

O CONCEITO DE BÁRBARO E SEUS USOS NOS DIFERENTES PROJETOS COLONIAIS PORTUGUESES PARA OS ÍNDIOS

Ludmila Gomides Freitas¹

As primeiras narrativas dos ibéricos sobre os encontros com Novo Mundo apreenderam as sociedades indígenas inscrevendo-as nos quadros cultural, teológico e político próprios do europeu e, por essa razão, como partes da narrativa histórica cristã. As representações dos índios contidas nos discursos dos séculos XVI e XVII formam um quadro múltiplo em que contrastam, por vezes simultaneamente em um mesmo autor, imagens ora positivas, ora depreciativas; ora sentimentos de confiança e esperança em relação ao futuro, ora profundo pessimismo diante da realidade do presente. A nudez sublinhada por Caminha, por exemplo, era o indício da inocência edênica anterior à queda; a metáfora do “papel em branco” criada por Nóbrega, traduzia a docilidade com a qual os *brasis* aceitavam a Fé; a solidariedade e a comunhão que Las Casas observou nos *caribes* correspondiam ao mais alto valor cristão (o amor ao próximo), e a simplicidade no modo de viver se assemelhava ao dos primeiros cristãos. Ao mesmo tempo, os sacrifícios humanos feitos em nome de falsos deuses, denunciados repetidas vezes por cronistas e missionários espanhóis que estiveram no México, ou a antropofagia que ordenava o sentido da vida dos índios da costa do Brasil, narrados à exaustão nas crônicas portuguesas, eram as evidências da natureza corrompida, da bestialidade e do barbarismo dessas gentes. À parte as diferenças entre as representações, todas elas tinham como fim último a busca de uma explicação. Tais representações eram distintas e contraditórias, pois distintos também foram os sujeitos que as enunciaram, e com propósitos igualmente distintos.

Podemos identificar no conceito de *bárbaro* o pano de fundo que perpassa as representações sobre a natureza do índio, seja nas descrições das crônicas e cartas, seja nas especulações filosóficas e teológicas mais sofisticadas, seja na legislação indigenista. Nesse artigo pretendemos expor como esse conceito foi utilizado para fundamentar distintos projetos de incorporação do índio à ordem colonial portuguesa e, para isso, iremos explorar quais os significados assumidos em cada um deles. Num segundo momento, trataremos especialmente da legislação indigenista que, embora não utilize nominalmente o termo *bárbaro*, foi por ele fundamentada. Acreditamos que entender as ideias subjacentes à confecção das leis ajuda a aprofundar a análise dos projetos coloniais para os índios e a natureza dos conflitos gerados pela incompatibilidade entre esses projetos e a experiência na colônia.

¹ Graduada e Mestre em História pela Universidade Estadual de Campinas. Doutoranda em História pela Universidade Federal de Uberlândia. Bolsista FAPEMIG. E-Mail: <ludmilagomide@hotmail.com>.

O conceito de bárbaro e seus usos

A origem do conceito *bárbaro* provém da Antiguidade Clássica, quando os gregos assim denominavam o estrangeiro marcando duas diferenças essenciais: uma linguística e outra política. O bárbaro não conhece o poder centralizado, não habita a *pólis* – espaço privilegiado para o desenvolvimento das potencialidades e virtudes humanas – e vive em meio à desordem e ausência de normas (incivil). Os bárbaros desconhecem a língua grega (balbuciam)².

Segundo Reinhart Koselleck, do século VI ao século IV a.C., o par de conceitos, helenos e bárbaros,

[...] era uma figura de linguagem universalista, que abrangia todos os homens, e era atribuído a dois grupos espacialmente separados. Era uma figura de linguagem assimétrica. O menosprezo aos estrangeiros, aos que balbuciavam ao falar, ou cuja fala não se entendia, cristalizou-se em uma série de epítetos negativos que desclassificavam toda uma humanidade que vivia fora da Grécia.³

O conceito recebeu inúmeros significados e designou povos bastante heterogêneos ao longo dos tempos, contudo, sempre guardou a implicação de inferioridade. O sentido cultural que o termo expressa permitiu sua transposição para o mundo cristão. A partir do século VI até o final do século XV, *barbarus* equivalia a *paganus*. Como propõe Koselleck, formava-se, assim, outro par de conceitos assimétricos e desigualmente contrários: cristão-pagão. Para o autor:

Uma vez presentes na história, os pares de conceitos heleno-bárbaro, cristão-pagão e homem-não-homem revelam determinadas formas de experiência e possibilidades de expectativas cujos atributos também podem surgir com outras denominações em outras situações históricas. Cada uma das antíteses a serem examinadas possui estruturas próprias, mas também comuns, que sempre aparecem de novo na linguagem política, mesmo quando, no correr da história, as palavras ou nomes se modificam. [...] As palavras podem mudar e, mesmo assim, a estrutura da argumentação assimétrica continuar a mesma.⁴

² Segundo Koselleck, o conceito *bárbaro* compõe com o conceito *heleno* um par de conceitos assimétricos e desigualmente contrários. Estes guardam, pois, uma relação com a história e um aspecto estrutural. “(...) A história conhece numerosos conceitos opostos que são aplicados de um modo que o reconhecimento mútuo fica excluído. Do conceito utilizado para si próprio decorre a denominação usada para outro, que para esse outro equivale linguisticamente a uma privação, mas que, na realidade, pode ser equiparado a uma espoliação. Trata-se, nesse caso, de conceitos opostos assimétricos. Seu oposto é contrário, porém de maneira desigual”. Ver: KOSELLECK, R. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora da PUC-Rio, 2006, p. 192-193.

³ KOSELLECK, *Futuro passado...*, p. 198.

⁴ KOSELLECK, *Futuro passado...*, p. 195.

