

# Normalizando povos indígenas: um olhar sobre o *Diretório Indígena (1757)*<sup>1</sup>

---

- Normalizando Pueblos Indígenas: una Mirada al Directorio Indígena (1757)
- Normalizing Indigenous People: a Look at the Indigenous Directory (1757)

Estevão Rafael Fernandes<sup>2</sup>

**Resumo:** O objetivo deste artigo é apresentar como, por meio de um dispositivo legal – no caso, o *Diretório Indígena de 1757*, a vida de comunidades indígenas pode ser completamente impactada por meio de medidas “civilizatórias”. O “*Diretório*” foi um instrumento de colonização implantado no período pombalino, que instituiu uma série de medidas referentes às formas de casamento, educação, moradia e relacionamento cotidiano das comunidades indígenas. Ao realizar essa análise, nosso intuito é chamar a atenção para os impactos normalizadores por trás da perspectiva “civilizatória” imbuída em um instrumento legal voltado para as populações nativas, a partir do conceito de “colonização das sexualidades indígenas”. Com esse intuito, este texto apresenta como esse olhar normalizador sobre práticas as quais não necessariamente estão diretamente ligadas aos afetos e corporalidades indígenas sofrem, de modo direto, as ações colonizadoras implementadas nas esferas

---

1 O *Diretório dos Índios* foi um documento que expressou importantes aspectos da política indígena do período da história de Portugal e do Brasil denominado pombalino.

2 Doutor em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília. Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Rondônia, do Programa de Mestrado Profissional Interdisciplinar em Direitos Humanos e Desenvolvimento da Justiça pela Universidade Federal de Rondônia e colaborador no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Mato Grosso. [estevaofernandes@gmail.com](mailto:estevaofernandes@gmail.com)

da escola, do trabalho, da burocracia, dentre outras. Como conclusão, indicamos os riscos de iniciativas políticas colonizadoras, não apenas no século XVIII, mas também nos dias de hoje.

**Palavras-chave:** Colonização. Normalização. Civilização. Etnologia. Amazônia.

**Resumen:** El propósito de este artículo es presentar cómo, a través de una disposición legal, en este caso, el Directorio Indígena de 1757, la vida de las comunidades indígenas puede verse completamente afectada por las medidas “civilizadoras”. El “Directorio” fue un instrumento de colonización implementado en el período Pombalino, que instituyó una serie de medidas sobre las formas de matrimonio, educación, vivienda y relación cotidiana de las comunidades indígenas. Al realizar este análisis, nuestro objetivo es llamar la atención sobre los impactos normalizadores detrás de la perspectiva “civilizadora” imbuida de un instrumento legal dirigido a las poblaciones nativas, basado en el concepto de “colonización de las sexualidades indígenas”. Para ello, este texto presenta cómo esta visión normalizadora de las prácticas que no necesariamente están directamente vinculadas a los afectos y cuerpos indígenas sufre, de manera directa, las acciones colonizadoras implementadas en los ámbitos de la escuela, el trabajo, la burocracia, entre otros. Como conclusión, señalamos los riesgos de colonizar iniciativas políticas, no sólo en el siglo XVIII, sino también en la actualidad.

**Palabras clave:** Colonización. Normalización. Civilización. Etnología. Amazon.

**Abstract:** The objective of this article is to present how, through a legal provision - in this case, the 1757 Indigenous Directory, the life of indigenous communities can be completely impacted through “civilizing” measures. The “Directory” was an instrument of colonization implemented in the Pombaline period, which instituted a series of measures regarding the forms of marriage, education, housing and daily relationship of indigenous communities. In carrying out this analysis, our aim is to draw attention to the normalizing impacts behind the “civilizing” perspective imbued with a legal instrument aimed at native populations, based on the concept of “colonization of indigenous sexualities”. To this end, this text presents how this normalizing view of practices that are not necessarily directly linked to indigenous affections and bodies suffers, in a direct way, the colonizing actions implemented in the spheres of school, work, bureaucracy, among others. As a conclusion, we indicate the risks of colonizing political initiatives, not only in the 18th century, but also today.

