



Palavra & Território: Escrita alfabética e a colonização portuguesa da Mata Atlântica

Diogo de Carvalho Cabral ¹

RESUMO:

Juntamente com as armas de fogo, os animais domésticos, os micróbios e o aparato estatal, o alfabeto integrou o dispositivo biotécnico que os europeus renascentistas usaram para conquistar, espoliar e governar os povos ameríndios da Mata Atlântica, a partir do século XVI. Como em outras partes do Novo Mundo, a escrita foi fundamental para a apropriação retalhada dos ecossistemas nativos, incluindo suas populações humanas (privatização fundiária, escravização etc.). Não obstante, o alfabetismo acabou se adaptando aos territórios americanos. Uma das expressões mais poderosas dessa adaptação foi o processo por meio do qual o alfabeto, a princípio uma técnica de subjugação, acabou se tornando um instrumento de resistência ameríndia ao controle colonial. Alfabetizados nas missões jesuíticas, os nativos adquiriam a competência linguística necessária ao questionamento dos processos que simbolicamente viabilizavam a apropriação e transformação de seu território. Até agora, o exemplo mais bem estudado desse tipo de resistência “de dentro para fora” do sistema é a rebelião Guarani que lutou contra a implementação do Tratado de Madrid, na década de 1750.

Palavras chave: Escrita Alfabética; Alfabetismo; Colonização Portuguesa; Mata Atlântica; Período Colonial.

¹ Doutor em Geografia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em População, Território e Estatísticas Públicas (Escola Nacional de Ciências Estatísticas/IBGE), Brasil. diogo.cabral@ibge.gov.br.

Nu'a mão livros, noutra ferro e aço,
A uma rege e ensina, a outra fere
Mais co'o saber se vence que co'o braço
Luís de Camões, 1576 (Gândavo 2004, p. 32)

[...] os projetos mais agressivos do capitalismo ocidental se plantam por entre modos de viver antigos e, nesta ou naquela medida, resistentes. Que esse coabitar do arcaico com o modernizador não seja um paradoxo conjuntural, mas um fenômeno recorrente na história da colonização, é hipótese que só novas pesquisas de campo e de texto poderão confirmar. (Alfredo Bosi 1992, p. 51)

Este texto constitui uma primeira tentativa de pensar o papel da escrita alfabética (como técnica) e do alfabetismo (como modo de ser) no processo de colonização portuguesa das florestas costeiras do Brasil, a partir do século XVI. Juntamente com as armas de fogo, os animais domésticos, os micróbios e o aparato estatal, o alfabeto integrou o poderoso dispositivo biotécnico que os europeus renascentistas usaram para conquistar, espoliar e governar os povos ameríndios e seus territórios (Mignolo 2003; Crosby 2011; Diamond 2012; Cabral 2014b). As ordens dos monarcas e dos comerciantes que organizaram as frotas “descobridoras” e colonizadoras eram transmitidas por escrito. As frotas estabeleciam suas rotas por meio de mapas, portulanos e instruções de navegação escritas por membros de expedições anteriores. Descrevendo paisagens, recursos e populações nativas, os diários e relatórios escritos por conquistadores, navegantes e mercadores motivavam novas e cada vez mais ambiciosas expedições. Esses documentos explicavam para os exploradores e colonizadores seguintes que condições eles deveriam esperar e como deveriam agir diante de eventuais dificuldades. Evidentemente, a governabilidade das colônias resultantes da conquista também dependia da escrita. Ainda que lentamente, vai se estruturando, a partir do século XVI, uma “ciência do Estado” – a *estatística* –, que consiste na coleta e sistematização de dados alfanuméricos sobre as relações entre um território, seus recursos e seus habitantes (Foucault 1991).

Embora maias, astecas e alguns outros povos mesoamericanos tivessem desenvolvido a técnica da escrita de forma autóctone, seus sistemas eram muito diferentes daqueles que os invasores europeus trouxeram, a partir de fins do século XV. Nos sistemas ameríndios, os símbolos gráficos representavam coisas e seres do seu mundo concreto, e às vezes a pronúncia, o som desses nomes, era aproveitado para se escrever ideias mais abstratas, de forma compósita. Em todo o caso, os sinais gráficos nunca chegaram a representar *fonemas* (unidades sonoras de uma língua), como acontece nos alfabetos. Nesses sistemas, os símbolos gráficos representam a própria vocalidade humana e não as coisas e seres com que os falantes interagem, em seu mundo material cotidiano. Essa inovação técnica

introduz uma *reflexividade* que abstrai os falantes humanos da sua vivência ecológica concreta, em meio a inúmeras outras presenças sensíveis, elas mesmas inteligentes (Abram 1997).

Diferentemente da América Central e do altiplano andino, a costa atlântica da América do Sul, no momento do contato com os europeus, estava habitada por caçadores-coletores nômades e horticultores seminômades com sistemas de chefatura apenas incipientes. Em outras palavras, os conquistadores europeus encontraram um grande mosaico de sociedades indígenas demograficamente rarefeitas e politicamente descentralizadas, ou seja, que não reconheciam nenhuma autoridade além daquela exercida pelo líder da aldeia ou de um grupo de aldeias próximas entre si (Baines 2001; Fernandes 2010). Esses povos não tinham, portanto, nem a necessidade de contabilidade tributária nem os meios técnicos para alimentar uma classe de escribas especializados. Eram sociedades que viviam, produziam e consumiam em regime de domesticidade e reciprocidade, i.e., informadas pelo uso, subsistência e mutualidade entre parentelas ou grupos produtivos familiares (Souza 2002).

