poderiam “manifestar os preciosos tesouros que oculta a terra em sua entranhas”(Id.Ibid.). Mas não apenas interesses econômicos seriam contemplados: os índios, uma vez organizados e treinados, poderiam ser direcionados para ataques a “índios espanhóis”: “A gente própria para fazer guerra ao gentio é outro gentio junto com alguns brancos”, escreveu o magistrado D. Luiz Mascarenhas ao rei em 22 de agosto de 1744³, sugerindo ainda que os melhores, nesse sentido, eram os Bororo.

Efetivamente, os Bororo seriam considerados os melhores “guerreiros” da fronteira, utilizados pelo primeiro Capitão-General da capitania de Mato Grosso, D. Antonio Rolim de Moura, para fazer guerra aos espanhóis:

“Os soldados pedestres desta capitania são [...] bastardos (por isto cá na América se entende filho de branco com índio) mulatos, caribocas (isto é, filho de preto e índio), e estes, ordinariamente, são o que melhor provam, e também se admite algum índio puro, principalmente Bororo, pela habilidade que têm de serem bons rastejadores, o que é de grande utilidade nestas deligências. Andam sempre descalços de pé e perna, o seu único vestido é um jaleco, e uma das bombachas. As armas que usam são uma espingarda sem baioneta e uma faca de mato.”
[Carta de Rolim de Moura a D. José I, 25 de dezembro de 1757. Rolim de Moura, 1983, v. 3]

Luiz de Albuquerque Pereira de Melo e Cáceres, anos depois, teve a idéia – que evidentemente não se concretizou – de organizar os Bororo num “exército”, à maneira dos “sipaios” da Índia, conforme relatou o Barão de Melgaço (1952:207). O modelo dos sipaios era o engajamento dos hindus por meio de métodos europeus no exército britânico.

A conquista do índio e a sua transformação em vassalo fez com que os lusitanos vissem nos povos indígenas da margem esquerda do Guaporé “súditos e tributários do rei de Castela” – e vice-versa. Em decorrência desta concepção, os ibéricos, por um lado, estimularam a permanência dos índios nas suas “naturalidades”, isto é, nas suas próprias terras com a intenção de aumentar o número de súditos; por outro, acirraram a tensão na fronteira, uma vez que estimularam o traslado de grupos inteiros, com a intenção de esvaziar o território inimigo.

O índio como “guardião da fronteira” é, sem dúvida, a mais significativa representação do índio na mentalidade setecentista. Foi uma representação engendrada dentro do expansionismo, construída a partir de elementos que refletiam os ideais de conquista, povoamento e defesa e, sobretudo, a xenofobia ibérica, caracterizando um estado per-

manente de guerra. Ao lado da “guerra justa”, são elementos de raízes medievais norteando a conduta do conquistador.

Em larga medida, o século XVIII foi marcado pela promessa de civilização em que os índios eram, por si mesmos, garantias de povoamento. No final do século XVIII e início do século XIX, o modelo de formação e manutenção da fronteira, com notável rapidez, iria sucumbir ao seu anacronismo, enquanto as novas nações emergiam, consolidando os processos de independência.

A crônica oitocentista não se seduz pela visão romântica das “nações” nem pela visão romântica da natureza, mas se deixa tomar pelo descompasso entre o real e as novas idéias de desenvolvimento. Estas idéias envolviam também concepções sobre o índio e as suas relações com o território.

A representação baseada na “natureza” dos povos é substituída pelas idéias raciais e, posteriormente, no esteio das interpretações equivocadas inspiradas em Darwin, a concepção de que a raça americana era avessa ao progresso.

No século XIX não são os vassalos do rei que buscam ouro. A fronteira permanece um ideal de liberdade e riqueza, mas as explorações econômicas baseadas no extrativismo (borracha e poaia) definiriam o enfrentamento baseado na ocupação e no uso das riquezas naturais. As sociedades indígenas, da possibilidade de grandes aliadas em potencial (os novos vassalos) no projeto de edificação da fronteira colonial, passam a ser implacavelmente julgadas como obstáculo ao progresso.

6. A definição da barbárie: a transformação da visão da territorialidade

A partir do Estado, as concepções do território indígena passam a ser eminentemente uma questão jurídica. A discussão passa a ser centrada no direito, na idéia de uso, de posse, de ocupação e de pertencimento.

Todos os códigos para a construção da idéia de território e territorialidade estão baseados na ocupação e no direito. São códigos, portanto, definidos a partir do Estado estabelecendo, por um lado, o território como sujeito do Estado – isto é, considerando que o Estado é formado por uma combinação de povos em que o território é um elemento constitutivo do próprio Estado, que se outorga o direito de definir, guardar e defender territórios.

