

**TECNIFICAR A PALAVRA, COLONIZAR O TERRITÓRIO:
ESCRITA E DOMINAÇÃO NA MATA ATLÂNTICA LUSO-BRASILEIRA
(SÉCULOS XVI-XVIII)**

Diogo de Carvalho Cabral
DGC/IBGE, Brazil

Resumo: Juntamente com as armas de fogo, os animais domésticos, os micróbios e o aparato estatal, a escrita alfabética integrou o sistema 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 alfabética foi fundamental para o retalhamento dos ecossistemas da Mata Atlântica, incluindo suas populações humanas (assim que eram vendidos, os índios escravizados eram prontamente “ferrados” no rosto com as letras iniciais de seus donos). Não obstante, como a história é sempre construída como vivência de seres concretos, o alfabetismo 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 ameríndia ao controle colonial. Alfabetizados, os índios das missões jesuíticas 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. 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.

Palavras-chave: colonialismo português; escrita alfabética; baixa era moderna; Brasil.

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

Juntamente com as armas de fogo, os animais domésticos, os micróbios e o aparato estatal, a *escrita alfabética* integrou o poderoso dispositivo biotécnico que os europeus renascentistas usaram para conquistar, espoliar e governar os povos ameríndios e seus territórios, a partir do século XVI (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 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 no papel 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, sempre 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. Nos dois casos, eram pequenas sociedades politicamente descentralizadas. 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).

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 de Jean de Léry sobre sua experiência como colono, no Rio de Janeiro da década de 1550, ele 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 maírs [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).

Não obstante essa distância e até mesmo essa incompreensão cultural, 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 capitânias 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 destruição”, 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.

Assim, a colonização portuguesa dos territórios ameríndios pode ser estudada 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). Escravizados, 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”.

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

Na América, dinheiro e alfabeto operaram no sentido de aniquilar a pluralidade qualitativa de *subjetividades territoriais*, convertendo-as, por meio de um rebatimento sobre uma única escala quantitativa, em meras *condições objetivas* de reprodução social dos colonizadores. Não somente as terras, as águas, o relevo do solo, os animais e vegetais nativos foram destituídos de sua subjetividade, mas também os humanos indígenas, que foram escravizados e privados 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).

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 objetividade, 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).¹ 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:

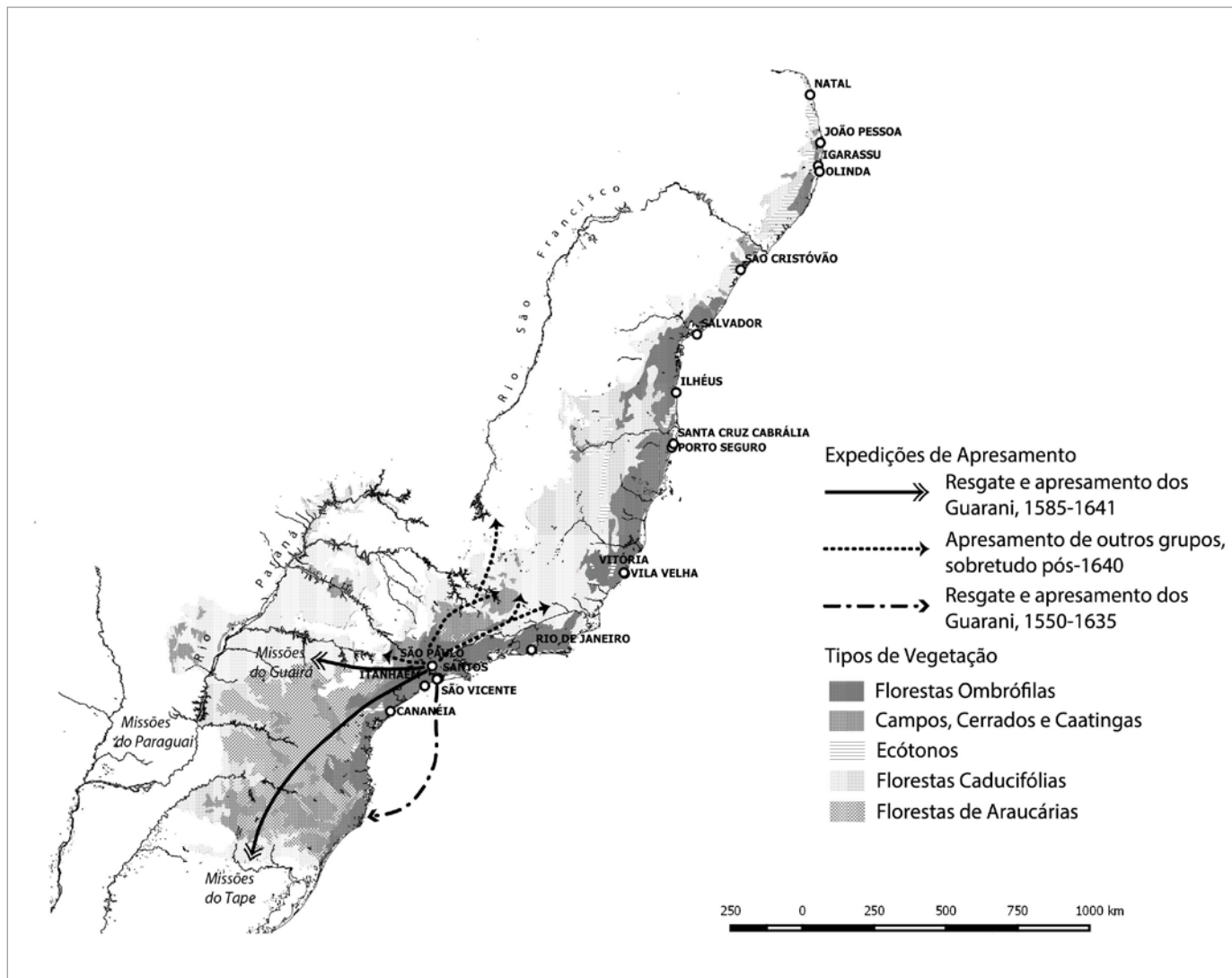
À primeira vista, a cultura letrada parece repetir, sem alternativa, o modelo europeu; mas, posta em situação, em face do índio, ela é estimulada, para não dizer constrangida, a inventar. Que o primeiro aculturador dê exemplo: Anchieta compõe em latim clássico o seu poema à Virgem Maria quando, refém 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).

