Proceedings

Colóquio Internacional Epistemologias do Sul: aprendizagens globais Sul-Sul, Sul-Norte e Norte-Sul

International Colloquium Epistemologies of the South: South-South, South-North and North-South global learnings

Boaventura de Sousa Santos e Teresa Cunha (eds)



Volume 2

Constitucionalismo Transformador, interculturalidade e reforma do Estado Transformative constitutionalism, interculturality and State reform

Junho - June 2015











PROPRIEDADE E EDIÇÃO / PROPERTY AND EDITION

Centro de Estudos Sociais – Laboratório Associado Universidade de Coimbra www.ces.uc.pt Colégio de S. Jerónimo, Apartados 3087 3000-995 Coimbra – Portugal Tel: +351 239 855573/ + 351 239 855589

ISBN: 978-989-95840-5-1

Capa e projecto gráfico / Cover and graphic dezign

Cristiana Ralha

Coimbra, Junho, 2015

POR VONTADE DO AUTOR E DA AUTORA, ESTE TEXTO NÃO OBSERVA AS REGRAS DO NOVO ACORDO ORTOGRÁFICO

COMISSÃO CIENTÍFICA DO COLÓQUIO / SCIENTIFIC COMMITTEE

Boaventura de Sousa Santos José Manuel Mendes Maria Paula Meneses Élida Lauris Sara Araújo

COMISSÃO ORGANIZADORA DO COLÓQUIO / ORGANISING COMMITTEE

Alice Cruz Aline Mendonça André Brito Correia (Coord. do Programa Cultural / Cultural Programme Coord.) Antoni Aguiló Bruno Sena Martins Catarina Gomes Cristiano Gianolla Dhruv Pande Élida Lauris (Coord. Executiva Executive Coord.) Francisco Freitas losé Luis Exeni Luciane Lucas dos Santos Mara Bicas Maurício Hashizume Raúl Llasag Rita Kacia Oliveira (Coord. Executiva / Executive Coord.) Sara Araújo (Coord. Executiva / Executive Coord.)

Teresa Cunha

















AGRADECIMENTOS INSTITUCIONAIS

Este livro, em quatro volumes, resulta de um esforço colectivo que envolveu várias instituições e muitas pessoas a quem queremos prestar o nosso profundo agradecimento.





































Este livro de Actas foi elaborado no âmbito do projecto de investigação "ALICE – Espelhos Estranhos, Lições Imprevistas: Definindo para a Europa um novo modo de partilhar as experiências do Mundo", coordenado por Boaventura de Sousa Santos (alice. ces.uc.pt), no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra – Portugal. O projecto é financiado pelo Conselho Europeu para a Investigação, 7º Programa Quadro da União Europeia (FP/2007-2013) / ERC Grant Agreement n. [269807].

INSTITUTIONAL ACKNOWLEDGMENTS

These Proceedings, in four volumes, would not have been possible without the kind support and help of many individuals and organizations. I would like to extend our sincere thanks to all of them.





































This book of proceedings was elaborated as part of research project "ALICE – Strange Mirrors, Unsuspected Lessons: Leading Europe to a new way of sharing the world experiences", coordinated by Boaventura de Sousa Santos (alice.ces.uc.pt), at the Centre for Social Studies of the University of Coimbra – Portugal. The project is financed by the European Research Council (ERC), 7th Framework Programme of the European Union (FP/2007-2013) / ERC Grant Agreement n. [269807].

NOTAS SOBRE A FORMAÇÃO DA COLONIALIDADE DO PODER NO BRASIL¹



Maurício Hiroaki Hashizume²

Resumo

Esta reunião de notas tem o intuito de apresentar uma cesta de elementos históricos, antropológicos e sociológicos que possam ajudar a problematizar a formação da colonialidade do poder no Brasil. Em síntese, busca-se aprofundar a compreensão das bases da "linha abissal" que, conforme as reflexões de Boaventura de Sousa Santos, divide sociedades contemporâneas. Em contraste com interpretações históricas que tendem a enfatizar as disputas entre a coroa portuguesa, a igreja católica e os chamados colonos (proprietários rurais privados) estabelecidos pela empresa colonial, o desafio que aqui se coloca é o de decifrar como o colonialismo não só propulsionou a expansão mercantil com as grandes navegações, motor do desenvolvimento capitalista, como se entranhou de forma meticulosa na institucionalidade "moderna" nascente. Para além da suposta ambiguidade da legislação e política indígenas coloniais, busca-se aqui mostrar como as "pecas se encaixam" na discriminação dos povos indígenas, isto é, na impregnação da marca profunda da colonialidade do poder no cerne do Estado. Sem compreender os alicerces (nem sempre nítidos e tão auto-evidentes) desse abismo (cultural, político e econômico), dificilmente será possível averiguar as perspectivas abertas pelas proposições "pós-abissais" associadas às estruturas e políticas públicas com base em concepções igualmente apresentadas por Santos como a "ecologia de saberes" por meio da "tradução intercultural".