Essa estrutura econômica propiciava e era sustentada por modos de percepção, linguagem e comunicação muito mais descentrados e inclusivos do que aqueles trazidos pelos europeus. Pesquisas antropológicas dos últimos vinte anos vêm mostrando que, para os indígenas sul-americanos, não existe aquilo que nós, ocidentais modernos, acostumamo-nos a chamar de “natureza”; o que há é um mundo “social” todo-abrangente. Os ameríndios entendem que animais e plantas possuem subjetividade tal como os humanos: todos os seres são “pessoas” com pontos de vista particulares sobre eles próprios e sobre o cosmos que os contém e rodeia. Em oposição ao “naturalismo” ocidental – em que os humanos se diferenciam de uma naturalidade biofísica universal a partir de seu pensamento ou espírito –, esse animismo ameríndio engendra uma *humanidade comum* no seio da qual os seres se particularizam apenas por seus atributos corporais (Viveiros de Castro 1998 2006). Todas os seres e coisas são corpos dotados de uma alma ou “substância anímica” que, por meio da predação e outros processos ecossistêmicos, “é continuamente dissolvida, reconstituída e re-circulada entre as subjetividades do território” (Uzendoski 2012, p. 64).

Em termos de estrutura linguística, esses sentidos inter-relacionados de dinamicidade e cocriação manifestam-se na indisposição da língua em designar rigidamente os sujeitos e os objetos. Em certo sentido, as línguas Tupi-guarani podem ser caracterizadas como “verbocêntricas” – em contraposição a línguas “nominocêntricas” – na medida em que a informação mais importante de uma oração é a *ação* que ocorreu ou que está para ocorrer. (Esta, aliás, é a grande distinção em termos de “tempo” – ação “realizada” e “ainda não realizada” –, marcada pelo acréscimo de morfemas aos nomes e não aos verbos). Não há marcas para indicar quem é o sujeito e quem é o objeto: na típica estrutura

SOV (sujeito-objeto-verbo) dessas línguas, o que a oração indica, tão somente, é que há duas entidades (singulares ou coletivas) envolvidas numa ação. Assim, por exemplo, a sentença "um homem viu uma anta" é ambígua, podendo significar tanto que foi o homem que avistou a anta – a interpretação mais esperada de pessoas treinadas na língua portuguesa – quanto que foi a anta que avistou o homem (Leite 2000). "Uma língua baseada no verbo silencia a distinção entre sujeito e objeto", argumenta Priscilla Stuckey (2010, p. 193), "em primeiro lugar e, sobretudo, na construção da oração, onde aquelas duas posições não existem".

Em sua *Arte de gramática*, escrita em fins do século XVI, José de Anchieta (1595, pp. 35-6) chamou esse atributo linguístico de "anfibologia" (ambiguidade). O jesuíta assim explicou a dificuldade e a solução, do ponto de vista do colonizador:

Sendo a terceira pessoa sujeito e objeto direto, ainda que possa haver alguma anfibologia, contudo, pela matéria que se trata, comumente fica claro, como de coisa animada com inanimada, ou de maior qualidade com menor; assim Pedro come pão, bebe, planta, derruba árvores etc.; está claro que Pedro há de ser sujeito, de qualquer maneira que se ponha [...] e por aqui se entende o mais: Pedro pirá o-ú Pedro come peixe; Pedro jaguará o-juká Pedro matou a onça. Quando há igualdade, então é a dúvida, como Pedro matou a João. Pedro João o-juká, porque ambos podem ser sujeitos e objetos diretos.²

Anchieta resolve o problema da ambiguidade por meio de assunções claramente etnocêntricas: o sujeito é aquela entidade privilegiada pelos esquemas dicotômicos da visão de mundo europeia. Unidirecionalmente, o animado *sempre* age sobre o inanimado, o homem *sempre* age sobre todos os outros seres e coisas; há "igualdade" apenas entre os representantes da espécie humana. Se por "funcionar" entender-se a viabilização da ação dos europeus seguindo estritamente os seus próprios pressupostos culturais e interesses materiais, essa regra "funcionava", mal ou bem. No entanto, há muitas e fortes evidências de que os pressupostos e interesses dos ameríndios, sobretudo antes do contato, não eram os mesmos dos europeus. Deste modo, devemos nos questionar sobre o significado *nativo* da ambiguidade.

Essa questão apresenta-se em dois níveis. O primeiro poderia ser chamado de *linguístico-operacional*: como os índios definiam as relações gramaticais sem indicação morfológica? Anchieta respondeu a essa pergunta sem se dar conta das implicações de sua resposta. Para explicar como se resolvia o problema da inexistência de tempos verbais, ele afirmou que "*ex adjuncts* [do contexto] se entende ou do modo de falar" (Anchieta 1595, pp. 20-1). Esse caráter contextual, na verdade, extrapola a estrutura interna do discurso e remete à dinâmica *oral* e, portanto, *presencial* e *sensual* da comunicação. Conforme o próprio Anchieta havia advertido anteriormente, "como a língua do Brasil não está em

² Usei aqui a transcrição que Leite (2000, pp. 46-7) fez da edição bem mais recente de Anchieta (1990).

escrito", o "uso [do falar] e viva voz ensinará melhor as muitas variedades que tem" (Id., p. 9). A compreensão da fala dependia diretamente do lugar e do modo como ela era performatizada: alguns enunciados só podiam ser formulados em certos ambientes, e por meio de expressões corporais adequadas (tom de voz, pantomima, pausas e hesitações etc.).

O segundo nível é mais *etnológico* e se refere à visão e prática de mundo expressa pela estrutura linguística. Diferentemente dos europeus, os ameríndios habitavam um mundo ontologicamente "plano", sem altitudes ontológicas que diferenciassem, categoricamente (i.e., fora do contexto), sujeito e objeto, agente e paciente. "Todos os seres são, implicitamente, atores, subsumidos na atividade do verbo", explica Stuckey (2010, pp. 193-4). Para as culturas perspectivistas, o que importa, basicamente, é a ação; é ela que abraça e relaciona as entidades. Apenas o contexto é capaz de determinar aquilo que, para os ocidentais, é a "fonte" e aquilo que é o "alvo" da ação. As línguas ameríndias não se preocupam em marcar estruturalmente essa direcionalidade porque seus falantes estão imersos em uma vida prática repleta de reciprocidade. É assim que cada entidade do discurso é, *potencialmente*, um centro de experiência, inteligência e ação. Nesse mundo, conhecer, agir e falar significa "navegar num mar de perspectivas em contínua mudança" (Id. p. 192).