No discurso oficial do século XIX sobre a questão indígena, a visão do espaço é ainda de imensidão, no sentido de que o índio é por excelência “errante” e “nômade”. O nomadismo sempre foi visto como característico da barbárie, e oposto ao sedentarismo, condição indispensável para a civilização. A política indigenista oitocentista reflete claramente esta ideologia do espaço reducionista, concentrado. Como expressa o documento seguinte:

“A experiência tem mostrado, dizem Tocqueville e Charveloix (sic), que é uma falta fazer penetrar as luzes da civilização entre os índios, deixando os seus costumes vagabundos. É uma verdade incontestável do que tiveram prova os Jesuítas do Brasil e do Canadá e os puritanos da Nova Inglaterra: uns e outros nada fizeram de durável. Eles não compreendem que para civilizar um povo é preciso primeiro que ele se fixe num ponto, o que não se pode fazer sem cultivar a terra, e que portanto era preciso fazer que os índios fossem cultivadores e abandonassem os costumes nômades.” [Relatório da Repartição de Polícia, Província de Mato Grosso – 29/4/1876]⁴

Embora este seja um documento mais tardio, da última metade do século XIX, reflete a idéia recorrente de que a barbárie só seria vencida pela colonização. Num documento datado de 4 de outubro de 1872, relatório endereçado à Diretoria Geral dos Índios da Província de Mato Grosso (Arquivo Público de Mato Grosso), a barbárie foi assim classificada:

1 – Os que não se furtam ao exame e à observação;

2 – Os que vivem ainda no estado de quase primitiva independência, mas que, não obstante, mais ou menos relacionam-se com os civilizados;

3 – Os que fogem de qualquer contato com a gente de costumes diferentes dos seus e não se mostram receptivos a mudar de vida”.

A classificação reflete a própria concepção de barbárie que se definiu pela oposição à civilização e pela recusa à mudança. Este último aspecto é fundamental numa região cuja representação mais significativa era a esperança do progresso. A partir das atividades extrativistas e do enfrentamento com os índios, redundando em situações de tensão e morte, o Barão de Batovy, num discurso proferido no dia 1 de outubro de 1884⁵, justificativa medidas rígidas:

“Faz-se preciso indeclinavelmente por um paradeiro ao mal proveniente dos índios, pois não é possível continuar a empregar contra eles os meios paliativos de que até o presente se tem usado [...] a menos que se olhe com indiferença o futuro da Província e a sorte de tanta gente laboriosa e útil, sujeita entretanto aos instintos ferozes e sanguinários de selvagens inacessíveis aos benefícios da civilização.”

Nesse processo, o que está sendo gestado e configurado não são apenas os territórios indígenas que começam a ser delineados a partir de situações conflitivas, mas o próprio espaço do Estado em expansão. Nos novos Estados da América hispânica, o ideário a respeito do índio é semelhante, como na “política relativa aos bárbaros” formulada no início do século XIX pelo colombiano Pedro Fermín de Vargas, citado por Benedict Anderson (1989:22):

“Para expandir a nossa agricultura seria necessário hispanizar os nossos índios. Sua preguiça, sua estupidez e sua indiferença em relação aos empreendimentos humanos normais levam a crer que provêm de uma raça degenerada que se deteriora à medida que se distancia das suas origens... seria muito desejável que os índios fossem extintos, pela miscigenação com os brancos, sendo declarados livres de impostos e outros encargos, e sendo-lhes atribuída a propriedade privada da terra.”

A idéia da territorialidade pressupunha basicamente a transformação de índios em lavradores, não necessariamente coletividades,

mas famílias, que deveriam receber pequenas porções de terras. Civilizar significava necessariamente reduzir espaços e implicava a dissolução das coletividades.

Manuela Carneiro da Cunha (1992), analisando a política indigenista no século XX, observou que para se caracterizar o século como um todo, pode-se dizer que a questão indígena deixou de ser essencialmente uma questão de mão-de-obra para se tornar uma questão de terras. Essa mudança decorre do fato de que os índios tornam-se cada vez menos essenciais como mão-de-obra e cada vez mais um problema de terras, de tal forma que o debate passa a girar em torno do extermínio dos bravios ou da sua civilização.