Com a chegada dos europeus a América, o conceito de bárbaro demonstrou mais uma vez vitalidade ao ser usado para classificar os povos encontrados. O canibalismo, a nudez, as guerras, a falta de centralização política (no caso da América portuguesa) eram os indícios suficientes para o emprego do termo, que foi utilizado à exaustão nos escritos quinhentistas e seiscentistas. No entanto, podemos distinguir usos distintos: entre os missionários, que acreditavam no potencial universal de todo homem vir a ser um cristão, essa designação reforçava o caráter misericordioso da empresa evangelizadora. Entre os colonos, a negação da capacidade de conversão era fruto da barbárie, e, portanto, os índios podiam ser escravizados.

Para os portugueses, os índios do Brasil tinham um modo de vida espontâneo e natural, alheio às normas e apartados das leis e da civilização. E no século XVI, a civilização era vista, como bem nos lembra Baeta Neves,

*[...] como um modo de aperfeiçoamento do humano, um conjunto de instrumentos que o esculpe e o lapida. Modela alguma coisa que, em princípio é rude, tosca e vulgar. O adjetivo mais freqüente para natureza é 'bruta'. E o ideal é que seja tocada, cinzelada, alterada e construída pelo cristianismo.*⁵

Porém, descrever os índios aproximando-os ao mundo da natureza criava uma ambigüidade. Por ser criação divina, a natureza segue algumas leis. O comportamento indígena, além de estar fora da civilidade, não respeita nem ao menos as leis naturais (haja vista o canibalismo). O mesmo autor observa: “[...] [o índio] foi lançado para alguma coisa que está além da natureza: a alegalidade. A distinção mais profunda, a última redução possível na análise não é a dupla Natureza/ Cultura e, sim, Lei/ Alegalidade [...]”⁶.

Entre os documentos mais importantes que tratam do encontro com a alteridade indígena na América portuguesa estão os escritos jesuíticos. Quando recém chegados à colônia, o otimismo tomava conta do espírito dos missionários. A conversão por meio da Palavra e do exemplo parecia suficiente para escrever na alma indígena, ‘papel em branco’, as verdades da Fé. A inclinação cristã dos índios foi muito ressaltada nas primeiras cartas. Os jesuítas acreditavam no potencial de elevação espiritual dos gentios, e para isso bastaria acender a centelha da Fé deixada por Deus em todos os homens. E a *humanidade brasílica* estava inscrita dentro da universalidade cristã: descendentes de Adão e Eva, os índios deveriam ser herdeiros Cam, filho maldito de Noé; a nudez gentílica era um sinal. Acreditava-se que os índios ouviram a Boa Nova num tempo remoto. De certo dada por São Tomé, pois eles tinham na memória algumas palavras: os mitos do dilúvio e de Sumé. Nóbrega chegou a identificar as pegadas do apóstolo nas pedras de uma praia da Bahia⁷.

⁵ NEVES, Luis Felipe Baeta. *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978, p. 50.

⁶ NEVES, *O combate dos soldados...*, p. 57-58.

⁷ Segundo Sérgio Buarque de Holanda, o mito de Sumé (o apóstolo São Tomé) foi o único difundido pelos portugueses nos primeiros tempos da colonização, ao passo que coube aos espanhóis a invenção de inúmeros outros. O mito de São Tomé remonta ao século VI, à crença de comunidades cristãs no Oriente. Na América, o primeiro registro do mito apareceu numa crônica de viagem de 1514. A lenda difundia que o apóstolo teria pregado a Palavra aos gentios em tempos imemoriais,

O primeiro passo para a conversão foi o aprendizado das línguas indígenas, que foram sistematizadas em uma só – a língua geral criada pelo padre Anchieta⁸. Podemos dizer que a gramática indígena era o ponto de partida para a catequização: reduzir a língua (sob o modelo da escrita e, conseqüentemente, do alfabeto e das regras gramaticais latinas) era o primeiro passo para reduzir o indígena. E, segundo João Adolfo Hansen,

*[...] a mesma língua do gentio evidencia a bestialidade e é doutrinação, explícita e implicitamente, como língua da falta e, no limite da ortodoxia, falta de linguagem, nos termos substancialistas da teologia-política portuguesa da Conquista. Genericamente falando, o enunciado jesuítico postula que a língua do índio é marcada pela mudez e pela cegueira próprias de suas práticas pecaminosas que, obscurecendo a visão ou a teoria do Bem, fazem-na imprudente e escura, evidenciando uma natureza semper prona ad malum: uma língua desmemoriada do Bem, enfim.*⁹

Ao passo que a missão jesuítica avançava, ficavam para trás as imagens dos índios como “*tabula rasa*” e “*papel em branco*”, dando lugar ao estigma da ausência: desprovido tanto das letras ‘F’, ‘L’, ‘R’, na sua língua, quanto da Fé, da Lei e do Rei, em sua vida¹⁰. Contudo, o desafio de reduzir a língua e criar um catecismo em tupi, não esbarrava somente na ausência das letras, mas, principalmente na dificuldade de traduzir conceitos próprios da cultura cristã, para os quais não existiam equivalentes no quadro linguístico, mental e cultural dos gentios¹¹. Rapidamente os missionários perceberam os limites da conversão feita a partir da adaptação da linguagem e das ideias cristãs ao modo de vida e crenças nativas.

A docilidade e a facilidade com que os índios se dispunham a escutar a pregação não resultava na interiorização dos ensinamentos, pois aparentemente convertidos, os

e dessa passagem pelo Novo Mundo ficaram inscritas as suas pegadas. Essa crença lusa parece ter sido corroborada pelos índios que, segundo várias fontes, insistiam em mostrar aos adventícios os rastros do apóstolo. HOLANDA, Sérgio Buarque. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 108-129.