Assim, os territórios ameríndios podem ser descritos como comunidades comunicativas e "posicionais" que envolvem, necessariamente, um *parentesco estendido*, uma *mutualidade do ser* entre humanos, plantas, animais, rios e outros atributos da paisagem. Trata-se, de fato, de um outro entendimento do que seja *falar* e do que seja um *texto*. "Qualquer ser senciente que envia uma mensagem pode ser descrito como estando a 'falar'", explica Uzendoski (2012, p. 62), "como nas imagens que se recebe num sonho ou numa sessão de cura envolvendo plantas alucinógenas". Rios, montanhas e quaisquer outros seres possuidores de alma, mesmo as plantas, podem e de fato falam aos humanos. Assumam elas a forma de imagens, emoções ou experiências, as suas mensagens são convertidas em palavras humanas quando as pessoas contam essas "conversas" a outras pessoas – uma textualidade que é, ela mesma, uma experiência corpórea, já que inclui gestos e sons.

* * *

As três primeiras décadas de contato e convivência com os europeus não alteraram, em nenhum sentido fundamental, as sociedades indígenas e seu modo de vida. Os adventícios limitavam-se ao escambo baseado em precárias feitorias, restritas ao litoral, onde pau-brasil, algodão e pimenta eram

trocados por machados, facas e quinquilharias diversas. É verdade que, com o passar do tempo, os nativos foram se tornando cada vez mais dependentes desses objetos, em alguns casos por claros motivos técnicos (e.g., machados de ferro facilitavam o trabalho de corte da mata) (Abreu 2004). Ainda assim, eles nunca haviam incorporado o sistema europeu de produção e consumo. De fato, eles chegavam a zombar da conspícua avidez europeia por acumular riquezas mercantis. Numa passagem do relato sobre sua experiência como missionário protestante, no Rio de Janeiro da década de 1550, Jean de Léry narra uma conversa com um velho Tupinambá. Intrigado por ver franceses e portugueses levando toneladas e toneladas de pau-brasil em seus navios, o velho pergunta pelo motivo daquilo. Esclarecido – na medida do possível – por Léry a respeito da natureza comercial e acumulativa daquela prática, o velho finalmente declara:

[...] agora vejo que vós outros máis [franceses] sois grandes loucos, pois atravessais o mar e sofreis grandes incômodos, como dizeis quando aqui chegais, e trabalhais para amontoar riquezas para vossos filhos e para aqueles que vos sobrevivem! Não será a terra que vos nutris suficiente para alimentá-los também? Temos pais, mães e filhos a quem amamos; mas estamos certos de que depois de nossa morte a terra que nos nutriu também os nutrirá, por isso descansamos sem maiores cuidados (Léry 1961, pp. 153-4).

A partir dessa admoestação, Léry é impelido à crítica de sua própria cultura. “Por mais obtusos que sejam”, escreveu ele, “atribuem esses selvagens maior importância à natureza e à fertilidade da terra do que nós ao poder e à providência divina; insurgem-se contra esses piratas que se dizem cristãos e abundam na Europa tanto quanto escasseiam entre os nativos”.

Mas o relativismo cultural que Léry ajudava a construir, na cultura antropológica dos descobrimentos, estava longe de ser um valor disseminado entre os europeus da época. Frequentemente, os colonizadores negavam a existência de línguas indígenas – acusando os nativos de serem brutos sem capacidade para linguagem – ou então, se as reconheciam, negavam as diferenças morfológicas, sintáticas, semânticas que as distanciavam da sua própria língua (Greenblatt 1990; Todorov 2003). Com o pensamento totalmente dominado pelo código que formalizava suas próprias línguas (o alfabeto romano), os europeus por vezes não conseguiam enxergar as diferenças mais fundamentais entre cultura oral e cultura escrita. Dois dos mais importantes cronistas do primeiro século de colonização portuguesa, Pero de Magalhães de Gândavo (2004) e Gabriel Soares de Sousa (1971), popularizaram a visão de que os índios, por supostamente carecerem de três letras (F, L, R), não teriam – não *poderiam* ter – Fé, Lei e Rei. Tratava-se de clara confusão semiótica e ontológica, posto que as letras não são os sons, as vocalidades humanas que elas representam, muito menos as entidades do mundo às quais as letras, arranjadas em sílabas e palavras, referem-se. Vivendo e promovendo, em sua própria terra natal, um intenso processo de normatização etnolinguística – é entre o final do século XV

e começo do XVI que surgem as primeiras gramáticas das línguas castelhana e portuguesa³ –, os ibéricos renascentistas encontraram na diversidade de línguas ágrafas do Novo Mundo um campo mais do que adequado para exercer seu domínio (Mignolo 2003).

Territorialmente, o regime das relações luso-ameríndias já vinha se transformando, ainda que lentamente, desde o começo dos anos 1530, quando a Coroa portuguesa decidiu ocupar as terras americanas com a ajuda de parceiros privados. A concessão de capitânicas hereditárias foi um claro momento de ruptura, promovendo a transição do escambo para uma economia de ocupação agrícola. Tal mudança alterou completamente o perfil do interesse dos portugueses no convívio com os indígenas. O habitante nativo passou a ser encarado como: *i*) um obstáculo à posse da terra; *ii*) uma fonte insubstituível de trabalho; e *iii*) ameaça real à segurança dos estabelecimentos coloniais. Os objetivos dos invasores “só poderiam ser alcançados e satisfeitos pela expropriação territorial, pela escravidão e pela destribalização”, ou seja, pela “desorganização deliberada das instituições tribais, que pareciam garantir a autonomia dos nativos” (Fernandes 2010, p. 95). Com uma bula papal e diversas ordenações régias outorgando-lhes “uma proteção de papel e uma dignidade de tinta” (Galeano 2013, p. 63), os ameríndios foram impiedosamente dizimados, espoliados e escravizados, no processo de capitalização da economia colonial.