**Keywords:** Colonization. Normalization. Civilization. Ethnology. Amazon.

## Introdução

O objetivo deste artigo é apresentar como, por meio de um dispositivo legal – no caso, o *Diretório Indígena* de 1757 – a vida de comunidades indígenas pode ser completamente impactada por meio de medidas “civilizatórias” – na educação, inclusive – a partir das quais cada aspecto de sua vida cotidiana é normalizada. Normalização, nesse sentido, não pode ser compreendida fora da esfera do modelo de relações interétnicas, do racismo e da racionalidade moderna-ocidental liberal, intrínsecas à colonização. Dessa maneira, buscaremos mostrar aqui como classe, raça e sexualidade serão vistos não como esferas separadas, mas como partes e contrapartes de um complexo de relações construídas social, cultural e historicamente, ratificadas por um sistema de poder que as perpassa: os processos de heterossexualização compulsória, racialização e “civilização” interpenetram-se e [re]constroem-se mutuamente.

Nosso ponto de partida será entendermos que *colonização das sexualidades indígenas* (FERNANDES, 2019) não pode ser compreendida fora das relações de trabalho e de um modelo de moral e de família da época. A hipótese que vamos desenvolver é no sentido de que esses processos se ligam às práticas de discursos de inserção compulsória dos povos indígenas no sistema colonial.

Ao falar de “heterossexualização indígena”, em um contexto de colonização de suas sexualidades, refiro-me a um processo mais amplo no sentido do proposto por Rifkin (2011):

O “enquadramento” [*straightening*] e “queerização” das populações indígenas ocorrem dentro de um quadro ideológico que toma o Estado colonizador, e a forma do Estado de forma mais ampla, como a unidade axiomática da coletividade política, e, desta forma, a soberania nativa ou coexiste inteiramente ou é traduzida em termos consistentes com a jurisdição do Estado. (p. 10, tradução nossa).<sup>3</sup>

Exploraremos adiante essa proposição, mas importa inicialmente retermos a ideia de que “sexualidade” é uma importante esfera na compreensão da dinâmica colonial, cujo poder alcança as redes de casamento, parentesco, vida doméstica, alianças políticas, moradia, dentre outras, não se restringindo ao sexo, estrito senso. Meu objetivo não será esgotar esse material ou mesmo elaborar uma análise mais aprofundada dessa legislação, mas, ao contrário, tentar traçar um roteiro que nos permita perceber a relação, mencionada acima, entre o discurso civilizatório (e pedagógico, obviamente) presente nesses

---

3 The “straightening” and “queering” of indigenous populations occur within ideological framework that takes the settler state, and the state form more broadly, as the axiomatic unit of political collectivity, and in this way, native sovereignty either is bracketed entirely or translated into terms consistent with state(/ist) jurisdiction.

instrumentos legais, o período em que foram elaboradas e as políticas de miscigenação, normalização do espaço indígena, regras de casamento, catequese etc. e suas eventuais implicações sobre a objetificação das sexualidades indígenas. A estratégia por traçar um percurso que passe pela legislação indigenista justifica-se por compreendermos a lei como “a forma como as classes dominantes representam a si mesmas e à ordem social”, bem como uma “porta de entrada para a ideologia da época e para o quadro institucional” (CUNHA, 1992, p. 2). Em suma, essas leis nos servirão como porta de entrada, ainda que não nos restrinjamos a elas.

Além disso, autores como Oliveira e Freire (2006, p. 69), por exemplo, ao referirem-se ao período, salientam não se tratar de um período homogêneo. Para eles, há “uma forte clivagem entre a fase colonial e a do Brasil independente no que concernia aos valores e princípios morais em que se baseavam essas políticas e quanto à forma como eram representados os indígenas”. Apontam diversas razões para sua assunção como um conjunto: tanto a permanência da figura do Diretor de Índios até meados do século XIX em diversas regiões do país quanto a lentidão para a criação de novas práticas e instrumentos para administração dos índios, a despeito “de um novo ideário quanto ao indígena”.