Palavras-chave: Colonialidade, povos indígenas, Brasil

Resumen

Estas notas tienen el objectivo de presentar una canasta de elementos históricos, antropológicos y sociológicos que pueden ayudar a problematizar la formación de la colonialidad del poder en Brasil. En definitiva, se busca profundizar la comprensión de los fundamentos de la "línea abismal" que, de acuerdo con las reflexiones de Boaventura de Sousa Santos, divide a las sociedades contemporáneas. En contraste con las interpretaciones históricas que tienden a enfatizar los conflitos y las competencias entre la corona de Portugal, la Iglesia Católica y los colonos (terratenientes privados) establecidos por la empresa colonial, el desafío planteado aquí es descifrar cómo el colonialismo no sólo ha impulsado la expansión del mercado con grandes viajes, motor del desarrollo capitalista, como también se enredó en las instituciones "modernas" en formación. Además de la supuesta ambigüedad entre la ley y la política indígena colonial, se propone mostrar cómo las "piezas encajan" en la discriminación de los pueblos indígenas, es decir, en la impregnación de la marca profunda de la colonialidad del poder en el corazón del Estado. Sin la comprensión de las bases (no siempre claras y evidentes) del referido abismo (cultural, político y económico), es casi imposible de determinar las perspectivas abiertas por las proposiciones "post-abismales" asociadas a estructuras y políticas públicas basadas en conceptos presentados también por Santos como la "ecología de saberes" a través de la "traducción intercultural".

Palabras-Clave: Colonialidad, pueblos indígenas, Brasil

^{1 &}quot;Este artigo foi desenvolvido no âmbito do projeto de investigação "ALICE, espelhos estranhos, lições imprevistas", coordenado por Boaventura de Sousa Santos (alice.ces.uc.pt) no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra - Portugal. O projeto recebe fundos do Conselho Europeu de Investigação, 7.º Programa Quadro da União Europeia (FP/2007- 2013) / ERC Grant Agreement n. 12698071".

² Învestigador do Projeto ALICE - Espelhos Estranhos, Lições Imprevistas, e doutorando em Sociologia (Programa de Pós-Colonialismos e Cidadania Global) no Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra (UC). Mestre em Sociologia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (2010. É graduado em Comunicação Social com Habilitação em Jornalismo pela mesma universidade (2001). Vem atuando há mais de uma década como jornalista (com diversos trabalhos de investigação, reportagem e cobertura, especialmente na área social). No campo acadêmico, trabalha com os seguintes temas: movimentos sociais, classes sociais e cultura (cultura sociopolítica), Estado e interculturalidade, ação política e participação social. maurijor@gmail.com / mauriciohashizume@ces.uc.pt



"Não é a estrutura do Estado [o problema em si], mas as pessoas que querem mandar no Estado. São os governantes, que são eleitos, e sempre trataram os povos indígenas de forma nada pacífica. Basta ver a história do coronelismo, aquela coisa do colonialismo, que acha que o indígena tem que servir de empregado. Os governantes pensam assim há mais de 500 anos, desde a invasão do Brasil".

Mário Nicácio (Povo Wapixana) Coordenador-geral do Conselho Indígena de Roraima (CIR) Outubro de 2013

É farta a produção existente, dentro e fora do circuito acadêmico, sobre os primórdios da relação entre os povos indígenas das Américas e as estruturas de poder (jurídico-administrativas, econômicas e/ou religiosas, formalmente institucionalizadas ou não) forjadas no contexto da Europa ocidental. No caso do contexto brasileiro, distintos pontos de vista têm sido adotados e desdobrados – por especialistas em Antropologia a agentes da área da História e do Direito - para a formulação de diferentes abordagens e interpretações das origens e dos legados do largo processo de inter-relação entre as comunidades nativas e os diversos atores presentes na colonização europeia.

Em meio a essa profusão historiográfica, algumas alcançaram o estatuto de referência, como é o caso da compilação intitulada *História dos Índios no Brasil*, organizada pela luso-brasileira Manuela Carneiro da Cunha. Lançada em 1992, a obra reúne 25 ensaios acerca de distintos aspectos da temática; alguns deles tratam particularmente da política e da legislação indigenistas, desde o período colonial, passando pelo império até a república.

Como parte da citada coletânea, Perrone-Moisés (1992) discrimina as duas linhas de interpretação mais acionadas quando se trata da análise da legislação indigenista colonial: uma, que a autora julga ser a mais usual (seja porque a coroa portuguesa parecia pouco dedicada ao assunto e, principalmente, por conta da ideia de que o estudo formal da referida legislação pouco teria a revelar), privilegia o lado político-econômico; e outra que tem, em contraste, se dedicado mais ao estrito âmbito jurídico das normas coloniais.

Empenhada nesta última vereda, a citada autora examina em detalhes a legislação indigenista colonial em seus termos jurídicos e chega à conclusão de que a mesma não deve ser considerada confusa e conflitante, como outras análises costumam entendê-la. Aquilo que se apresenta a muitos analistas como ambiguidade (normas mais ou menos restritivas no tratamento aos povos indígenas, que vão se intercalando no processo colonial, com vistas a atender demandas aparentemente contraditórias da Igreja Católica representada principalmente pelos jesuítas, de um lado, e dos colonos afoitos em ampliar o seu poderio em termos políticos e econômico, de outro) é, para a antropóloga, complementaridade.