Isto pode ser estudado do ponto de vista daquilo que Karl Marx (1991, pp. 97-8) chamou de os “processos históricos de dissolução” das relações de propriedade voltadas à produção de valores de uso. Esses processos operam sempre no sentido de produzir *trabalhadores*, de um lado, e *capital*, de outro. No caso particular em tela, a colonização deve ser vista como o processo de *expropriação das populações indígenas* e, ao mesmo tempo *capitalização das riquezas naturais* (Martinez 2006). O que antes eram as condições objetivas de reprodução das subjetividades humanas indígenas (o solo, a biomassa, as espécies animais etc.) converte-se em um “fundo livre” composto por recursos que “confrontam aqueles indivíduos sem-propriedade, isolados, simplesmente sob a forma de *valores*, de valores que se mantêm a si próprios e uns aos outros” (Marx 1991, p. 99, grifos no original). Neste quadro, a alfabetização precisa ser investigada como um dos instrumentos fundamentais de espoliação e capitalização. Assim como o *dinheiro*, a escrita alfabética foi um “agente de dissolução” das comunidades e territórios nativos. Ambos, dinheiro e escrita, podem ser caracterizados como “forças de desencaixe [*disembedding*] e descontextualização” inerentes à modernidade e que, como tal, constituem “o

³ Em 1492, mesmo ano da chegada de Colombo a Cuba, que Antonio de Nebrija publicou a primeira gramática da língua espanhola; a língua portuguesa, por seu turno, teria que esperar até 1536, ano em que Fernão de Oliveira (1871) publicou sua *Grammatica da lingoagem portuguesa*.

denominador comum dos mercados, da ciência universalizante e do indivíduo ecologicamente alienado” (Hornborg 1999, pp. 148-9).

Poucos desenvolvimentos são tão emblemáticos desse “desencaixe” quanto a apropriação privada da terra. Anteriormente extensões naturais da experiência e da produção humanas, solo e recursos naturais associados são, a partir da colonização portuguesa, destrinchados dos ecossistemas mais amplos, tornando-se disponíveis para apropriações e transações num mercado global que desconhece pertinências e compatibilidades ecológicas. Ao grafar no papel os limites espaciais de sesmarias e lotes de terra, a cultura cartorária dos colonizadores transformava pequenos pedaços de planeta em valores de troca, indexados por uma quantidade de moeda e, portanto, livremente intercambiáveis. Por exemplo, na escritura que sacramenta a venda de meia légua de terra que fez Salvador Correia de Sá e Benevides a João Rodrigues Bravo, em 1635, lê-se que a terra era vendida “para ele comprador nela fazer o que quiser e lhe bem vier, como coisa sua própria livre e isenta que é, comprada por seu dinheiro” (*apud* Rudge 1983, p. 78). É o famoso direito do *jus utendi et abutendi*, i.e., a faculdade do proprietário privado de usar, gozar e tirar o máximo proveito de uma determinada coisa; “usar e abusar”, literalmente. Legitimando esse tipo de assenhramento, a escrita torna o capital fundiário não apenas possível, mas dominante, e recria o território à sua própria imagem e semelhança (Uzendoski 2012).

Juntamente com as terras, os próprios humanos indígenas foram vítimas da privatização alfabética, sendo escravizados e destituídos de sua própria vontade e força produtiva. Ao abordar os “descimentos” de índios que fizeram certos mamelucos enviados ao interior pelo governador da Bahia, Luís de Brito e Almeida, na década de 1570, frei Vicente do Salvador ilumina – talvez melhor do que qualquer outro autor colonial – o entrelaçamento entre dinheiro e escrita alfabética, enquanto instrumentos de colonização e espoliação. Relata o franciscano que, após atrair os índios do sertão com promessas de fartura alimentar e “algumas dádivas de roupas e ferramentas”, os mamelucos, chegando ao litoral, logo os escravizavam e os vendiam; e “quem os comprava”, remata o frei, “pela primeira culpa ou fugida que faziam, os ferrava na face [com as suas iniciais], dizendo que lhe custaram seu dinheiro e eram seus cativos” (Salvador 1918 [1627], p. 216). Através da escravização, os ameríndios eram expropriados de seu próprio corpo, transformando-se em capital para os empreendimentos portugueses. Segundo Mário Maestri (1995, p. 11), o escravo indígena serviu, na economia açucareira, “como espécie de capital originário que permitiu o início da produção e uma primeira acumulação de riquezas. A seguir, esta última financiou a importação de grande quantidade dos mais custosos cativos africanos”.

Mas, os “descimentos” de índios não eram realizados apenas por apresadores de escravos. Os missionários da Companhia de Jesus também aliciavam os nativos, buscando trazê-los para o litoral. Uma das orientações que Tomé de Souza – o primeiro Governador-Geral enviado ao Brasil, em 1549 – trazia por escrito, em um “Regimento” que lhe passou o rei d. João III, era a de “dar ordem como os [índios] que forem Cristãos morem juntos, perto das povoações” dos portugueses, “para que conversem com os ditos Cristãos e não com os gentios, e possam ser doutrinados e ensinados nas cousas de nossa Santa Fé” (AHU, cód. 112). Evidentemente, esse catecismo católico não era um projeto meramente “espiritual”; ele envolvia modificações na vida prática dos catecúmenos, modificações verdadeiramente estruturais (Almeida 2014; Leitão 2014). O objetivo dos jesuítas e de outras ordens missionárias era transformar os ameríndios em “homens civilizados” – segundo os parâmetros socioculturais dos europeus renascentistas, é claro. Os índios deveriam aprender a cobrir suas vergonhas, como decentes filhos de deus; deveriam viver em habitações unifamiliares, cada uma com seu lote de terra, produzindo em parte para vender; deveriam ir à missa todo o domingo e ouvir o padre pregar sobre tudo isso, além de aceitar a autoridade da Bíblia.

