

DOMÍNIO DO CORPOS.

Almir Diniz de Carvalho Júnior.

Ao longo de alguns anos, venho me dedicando ao estudo do processo de ocidentalização das populações indígenas na Amazônia durante o período colonial. Esse processo sempre me pareceu muito mais complexo do que à primeira vista afirmava a historiografia tradicional. Não foi uma simples aculturação, não se tratou de um controle profundo e inexorável do mundo moderno sobre hordas tribais da idade da pedra. Não significou, principalmente nos primeiros duzentos anos iniciais, a vitória de um estado europeu sobre centenas de organizações indígenas fragmentadas e indefesas. Essas verdades historiográficas acabaram por cristalizar, no senso comum, uma visão depreciadora, quando não, paternalista diante da pretensa fragilidade política e intelectual – para alguns, cultural – dessas populações. Essas representações cristalizadas geraram, como se sabe, todo um conjunto de políticas de Estado em relação a essas populações e, ainda hoje, alimentam um certo discurso político temerário.

Mas como fugir dessa visão? Como retirar da ordem do discurso a verdade da fragilidade, da inocência e da incompetência intelectual? Os caminhos foram diversos. Um desses caminhos que eu e vários colegas aqui partilhamos durante os últimos anos foi colocar em evidência o protagonismo indígena, em outras palavras, sua ação política e seu lugar na história.

Existe, no entanto, um problema no nosso instrumental analítico. Ele diz respeito à ideia de **resistência política e cultural**. O problema em relação à ideia de **resistência cultural** se destaca por ser fruto de um pensamento perigosamente evolucionista, fragmentador e cristizador da ideia de cultura. Em último caso, ela cheira a um romantismo melancólico que pretende congelar a ação criativa humana e encerrá-la numa redoma inteligível à ordem classificatória ocidental. Beira a uma estética folclorizada, afeita às profundezas da ideia dos velhos museus de variedades e às taxonomias ocidentais construídas sobre o conhecimento humano.

Como entender então os processos autônomos que foram criados por essas populações e a sua maneira particular de se relacionar como o novo mundo que lhes foi imposto? Não é de resistência que estamos falando? A questão é mais complexa. A pergunta deveria ser: a que tipo de ação estamos, afinal, nos referindo? Certamente não seria a resistência cultural, antes poderia ser resistência política. Uma ação concreta e consciente visando a um objetivo específico que significaria a sobrevivência pessoal e do grupo. Alguns prefeririam o termo resiliência, eu, particularmente, prefiro chamar a esses processos de ações criativas de manutenção de existências possíveis.

É necessário indagar o próprio conceito de cultura, tão problemático para os antropólogos e tão pretensamente simples para os historiadores. Sem querer começar uma discussão epistemológica entre os dois campos disciplinares, apenas gostaria de colocar algumas questões. Partindo do pressuposto de que a cultura não pode ser tomada como um monólito homogêneo, uma convergência de sentidos finalizados e ordenados que marcam de forma fundamental o caráter de uma sociedade, e tomando-a muito mais como princípio de ordenação e de leitura do mundo sempre aberto a novas conexões, creio que se resolve parte do problema. O princípio da ação criativa, ainda que limitada a algumas



ordenações, pode explicar a prevalência do movimento consciente sobre o inconsciente – embora este último jamais deixe de interferir.

Existe um indisfarçável desconforto em relação ao conceito de cultura por parte de muitos antropólogos. Sem querer tornar essa reflexão enfadonha, e apenas para ilustrar essa ideia, chamo atenção para a visão já clássica de Roy Wagner sobre a “Invenção da Cultura” e a mais recente reflexão de Manuela Carneiro da Cunha sobre a “Cultura entre aspas”. Sem aprofundar questões, que não parece ser nem o lugar e nem a hora, ambos se irmanam num ponto fundamental que é de interesse dessa reflexão. Ambos destacam o papel da agência na construção de parâmetros de identidade dos grupos sociais. Não poderia deixar de assinalar também, a importância do pensamento de João Pacheco, no sentido de destacar os processos políticos e afirmativos das novas identidades étnicas. Uma ação afirmativa que significaria a possibilidade de manipulação de padrões de identidades possíveis e significativas para a sobrevivência simbólica e física do grupo. Portanto, para além das classificações ocidentais das alteridades, alicerçadas em blocos monolíticos e cristalizados, essas populações teriam, de forma consciente, tomado para si o controle de sua existência.