A partir do momento em que o termo “fronteira” é apropriado pelo discurso oficial no aparelho do Estado, passa a designar a expansão da sociedade nacional e a integração territorial. Exprime então um fenômeno global da sociedade e adquire uma dimensão simbólica que ultrapassa o seu aspecto concreto e localizado. Nesse sentido, é preciso apontar uma diferença primordial na percepção do espaço social como paradigma: no discurso do Estado começa a perder a sua referência tradicional de suporte coletivo do conteúdo estático de relações sociais móveis, para ser considerado como produto social no interior do discurso sociológico. Isto é fundamental, porque o Estado não é a expressão de uma realidade espacial preexistente, mas uma criação histórica que implicou novas configurações da realidade espacial, definidas através de fronteiras.

Sendo o próprio Estado em expansão uma representação simbólica e ideológica, os conceitos de territorialidade e fronteira estão relacionados basicamente ao uso e à ocupação da terra e, nesse sentido, a condição de barbárie e nomadismo é o principal indicativo de que os índios não têm nenhum sentido de territorialidade e fronteira, sendo seu espaço o “nebuloso” e o “indefinido” característico do início da colonização.

Entretanto, vimos que essa indefinição se prestava aos objetivos da colonização e do expansionismo, uma vez que os estadistas portu-
gue-

ses foram capazes de formular inúmeras representações da fronteira e da territorialidade indígena dentro dos interesses do projeto colonizador como um todo. Da mesma forma, vimos que os cronistas quinhentistas, seiscentistas e setecentistas mencionam a existência de fronteira e de parâmetros para a territorialidade, usualmente ligados à guerra.

Ora, a situação não é diversa, nesse sentido, no século XIX. Embora a representação oficial do Estado fosse a da inexistência da territorialidade e da fronteira em consequência do nomadismo, esta não é a percepção, por exemplo, dos primeiros etnólogos do final do século XIX e início do século XX.

Se retomarmos os viajantes clássicos, veremos que Karl von den Steinen (1942) já havia observado critérios de definição de territorialidade no alto Xingu, como, por exemplo, a manutenção dos topônimos que correspondiam, via de regra, às denominações dos grupos locais.

Max Schmidt, que visitou o Xingu em 1901, considerou que as aldeias xinguanas eram constituídas “a partir de um princípio territorial” que, na sua interpretação, seria o elemento “mais forte no processo de cristalização de uma comunidade jurídica das tribos do alto Xingu” e ainda, “uma das forças sociais que influem na comunidade de aldeia”. Schmidt interessou-se pelo que chamou de “aspectos jurídicos” dos grupos alto-xinguanos, analisando as relações estabelecidas entre os povos do rio Culisevo, um dos formadores do Xingu. O rio, por ocasião da sua visita, abrigava povos distintos que o consideravam de trânsito livre, mas estabeleciam limites quanto aos seus afluentes, que formavam, assim, fronteiras demarcadas, reconhecidas e soberanas, já que não era facultado o trânsito livre. É interessante salientar que o etnólogo difusionista, representante típico do pesquisador germano do final do século XIX, interessou-se pelo fenômeno da territorialidade, procurando analogias européias – como a idéia de “comunidade jurídica” – para explicar a interação xingwana.

É ainda mais instigante observar que, mesmo sem citar Schmidt, o etnólogo Patrick Menget (1993) faz uma observação similar quando afirma que a gestão das relações hostis com os grupos periféricos supõe um território comum aos xinguanos, zona em que podiam circular livremente. De fato, afirma, “cada comunidade possui um território tradicional cujos limites são conhecidos de todos e que compreende floresta, rios e lagos, savanas e áreas inundáveis. Este território é pontilhado de aldeias históricas, lugares nominados (...)”. Os direitos de usufruto são “negociáveis”, como o direito de pesca ou de uso de outro território, através de “pagamento” muitas vezes de valor simbólico. O alto Xingu possui “limites visíveis e conhecidos de todas as comunidades”.

A corroboração, de parte das conclusões de Schmidt por um etnólogo de formação estruturalista, anos depois, demonstra que a incapacidade do reconhecimento da territorialidade e da fronteira indígenas no século XIX não foi apenas uma decorrência do desconhecimento de critérios culturais que não encontravam ressonância nos moldes europeus, mas uma incapacidade eminentemente política, que reflete uma ideologia de enfrentamento centralizada na questão territorial. Ou seja: a idéia apriorística de que os índios são incapazes de elaborar critérios sobre o território e reconhecer limites como a condição essencial para o Estado estabelecer seus próprios critérios e legislar sobre os territórios indígenas.

Nesse sentido, o projeto de construção do Estado implicou também numa antinomia com relação à diversidade, em moldes completamente distintos do projeto colonizador, em que a naturalidade cedeu lugar à nacionalidade e o *ethnos* cedeu lugar ao *demos*, conforme apontou Julius Evola (1989). Isso significa a superação da diversidade no interior da ideologia do Estado e a homogeneização das diferenças étnicas em favor da unidade jurídica e da cidadania.