Em vez do pendor da divergência entre setores dominantes, são destacados contornos

Maurício Hiroaki Hashizume



de um certo padrão, marcado pela clara diferença de tratamento legal dispensado aos indígenas "aliados" — reunidos nos chamados aldeamentos e submetidos a um processo de aculturação - em detrimento dos "inimigos" — tidos como erráticos, incorrigivelmente nômades e distanciados das tentativas de controle e de regulação colocadas em prática pelas instituições oficiais de então. Salienta-se, daí, a aplicação simultânea de políticas específicas para "aliados" e "inimigos", mas estratégica e cuidadosamente conjugadas no sentido do controle político dos indígenas: seja por meio da catequização, da educação (com foco especial nas crianças) e da gestão de mão de obra nos aldeamentos ou seja por meio da dura e hostil repressão e escravização daqueles que se rebelavam, a seu modo, perante as instituições coloniais de poder. Extratos da própria legislação indigenista colonial ajudam a evidenciar esse ímpeto pela regulação do modo de vida dos indígenas.

Essa articulação de linhas (aparentemente contraditórias, mas bastante articuladas) está presente inclusive nas Bulas Papais do século XV, que compuseram o pano de fundo dos processos das expansões ultramarinas. Influenciadas pela ideia de propagação da fé cristã — haja vista os esforços de expulsão dos muçulmanos da Península Ibérica e as incursões pelo continente e pelas ilhas de África -, as referidas orientações (entre elas a famosa Bula *Inter Coetera*, de 1493, que definia a divisão entre domínios portugueses e espanhóis) reforçavam o sentido do "poder irrestrito" às respectivas coroas metropolitanas para que pudessem efetuar a evangelização nos territórios alcançados do outro lado do Atlântico, uma vez que esta era a prioridade na seara religiosa.

Já a Bula *Veritas Ipsa*, de 1537, do Papa Paulo III, considera calculadamente que os nativos "não estão privados, nem devem sê-lo, de sua liberdade, nem do domínio de seus bens, e que não devem ser reduzidos à servidão" (Lacombe, 1977) justamente para que possam ser atraídos para os aldeamentos, convertidos para o catolicismo e explorados economicamente. Na prática, o documento emanado da cúpula da igreja não trata em momento algum de políticas concretas em consonância com a emancipação, mas justamente do seu contraponto em termos paradigmáticos, a regulação, conforme reflexões de Boaventura de Sousa Santos (1991). A "liberdade" presente na missiva é a "liberdade" de seguir os ditames da igreja. Não há, assim, divergência entre a coerção de uma bula para a libertação de outra: todas convergem no sentido da dominação política dos indígenas.

Como enfatiza Cunha (1992), o "pomo da discórdia" entre colonos, a coroa e a igreja (no início da colonização portuguesa no Brasil, mais especificamente os jesuítas) sempre foi o "controle do trabalho indígena nos aldeamentos". Todo o sistema foi montado, portanto, no sentido de conceber os indígenas como objetos coloniais (pela cooptação ou pela repressão, como se confirmará a seguir) imobilizados pela "linha abissal" (Santos, 2009) que se espalha a partir do Iluminismo. Tanto a legislação como as disputas por postos-chave refletem apenas uma divergência com relação a quem comandará, com todas as cargas pessoalizadas e institucionais, o processo de aprisionamento dos povos nativos.



LEGISLAÇÕES, POLÍTICAS E PRÁTICAS COLONIAIS

É comum a citação de documentos régios do início do século XVII como os primeiros a "reconhecerem", dentro do sistema jurídico-administrativo, o direito dos povos originários às terras que ocupam. Antunes (1998) sublinha particularmente algumas Cartas Régias (datadas de 30 de julho de 1609 e de 10 de setembro de 1611), assinadas por Filipe III, como determinações que seguem, ao menos naquilo que enunciam, essa linha.

"(...) (O)s gentios são senhores de suas fazendas nas povoações, como o são na Serra, sem lhes poderem ser tomadas, nem sobre ellas se lhes fazer molestia ou injustiça alguma; nem poderão ser mudados contra suas vontades das capitanias e lugares que lhes forem ordenados, salvo quando elles livremente o quizerem fazer (...)" (Carta Régia, 10.9.1611).

O célebre Parágrafo 4 do Alvará de 1º de abril de 1680³, contudo, ganha relevo entre as ordens da coroa como o principal atestado do suposto "rol de bondades" no trato com os indígenas.

"E para que os ditos Gentios, que assim descerem, e os mais, que há de presente, melhor se conservem nas Aldeas: hey por bem que senhores de suas fazendas, como o são no Sertão, sem lhe poderem ser tomadas, nem sobre ellas se lhe fazer molestia. E o Governador com parecer dos ditos Religiosos assinara aos que descerem do Sertão, lugares convenientes para neles lavrarem, e cultivarem, e não poderão ser mudados dos ditos lugares contra sua vontade, nem serão obrigados a pagar foro, ou tributo algum das ditas terras, que ainda estejão dadas em Sesmarias e pessoas particulares, porque na concessão destas se reserva sempre o prejuízo de terceiro, e muito mais se entende, e quero se entenda ser reservado o prejuízo, e direito os Índios, primários e naturaes senhores dellas (...)" (Alvará de 1.4.1680, parágrafo 4).