A ideia de resistência é, toda ela, uma construção ocidental, mas a resistência cultural, em particular, não me parece servir como instrumento analítico. A capacidade adaptativa das populações indígenas e, decerto, do *homo sapiens*, faz pensar que a cristalização de condutas, pensamentos e ações sejam muito mais produto de um controle discursivo e ordenador advindos do poder instituído. Falar de resistência cultural pode, nesse contexto, significar falar de relações coercitivas, sutilmente instaladas para controlar as ações.

Penso, portanto, o protagonismo indígena na história, não como resistência cultural, mas como ação política alicerçada em parâmetros significativos para o grupo que marcava sua existência autônoma, mas sempre aberta a inovações. Dentre essas inovações possíveis, estava a capacidade de se reconstituir. Essa reconstituição significou um esforço profundo de adaptação, estabelecendo, com a nova ordem que se instalava, pontes de conexão – onde o estranho, o absurdo e o caótico fosse domesticado e ganhasse sentido. Assim, a domesticação foi via de mão dupla, dela não foi objeto somente o gentio: o mundo ocidental também foi domesticado.

Retomando a ideia da cultura como um pretense monólito cristalizado e encerrado em si mesmo, acredito que se algo existe que poderíamos chamar de cosmologia comum, e se esse campo semântico faz sentido para um grupo social qualquer, ele opera em relação, em uma rede extensa e complexa que apresenta conexões e rupturas. Assim, o sentido da “cultura” se dá no âmbito das relações que estabelece.

De outra forma, para que houvesse comunicação entre campos semânticos diversos, aqui simplificados e reduzidos ao ocidente e o aos grupos indígenas (sabemos, naturalmente, que essa simplificação tem objetivo apenas de esclarecer o raciocínio, já que as diferenças e complexidades entre essas duas ordens de grandeza, interna ou externamente: o ocidente e o mundo indígena, são múltiplos e não devem ser negligenciadas), seriam necessárias algumas pontes de conexão. Se de alguma forma é possível encontrar pontes de comunicação entre universos cosmológicos tão distanciados, essas pontes se localizam no campo em que os perigos da perda do domínio sobre eles são maiores e onde o discurso é mais restritivo. O sexo e a política são áreas perigosas do discurso e para eles são construídos aparelhos complexos de controle. A eles se junta



outra área delicada do discurso: a religiosidade. A crença no sobrenatural imanta e atrai esses centros de força para si, tornando-se instrumento para o poder e para o sexo.

Como uma área perigosa que era, as relações entre os corpos sofreram um controle mais rígido por parte dos condutores espirituais dos novos catecúmenos. E não foi diferente em relação à multiplicidade de crenças compartilhadas, que iam de superstições a pactos demoníacos. A arquitetura montada pelo império português para controlar seu novo mundo na América foi articulada, como sabemos, por meio das armas, através da negociação política e, principalmente, através do processo de cristianização das populações nativas. Nessa arquitetura, eram esses os pilares fundamentais. Mas é necessário lembrar qual o projeto que estava em questão.

A compartimentalização do mundo, numa ordem de grandezas desiguais – na qual a Europa ocidental e cristã figuraria no topo, e, os gentios sem civilização, na fronteira da natureza e na infantilidade humana – chegou às colônias portuguesas da América. E esse projeto foi colocado em prática pela evangelização e ocidentalização, objetivo mais profundo das autoridades e dos missionários católicos portugueses. Mas o projeto de modernização abraçado pelo império português foi fruto de uma modernidade tardia e que teve lugar numa colônia distante. Ela estava distanciada da modernidade lusitana e, mais ainda, da modernidade dos centros europeus. Naturalmente, estamos nos referindo a um projeto do poder colocado em prática através da forma que foi possível ser posta – entre limitações e reveses. O cenário onde esse projeto tentou se instalar, no âmbito do controle das consciências, convivia com imaginários múltiplos já oriundos da metrópole portuguesa e que encontraram em terras da América uma complexidade ainda maior. Para tornar a tarefa mais difícil, foram por aqui banhados no pensamento mágico e na ideia de



totalidade que permeava o universo cosmológico indígena e numa visão dos corpos completamente estranha à referência cristã ocidental.