⁸ Pedro Puntoni observa que a vulgarização da língua geral e a conversão feita através dela tiveram um importante papel na distinção do tratamento dado aos diferentes grupos de índios. Aqueles que não falavam o tupi foram identificados como ‘tapuias’, isto é, ‘aqueles que falam a língua travada’. Por essa razão, foram desprezados e qualificados como o bárbaro dos bárbaros. “[...] a polaridade tupi-tapua já queria, também, mostrar o destino que a colonização e a catequese haviam estabelecido para aqueles grupos indígenas: ou tornaram-se escravos, ou cristãos aldeados pelos jesuítas.” PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: HUCITEC/ Edusp; FAPESP, 2002, p. 65.

⁹ HANSEN, João Adolfo. Comunicação apresentada em ocasião dos Seminários “Instrumentos da Comunicação Colonial”, USP, 24 out. 2000. Citado em: AGNOLIN, Adoni. *Jesuítas e selvagens: a negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007, p. 78.

¹⁰ AGNOLIN, *Jesuítas e selvagens...*, p. 80.

¹¹ Neste processo de tradução estava em jogo a manutenção da ortodoxia, uma das preocupações mais importantes da Igreja Católica após o Concílio tridentino. Para uma análise aprofundada da tradução do catecismo para a língua tupi, ver o capítulo “A Problemática da Tradução: o ‘contrato linguístico-colonial’”. AGNOLIN, *Jesuítas e selvagens...*, p. 77-116.

índios logo voltavam a suas “práticas abomináveis”. Os inacianos fizeram descrições “etnográficas”¹² dos povos tupi no sentido de identificar as falhas no processo de conversão. Eles acreditavam que o entendimento dos “maus costumes” auxiliaria a extirpá-los e a substituí-los pelas normas cristãs do bom viver.

Tema largamente estudado pela História e Antropologia, os maus costumes retratados nas fontes demonstram que a representação jesuítica do índio era o bárbaro. A nudez foi duplamente interpretada, ora como natural (não despertando a lascívia), ora como luxuriante. A poligamia e as uniões sem as interdições de parentesco previstas no catolicismo fizeram com que os missionários, num ato moralizador, pedissem ao papa a liberação dos casamentos consanguíneos até terceiro e quarto graus (vemos aqui um bom exemplo do pragmatismo jesuítico). A antropofagia vista como o ápice do barbarismo levou o indígena a ser comparado aos cães. Assim diz Nóbrega: “são cães em se comerem e matarem e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem”, “são mais esquecidos da criação que os brutos animais, e mais ingratos que os filhos das víboras que comem suas mães”¹³. As guerras intertribais motivadas pela vingança mostravam-se atávicas nessas sociedades. Por fim, as cauinagens eram vistas como um empecilho forte à conversão, pois quando “davam a beber”, os índios recalcitavam em todos os demais vícios. Contudo, dentro da concepção teológica jesuítica, tais abominações não eram constitutivas da condição natural do indígena, mas sim resultado da ignorância da Palavra.

Por volta de 1570, vinte anos após o início da ação missionária jesuítica na América portuguesa, a empresa havia alcançado poucos resultados na catequização dos índios. O número de aldeias tinha diminuído e o número de jesuítas no Colégio da Bahia, que comportava lugar para 60 religiosos, era de 33, sendo apenas 15 padres¹⁴.

A constatação dos poucos progressos na evangelização dos índios inaugurou uma outra tópica bastante comum nas cartas inacianas: o relato das dificuldades diárias da empresa missionária aproximava os padres dos mártires. Quanto maior o sofrimento e as adversidades, maior a misericórdia e a devoção dos soldados de Cristo; quanto mais bárbaro fosse o pagão, mais elevada e Providencial seria a missão da Companhia. Fé, abnegação e altruísmo compunham a imagem que os padres faziam de si mesmos. Segundo Raminelli,

[...] *as imagens do martírio e do vil gentio concederam*

¹² As aspas se justificam, pois acreditamos que, se as crônicas contém informações sobre a cultura dos índios, os europeus que as produziram não tinham a intenção de fazê-lo num sentido que, hoje, identificamos como etnográfico.

¹³ Cartas de Manuel da Nóbrega. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus*. Vol. II. Lisboa: Portugália, 1938-1950, p. 321. Manuela Carneiro da Cunha observa que a identificação entre canibais/ cães provém da imagem dos cianocéfalos (homem com cabeça de cão e também canibal) que era muito difundida na Renascença. A autora faz a distinção entre canibalismo e antropofagia e diz que já nos primeiros tempos os europeus perceberam a diferença. CUNHA, Manuela Carneiro da. “Imagens de Índios do Brasil: O século XVI”. *Estudos Avançados*, vol. 4, n. 10, 1990, p. 91-110.

¹⁴ Conforme os dados apresentados por Alexandre Marchant, em 1562, os jesuítas tinham onze aldeias e 34 mil índios sob sua tutela na Bahia. Com as guerras e epidemias de varíola contraída dos brancos, esse número de aldeados se reduziu consideravelmente até 1570. MARCHANT, Alexandre. *Do escambo à escravidão*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1980, p. 105.