Quando de sua expedição, o alvará parcialmente reproduzido acima tinha a sua validade circunscrita à parte da colônia (jurisdição do Grão-Pará e Maranhão). Apenas em 1758, passados 78 anos, é que foi estendido para o território colonial como um todo (Tourinho Neto, 1993). E, paralelamente a enunciados palacianos que porventura reconheciam direitos (principalmente dos "aliados", como já foi dito), uma série de outras determinações normativas mais coercitivas foram sendo aplicadas na relação com as comunidades indígenas

Documento que teria propiciado o surgimento daquilo a que se veio designar, na norma jurídica, como *indigenato* (Silva, 2007). Trata-se de "velha e tradicional instituição jurídica luso-brasileira" iniciada pelo Alvará de 1680 e confirmada pela Lei de 6 de junho de 1755, que firma o princípio de que "nas terras outorgadas a particulares, seria sempre reservado o direito dos índios, primários e naturais senhores delas". Assim, o *indigenato* pode ser entendido como o instituto de uma fonte primária, originária, congênita, de posse territorial por parte dos povos indígenas, dotados de "domínio por título legítimo". "Não é o direito adquirido", por conseguinte, "mas congênito, primeiro"; as posses não estão sujeitas à "legitimação".



"inimigas".

Destaque-se, por exemplo, uma lei colonial que vigorava desde o século XVI (mais precisamente a partir de 10 de março de 1570) a qual autorizava a escravização de indígenas "(...) tomados em *guerra justa* autorizada pelo rei ou governadores, ou nas correrias matutinas em que assaltavam e roubavam as habitações, assassinando seus habitantes, ou quando matassem os inimigos para os comer" (Villares, 2009).

A concepção de *guerra justa* e os critérios formalizados que a cercavam merecem ser detalhados neste esforço em construção da inter-relação entre indígenas e poderes coloniais. Indígenas escravizados eram resultados de duas modalidades básicas de escravização: aprisionados por meio da chamada *guerra justa* ou assim convertidos através do *resgate*. Conforme pontua Thomas (1982), a *guerra justa* mesclava crença religiosa com regramentos jurídicos e também derivava dos enfrentamentos dos cristãos contra os mouros. Envolvia, como diz o nome, a definição das condições nas quais se permitia o apresamento de indígenas. A atribuição de *guerra justa* era basicamente régia, mas, na prática, acabava sendo ordenada com frequência por autoridades locais.

Havia diferentes categorias dentro do mesmo conceito: a *guerra justa defensiva* (aceita praticamente de modo unânime, quando das ofensivas indígenas contra não-indígenas) e uma espécie de *guerra justa ofensiva*, que variava conforme a conjuntura. Como destaca Farage (1992), os critérios determinados para as duas modalidades de *guerra justa* mudaram substantivamente, mas, na prática, distintos entendimentos sobre impedimentos à "disseminação do verbo divino" - desde o "desenfreio moral" à "indisciplina" dos nativos - eram entendidos como motivos para a escravidão.

O resgate também não surgiu com a chegada dos portugueses ao Brasil: o expediente de "compra" de prisioneiros de enfrentamentos intertribos já tinha sido usado na África anteriormente. "Salvos" de serem devorados, passavam, então, a dever a vida a quem os "comprava"; o "pagamento" pela salvação era feito com trabalho. Missionários e cabos de escoltas eram encarregados do "exame da justiça da guerra" que permitiam o resgate, modalidade mais frequentemente invocada para a escravização dos índios no período prépombalino (Farage, 1992:29). Tropas de resgate eram compostas para a captura de mão-deobra escrava indígena. E a legitimidade do cativeiro era igualmente avaliada por religiosos, que emitiam certificados formais chamados de registros.

Por meio de uma lei de 18 de abril de 1688, o próprio Estado se convertia em empresário de *resgates* e passava a cobrar dízimos. Em paralelo, contudo, corria solta a escravidão clandestina, que de todo foi muito maior que a legalizada (Farage, 1992:30). As fraudes eram recorrentes, *registros* eram adulterados por interessados (missionários ou não; indígenas "amarrados" (Sweet, 1974) eram ameaçados e se "auto-declaravam" escravos. De um certo modo, a colônia como um todo se encontrava comprometida com a escravização de gente nativa. Nota-se, portanto, uma multiplicidade de interesses por trás da exploração tanto de



indígenas escravizados como dos "livres", que eram obrigados a trabalhar nas *aldeias do serviço das ordens religiosas*, nas *aldeias do Serviço Real* e nas *aldeias de repartição*, em que se encontravam os colonos, além de compor as *entradas*, como eram conhecidas as jornadas país adentro em busca de recursos e produtos para comercialização.