De outro lado, a liberdade dos corpos, sem um eficaz controle moral da igreja – pelas razões acima assinaladas, fazia da rigidez corpórea ocidental uma disciplina limitada e de difícil implementação. Para as populações indígenas, como sabemos, a cisão entre corpo e a pessoa (para a Igreja, a alma), e a ideia da carne – como o lugar do pecado e da expiação, que vigorava na Europa cristã ocidental, era no mínimo esdrúxula. Ao mesmo tempo, no âmbito das práticas, e longe dos olhos das instituições de controle, multiplicavam-se os delitos contra a moral cristã. Colonos europeus, indígenas e negros de origem africana cometiam delitos constantes como a bigamia, sodomia, poligamia e concubinato. Esses delitos apareceram em demasiado número entre as denúncias ao tribunal de inquisição em *Visita à Amazônia colonial*, na segunda metade do século XVIII. É importante assinalar que a natureza e a razão dessas práticas eram distintas, conforme os grupos sociais que as engendravam.

Abandonando um pouco as práticas e retornando o projeto, a individualização dos súditos através da normatização moral e religiosa, no que se refere às populações indígenas foi um processo lento e dado a reveses. O processo de imposição do nome europeu e do batismo cristão teria criado novas identidades para os nativos e para os outros, disso não há dúvida. A questão é saber quais as fronteiras e quais as características dessas novas identidades. O que as aproximaria e as distanciaria do ideal do sujeito ocidental que envolvia também o ideal de súdito cristão? Essas são questões que persigo ao longo de minhas pesquisas e que ainda estão por ser respondidas de forma mais ampla.

Buscando compreender um pouco melhor os caminhos desse processo de transformação, já que a norma não bastava para colocar em movimento tão ambicioso

processo, fica claro que foram necessárias estruturas de controle e conformação. A primeira delas, e a mais bem estruturada, foi a tecnologia produzida pela igreja por meio das ordens religiosas, inspirada pelo Concílio de Trento, com o objetivo de novamente tomar para si o controle espiritual e material do mundo ocidental cristão através de um maquinário de submissão que envolvia a evangelização e a punição.

Uma tecnologia de controle dos corpos foi implementada pela via do processo de cristianização realizada pelos missionários católicos. Os corpos foram posicionados em espaços determinados, estabeleceu-se uma separação entre os sexos – machos e fêmeas foram distanciados. Os gestos também sofreram mutação – formas gestuais tradicionais foram extirpadas através de condicionamentos dos meninos entre palmatórias e outros castigos físicos. Formas de comer, de sentar, entre outras, sofreram a violência dos novos condicionamentos. Panos de algodão cobriram os corpos tentando apagar dos mesmos as inscrições simbólicas – na forma de perfurações e tatuagens –, e a sua nudez, num esforço de domesticação. No entanto, entre as populações indígenas, essas vestimentas instituíram ícones de prestígio antes de significarem o resultado de pudores para o controle das pulsões da carne ou de encobrimento da marcas de suas identidades tradicionais.

A organização do tempo foi condicionada pelo regime da separação das horas assinalada pelo badalar dos sinos. Apagaram o significado que possuíam do tempo e o transformaram no tempo do trabalho e da oração, o único possível na missão. O sexo foi normatizado e os padrões das uniões matrimoniais foram impostos interferindo de forma profunda no seu sistema de parentesco e de ordenação do mundo. Ainda que com essas medidas instituídas pelos missionários católicos, particularmente os jesuítas, a violência



e o controle sobre os corpos fosse enorme, houve formas alternativas de ação inventadas pelos índios cristãos.