Trata-se, assim, de um período cheio de contradições e descontinuidades. Nesse período o país passa de Colônia a Império independente e daí a República. Têm-se diversas imagens dos povos indígenas, baseadas nas expedições científicas, artísticas e no indianismo romântico. O iluminismo gradativamente dá lugar ao racionalismo cientificista e a mão de obra escrava dá lugar aos trabalhadores livres e/ou imigrantes. Ao longo desse quase um século e meio (1750-1889), o território deixa de ser um conjunto de províncias separadas, cujos limites legais ainda eram aqueles traçados pelo Tratado de Tordesilhas, passando a constituir-se em um Estado.

Esse período virá a ser sintetizado por Manuela Carneiro da Cunha da seguinte forma:

Até a época pombalina, portanto, os agentes da política indigenista eram múltiplos: além dos diferentes estados europeus, os interesses diversos e frequentemente divergentes de moradores da colônia e de missionários, sobretudo jesuítas – cuja política, senão os resultados práticos, seguiram uma lógica independente –, criavam um campo de tensões, que se refletem na legislação oscilante da época: segundo o peso específico, no período, de colonos ou de missionários, a Coroa promulgava a liberdade irrestrita dos índios ou arrolava os casos “excepcionais” (exceção que se torna imediatamente regra) em que podiam ser legalmente escravizados. [...] Com a consolidação das fronteiras seguida da expulsão dos jesuítas na década de 1750, o campo se restringe. A vinda da Corte portuguesa para o Brasil em 1808 e a Independência do Império em 1822 só ratificam a estreita vinculação dos interesses dos colonos com o poder Central. A partir desse período, a questão indígena que havia sido principal-

mente até então uma questão de mão de obra e de garantia de fronteiras, passa a ser sobretudo uma questão de ocupação de fronteiras internas, ou seja, de ocupação de terras. (CUNHA, 2009, p. 131)

Tem-se portanto, no período, uma visão fragmentada dos indígenas no Brasil e a legislação tende a refletir tal fragmentação – reflexo também das diversas ideias que constituem esse período, das motivações dos grupos sociais em articulação pelo controle da mão de obra e territórios indígenas, perspectivas religiosas, administrativas, políticas etc. A opção pela sistematização desse mosaico de forma linear poderia dar a falsa impressão de que tais fenômenos são homogêneos, unilaterais, uniformes e mecânicos. Fato é que mesmo a extensa literatura sobre a gestão indígena do período é, ela mesma, fragmentada.

Dessa maneira, aduziremos as perspectivas de diferentes autores sobre tal legislação, apresentando elementos os quais serão retomados adiante.

## ***O Diretório das povoações dos índios do Pará e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário (1757)***

A década de 1750 significaria, para Portugal e suas colônias nas Américas, um período de transformações. Logo no primeiro mês da década, em 13 de janeiro de 1750, o rei português D. João V assinaria o Tratado de Madrid com o rei da Espanha (seu genro), Fernando VI. O Tratado viria a substituir o de Tordesilhas (1494), baseando-se no *uti possidetis* – ou seja, a terra pertenceria a quem efetivamente a ocupasse. A partir do Tratado (cuja base constitui ainda hoje parte considerável do território brasileiro) a Colônia do Sacramento (atualmente parte do Uruguai) passaria a ser dos espanhóis, em troca da área ocupada pelos povos das Sete Missões (atualmente parte do Rio Grande do Sul, do Paraná e de Santa Catarina), ocasionando as guerras guaraníticas (1754-56). O interesse espanhol dava-se em torno da manutenção do controle da bacia do rio da Prata, ficando para Portugal, além das Sete Missões, o vale Amazônico e parte dos atuais estados do Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. Meses após a assinatura do Tratado, em 31 de julho de 1750, morre D. João V e assume o trono de Portugal seu filho, D. José, contrário aos termos pelos quais havia sido firmado o Tratado de Madrid. Mais do que o rei, interessa-nos aqui a figura de seu Secretário de Estado, Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782), também conhecido como Conde de Oeiras (a partir de 1759) e Marquês de Pombal (a partir de 1769). Carvalho e Melo havia frequentado a Universidade de Coimbra, a qual abandonou logo em seguida e, em meio a dificuldades financeiras, conseguiu ser enviado para Londres em 1738 como embaixador, graças à influência de um tio. Anos mais tarde, em 1745, segue