GENEALOGIA DA COLONIALIDADE DO PODER NO BRASIL

O conjunto apresentado de legislações, políticas e práticas coloniais, que reforça a noção de complementaridade de iniciativas com vistas ao controle político-econômico dos povos indígenas, permite uma primeira aproximação no sentido de uma genealogia da colonialidade do poder no Brasil. A noção aqui empregada de colonialidade de poder se inspira nas formulações consagradas pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005) no sentido da continuidade de lógicas de opressão com base em discriminações étnico-raciais, debidamente conjugadas com a divisão de classes e a extração da mais-valia através da exploração advinda do trabalho, para além do esgotamento de processos institucionais de colonialismo político.

"Colonialidade do poder [grifo nosso] é um conceito que dá conta de um dos elementos fundantes do atual padrão de poder, a classificação social básica e universal da população do planeta em torno da ideia de 'raça'. Essa ideia e a classificação social e baseada nela (ou 'racista') foram originadas há 500 anos junto com América, Europa e capitalismo. São a mais profunda e perdurável expressão da dominação colonial e foram impostas sobre toda a população do planeta no curso da expansão do colonialismo europeu. Desde então, no atual padrão mundial de poder, impregnam todas e cada uma das áreas de existência social e constituem a mais profunda e eficaz forma de dominação social, material e intersubjetiva, e são, por isso mesmo, a base intersubjetiva mais universal de dominação política dentro do atual padrão de poder" (Quijano, 2002:4)

As premissas e os critérios da já citada lei colonial que autorizava a *guerra justa* para escravização indígena simbolizam alguns dos fundamentos da institucionalidade nascente, pronta para acelerar não só o empreendimento capitalista por trás das grandes navegações, mas também para fazer reproduzir aquilo que muito depois veio a ser designado como *colonialidade do poder*. Antes de mais, esses mesmos criterios trazem à tona o vínculo cerrado⁴ entre os postulados da Igreja (*guerra justa*) e a administração colonial (autorização requerida de rei ou governadores). Quanto aos criterios propriamente ditos, associam diretamente os indígenas a assaltos e roubos, ou seja, a crimes - além de, concomitantemente, envernizar o *status* supremo do direito à propriedade em uma colônia de exploração. Para

Simbolizado pelo sistema do padroado, que conferia um "poder excepcional" à coroa portuguesa "em matéria religiosa" (Cunha, 1992:20), visto que esta última, por delegação papal, exercia várias atribuições da Igreja Católica, ao mesmo tempo em que arcava com os custos religiosos.

Maurício Hiroaki Hashizume



completar, demonstram todo o pavor, desprezo e o clamor pela punição extrema das práticas de antropofagia, provavelmente a manifestação sociocultural originária⁵ mais realçada, entre todas as outras que lhes pudessem causar estranheza, por parte dos europeus. Na prática, a legislação em tela reiterava a lógica da dupla face (aculturação ou punição) de uma mesma política de tentativa sistemática de controle político-econômico dos indígenas. O direito ao exercício de modos de vida alheios ao paradigma da Europa ocidental esteve, desde a colônia, social e legalmente condenado.

Desse modo, armou-se o alicerce do projeto no qual se sustentará a formação e o desenvolvimento do Estado brasileiro: aproveitamento exaustivo de recursos (humanos e naturais, na divisão tipicamente ocidental), em benefício de poucos privilegiados (aqueles que mantém relações estreitas com reis e governadores e que detém propriedades privadas), ao mesmo tempo em que se estabelece um categoria de pessoas "naturalmente" inferiores (criminosas e diferentes, no sentido da inferiorização, a quem só caberia a escravização e a consequente aculturação como formas únicas de "salvação"). Como sabemos, do ponto de vista econômico, a escravização, isto é, o suor e o sangue derramado pelos indígenas, beneficiaram os três principais agentes envolvidos: coroa, colonos e jesuítas.

Daí que, enquanto se ensaiava o conhecido enredo de cabo-de-guerra político e econômico entre colonos e jesuítas⁶, com a coroa portuguesa atuando como uma sorte de arbitragem com voto de minerva, o que se via, no chão dos territórios coloniais, era um esforço conjunto e unívoco das forças coloniais no sentido da "domesticação" dos nativos. Por mais que se ensaiasse algum tipo de garantia de direitos aos indígenas, tudo não passava de encenação, visto que eram considerados livres justamente aqueles que de livres nada tinham, visto que subjugados nos *aldeamentos*.

Reside, neste ponto preciso, um dos cernes da formação da colonialidade do poder no Brasil. Para a institucionalidade que se formou no país, a liberdade do indígena é a sua aculturação. São sinônimos. Prevalece uma leitura bastante enviesada de que o que os não-índios consideram como liberdade de fato o era para os indígenas. Mas um exame mais detido mostrar-nos-á que a liberdade do ponto de vista do indígena, no sentido de viver livremente de acordo com seus usos e costumes, nunca foi trazida à mesa. Aqueles que recusavam a aculturação eram perseguidos e combatidos como criminosos. Em grande medida, continuam sendo duramente punidos, evidenciando justamente a conservação da

As obras de autoria de Florestan Fernandes (1963 e 1970) sobre os Tupinambá certamente foram centrais para a desmistificação da relevância da antropofagia na lógica dos próprios indígenas. Os efeitos "externos" da prática, contudo, não foram contemplados. Assume-se aqui a hipótese de que tenha sido um fator de extrema relevância para marcar e atestar o grau de "selvageria" imposto aos originários, como sugerem, por exemplo, os escritos que constam de cartas do jesuíta Manoel da Nóbrega. Dessa forma, entende-se que, para se consolidar, a *colonialidade do poder* usou e abusou do fenômeno antropófago.