O avanço dessa “cultura do livro” obviamente dependia do alfabeto e os missionários religiosos, de fato, foram os mais importantes agentes de alfabetização, na América portuguesa. “Não era suficiente pregar a fé cristã”, notou David Abram (1997, p. 254); “tinha-se que se induzir os povos tribais analfabetos a começar a usar a tecnologia de que a fé dependia”. Mais do que insuficiente, era, na verdade, *impossível* converter ao catolicismo se não fosse por meio da linguagem alfabética. (Mesmo que a maioria esmagadora dos índios não fosse, a rigor, alfabetizada, eles não deixavam de ser instruídos na sintaxe geral da língua gramaticalizada, seu conceito de gênero e número, etc.). Não é por acaso que, seguindo o rastro dos humanistas italianos e espanhóis, os ideólogos da expansão colonial portuguesa tenham acentuado a ligação entre imperialismo, cristianização e colonização linguística (Asensio 1960). É neste sentido que se pode afirmar que a expansão do alfabetismo, na América, consistiu em uma “operação maciça na qual a materialidade e a ideologia das interações semióticas ameríndias foram misturadas ou substituídas pela materialidade e ideologia das culturas ocidentais de leitura e escrita” (Mignolo 2003, p. 76).

* * *

Embora não se possa perder de vista a natureza colonial do processo, a palavra-chave, aqui, parece ser *mistura*, muito mais do que *substituição*. Situado na interseção entre “tecnosfera” e “psicosfera” (*sensu* Santos 1996), o alfabetismo não importa apenas instrumentalidade objetiva, a técnica em si mesma, mas também como técnica incorporada ao modo de ser, constituinte desse modo de ser – uma espécie de “segunda natureza”. No entanto, esse *habitus* não é uma programação feita de uma vez por todas, mas sim uma matriz de possibilidades, um “esquema” ou “receita” que, por encontrar sua efetividade na prática e somente nela, precisa ser atualizado a cada novo momento, em cada nova situação territorial (Cabral 2014a)⁴. Embora, no quadro da colonização, as instituições e técnicas dominantes fossem europeias, a situação, o terreno de vida em que elas foram plantadas era americano, e isto fazia toda a diferença (Melville 2006). Nesta perspectiva, não surpreende que, em seu transplante para a Mata Atlântica, o alfabetismo passasse por toda sorte de adaptações e transformações. Conforme argumentou Alfredo Bosi:

À primeira vista, a cultura letrada parece repetir, sem alternativa, o modelo europeu; mas, posta em situação, em face do índio, ela é estimulada, para não dizer constrangida, a inventar. Que o primeiro aculturador dê exemplo: Anchieta compõe em latim clássico o seu poema à Virgem Maria quando, refém dos tamoios na praia de Iperoígue, sente necessidade de purificar-se. O mesmo Anchieta aprende o tupi e faz cantar e rezar nessa língua os anjos e santos do catolicismo medieval nos autos que encena com os curumins. Uma antiga forma literária, a epopeia, nobilitada pela Renascença italiana, molda conteúdos de uma situação colonial, no primeiro caso. No segundo, porém, o jesuíta aguilhado pelas urgências da missão precisou mudar de código, não por motivos de mensagem, mas de destinatário. O novo público e, mais do que público, participante de um novo e singular teatro, requer uma linguagem que não pode absolutamente ser a do colonizador (Bosi 1992, p. 31).

Outros exemplos dessa adaptação poderiam ser citados, como o fato de os catequizadores precisarem se submeter, em um certo nível, à sensualidade comunicativa dos catecúmenos. Não era por acaso que os jesuítas investiam tanto em atividades baseadas na experimentação, na manipulação e na expressividade física (Leitão 2014). Em carta de 1552, Manuel da Nóbrega explica como, para prender a atenção dos ameríndios, o missionário precisava “pregar-lhes a seu modo, em certo tom, andando, passeando, e batendo nos peitos, como eles fazem, quando querem persuadir alguma cousa, e dizê-la com muita eficácia” (Nóbrega 1931, p. 142).

Ao nível dos macro-processos, o maior exemplo de adaptação territorial do alfabetismo foi o surgimento de “línguas gerais”. Trata-se de línguas francas adaptadas do Tupi, mas orientadas pela matriz motivacional portuguesa; embora essencialmente ágrafas, elas se formaram sob a decisiva influência da cultura alfanumérica européia. Elas respondiam à necessidade prática de intercâmbio, principalmente econômico, que os colonizadores haviam sentido desde o tempo das feitorias de pau-

⁴ E mais ainda porque a escrita alfabética é um “meta-esquema”, ou seja, um esquema desenvolvido com o propósito de produzir esquemas.

brasil, e mais ainda depois, com o início da evangelização católica. Sobretudo em São Paulo, que já nascera como núcleo mestiço, geograficamente mais afastado da institucionalidade reinol, a língua geral era a língua da vida cotidiana. Ela era usada até mesmo dentro de casa, pois predominavam os domicílios de portugueses casados (oficialmente ou não) com índias; o trato dos escravos e escravas também exigia o uso da língua geral. Com a progressiva redução dos estoques de falantes nativos “puros”, a língua geral passava a servir cada vez mais à sociedade e à cultura dos mamelucos, mais próximos da cultura europeia. O uso da *língua geral paulista* estendeu-se consideravelmente, no século XVII, em decorrência das bandeiras de prospecção mineral e, principalmente, de escravização de índios (Rodrigues 1996).