para Viena, onde conhece aquela que seria sua segunda esposa, D. Leonor Ernestina Eva Wolfanga Josefa, condessa de Daun, casando-se em 18 de dezembro daquele ano. Esse dado biográfico seria irrelevante, não fosse justamente esta uma das principais razões da ascensão de Carvalho e Melo na corte portuguesa. Explico. Com a morte de D. João V e com a subida ao trono de seu filho, a rainha viúva, D. Maria Ana de Áustria (que havia se tornado amiga de D. Leonor, agora sua dama de honra) pede a seu filho que nomeie Carvalho e Melo secretário de Estado dos Negócios da Guerra e Estrangeiros – o que ocorreu apenas 3 dias após o falecimento de D. João V.

O cargo de Carvalho e Melo compunha, juntamente com a Secretaria de Negócios do Reino e com a Secretaria de Estado da Marinha e Negócios Ultramarinos, o ministério Real. Portugal passava então por dificuldades econômicas com a diminuição do volume de ouro retirado do Brasil, sendo que o novo ministro assumiria com um perfil reformista, em especial buscando destruir as forças limitadoras do poder real (notadamente nobreza e clero), modernizar o Estado (sobretudo implementando novos métodos de fiscalização e cobranças de impostos) e o ensino; buscando ainda fomentar a economia baseada na burguesia (por exemplo, nacionalizando a produção de vinho do Porto e fundando a companhia de comércio do Grão-Pará e Maranhão). É correto afirmar que mesmo a abolição da escravidão no território de Portugal continental e nas colônias na Índia, em 12 de fevereiro de 1761, por exemplo, deve-se mais diretamente a medidas de modernização da economia portuguesa do que, necessariamente, a um eventual humanismo pombalino.

O *Diretório dos Índios* deve ser compreendido dentro desses esforços para desenvolver uma maior otimização da economia portuguesa a partir de um perfil de economia mais burguesa. Some-se a isso o fato de que caberia a Pombal, em sua função, negociar as aplicações do Tratado de Madri. Ele viria a regular pessoalmente a estratégia de demarcação e ocupação das fronteiras dos domínios portugueses na América, vindo a nomear um de seus irmãos, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, governador no Grão-Pará e Maranhão entre 1751 e 1759<sup>4</sup>. Novamente, tal fato biográfico não é de menor interesse, posto que alguns autores, como veremos, atribuem à correspondência trocada entre Pombal e seu irmão a base para o *Diretório*, aplicado primeiramente no Estado governado por seu irmão (3 de maio de 1757) e posteriormente aplicado, também, ao Estado do Brasil (alvará de 17 de agosto de 1758) – isso também significaria, como aponta Coelho e Santos (2013, p. 105), a influência não apenas do ideário iluminista e dos interesses da metrópole, mas também

---

4 O Estado do Grão-Pará e Maranhão, fundado em 1751 compreende os atuais estados do Pará, Maranhão, Piauí, Roraima, Amapá e Amazonas.

das demandas de grupos de interesse na colônia.

Da mesma forma, contribuíram para a expulsão da Companhia de Jesus do Brasil desde o final de 1759 (e do Grão-Pará e Maranhão a partir de meados de 1760, quando finalmente as ordens régias desembarcaram), não apenas a participação jesuítica na guerra guaranítica, como também os relatos de seu irmão de que os jesuítas vinham dificultando os trabalhos de demarcação de fronteiras na planície amazônica e o acesso à mão de obra indígena na região (FERREIRA NETO, 2000). A Companhia de Jesus apenas viria a ser restaurada com menos poder em 1804, já sob a regência de D. João VI.