*ao tema do barbarismo uma nova significação. O bárbaro torna-se, então, um obstáculo a ser vencido, torna-se um desafio para os religiosos e um caminho para a purificação. O aspecto inóspito do ameríndio permite aos padres dignificar o trabalho da catequese e ressaltar a harmonia promovida pela doutrina cristã.*¹⁵

Outros documentos fundamentais do encontro entre europeus e indígenas são as crônicas e relatos de viagens. Nestes discursos, a depreciação do homem americano foi feita pela construção e afirmação de estereótipos, que serviam ao mesmo tempo para traduzir a alteridade incompreensível e justificar a dominação. Em seu livro, Raminelli investiga a presença dos estereótipos na iconografia do primeiro século da colonização. Cotejando os atributos que nas cartas e crônicas compunham o perfil do índio bárbaro às imagens iconográficas do mesmo período, o historiador chegou a conclusões interessantes. Existia um notável descolamento entre as descrições etnográficas contidas nas fontes escritas e as imagens pictóricas. Sobre a antropofagia, os relatos escritos informam que o papel social do homem era preponderante dentro do ritual: a eles cabia a ingestão da maior parte do corpo do contrário sacrificado. No entanto, as imagens mostram cenas de mulheres, sobretudo as mais velhas, exercendo o papel central nos ritos, comendo avidamente braços e pernas do inimigo. Para Raminelli, “(...) as mulheres aparecem como ‘topos do canibalismo’”¹⁶.

Os pintores dessas cenas, como Theodore De Bry ou Albert Eckhout, conheciam profundamente os relatos de viagem; suas gravuras eram inspiradas em Jean de Léry e Hans Staden. Raminelli interpretou esse descompasso da seguinte forma: para depreciar e denunciar o barbarismo do índio, nada mais conveniente do que associar sua imagem ao que era considerado mais repulsivo dentro dos valores europeus: as bruxas. “A ênfase [na participação feminina] poderia ser interpretada por intermédio da misoginia amplamente difundida no mundo luterano”. E concluiu: “(...) as mulheres canibais traduzem a alteridade do Novo Mundo, pois antes mesmo da descoberta da América já ocupavam um espaço no imaginário cristão”¹⁷.

O conceito de *bárbaro*, portanto, foi empregado amplamente nas representações dos europeus que travaram ou não contato com os indígenas do Brasil. Além disso, mostrou-se elástico ao comportar intenções díspares, haja vista a utilização dada por jesuítas e colonos.

Veremos a partir de agora que o conceito de bárbaro inspirou a legislação indigenista portuguesa, senão nominalmente, ao menos através das imagens e ideias ligadas a ele. A política indigenista expressa nas leis objetivava a incorporação do gentio à ordem colonial a partir de sua submissão voluntária ao trabalho e à religião cristã. No arrazoado da época, a liberdade indígena era garantida desde que os gentios aceitassem abandonar seus costumes e modos de vida, transformando-se em vassallos produtivos da empresa colonial. Para àqueles que se recusavam, insistindo

¹⁵ RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. São Paulo: Edusp; Rio de Janeiro: Zahar, 1996, p. 77-78.

¹⁶ RAMINELLI, *Imagens da colonização...*, p. 85.

¹⁷ RAMINELLI, *Imagens da colonização...*, p. 104-105.

em permanecer como *bárbaros*, as *guerras-justas* e a escravidão eram permitidas como forma de subjugá-los.

Aspectos da legislação indigenista portuguesa

A legislação indigenista portuguesa não foi objeto de grande interesse para a historiografia brasileira. Temos alguns trabalhos que discutem as disposições jurídicas em relação aos índios durante o período colonial, mas, de um modo geral, essas análises não foram muito além da descrição das leis. Embora o debate jurídico e teológico acerca da natureza indígena tenha sido menos intenso em Portugal do que na Espanha, a questão esteve refletida na sua política colonial. Como prova disso, basta dimensionarmos a quantidade de documentos que tratam de tais questões: leis, alvarás, cartas, provisões, decretos, regimentos; enfim, uma extensa documentação oficial produzida ao longo dos séculos XVI ao XVIII. A política indigenista deve, portanto, ser entendida como parte essencial do sistema de dominação colonial.

Se por um lado a falta da compilação e da publicação integrais desse extenso *corpus* documental dificulta o trabalho historiográfico (uma parte está dispersa em arquivos brasileiros e portugueses e a outra se encontra publicada), esse não é, todavia, o motivo principal do reduzido número de estudos mais aprofundados. Beatriz Perrone-Moisés considera que a lacuna provém, em parte, da ideia disseminada de que Portugal teria dado pouca atenção aos aspectos jurídicos da colonização. Porém, a principal razão é que muitos historiadores consideraram o estudo das leis um campo pouco revelador, pois as fontes de caráter oficial e muito formal dificultariam a apreensão mais exata da questão indígena. Por isso a maioria dos estudos privilegiou o aspecto político-econômico ao invés do jurídico¹⁸.

De um modo geral, as análises historiográficas da legislação indigenista portuguesa têm descrito seus princípios como contraditórios, oscilantes e ineficazes. A existência de leis que garantiam a liberdade e a soberania dos naturais da terra ao lado de leis que sustentavam o direito de escravização permitiu esse tipo de interpretação. No século XIX, historiadores como João Francisco Lisboa (1852) e Perdígão Malheiro (1867) instauraram essa visão, que teve continuidade em trabalhos publicados ainda mais de um século depois, como os de Stuart Schwartz (1979)¹⁹ e George Thomas (1981)²⁰. De fato, é realmente tentador classificar a legislação indigenista nesses termos, pois quando consideramos a sucessão de disposições que ora afirmam a liberdade incondicional, para depois retroceder e permitir a escravização, parece ter sido este seu caráter principal. Contudo, uma observação mais acurada permitiu que Beatriz Perrone-Moisés matizasse tal generalização. Ainda que se observe um movimento oscilante, ele não foi resultado de um pensamento político contraditório. As disposições legais de liberdade e escravização mantiveram-se, como veremos

¹⁸ PERRONE-MOISÉS, Beatriz, “Índios livres e índios escravos: o princípio da legislação indigenista do período colonial (século XVI a XVIII)”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 115.