Galvanizada pelas reformas empreendidas pelo Marquês de Pombal em meados do século XVIII que, entre outras medidas, decidiu intensificar a presença da coroa na colônia e incrementar as atividades comerciais, ao mesmo tempo em que determinou "a retirada do poder temporal dos missionários sobre os aldeamentos indígenas, seguida da expulsão dos jesuítas" (Farage, 1992:34), que expressaria um projeto "ilustrado" junto aos indígenas. Mas o Estado colonial, que passou a ganhar contornos mais nítidos com as intervenções pombalinas, formou-se, é preciso realçar, com a Igreja e a elite local e contra os povos indígenas.



colonialidade do poder.

SOBRE A "CONVERSÃO DO GENTIO"

O Plano das Aldeias - redigido pelo Padre Manuel da Nóbrega, principal da Companhia de Jesus enviado de Portugal juntamente com o primeiro chefe do governo-geral do Brasil, Mem de Sá, e descrito em carta datada de 1558 - previa que os portugueses "(...) poderiam viver abastadamente, se o gentio fosse senhoreado e despejado, como poderia ser com pouco trabalho e gasto (Leite, 1954:448)". O mesmo ainda receita:

"Sujeitando-se o gentio, cessarão muitas maneiras de haver escravos mal havidos e muitos escrúpulos, porque terão os homens escravos legítimos, tomados em guerra justa, e terão serviço e vassalagem dos Índios e a terra se povoará e Nosso Senhor ganhará muitas almas e S.A. terá muita renda nesta terra, porque haverá muitas criações e muitos engenhos já que não haja muito ouro e prata." (Leite, 1954:449)

Para além da imagem externa que se buscava transmitir a respeito da colônia, a "inconstância dos selvagens" se apresentava como uma preocupação central dos comandantes da empresa colonial. Internamente, passou-se a gestar uma meticulosa trama político-ideológica com vistas à anulação dos indígenas como sujeitos de direitos.

Nesse sentido, o conteúdo do "Diálogo sobre a Conversão do Gentio"⁸, redigido pelo mesmo Manuel da Nóbrega, entre 1556 e 1557 (cerca de sete a oito anos após cruzar o Atlântico), condensa aspirações lapidares acerca da relação das instituições incolucradas no proceso de colonização com os povos indígenas. Mais do que os conhecidos rasgos realçados por Cunha (1990:105) – em particular, a de que faltaria aos índios "a lei que os tornaria 'políticos', membros de uma sociedade civil que lhes conferia a 'razão', estirpando-lhes a rudeza e a bestialidade em que vivem"⁹ -, o diálogo imaginário entre dois religiosos (irmãos, que se situam em diferentes postos na estrutura hieráquica dedicada à catequização: um pregador propriamente dito e formado, e outro reles ferreiro) apresenta um receituário implícito, em sintonia com o afã pelo controle político dos sujeitos indígenas, surpreendentemente ilustrativo e profético¹⁰.

A partir de escritos da época, Viveiros de Castro (2010) apresenta um rebuscado panorama em torno do que os católicos da época denominavam como "inconstância da alma selvagem". Entre os diversos temas abordados, a própria questão da antropofagia a partir da perspectiva indígena ocupa espaço de destaque.

O termo "gentio", no caso, faz referência direta aos indígenas que viviam no Brasil. De acordo com definições que constam da edição *online* do Michaelis Moderno Dicionário de Língua Portuguesa, "gentio" caracteriza "que, ou quem segue o paganismo" ou "que ou o que não é civilizado".

Que, como recorda Cunha (1990:97), ganha uma "forma canônica" nas palavras do historiador e cronista português Pero de Magalhães Gândavo, autor de "História da Província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil" (escrita entre 1570 e 1576, considerado o primeiro livro inteiramente dedicado ao país): quando o mesmo sublinha que a língua dos indígenas carece de três letras: F, L e R; ou seja, "não tem Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente".

Ainda mais quando o próprio Manuel da Nóbrega é considerado por parcela da historiografia como o primeiro "estadista", haja vista sua insinuante atuação em diferentes regiões, com presença e participação nas fundações de Salvador, de São Paulo e do Rio de Janeiro (Nóbrega, 2004)

Maurício Hiroaki Hashizume



Considerada por analistas como a primeira peça de cunho literário¹¹ do país, o "Diálogo" se sustenta em um arguto jogo argumentativo em que o autor "põe em cena as dúvidas e os preconceitos dos missionários, deixando perceber que a visão jesuíta dos índios não é homogênea" (Cunha, 1990:104), criando uma atmosfera inicial pessimista¹² como trampolim para uma conclusão mais otimista. O derradeiro intento, como se sabe, é um só: convencer os pregadores da época de que a conversão dos indígenas, apesar de todos os pesares e dificuldades, merece o esforço e a dedicação de cada um. Para tanto, contudo, Nóbrega faz um exame minucioso e crítico das situações concretas vividas na colônia e, ao fim e ao cabo, apresenta os seguintes caminhos, que devem ser seguidos concomitantemente: a integração por meio da educação jesuítica das crianças indígenas, desde muito pequenas, e, literalmente, mais polícia, isto é, mais repressão institucional visto que todos são pecadores.