Como aponta Ferreira Neto,

Por isso podemos afirmar que a aliança fundada entre o Estado pombalino e os colonos, em 1759, é a culminância definitiva da ação colonizadora; e, portanto, a realização dos colonos enquanto senhores da terra. A superação histórica da consideração dos índios como interlocutores do sistema colonial. (2000, p. 256)

A expulsão jesuítica do território português na América serviu a múltiplos propósitos, como aponta García Arenas (2013, p. 4):

Francisco Xavier de Mendoça expuso a su hermano el lamentable estado en que se hallaba el territorio de su capitanía: escasez de recursos; abastecimiento deficiente; falta de mano de obra y la ausencia de capital. Ante esta situación, la solución que aportó Francisco Xavier fue la de crear una compañía comercial que asegurase, bajo monopolio, el abastecimiento de esclavos africanos a la región amazónica. Con esta compañía se conseguiría, por un lado, reducir las apetencias de los colonos por esclavizar la población indígena; y, por otro, atraer inversiones a la región para desarrollar las exportaciones, lo que aumentaría la recaudación real y redundarían en la financiación del nuevo sistema fronterizo de la América portuguesa. No obstante, Mendoça Furtado condicionó el éxito de la prosperidad en la Amazonía a despojar a los regulares de su poder absoluto, que obtenían gracias al control, espiritual y temporal, de la mano de obra indígena y de la posición estratégica de sus poblaciones para el comercio, ya que en el caso de las aldeias y zonas rurales que administraban los jesuitas se componían de valiosas plantaciones de azúcar y extensos ranchos ganaderos. Por tanto, los jesuitas eran la orden más rica de la América portuguesa, cuyo patrimonio y comercio suponían, a criterio del gobierno, un perjuicio económico para las arcas reales y proporcionó uno de los axiomas principales en la ofensiva propagandística pombalina contra la Compañía de Jesús: el afán de riquezas; a partir del cual se fueron desgranando sucesivas imputaciones como la usurpación a la Corona de los dominios ultramarinos para apropiarse de las riquísimas producciones derivadas de su control sobre el comercio con la América Portuguesa, abusando y pervirtiendo el sagrado pretexto de la conversión de las almas para alcanzar estos fines.

Como se vê, a expulsão jesuítica do território do Brasil foi, em larga me-

dida, um efeito colateral tanto das políticas levadas a cabo no vale amazônico, quanto uma retaliação aos jesuítas, por sua participação e resistência durante as guerras guaraníticas. A decisão de expulsar a Companhia de Jesus relaciona-se ao interesse nas terras e nos braços controlados pelos jesuítas, vindo a se inserir no despotismo esclarecido que se implantara em Portugal desde 1750.

Sobre esse despotismo no período pombalino, isso não teria significado uma ruptura em relação ao antigo Regime, não existindo em Portugal “uma classe tipicamente burguesa, comprometida com as novas formas de produção capitalista e como principal contestadora dos valores aristocráticos”, mas sim, uma burguesia assimilada com pretensões de incorporar-se à estrutura da Corte (SILVA, 2000, p. 29). Existiam várias características ligadas ao iluminismo: o cosmopolitanismo, o racionalismo, o empiricismo e o nacionalismo; mas tais princípios não significaram uma ruptura com a religião, uma guinada rumo à secularização da política ou das mentalidades. Como a autora aponta, no despotismo esclarecido português o poder se reestruturava de modo a

deixar de estar submetido apenas aos desígnios do rei [...], ficando comprometido com a reflexão filosófica. Neste contexto, os reis tornavam-se “partidários do progresso”, adotando medidas orientadas pelos ideais de bem comum e felicidade pública, tais quais reformulados pelo Direito Natural. (SILVA, 2000, p. 30-31)

Assim, rompia-se com a escolástica (mas não com a Igreja Católica ou com a Inquisição), reformava-se o ensino e nacionalizava-se a economia, sem rupturas significativas. A autora virá a apontar o apego lusitano às forças e ideias tradicionais como limitadora das transformações iluministas em solo português<sup>5</sup>, sendo percebido no caráter centralizador das práticas pombalinas, associado sobretudo a um mercantilismo protetor de caráter colbertista francês<sup>6</sup>.