¹⁹ SCHWARTZ, Stuart. *Burocracia e sociedade no Brasil colonial: a Suprema Corte da Bahia e seus juizes (1609-1751)*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

²⁰ THOMAS, George. *Política indigenista dos portugueses no Brasil (1500-1640)*. São Paulo: Loyola, 1981.

adiante, alinhavadas por uma lógica constante.

Primeiramente devemos entender a questão indígena em si mesma como uma questão conflitante e paradoxal para pensamento europeu. Os índios cuja conversão e incorporação ao corpo mítico e político do Estado português legitimavam o título de conquista das terras americanas, eram também a mão-de-obra sem qual a colônia não podia prosperar. Além disso, os índios eram fundamentais para a defesa e segurança da colônia num período em que eram muito frequentes os ataques de estrangeiros (de países como França, Inglaterra e Holanda que ficaram de fora da partilha do Novo Mundo) e de índios resistentes ao domínio português. Os projetos de assimilação dos naturais da terra divergiam entre os setores da nascente sociedade e geraram uma série de conflitos que perpassaram todo o período colonial sem alcançar solução definitiva. Parece-nos apropriada a colocação dos historiadores do século XIX citados acima, que afirmaram que a questão indígena foi uma “questão abrasadora”.

Os missionários que defendiam os princípios da liberdade indígena não raro eram acusados pelos moradores de monopolizarem a exploração do trabalho indígena, impedindo, dessa forma, o desenvolvimento da colônia. Ao mesmo tempo, a violência e espoliação promovidas pelos colonos foram intensamente condenadas pelos padres, que cobravam das autoridades ações para punir e coibir os abusos. Diante de pressões igualmente importantes, a Coroa portuguesa procurou equilibrar os interesses essenciais da colonização mediante a profusa legislação indigenista. A imagem de ineficiência e contradição deve-se à diferença gritante entre a teoria do direito e a realidade histórica da escravização.

Nos primeiros anos da colonização a relação entre brancos e índios, embora tenha sido marcada por alguns episódios de violência, não se caracterizou pela escravização dos naturais da terra. O escambo do pau-brasil e outras primitivas formas de troca delinearão o contato dos primeiros tempos. O estabelecimento de relações amistosas era também uma forma de evitar a aliança dos índios com nações estrangeiras que ameaçavam o domínio português. Como bem destacou Caio Prado Junior, os índios tinham um papel ativo na colonização; diante do número insuficiente de portugueses, os naturais da terra, quando integrados, eram a base para compor o povoamento. Com a implementação das unidades produtivas de açúcar no litoral, a demanda por mão-de-obra tornou-se fator limitante para o desenvolvimento da colônia. Desde então, teve início a sistemática utilização dos naturais da terra como mão-de-obra escrava²¹.

Em 1570, Dom Sebastião promulgou a primeira lei portuguesa com o intuito de regulamentar as relações entre colonos e índios. Essa lei garantia a liberdade dos naturais, seguindo as determinações da bula de Paulo III (*Sublimis Deus sic dilexit*, de 1537), mas previa a escravização em caso de *guerra justa*. Em 1574, uma nova lei de mesmo conteúdo foi promulgada na Metrópole.

Diante da violação dos critérios de *guerra-justa* pelos moradores, os jesuítas

²¹ Como se sabe, a mão-de-obra escrava indígena foi substituída pela africana ao longo do século XVII nos engenhos de açúcar. Os motivos não foram exclusivamente ditados pelos interesses mercantis (o lucrativo tráfico transatlântico), mas também pelas políticas de povoamento e de alianças militares com os indígenas promovidas pela Coroa.

denunciavam a violência e a escravização a que os índios eram submetidos. Esse era o princípio de uma longa contenda entre clérigos e leigos pelo privilégio de implantar seus projetos assimilacionistas. Projetos com diferentes meios de submissão, mas com objetivos não tão distantes. Os padres intentavam moldar o corpo do índio para o trabalho pela forja da alma na religião cristã. Os moradores dispensando as etapas da conversão, se interessavam pelos índios enquanto força produtiva preada nos matos e sem custo algum. O monopólio da exploração do trabalho índio, embora pensado em intensidades diferentes, era comum a colonos e jesuítas. Porém, entre os últimos, o ideal catequético era o motivo da presença da Ordem inaciana na América portuguesa, além do fundamento que legitimava a própria colonização.

Com a União das Coroas Ibéricas (1580-1640), os Habsburgo procuraram deixar clara sua intenção política na condução da questão indígena, ou seja, a salvaguarda da liberdade dos naturais da terra. Em 1595, Filipe II reforçou as disposições das leis anteriores. As queixas dos jesuítas avolumavam-se e os padres cobravam da Coroa uma interferência mais enérgica.

A vinda da Relação da Bahia em 1609 estava relacionada com o objetivo da Coroa de coibir a escravização. Sobre esse fato é importante dispensar maior atenção.

Até a chegada dos magistrados que compuseram o primeiro tribunal da colônia, a administração da justiça esteve descentralizada entre os ouvidores nomeados pelos donatários, o que fazia da situação judicial um verdadeiro caos. A instalação da Relação era um desejo comum de colonos e jesuítas, que esperavam a melhora na eficiência da justiça a partir do aparelhamento da burocracia; no entanto suas motivações eram diferentes. Os senhores de engenho a princípio apoiavam a instalação do tribunal, pois acreditavam que seriam favorecidos nos embates contra os comerciantes. Isto porque na montagem das unidades produtivas os senhores do açúcar frequentemente recorriam aos empréstimos de comerciantes e traficantes de escravos. Endividados, viam-se obrigados a vender o açúcar a preços deflacionados. Por outro lado, os jesuítas imaginavam que o envio de juizes para a colônia ajudaria a frear os ataques dos moradores aos aldeamentos e a escravização ilegal dos índios. Uma vez que a política régia se colocava ao lado dos padres, esses entendiam que o aumento da representatividade do Rei acabaria por lhes favorecer.