Para se contraporem ao controle do tempo, havia as fugas para as matas, quando estavam descuidados seus padres; de dentro das canoas – quando trabalhavam como remeiros, ou propositadamente quando cometiam atrasos no resgate das drogas no interior da floresta. Fugiam da missão para as fazendas onde exerciam um trabalho menos exaustivo e mais especializado e usufruíam de uma certa flexibilização por parte dos patrões no exercício de suas práticas rituais e de seus costumes. As mulheres, por sua vez, usavam o corpo para fugirem das missões e contraíam matrimônio, mesmo já casadas, com indígenas escravos para se fixarem nas fazendas próximas as vilas. Quando não, viravam concubinas de seus senhores ou tornavam-se “feiticeiras” curando através de ervas ou vivendo da venda de feitiços amorosos. Alguns índios principais, obrigados que eram a contrair matrimônio, contraíam-no várias vezes. De outro modo, burlando a vigilância dos padres, mantinham escondidas suas concubinas. Por vezes, conseguiam a conivência das autoridades coloniais devido a sua importância estratégica e ao *status* de liderança que conquistaram.

Sobre o controle dos gestos e do movimento dos corpos tão duramente impostos pelo rigor dos castigos quando eram meninos, como não rir diante do desespero de seu missionário quando um grupo de índios corria pelo terreiro da missão durante a noite, dançando em movimentos amplos e saltos de alegria em homenagem a lua que saía? Eram batizados, frequentavam a igreja e seguiam os sacramentos católicos.

Na contramão dessa violência simbólica e física, a agência se reestabeleceu. O poder e o status social adquiridos a partir dos vínculos com o mundo ocidental abriram para os indígenas um novo campo de ação política: pensemos aqui nas lideranças dos

principais. Lá, manejavam as novas identidades advindas do mundo ocidental. Na sua ação política no cotidiano, em suas relações de parentesco, em suas relações de afeto e em suas relações com o mundo sobrenatural sofreram a imposição de mudanças. O impacto dessa mudança, no entanto, parece que foi maior aos olhos ocidentais – naquele contexto, os da Igreja e das instituições normativas e políticas do império português. Talvez, o ato de manejar os códigos constituintes do novo cenário colonial fosse antes uma demonstração de força diante dos seus (sua comunidade de origem) do que uma associação subserviente a ordem estabelecida. Saber manejar a relação com a alteridade e administrar o regime de trocas através do sistema de alianças poderia significar, para o seu grupo “familiar” e étnico de origem, uma competência inestimável, um valor essencial para comandar a manutenção e reprodução da parentada. Muitos colegas aqui já demonstraram isso em suas pesquisas.

No varejo das relações cotidianas entre os índios cristãos e o mundo colonial, não é possível também deixar de colocar em destaque os artesãos, os guerreiros, os pajés, os curandeiros, os pescadores, os pilotos de embarcações, as farinheiras – responsáveis pela produção das roças e da farinha de mandioca - base da alimentação colonial, as leiteiras – que amamentavam os filhos dos poderosos da terra, as concubinas e as feiticeiras. Todos esses carregavam em si a marca da mudança, mas foram agentes de seu destino porque, diante dos novos condicionamentos impostos, encontraram uma nova forma de existência. Não se pode acreditar que as feiticeiras e feiticeiros, os fazedores de bolsas de mandinga, os bígamos e bígamas de origem indígena que, pelos registros da Visita Inquisitorial ao Grão-Pará, contavam-se às dezenas, fossem praticantes de delitos que significavam uma “resistência cultural” – a manutenção de uma essência.



O controle disciplinar imposto nas missões que produziu esses novos personagens, o domínio dos corpos e dos espíritos que instituíram, embora tenham tido uma eficácia profunda, não lograram êxito absoluto. A questão é então saber a razão desse relativo fracasso. Nessas áreas conectadas – do corpo e do espírito, onde os campos de força se faziam sentir mais profundamente, os perigos eram maiores e, ao mesmo tempo, as redes de significados eram mais reforçadas. Para essas populações, era lá, muito provavelmente, o lugar em que os fatores inconscientes se fizeram sentir; era onde seus gestos buscavam o movimento profundo ligado ao passado menos evidente, era onde o corpo pulsava memória. Era onde, mesmo num ambiente de mudanças profundas, buscavam sentidos mas seguros e significativos. Portanto, embora sua ação fosse política e consciente, no âmbito de sua existência, seus corpos pulsavam fora de seu controle e construíam novas relações.

Obrigado.