Como língua da escrita – ou “escrituração” – oficial (correspondência administrativa, documentação cartorária, etc.), entretanto, o português nunca foi ameaçado. Embora os missionários preferissem pregar nas línguas gerais, o ensino do português foi considerado importante pela Coroa, para fins de aculturação. De qualquer forma, aprender a língua dos conquistadores não era a maior dificuldade dos ameríndios e seus descendentes mestiços; em sua forma oral, qualquer língua é um sistema aberto e pode ser aprendido por qualquer um que se imiscua entre os seus falantes. O maior problema era aprender a decifrar e cifrar a língua portuguesa codificada alfabeticamente, esta sim uma competência imprescindível a qualquer um que desejasse ascender à camada social dominante. Como se trata de uma competência especializada, que se adquire por meio de treinamento técnico (Williams 2000), o alfabetismo impunha uma clivagem muito rígida à sociedade colonial. Conforme argumentou Alfredo Bosi (1992, p. 25), a “cultura letrada é rigorosamente estamental, não dando azo à mobilidade vertical, a não ser em raros casos de apadrinhamento que confirmam a regra. O domínio do alfabeto, reservado a poucos, serve como divisor de águas entre a cultura oficial e a vida popular”. Aos analfabetos era interdito o acesso autônomo (de caráter interpretativo) ao mundo dos “regimentos”, das leis, das normas e procedimentos formais que estruturavam o território, incluindo a propriedade da terra.

No entanto, apesar de a cultura popular e subalterna ter se desenvolvido, em geral, “sob o limiar da escrita”, houve zonas de contato entre a oralidade tradicional e as práticas e códigos letrados – aquilo que Bosi chama de “culturas de fronteira”. Um dos exemplos fornecidos por Bosi – que tinha em mente sobretudo a arte – é o dos Sete Povos das Missões, o qual poderia ser estendido a qualquer missão jesuítica. O que temos em mente, aqui, é a cultura híbrida que surge da alfabetização (seletiva, pois apenas alguns índios eram treinados) de comunidades nativas; embora impusesse uma certa

mudança e “desenraizamento” cultural, o letramento capacitava os índios a interpretar e questionar os processos jurídicos que simbolicamente viabilizavam a apropriação e transformação de seu território.

De fato, os Sete Povos são o melhor exemplo desse tipo de resistência. As missões jesuíticas das porções alta e média da bacia do rio Uruguai constituíam uma zona limítrofe em dois sentidos importantes: em primeiro lugar, representava o limite sul da Mata Atlântica, onde ela se encontrava com e gradualmente se transformava nas pradarias do bioma Pampa⁵; em segundo lugar, era uma das regiões mais problemáticas da fronteira política entre os domínios coloniais de Espanha e Portugal. Pioneiros europeus na região, os espanhóis vinham ocupando-a, desde o começo do século XVII, por meio de “reduções” de índios Guarani. Embora os missionários estivessem conscientes do caráter estratégico da habilidade de ler e escrever, e por isso ensinassem-na apenas a uma pequena elite indígena, isso foi o suficiente para que se manifestasse, em circunstâncias especialmente conflituosas, uma verdadeira “escritofilia guarani”, conforme chamou o historiador Eduardo Neumann (2005). Ela foi deflagrada no contexto do Tratado de Madrid, assinado pelas duas coroas ibéricas, em 1750. Com o objetivo de resolver os velhos litígios fronteiriços na região, uma de suas principais resoluções consistia na permuta da Colônia do Sacramento, povoação luso-brasileira na margem norte do rio da Prata, pelo território ocupado por sete missões jesuíticas espanholas localizadas na margem oeste do rio Uruguai.

Os termos do tratado não agradaram aos cerca de 30 mil índios das sete missões⁶, que não estavam dispostos a abandonar os territórios onde viviam. As expedições enviadas para a demarcação dos novos limites, em 1753, encontraram franca oposição dos índios missioneiros, confronto que acabou deflagrando a chamada “Guerra Guarânica”. Um dos aspectos mais interessantes dessa rebelião, pioneiramente estudado por Neumann (2005), é a instrumentalização do alfabetismo, por parte dos nativos. Desde a interceptação das cartas do inimigo, passando pelo uso organizacional-militar de bilhetes, até negociações epistolares e acordos “diplomáticos”, os Guarani praticamente esgotaram todas as possibilidades abertas pela escrita alfabética. Especialmente importante, em termos territoriais, foi o uso de avisos escritos e plantados em determinados lugares-chave, nos quais se advertia aos invasores sobre a preeminência Guarani sobre as terras e a sua indisposição em abrir mão delas.⁷ Depois de obstruírem o avanço das expedições demarcatórias por mais de um ano, os índios

⁵ Em um excelente exercício de história ambiental, Samuel Welter (2012) explorou o significado ecológico da localização das missões jesuíticas do Paraguai, mostrando como esses povoados beneficiavam-se dos ambientes de ecótono campo-floresta.

⁶ Não foram exatamente as sete missões (São Borja, São Nicolau, São Miguel, São João Batista, São Lourenço, São Luís Gonzaga e Santo Angelo) que se revoltaram. Aparentemente por estar mais próxima do local para onde deveria transmigrar, e também por causa das más condições do povoado, São Borja não se aliou aos revoltosos. Por outro lado, outras missões não envolvidas na permuta, inclusive algumas situadas na outra margem do rio Uruguai, apoiaram a rebelião.

⁷ Outra forma de “escrita territorializada”, mas com outra função, era a inscrição em cruzeiros de madeira. Para lembrar a Batalha de Caíboaté, em que cerca de 1,5 mil Guarani foram mortos, Miguel Mayra, um dos articuladores da resistência,

chegaram a assinar um armistício com as autoridades portuguesas, em 1754 – acordo que não durou muito. Reforçadas militarmente, as expedições ibéricas voltaram a avançar em 1756, finalmente chegando e ocupando as missões, em maio.