Com a instalação da Relação na Bahia, segundo Schwartz, o “caldo entornou” e a problemática indígena veio à tona explicitando os interesses conflitantes de padres e moradores. Chegados a um mês na colônia, os magistrados anunciaram a lei que objetivava por fim definitivamente nos excessos e desmandos dos colonos. Essa lei declarava que todos os índios, cristãos ou pagãos, eram livres por direito natural. Segundo essa, somente os jesuítas tinham o poder de descer os índios do sertão e colocá-los nas aldeias. Todo trabalho nativo passava obrigatoriamente a ser pago, inclusive pelos padres. Um ponto forte e polêmico da lei era o fato de declarar que todos os índios ilegalmente capturados deviam ser libertados. Para isso, todos os recibos de venda ou decisões jurídicas que justificassem o seu cativo seriam tidos por nulos. Mais ainda, nenhum tipo de recurso a esta lei seria aceito pela Coroa. Enfim, a lei de 1609 garantia a liberdade absoluta e irrestrita dos naturais da terra e a Relação era o órgão responsável por executá-la, além de fiscalizar e punir os transgressores. Ainda que não desconsiderasse as razões do cativo em alguns

casos, o rei entendia que esse era o caminho pelo qual se cometiam todos os tipos de abusos:

[...] em nenhum caso se pudessem cativar os gentios do Brasil; porque, conquanto houvesse algumas razões de direito para se poder em alguns casos induzir o dito cativo, eram de tanto maior consideração as que havia em contrário, especialmente pelo que tocava à conversão dos gentios à nossa santa fé católica, que estas últimas se deviam antepor a todas as mais.²²

Os moradores reagiram violentamente ao saberem o conteúdo da lei, e responsabilizaram os jesuítas pela sua emissão. A Câmara de Salvador foi o principal cenário das reclamações, que ocorreram também em outras cidades da colônia. Os distúrbios populares e as ameaças aos padres fizeram com que o governador geral Diogo de Meneses escrevesse ao Rei relatando os inconvenientes resultados da nova lei. Diante das pressões o Rei capitulou e revogou tempos mais tarde a lei de liberdade de 1609.

A Lei de 1611 reiterava a liberdade dos índios, mas reabilitava o critério de escravização no caso de *guerra justa*. Nos casos em que os índios reagissem com hostilidade ao domínio português, seria formada uma junta (composta pelo governador geral, bispo, os superiores das Ordens e magistrados) para deliberar a justiça da guerra. Ao governador era dado o direito de autorizar os resgates de índios condenados à morte ritual no terreiro (“resgate dos índios de corda”). Vejamos alguns trechos fundamentais:

[...] sucedendo caso, que os ditos gentios movam guerra, rebelião e levantamento, fará o Governador do dito Estado, Junta, com o Bispo, sendo presente, e com o Chanceler e Desembargadores da Relação, e todos os Prelados das Ordens que forem presentes no lugar aonde se fizer a tal Junta, e nela se averiguará se convém e é necessário ao bem do Estado fazer-se guerra ao dito gentio, e se ela é justa; e do assento, que se tomar, e me dá conta, com relação das causas, que para isso há para eu as mandar ver; e aprovando, que se deve fazer a guerra, se fará; e serão cativos todos os Gentios, que nela se cativarem.²³

Ainda segundo a lei de 1611, os aldeamentos seriam governados por capitães leigos, que passariam a ter a exclusividade do poder temporal sobre os índios. Os capitães seriam nomeados pelo governador e sancionados pelo chanceler da Relação.

A Lei de 1611 representou um duro golpe no poder da Companhia de Jesus de liderar os projetos de integração dos indígenas. A lei negava-lhes a faculdade exclusiva de promover os descimentos e nas entradas realizadas pelos colonos, a presença

²² Apud ANDRADA e SILVA, José Justino (org). *Colleção chronológica da legislação portuguesa compilada e anotada (1603-1700)*. Vol. I (1603-1612). Lisboa: s. ed., 1854-1859, p. 129.

²³ Apud THOMAS, *Política indigenista...*, p. 230.

dos jesuítas não era mais obrigatória (como afirmava as leis de 1587 e 1609). Os padres franciscanos, menos inclinados à proteção dos *brasis*, eram frequentemente preferidos para acompanhar as tropas sertanistas na função de capelão. Além disso, o poder temporal dentro dos aldeamentos não era mais exercido pelos inacianos²⁴. Enfim, as prerrogativas que até então os jesuítas dispunham, ainda que fossem continuamente desrespeitadas, chegaram ao fim com a Lei de 1611²⁵.

As Leis de 1609 e 1611 são exemplares para ilustrar o conteúdo da legislação indigenista, tendo em vista os inúmeros dispositivos emitidos pela Coroa durante todo o período colonial. Acreditamos que tais leis expressavam os fundamentos teológico-políticos do projeto assimilacionista dos índios à ordem colonial. Além disso, podemos identificar nas diferenças de seus conteúdos – a primeira afirmando a liberdade incondicional e a segunda habilitando a escravidão em casos de *guerra-justa* – a expressão das acomodações levadas a cabo pelo poder real para dirimir os conflitos entre colonos e jesuítas.

Vimos até agora que a legislação indigenista ao longo do período colonial afirmou a liberdade e a soberania dos naturais da terra. Por que então são comuns na historiografia os epítetos de oscilante, hipócrita e contraditória? Foi constante a afirmação da liberdade baseada no direito natural. No entanto, o critério da *guerra-justa*, restrita e autorizada em casos específicos, legitimava a escravização. Como interpretar a profusão de disposições legais sem endossar as generalizações consagradas?