Em vez de corrobar com as impressões que abrem o *Diálogo* de que os indígenas eram "naturalmente" inferiores, o ferreiro Mateus Nogueira, que faz as vezes da consciência elevada na obra de Nóbrega, aponta para um outro caminho: os indígenas são compostos de um mesmo material (o ferro, a ser metaforicamente moldado pelo calor emanado da fé cristã) e têm vícios que são compartilhados pelos próprios colonizadores europeus. Com investimentos na educação e na coerção, será perfeitamente possível converter nativos em "civilizados" como os gregos ("mais polidos, que sabem ler e escrever, tratam-se limpamente, souberam a filosofia, inventaram as ciências"), até com vantagens dos primeiros sobre estes últimos, visto que a própria "civilização" também traz outros indesejáveis vícios, até mais complicados de serem estirpados. Se o trabalho de conversão emperrava, assim o era por falta de comprometimento dos próprios pregadores.

Note-se que as mensagens contidas no *Diálogo* não são tão simples quanto parecem e evidenciam uma outra faceta, esta bastante peculiar, da *colonialidade do poder* no Brasil. Desde o seu nascedouro, a continuidade da discriminação racial foi encoberta pela sua própria negação. Em outras palavras, há algo de pós-colonial (no caso, o reconhecimento de uma certa diferença indígena e a repulsa aos padrões viciados da Europa) na própria reprodução da *colonialidade do poder*. Tal especificidade de respulsa ao etnocentrismo e de reconhecimento de uma *brasilidade* se desdobrado com suporte em um outro vetor de relações em poder de grande relevância para o contexto brasileiro: o *colonialismo interno*.

"Em uma definição concreta da categoria colonialismo interno, tão significativa para as novas lutas dos povos, se requer precisar: primeiro, que o colonialismo interno dá-se no terreno econômico, político, social e cultural; segundo, como evolui o colonialismo interno ao longo da

Conforme sustenta Gambini (2000), em estudo sobre o tema. Em consonância com outras análises, o referido autor se vale de um arcabouço psicanalítico e reforça a ideia de que os jesuítas destaram contornos negativos e pré-concebidos dos indígenas que eram traços incômodos deles próprios.

Em algumas passagens, o "Diálogo" transparece os preconceitos dos europeus com relação aos indígenas de forma violenta, comparando-os, de modo pejorativo, por exemplo, a animais ("são cães em se comerem e se matarem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem"). Também a "inconstância" dos indígenas é sobremaneira criticada na conversa fictícia entre os religiosos.



história do Estado-nação e do capitalismo; terceiro, como se relaciona o colonialismo interno com as alternativas emergentes, sistêmicas e antisistêmicas, em particular as que concernem à 'resistência' e à 'construção de autonomias' dentro do Estado-nação, assim como à criação de vínculos (ou à ausência de vínculos) com os movimentos e forças nacionais e internacionais da democracia, da liberação e do socialismo" (González Casanova, 2006: 431).

O processo contínuo e socialmente incorporado de produções e reproduções da *colonialidade* do poder tem, no caso do Brasil, um componente diferenciado pós-colonial que, em grande medida, dificulta o reconhecimento da sua própria existência. Tal operação é executada pelo funcionamento do *colonialismo interno* que tem se estruturado, nos campos simbólico e material, como uma espiral helicoidal da expansão do capitalismo. Por meio do *colonialismo interno*, o entranhado receituário da *colonialidade do poder* tem mantido a sua sanha pelo controle político dos *inconstantes* povos e indivíduos indígenas. Fundado no binômio "rendição ou massacre", esse esforço vem conseguindo manter a sua validade e legitimidade por seguidos séculos e variados regimes políticos institucionais.

CONCLUSÃO

Esta reunião de notas tem o intuito de apresentar uma coletânea de elementos históricos, antropológicos e sociológicos que possam ajudar a entender melhor a formação da *colonialidade do poder* no Brasil. Em síntese, busca-se aprofundar a compreensão das bases da "linha abissal" (Santos, 2009) que se estabeleceu na sociedade em questão.

Em contraste com interpretações históricas que tendem a enfatizar as disputas de poderes entre a coroa portuguesa, a igreja católica e os chamados colonos particulares estabelecidos pela empresa colonial, o desafio que aqui se coloca é o de decifrar como o colonialismo não só propulsionou a expansão mercantil com as grandes navegações, motor do desenvolvimento capitalista, como se entranhou na moderna institucionalidade nascente.