* * *

Com essas breves considerações, esperamos ter mostrado como a introdução da escrita alfabética pode e deve constituir objeto de uma história ambiental da colonização portuguesa da Mata Atlântica. O enredo deve partir das relações entre *palavra* – como a vocalidade significativa dos humanos – e *território* – como a “matriz que sintoniza, na mesma faixa de frequência vital, as atividades de todos os seres e coisas naturais” (Cabral 2014a, p. 475). Como tipos ideais, podemos distinguir entre uma *modalidade ameríndia* dessa relação, mediada apenas pelos atributos inatos da corporalidade humana, e uma *modalidade colonial*, mediada por uma técnica especializada (a escrita alfabética). No primeiro caso, a linguagem oral aninhava os humanos na semiótica mais abrangente dos ecossistemas locais. Falando *ao* mundo enquanto *corpos participantes*, os ameríndios construía suas economias domésticas em diálogo com as outras vozes, formas, cheiros e cores do território⁸; a palavra era um sistema aberto que supunha e estimulava o aprendizado e a adaptação. No segundo caso, a linguagem alfabética destacava e distanciava os humanos da eco-semiótica local. Falando *do* mundo enquanto *intelectos observadores*, os colonizadores europeus extraía seus lucros no processo de silenciamento, objetificação e homogeneização das alteridades territoriais; a palavra era um sistema criptografado utilizado para o controle e o aproveitamento rentoso da terra.

plantou uma cruz no local com os dizeres em Guarani: “Año 1756. A 7 de febrero pipe omanô corregidor Joseph Ventura Tiarayú Guarini pipe, sábado ramo. A 10 de Febrero pipe oya guarini guasu martes pipe, 9 taba Uruguay rebeguá 1500 soldados rebehae beiaere. Murubichá retá omanó ônga ape. A 4 de marzo pipe oyapouca ânga co Cruz marangatú”. Tradução: Ano de 1756. A 7 de fevereiro morreu o corregedor Joseph Ventura Tiarayú em uma batalha que houve em dia de sábado. A 10 de fevereiro, em uma terça, houve uma grande batalha em que morreram, neste lugar, 1,5 mil soldados e seus oficiais, pertencentes aos Nove Povos do Uruguai (Neumann 2005, p. 98).

⁸ Partindo da noção de que, sendo “‘deste mundo’, [o pensamento humano] participa da mesma natureza que ele”, Claude Lévi-Strauss explora as contribuições da experiência “selvagem” para a construção do que ele chama de “humanismo global e concreto”. “O espaço possui seus valores próprios”, escreveu ele em *Tristes Trópicos*, “assim como os sons e os perfumes tem cor, e os sentimentos, um peso. Essa busca de correspondências não é um jogo de poeta ou uma mistificação [...]; ela propõe ao cientista o terreno mais novo e aquele cuja exploração ainda pode lhe proporcionar ricas descobertas. Se os peixes distinguem, tal qual um esteta, os perfumes em claros e escuros, e se as abelhas classificam as intensidades luminosas em termos de peso – para elas, a escuridão é pesada, e a claridade, leve –, a obra do pintor, do poeta ou do músico, os mitos e os símbolos só selvagem devem afigurar-se-nos, se não como uma forma superior de conhecimento, pelo menos com a mais fundamental, a única verdadeiramente comum, e cujo pensamento científico constitui apenas a ponta afiada [...]” (Lévi-Strauss 1996, p. 115).

Não obstante, como a história é sempre construída como vivência concreta – e, portanto, relacional e contextualmente –, a modalidade alfabética acabou se adaptando aos territórios americanos. A expressão mais poderosa dessa adaptação foi o processo por meio do qual o alfabetismo, a princípio uma técnica de subjugação, acabou se tornando um instrumento de resistência ao controle colonial. Ao recorrerem às estratégias alfabéticas, os Guarani mostravam-se muito confiantes, “exatamente por atuarem em concordância com a lógica do colonizador, ou seja, conferindo ao mundo dos papéis a mesma importância depositada pelas monarquias de Antigo Regime” (Neumann 2005, p. 219). Ao incorporarem a escrita e a cultura atrelada a ela, os índios resistiam “de dentro para fora” do sistema. Evidentemente, tratava-se de um processo de “transculturização”: todo “esquema” assimilado gera mudanças no sujeito da assimilação (Cabral 2014a). Não somente os Guarani revoltosos, mas quaisquer ameríndios que se alfabetizavam necessariamente remodelavam as suas próprias identidades e modos de vida, inclusive – como é de se supor – a sua atitude em relação ao mundo extra-humano. Uma das tarefas do historiador da alfabetização deve ser buscar formas de determinar, através da documentação remanescente, como o aprendizado alfabético condicionava a etnogênese e a ecogênese indígena, ao longo da era colonial e depois disso.

REFERÊNCIAS

- Abram D 1997. *The spell of the sensuous: perception and language in a more-than-human world*. Vintage Books, New York.
- Abreu MA 2004. European conquest, Indian subjection and the conflicts of colonization: Brazil in the early modern era. *GeoJournal* 60: 365-73.
- AHU – Arquivo Histórico Ultramarino, Regimento que levou Tomé de Souza governador do Brasil, Almerim, 17/12/1548, códice 112, fls. 1-9.
- Almeida MRC 2014. Catequese, aldeamentos e missionação. In J Fragoso e MF Gouvêa, *O Brasil colonial, vol.1 (1443-1580)*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, p. 435-78.
- Anchieta J 1595. *Arte de grammatica da lingua mais usada na costa do Brasil*. Antonio de Mariz, Coimbra.
- Asensio E 1960. La lengua compañera del imperio: historia de una idea de Nebrija em España y Portugal. *Revista de Filología Española* 43: 399-413.
- Baines SG 2001. As sociedades indígenas no Brasil e a conquista das Américas. *Revista do CEAM (UnB)* 1: 73-9.
- Bosi A 1992. Colônia, culto e cultura. In *Dialética da colonização*, 4ª ed. Cia. das Letras, São Paulo, p. 11-63.