Importantes historiadores compartilharam da visão dos trabalhos pioneiros do século XIX. Stuart Schwartz, por exemplo, diz que “[...] embora cuidadosamente fraseada e apoiada em controles legais, a lei de 1611 representou um passo atrás e uma volta ao *status quo* anterior a 1609. No Brasil, as reclamações locais forçaram a Coroa a modificar sua política”²⁶. O trabalho extensivamente documentado de George Thomas, que analisa a legislação indigenista de 1500 a 1640, também vai nessa direção:

*As medidas legislativas da Coroa portuguesa em favor da liberdade dos índios parecem insuficientes e indecisas. Do lado português faltam medidas e decretos da amplitude oferecida, do lado espanhol, pelas leyes de Burgos ou pelas leyes nuevas. A Coroa portuguesa mostrou-se muito prudente em face das exigências dos colonos brasileiros em favor do trabalho escravo índio e até esteve disposta a tolerar abusos que aconteciam na colônia.*²⁷

A análise feita por Beatriz Perrone-Moisés indica um outro caminho, ainda que a autora considere seu trabalho de pouco fôlego e insista na continuidade de novos estudos. Segundo ela, “[...] fala-se de ‘liberdade dos índios’ e ‘escravização

²⁴ O poder temporal dentro dos aldeamentos voltou para os missionários em alguns momentos pelas Cartas Régias de 06 dez. 1647 e 26 ago. 1680, para o Estado do Brasil, com a Carta Régia de 02 set. 1684, para o Estado do Maranhão e no Regimento das Missões de 1686.

²⁵ A lei de 1611 retomou os princípios das leis de 1570, 1574, 1587, 1595.

²⁶ SCHWARTZ, *Burocracia e sociedade...*, p. 111.

²⁷ THOMAS, *Política indigenista...*, p. 214.

dos índios' como se, em ambos os casos, as leis se referissem a todos os indígenas do Brasil, indistintamente"²⁸. Todavia, evita-se a armadilha de qualificar a política indigenista portuguesa como contraditória e volúvel mediante a distinção dos grupos de índios a que se referiam as leis de liberdade e escravidão. Sem essa separação corre-se o risco de confundir o aspecto puramente jurídico com a realidade histórica da escravidão.

As nações indígenas que se relacionaram com os portugueses eram diferenciadas *juridicamente* em índios aliados e aldeados e índios inimigos e hostis dispersos pelo sertão. Aos índios aliados e aldeados, a soberania sempre foi afirmada: eram livres e senhores de suas terras nos aldeamentos, passíveis de serem requisitados para trabalhar para os colonos em troca de salário e bom tratamento. Eram, dessa forma, as garantias do desenvolvimento da colônia e de sua defesa. Já os índios inimigos, capturados em *guerra-justa*, podiam ser escravizados pelos moradores. As causas legítimas da *guerra-justa* eram a recusa à conversão, o boicote à pregação da Palavra, a prática de hostilidades contra os moradores e índios aliados e o rompimento das alianças celebradas. Apenas o objetivo da conversão e incorporação do gentio ao grêmio da Igreja podia aprovar a *guerra-justa*, e esta só era legitimada pela autorização do Rei ou de um agente responsável. Os resgates de índios condenados à morte nos rituais da antropofagia eram também apontados como causa de *guerra-justa*, pois a antropofagia era considerada uma ofensa à lei natural²⁹.

Na mesma esteira dessa análise, a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha confirma que a soberania e a liberdade dos índios na legislação "[...] trata-se, como se sabe, de um reconhecimento *de jure* que mil estratégias tentam contornar na prática; mas tal reconhecimento legal mostra pelo menos a consciência e a má consciência da Coroa acerca dos direitos indígenas."³⁰

A questão do índio foi um problema colocado à política e à jurisprudência lusa. Os índios do Brasil nunca foram identificados como escravos por natureza. Tal conceito não aparece nas disposições legais de Portugal. Percebemos que o conceito de *bárbaro*, ora explícito ora implícito, determinou a forma de se relacionar com o índio. Em todas as leis aparecem os termos 'liberdade', 'soberania', 'escravidão' e '*guerra-justa*'. Devemos, em suma, perceber que esses termos não eram palavras soltas que se repetiam ou se alternavam segundo as exigências de conjunturas pragmáticas. De fato não foi assim. Cada um deles expressava discussões complexas em torno do *direito natural* e *direito das gentes* que estiveram em plena transformação a partir dos encontros com Novo Mundo. Nunca é demais ressaltar o pioneirismo e a excelência do debate espanhol sobre o tema.

²⁸ PERRONE-MOISÉS, "Índios Livres...", p. 117.

²⁹ A política indigenista lusa foi orientada durante o século XVI e parte do XVII pelo modelo da integração. Contudo, no contexto de guerra generalizada entre colonos contra tapuias no sertão nordestino a partir de 1650, a política metropolitana assumiu claramente a postura da aniquilação dos índios. Tal experiência guiou as políticas de extermínio dos séculos seguintes. Esta é a conclusão a que chegou Pedro Puntoni sobre as 'guerras dos bárbaros'. Para o historiador: "Se houve expedições orientadas para captura e escravização dos habitantes dos sertões de maneira geral, o escopo era sempre a matança, seja para refrear a 'insolência' de grupos resistentes, seja para abrir espaço para as criações [pecuária]". PUNTONI, *A Guerra dos Bárbaros...*, p. 46.

³⁰ CUNHA, Manuela Carneiro da. *Os direitos do índio: ensaios e documentos*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 58.