Muitos 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 coisa, 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 uma “língua geral”. Trata-se de uma língua adaptada do Tupi, mas orientada pela matriz motivacional portuguesa. Segundo o linguista Aryon Rodrigues (1996), a *língua geral paulista* (LGP) emergiu à

¹ E mais ainda porque a escrita alfabética é um “meta-esquema”, ou seja, um esquema desenvolvido com o propósito de produzir esquemas.

medida em que a língua nativa era cada vez mais reproduzida por falantes mestiços. O uso da LGP estendeu-se consideravelmente, no século XVII, em decorrência das bandeiras de prospecção mineral e, principalmente, de escravização de índios (Rodrigues, 1996). Foi assim que as florestas semidecíduas do oeste de São Paulo e norte do Paraná caíram sob a influência da LGP (**Figura 1**).

Figura 1. Fluxos sertanistas e expansão da LGP na Mata Atlântica



Embora essencialmente ágrafa, a língua geral formou-se sob a decisiva influência da cultura alfanumérica europeia. Como língua franca, ela surgiu em resposta à necessidade prática de intercâmbio, principalmente econômico, que os colonizadores haviam sentido desde o tempo das feitorias de pau-brasil, e mais ainda depois, com o início da evangelização. 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 – muitas delas usadas sexualmente para a “produção” de novos cativos – 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. Integrados na estrutura estamental da colônia, eles aspiravam participar da camada dominante, aos luxos de consumo e ao poder de mando (Ribeiro, 2006).

Para se ascender a esse estamento dominante, no entanto, exigia-se proficiência em português; afinal de contas, a língua era “companheira do império”. Como instrumento de aculturação, o

ensino do vernáculo foi considerado importante pela Coroa portuguesa, embora os missionários preferissem pregar na língua geral. 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 de acordo com o código alfabético, 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.

Até agora, o exemplo mais bem estudado desse tipo de resistência foi exatamente o caso dos Guarani missionados nas porções alta e média da bacia do rio Uruguai. Esta era 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 Pampa²; 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 missões³, 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 Guaranítica”. Um dos aspectos mais interessantes dessa rebelião, pioneiramente estudado por Neumann (2005), é a instrumentalização do alfabetismo, por

2 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.

3 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.

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.⁴ Depois de obstruírem o avanço das expedições demarcatórias por mais de um ano, os índios 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 construíam suas economias domésticas em diálogo com as outras vozes, formas, cheiros e cores do território⁵; 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 extraíam 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.

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 “transculturação”: 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

4 Outra forma de “escrita territorializada”, mas com outra função, era a inscrição em cruces de madeira. Para rememorar a Batalha de Caiboaté, em que cerca de 1,5 mil Guarani foram mortos, Miguel Mayra, um dos articuladores da resistência, 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 rebeгуá 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).

5 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).

determinar, através da documentação remanescente, como o aprendizado alfabético condicionava a etnogênese e a ecogênese indígena, ao longa da era colonial e depois disso.