No século XVIII não só foi possível como necessária a formulação de critérios sobre a territorialidade e a fronteira indígenas, a partir do

sistema de representações que não opunha necessariamente a ocupação do espaço ao projeto colonizador, dando lugar à diversidade em virtude da necessidade do povoamento. É esta a questão básica que muda radicalmente no século XIX, quando o projeto de expansão do Estado e de unidade territorial passam a não permitir a diversidade, em que os confederados e as “nações”, possíveis vassallos que deveriam viver em terras próprias, passam à condição de bárbaros, impossíveis de civilizar porque teimavam em viver em terras próprias.

Nota da comissão editorial: Agradecemos aos consultores da Revista de Antropologia os pareceres e sugestões referentes a este artigo. Suas recomendações foram, na medida do possível, incorporadas ao texto pela orientadora de Denise Maldi, Profa. Aracy Lopes da Silva.

Notas

- * Denise Maldi, Professora da Universidade Federal do Mato Grosso, Mestre pela Universidade de Brasília e doutoranda em Antropologia Social/ Universidade de São Paulo, falecida precocemente em 1996. Com a publicação deste seu trabalho, redemos-lhe nossa homenagem e registramos a profunda saudade de seus colegas e professores da USP.
- 1 Conforme esclarece o mesmo Arno Kern (1982), “Trinta Povos” designa as missões e não povoados específicos. É uma designação genérica para as povoações dos Guarani “cristãos”, da mesma forma que “missões”.
 - 2 Núcleo de Documentação e Informação Histórica Regional (NDIHR) da Universidade Federal de Mato Grosso. Mf. 63, Doc. 630
 - 3 NDIHR/UFMT. Mf. 50, Doc. 431.
 - 4 Arquivo Público de Mato Grosso.
 - 5 Discursos dos Presidentes de Província – Arquivo Público de Mato Grosso

Bibliografia

ALÈS, C. e POUYLLAU, M.

1993 “La conquête de l’inutile. Les geographies imaginaires de l’Éldorado”,
L’Homme, nº 122-124.

ALMEIDA e SERRA, R.F.

1858 [1800] “Memória ou informação dada ao governo sobre a capitania de Mato Grosso por Ricardo Franco de Almeida e Serra em 31/01/1800”,
Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, vol. 7.

ANDERSON, B.

1989 Nação e consciência nacional, São Paulo, Ática.

BASTOS, U. R.

1978 “Expansão territorial do Brasil colônia no vale do Paraguai (1767-1801)”,
Boletim do Depto. De História da FFLCH/USP, nº 4.

BOXER, C.R.

1978 *A igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*, Lisboa, Ed. Setenta.

BUARQUE DE HOLANDA, S.

1986 *O extremo oeste*, São Paulo, Brasiliense.

CASTILLO, G.C. del

1988 “Raíces peninsulares y asentamiento indiano: los hombres de la frontera”
in SOLANO, F. (org.) *Proceso histórico al conquistador*, Madri, Alianza Editorial.

CHARTIER, R.

1991 “O mundo como representação”, *Estudos avançados*, 11(5).

CUNHA, M.C. da

1992 *História dos índios no Brasil*, São Paulo, FAPESP/Cia. das Letras/SMC.

DURKHEIM, E.

1983 “As formas elementares da vida religiosa”, *Os Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural.

DURKHEIM, E. e MAUSS, M.

1969 “De quelques formes primitives de classification. Contribution a l’étude des représentations collectives”, *Oeuvres II*, Paris, Les Ed. de Minuit.

EVOLA, J.

1989 *Revolta contra o mundo moderno*, Lisboa, Dom Quixote.

FARAGE, N.

1991 *As muralhas dos Sertões. Os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*, Rio de Janeiro, Paz e Terra/ANPOCS.

FERREIRA, A.R.

1971 *Viagem filosófica pelas Capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá, 1783-92*, vol. 1, Rio de Janeiro, Conselho Federal de Cultura.

FINAZZI-AGRÓ, E.

1996 “Os limites do discurso colonial. O índio como fronteira nos séculos XVI e XVII”, in VANGELISTA, C (org.) *Fronteiras, etnias, culturas. América Latina, siglos XVI-XX*, Abya-Yala, Quito.

FLORENCE, H.

1977 *Viagem fluvial do Tietê ao Amazonas – de 1825 a 1828*, São Paulo, Ed. Cultrix.

GADELHA, R.M.F.

1980 *As missões jesuíticas do Itatim*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.