Desejar matizar o atributo de instável que paira consagrado sobre a legislação indigenista portuguesa não significa, todavia, acreditar no desejo firme da Coroa em poupar os *brasis* da escravidão e do genocídio. A liberdade era para aqueles que aceitavam ser integrados ao corpo místico e político do Estado. Sobre esse ponto é importante frisar qual era o significado do conceito de *liberdade* previsto para os índios. Nele estava incluso sua cristianização e sua transformação em força produtiva para a empresa colonial. A conceituação teológico-jurídica do estado de *liberdade* não entrava em contradição com a obrigatoriedade da prestação de serviço, posto que o trabalho era, em tese, remunerado. Enfim, *liberdade* não implicava em ausência de jugo. Ao ser considerado um vassalo, o indígena tinha, como todo e qualquer súdito, certos deveres para com o reino. Além disso, dentro da tradição teológica cristã, a ideia de liberdade (direito natural original) era de certo modo indestrutível e inalienável, uma vez que o corpo pode estar na condição de sujeição, mas a mente e a alma continuariam livres se estivessem salvas pela conversão. Nesse sentido, a vida em pecado era entendida como a verdadeira escravidão: os “maus costumes” eram, pois, o cativo do inferno na vida terrena.

Entendemos, portanto, que o conceito de liberdade destinado aos índios, segundo o pensamento europeu, nunca esteve dissociado da violência e da ingerência sobre estes povos, pois pretender catequizar, aldear, formar trabalhadores, mesmo que “pacificamente”, foram também formas de violência. Mesmo entre os jesuítas, para quem a historiografia creditou erroneamente o papel de defensores da liberdade indígena, a submissão através do poder temporal era parte importante para o sucesso da conversão. As palavras do padre José de Anchieta são claras nesse sentido:

*[os índios] são de uma natureza tão descansada que, se não forem sempre aguilhoados, pouco bastará para não irem à missa nem buscarem outros remédios para sua salvação. Todos esses impedimentos e costumes são mui fáceis de se tirar se houver temor e sujeição, como se viu por experiência desde o tempo do governador Mem de Sá até agora.*³¹

A legislação indigenista e as representações elaboradas pelos teólogos, padres e leigos tinham olhares sobre os índios fundamentados numa mesma unidade, qual seja, as concepções políticas e teo-jurídicas do Antigo Regime. Uma visão que não poderia ser àquela época antropológica ou relativista, mas somente universalizadora e cristã. Neste sentido, as considerações de João Adolfo Hansen são esclarecedoras:

A carência do Bem católico que é produzida quando a perspectiva da verdade cristã constitui uma alma para o indígena que é classificado, no ato, como ‘animal’, ‘gentio’, ‘selvagem’ e ‘bárbaro’, é simultaneamente suplementada por duas espécies básicas e, podemos dizê-lo hoje, complementares de intervenção. Ambas são violentas pelo mero fato de serem intervenções, embora tenham uma violência de graus ou intensidades diversas. Genericamente

³¹ ANCHIETA, José de. “Informações do Brasil e de suas capitanias”. In: _____. *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988, p. 341.

*falando, a intervenção dos que afirmam que o indígena é um ‘cão’ ou um ‘porco’ bestial, bárbaro e ‘escravo por natureza’, e a intervenção dos que afirmam que é ‘humano’, mas selvagem, e que deve ser salvo para Deus por meio da verdadeira fé, que o integra como subordinado, escravo ou plebeu.*³²

Enfim, procuramos demonstrar nesse artigo que, embora a representação do índio como bárbaro tenha sido utilizada por diferentes atores históricos, acomodando distintos propósitos políticos e econômicos, ao fim e ao cabo, em todos eles a integração do índio à ordem colonial era pretendida. Se, por um lado, os missionários investiam-se de um dever de salvação para transformar os bárbaros em cristãos produtivos, por outro, os colonos, ao invocarem essa mesma condição bárbara, tinham aí a justificativa para a escravidão dos índios. Ambas pretensões tinham sua razão de ser, o que fazia da questão indígena um aspecto crucial para o sucesso da colonização da América portuguesa: os naturais da terra eram, pois, a mão-de-obra sem a qual a economia não podia prosperar e o “exército de arcos” para a defesa contra inimigos externos e internos. Por último, mas não menos importante, a presença portuguesa na América somente se legitimava pela sua missão providencial de trazer aqueles bárbaros ao seio da *Republica Christiana*.



RESUMO

Os discursos portugueses dos séculos XVI e XVII apreenderam as sociedades indígenas a partir dos quadros cultural, teológico e político europeu. A proposta desse artigo é discutir como o conceito de *bárbaro* pôde ser utilizado em diferentes gêneros discursivos, de jesuítas e colonos, para fundamentar projetos políticos distintos de integração do indígena à ordem colonial. Se, por um lado, os missionários investiam-se de um dever de salvação para transformar os bárbaros em cristãos produtivos, por outro, os colonos, ao invocarem essa mesma condição bárbara, tinham aí a justificativa para a escravidão dos índios. Num segundo momento, trataremos especialmente da legislação indigenista que, embora não utilize nominalmente o termo *bárbaro*, foi por ele conceitualmente fundamentada.

Palavras Chave: Índios; América Portuguesa; Bárbaro.

ABSTRACT

The Portuguese discourses in the XVI and XVII centuries understood the Indian societies from the political, theological and cultural European conception. The aim of this article is to discuss how the concept “barbarian” has been used in different discursive genders, from Jesuits and settlers, in order to base distinct political projects from indigenous integration to colonial order. If, on the one hand, the missionaries invested themselves with a mission of turning the barbarians into productive Christians, on the other hand, the settlers, by invoking the same barbarian status, had the same justification for enslaving the Indians. Afterwards, we will focus on the indigenous legislation that, despite the fact they haven’t used literally the term “barbarian”, was conceptually based by it.

Keywords: Indians; Portuguese America; Barbarian.

³² HANSEN, João Adolfo. “A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro”. In: NOVAES, Adauto s (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 351.