- Cabral DC 2014a. 'O Brasil é um grande formigueiro': território, ecologia e a história ambiental da América portuguesa – Parte 1. *Historia Ambiental Latinoamericana y Caribeña* 3: 467-89.
- Cabral DC 2014b. Na presença da floresta: Mata Atlântica e história colonial. Garamond/Faperj, Rio de Janeiro.
- Crosby AW 2011. *Imperialismo ecológico: a expansão biológica da Europa, 900-1900*. Cia. das Letras, São Paulo.
- Diamond J 2012. *Armas, germes e aço: os destinos das sociedades humanas*, 14ª ed. Record, Rio de Janeiro.
- Fernandes F 2010. Antecedentes indígenas: organização social das tribos tupis. In SB Holanda, *História geral da civilização brasileira*, t.1, v.1, 17ª ed. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, p. 83-99.
- Foucault M 1991. La gubernamentalidad. In R. Castel, J. Donzelot, M. Foucault, J-P. de Gaudemar, C. Grignon e F. Muel, *Espacios de poder*. La Piqueta, Madrid, p. 9-26.
- Galeano E 2013. *As veias abertas da América Latina*. L&PM, Porto Alegre.
- Gândavo PM 2004. *História da Província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*, 2ª ed. Jorge Zahar, Rio de Janeiro.
- Greenblatt, SJ 1990. Learning to curse: aspects of linguistic colonialism in the sixteenth century. In *Learning to curse: essays in early modern culture*. Routledge, New York/London, p. 16-39.
- Hornborg A 1999. Money and the semiotics of ecosystem dissolution. *Journal of Material Culture* 4: 143-62.
- Leitão ARB 2014. Sentidos da instrução dos ameríndios em língua portuguesa (séculos XVI a XVIII). *História: Questões & Debates* 60: 85-106.
- Leite Y 2000. A gramática de Anchieta – 500 anos de língua Tupi. *Ciência Hoje* 28: 42-7.
- Léry J 1961. *Viagem à terra do Brasil*. Biblioteca do Exército, Rio de Janeiro.
- Lévi-Strauss C 1996. *Tristes trópicos*. Cia. das Letras, São Paulo.
- Maestri M 1995. *Os senhores do litoral: conquista portuguesa e agonia tupinambá no litoral brasileiro*, 2ª ed. Editora da Universidade/UFRGS, Porto Alegre.
- Martinez PH 2006. O sentido da devastação. In *História ambiental no Brasil: pesquisa e ensino*. Cortez, São Paulo, p. 56-81.
- Marx K 1991. *Formações econômicas pré-capitalistas*, 6ª ed. Paz & Terra, São Paulo.
- Melville EGK 2006. Land use and the transformation of the environment. In V Bulmer-Thomas, JH Coatsworth e RC Conde, *The Cambridge economic history of Latin America*, vol.1. Cambridge UP, Cambridge, p. 109-142.

- Mignolo WD 2003. *The darker side of the Renaissance: Literacy, territoriality, and colonization*, 2nd ed. University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Neumann ES 2005. *Práticas letradas Guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos XVII e XVIII)*. Tese de doutoramento. PPGHIS/UFRJ, Rio de Janeiro.
- Nóbrega M 1931. *Cartas do Brasil: 1549-1560*. Officina Industrial Graphica, Rio de Janeiro.
- Rodrigues AD 1996. As línguas gerais sul-americanas. *PAPIA* 4: 6-18.
- Rudge RT 1983. *As sesmarias de Jacarepaguá*. Livraria Kosmos, São Paulo.
- Salvador FV 1918. *História do Brasil, 1500-1627*. Weiszflog Irmãos, São Paulo/Rio de Janeiro.
- Santos M 1996. *A natureza do espaço. Técnica e tempo, razão e emoção*. Hucitec, São Paulo.
- Saouza JOC 2002. O sistema econômico nas sociedades indígenas Guarani pré-coloniais. *Horizontes Antropológicos* 8: 211-53.
- Sousa GS 1971. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, 4ª ed. Cia. Ed. Nacional, São Paulo.
- Stuckey P 2010. Being known by a birch tree: animist refigurings of Western epistemology. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 4: 182-205.
- Todorov T 2003. *A conquista da América: a questão do outro*, 3ª ed. Martins Fontes, São Paulo.
- Uzendoski MA 2012. Beyond orality: textuality, territory, and ontology among Amazonian peoples. *Journal of Ethnographic Theory* 2: 55-80.
- Viveiros de Castro E 1998. Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4: 469-488.
- Viveiros de Castro E 2006. *A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos*. *Cadernos de Campo* (São Paulo) 14-15: 319-338.
- Welter SC 2012. Caracterização fitogeográfica da região de assentamento das reduções jesuítico-guaranis estabelecidas no atual território do Estado do Rio Grande do Sul, Brasil (século XVII). *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais* 4: 489-508.
- Williams R 2000. *Cultura*, 2ª ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro.

Word & Territory: Alphabetic writing and the Portuguese colonization of the Atlantic Forest

Abstract

Along with fire arms, domestic animals, microbes and the state apparatus, the Alphabet integrated the biotechnical device that, at the start of the sixteenth century, the Renaissance Europeans used to win, plunder and rule the Amerindian people of the Atlantic Forest. As most other parts of the New World, writing was fundamental to the patchy appropriation of the native ecosystems, which also included their human population (land privatization, enslavement etc.). Regardless, the literacy ended up being adapted to the American territories. One of the most powerful expressions of this adaptation was the process which by means of the Alphabet, originally a subjugation technique, transformed into an instrument of Amerindian resistance towards the colonial control. Alphabetized in the Jesuit missions, the natives acquired a linguistic competence necessary for the questioning of processes that symbolically made feasible the appropriation and transformation of their territory. So far, the best studied example of this type of resistance “from an inside out perspective” of the system, is the Guarani rebellion that fought against the implementation of the Madrid Treaty, in the 1750s.

Keywords: Alphabetic Writing; Literacy; The Portuguese Colonization; Atlantic Forest; Colonial Period.

Submissão: 28/12/2014

Aceite: 23/06/2015

Pesquisa realizada com o auxílio da FAPERJ, que financia o projeto “Colonização Alfabética e Dissolução Socioecológica dos Territórios Ameríndios (Mata Atlântica brasileira, 1549-1694)”. As opiniões emitidas neste artigo são de inteira responsabilidade do autor, não expressando, necessariamente, o ponto de vista institucional do IBGE.