Referências

- ABRAM, D. *The spell of the sensuous: Perception and language in a more-than-human world*. New York: Vintage Books, 1997.
- ABREU, M.A. European conquest, Indian subjection and the conflicts of colonization: Brazil in the early modern era, *GeoJournal* 60 (4), 2004, pp. 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, M.R.C. Catequese, aldeamentos e missionação. In: J. Fragoso e M.F. Gouvêa (orgs.), *O Brasil colonial, vol.1 (1443-1580)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, pp. 435-78.
- ASENSIO, E. La lengua compañera del imperio: historia de una idea de Nebrija em España y Portugal, *Revista de Filología Española* 43, 1960, pp. 399-413.
- BAINES, S.G. As sociedades indígenas no Brasil e a conquista das Américas, *Revista do CEAM (UnB)* 1 (1), 2001, pp. 73-9.
- BOSI, A. Colônia, culto e cultura. In: *Dialética da colonização*, 4ª ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1992, pp. 11-63.
- CABRAL, D.C. ‘O Brasil é um grande formigueiro’: território, ecologia e a história ambiental da América portuguesa – Parte 1, *Historia Ambiental Latinoamericana y Caribeña* 3 (2), 2014, pp. 467-89.
- _____. *Na presença da floresta: Mata Atlântica e história colonial*. Rio de Janeiro: Garamond/Faperj, 2014b.
- CROSBY, A.W. *Imperialismo ecológico: a expansão biológica da Europa, 900-1900*. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.
- DIAMOND, J. *Armas, germes e aço: os destinos das sociedades humanas*, 14ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2012.
- FERNANDES, F. Antecedentes indígenas: organização social das tribos tupis. In: S.B. Holanda (dir.), *História geral da civilização brasileira, t.1, v.1, 17ª ed.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010, pp. 83-99.
- FOUCAULT, M. La gubernamentalidad. In: R. Castel, J. Donzelot, M. Foucault, J-P. de Gaudemar, C. Grignon & F. Muel, *Espacios de poder*. Madrid: La Piqueta, 1991, pp. 9-26.
- GALEANO, E. *As veias abertas da América Latina*. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- GÂNDAVO, P.M. *História da Província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*, 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- HORNBORG, A. Money and the semiotics of ecosystem dissolution, *Journal of Material Culture* 4 (2), 1999, pp. 143-62.
- LEITÃO, A.R.B. Sentidos da instrução dos ameríndios em língua portuguesa (séculos XVI a XVIII), *História: Questões & Debates* 60, 2014, pp. 85-106.
- LÉRY, J. *Viagem à terra do Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Biblioteca do Exército, 1961.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes trópicos*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.
- MAESTRI, M. *Os senhores do litoral: conquista portuguesa e agonia tupinambá no litoral brasileiro*, 2ª ed. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1995.
- MARTINEZ, P.H. O sentido da devastação. In: *História ambiental no Brasil: pesquisa e ensino*. São Paulo: Cortez, 2006, pp. 56-81.
- MARX, K. *Formações econômicas pré-capitalistas*, 6ª ed. São Paulo: Paz & Terra, 1991.
- MELVILLE, E.G.K. Land Use and the Transformation of the Environment. In: V. Bulmer-Thomas, J.H. Coatsworth, R.C. Conde (Eds), *The Cambridge Economic History of Latin America, vol.1*, Cambridge, 2006, pp. 109-142.
- MIGNOLO, W.D. *The darker side of the Renaissance: Literacy, territoriality, and colonization*, 2nd ed. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003.

- NEUMANN, E.S. Práticas letradas Guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos XVII e XVIII). Tese de doutoramento. Rio de Janeiro: PPGHIS/UFRJ, 2005.
- NÓBREGA, M. Cartas do Brasil: 1549-1560. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931.
- RIBEIRO, D. O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Cia das Letras, 2006.
- RODRIGUES, A.D. As línguas gerais sul-americanas, PAPIA 4 (2), 1996, pp. 6-18.
- SALVADOR, F.V. História do Brasil, 1500-1627. São Paulo/Rio de Janeiro: Weiszflog Irmãos, 1918 [1627].
- SANTOS, M. A natureza do espaço. Técnica e tempo, razão e emoção. São Paulo: Hucitec, 1996.
- SOUZA, J.O.C. O sistema econômico nas sociedades indígenas Guarani pré-coloniais, Horizontes Antropológicos 8 (18), 2002, pp. 211-53.
- UZENDOSKI, M.A. Beyond orality: Textuality, territory, and ontology among Amazonian peoples, Journal of Ethnographic Theory 2 (1), 2012, pp. 55-80.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Cosmological deixis and Amerindian perspectivism, Journal of the Royal Anthropological Institute 4 (3), 1998, pp. 469-488.
- _____. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos, Cadernos de Campo (São Paulo) 14-15, 2006, pp. 319-338.
- WELTER, S.C. 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 (8), 2012, pp. 489-508.
- WILLIAMS, R. Cultura, 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.