Se muitas análises ainda se limitam a sublinhar a complexidade e ambiguidade da legislação e política indígenas coloniais, esta se dedica a mostrar como a genealogia crítica do não-reconhecimento dos povos indígenas, da impregnação da marca profunda da *colonialidade* no cerne do Estado, por meio de estratégias ardilosas e até pós-coloniais colocadas em marcha através do *colonialismo interno*. Sem compreender os alicerces (nem sempre nítidos e tão auto-evidentes) desse abismo (cultural, político e econômico), dificilmente será possível averiguar as possibilidades de proposições "pós-abissais" associadas às possíveis estruturas e políticas públicas contemporâneas mais dedicadas ao exercício interpelador da "tradução intercultural" (Santos, 2007).

Como recorda Moisés (1992), diversos foram os textos legais promulgados para regulamentar



o trabalho de indígenas supostamente livres. Em teoria, tinham direito a receber "valores" em troca do trabalho e a retornar aos aldeamentos (que já eram, por si só, uma imposição) após cumprir determinado tempo no serviço. "A liberdade é violada, o prazo estipulado desobedecido e os salários não são pagos; há vários indícios de que os índios das aldeias acabavam ficando em situação pior do que os escravos: sobrecarregados, explorados, mandados de um lado para outro sem que sua 'vontade' exigida pelas leis, fosse considerada". Como se percebe pelas palavras do coordenador-geral do CIR, Mário Nicácio, que abrem estas notas, pouco mudou, desde então.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Antunes. Paulo de Bessa (1998),Ação Civil Pública, Meio **Ambiente** Terras Indígenas, Rio de Janeiro: Lumen Juris Cunha, Manuela Carneiro da (1990), "Imagens de Índios No Brasil: O Século XVI". Estudos Avançados, 4(10), 91-110.

Cunha, Manuela Carneiro da (1992), "Introdução a uma história indígena", in Manuela Carneiro da Cunha (org.) *História dos Índios no Brasil*, São Paulo: Fapesp/SMC/Cia das Letras, 9-24.

Farage, Nádia (1992), As muralhas dos sertões — Os povos indígenas no rio Branco e a colonização, São Paulo: Paz e Terra/ANPOCS

Fernandes, Florestan (1963),organização social Α dos Tupinambá, São Paulo: Difusão Européia do Livro. Fernandes, Florestan (1970), A função social da guerra na sociedade tupinambá, São Paulo: Pioneira/Edusp.

Gambini, Roberto (2000), *Espelho Índio: A formação da alma brasileira*, São Paulo: Axis Mundi, Terceiro Nome.

González Casanova, Pablo (2007), "Colonialismo interno (uma redefinição)", in Atilio A. Boron et al. (orgs.) A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, Coleção Campus Virtual, 431-458

Lacombe, Américo Jacobina (1977), "A Igreja no Brasil Colonial", in Sérgio Buarque de Holanda (org.), *História Geral da Civilização Brasileira*, São Paulo/Rio de Janeiro: Difel, 51-57. Leite, Serafim (1954), *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, Coimbra, 1954

Nóbrega, Manoel da (2004), Cartas do Brasil e mais escritos (1517-1570). Lisboa : Universitária Editora.

Perrone-Moisés, Beatriz (1992), "Índios Livres e Índios Escravos, Os Princípios da legislação indigenista no período colonial (século XVI a XVIII)", in Manuela Carneiro da Cunha (org.),



Historia dos índios no Brasil. São Paulo: Cia da Letras, 115-132.

Quijano, Aníbal (2002), "Colonialidade do poder, globalização e democracia", Novos Rumos, 17(37), 4-37

Quijano, Aníbal (2005), "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina", in, Edgardo Lander (org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, Colección Sur Sur, Buenos Aires: CLACSO, 71-103.

Santos, Boaventura de Sousa (1991) "A transição paradigmática: Da regulação à emancipação", Coimbra: Oficina do Centro de Estudos Sociais 25

Santos, Boaventura de Sousa (2007), Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social, São Paulo: Boitempo Editorial.

Santos, Boaventura de Sousa (2009) "Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes", in Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (orgs.), Epistemologias do Sul, Coimbra: Almedina, 23-71.

Silva, José Afonso da (2007), *Curso de Direito Constitucional Positivo*, 29 ed. São Paulo: Malheiros Editores.

Sweet, David Graham (1974), A Rich Realm of Nature Destroyed: The Middle Amazon Valley. 1640-1750. Tesis Ph.D, The University of Wisconsin.

Tourinho Neto, Fernando da Costa (1993), "Os direitos originários dos índios sobre as terras que ocupam e suas consequências jurídicas", in Juliana Santilli, Os direitos indígenas e a Constituição, Porto Alegre: NDI e Fabris, 9-43.

Thomas, Georg (1982), *Política Indigenista dos portugueses no Brasil: 1500-1640.* São Paulo: Edições Loyola

Villares, Luiz Fernando (2009), Direito e Povos Indígenas, Curitiba: Juruá.

Viveiros De Castro, Eduardo (2011), *The Inconstancy of the indian soul – The encounter of catholics and cannibals in 16th-century Brazil*, Chicago: Prickly Paradigm Press.