1996 “As missões guarani e o problema das fronteiras: aspectos da colonização espanhola no rio da Prata (1610-1750)”, in VANGELISTA, C (org.) *Fronteiras, etnias, culturas. América Latina, siglos XVI-XX*, Abya-Yala, Quito.

GEERTZ, C.

1978 *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro, Zahar.

GIUCCI, G.

1992 *Viajantes do maravilhoso*, São Paulo Cia. das Letras.

HÓFFNER, J.

1973 *Colonialismo e evangelho – ética do colonialismo no século do ouro*, São Paulo, Presença/EDUSP.

KERN, A.A.

1984 “O processo platino no século XVII: da aldeia Guarani ao povoado missioneiro”, *Folia Historica Del Nordeste*, Argentina, Univ. Nac. del Nordeste.

LE GOFF, J.

1983 *O deserto – floresta no ocidente medieval – O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente medieval*, Lisboa, Ed. Setenta.

LÉRY, J. de

(1578) 1980 *Viagem à terra do Brasil*, Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp.

LÉVI-STRAUSS, C.

1955 *Tristes Tropiques*, Paris, Plon.

MELGAÇO, Barão de

1952 “Apontamentos cronológicos da província de Mato Grosso”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 2.

MENDONÇA, M.C.

1985 *Rios Guaporé e Paraguai – primeiras fronteiras definitivas do Brasil*, Biblioteca Reprográfica Xerox.

MENGET, P.

1991 “Les fontières de la chefferie – remarques sur le système politique du Haut Xingu (Brésil)”, *L’Homme*, vols. 126/128.

MORSE, R.

1998 *O espelho de próspero – cultura e idéia nas Américas*, São Paulo, Cia. das Letras.

RAFFESTIN, C.

- 1986 “Ecogénèse territoriale et territorialité” in AURIAC, F & BRUNET, R., *Espace, jeux et enjeux*, Paris, Fondation Diderot/Fayard.

ROLIM DE MOURA, A .

- 1982 *Correspondências*, 3 vols., NDIHR/UFMT.

SACK, R.D.

- 1986 *Human Territoriality – its Theory and History*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.

SANTAMARIA, D.J.

- 1986 “Fronteras indígenas del Oriente Boliviano”, *Boletim Americanista*, 36, Barcelona, Univ. de Barcelona.

SANTILLI, P.

- 1994 *História e política entre os Macuxi no vale do Rio Branco*, São Paulo, NHI/FAPESP.

SCHMIDT, M.

- 1942 *Estudos de etnologia brasileira*, São Paulo, Cia. Ed. Nacional.

SCHMIDT, U.

- (1567) 1986 *Relatos de la conquista del Rio de la Plata y Paraguay, 1534-1554*, Madrid, Alianza.

SENA, C.S.

- 1986 *A categoria sertão: um exercício de imaginação antropológica*, anteprojeto elaborado para o exame de Doutorado em Antropologia Social, Depto. De Antropologia, UnB, exemplar mimeo.

SIGWALT-DUMOTIER, E.

- 1994 *O contacto inicial e as fronteiras dos territórios do Brasil Atlântico abordados e administrados pelos lusitanos no século XVI: história ou antropologia?*, comunicação apresentada ao 48º Congresso de Americanistas, Estocolmo.

SILVA DIAS, M.O.

1982 *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*, São Paulo, Brasiliense.

SOJA, E. J.

1971 “The Political Organization of Space”, *Annals of Association of American Geographers*, LX.

SOLANO, F.

1988 “El conquistador español: señas de identidad”, in SOLANO, F. de (Org.), *Proceso histórico al conquistador*, Madri, Alianza.

STADEN, H.

(1557) 1974 *Duas viagens ao Brasil*, Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp.

STEINEN, K.

1942 *O Brasil central*, São Paulo, Cia. Ed. Nacional.

THÉVET, A.

1575 *Le Brésil et les brésiliens: les français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVIe siècle*, seleção e notas por S. Lusagnet, Paris, PUF.

(1558) 1978 *As singularidades da França Antártica*, Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp.

ABSTRACT: 18th and 19th centuries conceptions of indigenous South American territoriality and borderlands are analysed firstly in relation to the idea of “nation” present in the Portuguese colonial discourse. Secondly, those conceptions are examined in the contexts of Independence and Nation-State formation processes in Western Amazonia. The paper is produced in the theoretical framework provided by the dialogue between Anthropology and History and proposes approaching those notions of territoriality and borderlands as *cultural categories*.

KEY WORDS: Western Amazonia, 18th and 19th centuries, territoriality, borderland/frontier, indigenous peoples, lowland South America.

Aceito para publicação em agosto de 1997.