Nesse sentido, sintetiza Sampaio (2011, p. 144), sobre a política pombalina para os índios:

Assim, com relação à política indigenista de reordenamento da mão de obra, fica claro que a Coroa estabelece, nesse momento, um conjunto legal articulado e sistemático que se abre com a Lei de Liberdades (6.6.1755), complementa-se com a retirada do poder temporal das religiões sobre as populações indígenas (7.6.1755) e com as novas regulamentações referentes à mobilidade de índios e à tutela do Regimento de Órfãos sobre os índios recém - libertos, amplifica-se com o Diretório (1757) e, finalmente, aponta novas alternativas de suprimento de trabalhadores, com a criação da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão (7.6.1755), responsável pela introdução regular de africanos no Estado. Mas mão de obra não era o

5 Idem, p. 45.

6 Idem, p. 60.

único problema: as articulações em torno das demarcações de limites com a Espanha também estariam em xeque sem uma política de ocupação efetiva dos territórios em litígio. Dito corretamente, a preocupação da Coroa com a vassalagem dos índios estava ligada, de forma profunda, a um projeto político mais amplo que envolvia seus interesses na segurança territorial da colônia e isso é válido para o conjunto das áreas de fronteira da colônia portuguesa na América.

Compare-se a perspectiva acima com a primeira carta secretíssima de Sebastião José de Carvalho e Melo para Gomes Freire de Andrada, para servir de suplemento às instruções que lhe foram enviadas sobre a forma da execução do Tratado Preliminar de Limites, assinado em Madrid a 13 de janeiro de 1750. A carta, escrita em 21 de setembro de 1751, foi enviada ao então governador do Rio de Janeiro, comissário das conferências sobre os limites das fronteiras ao sul do Estado do Brasil e, posteriormente, comandante das tropas luso-brasileiras nas guerras guaraníicas. Nela, o futuro Marquês de Pombal reconhece que

a força e a riqueza de todos os países consistem principalmente no número e multiplicação da gente que o habita, [sendo que] este número e multiplicação da gente se faz mais indispensável agora na raia do Brasil para sua defesa, dando como recomendação que as diferenças entre portugueses e indígenas fosse abolida, privilegiando os portugueses que se casassem com as filhas de indígenas, sendo que os governadores e magistrados deveriam ser homens de religião, justiça e independência, [e que não tomasse suas decisões] a favor dos portugueses (SILVA, 2000, p. 90).

Estavam estabelecidas, desde já, as bases sobre as quais o Diretório seria lançado.

Tendo apresentado o contexto no qual essa lei foi lançada, passaremos agora a apresentar as visões de diferentes autores sobre ela, buscando focar em como suas perspectivas podem nos trazer alguma nova luz para nosso tema. Esse conjunto de autores nos permite compreender que a transformação gradual do indígena de “bárbaro” em “vassalo” traz em seu bojo questões importantíssimas sobre a tutela, a civilização e a imposição de medidas que os tornassem inseridos, “de forma construtiva”, na vida colonial. Essas seriam, em larga medida, as bases sobre as quais a política indigenista no Brasil se assentaria mesmo séculos mais tarde. Essa imposição de uma conformação dos povos indígenas à ordem colonial possui implicações claras ao processo de colonização das sexualidades indígenas. Ainda que tais autores não necessariamente se debrucem sobre esse conjunto específico de questões, alguns elementos de sua argumentação virão a colaborar na construção de nossa análise.

Um deles é Rita Heloísa de Almeida, cujo texto de 1997 permanece sendo a maior obra dedicada exclusivamente ao *Diretório*. Segundo ela, essa lei não se constituiria uma novidade, não tendo representado rupturas, vindo

a continuar e consolidar as ações de colonização levadas a cabo antes. Tratava-se de um instrumento legal que, ao secularizar a administração indígena (sem abrir mão de sua evangelização, o que pode parecer contraditório), buscava executar um projeto “de civilização aos índios articulado ao de colonização”. Dentre suas principais medidas, a autora destaca que pelo *Diretório*

ficava estabelecido o uso exclusivo da língua portuguesa, estimulava-se o casamento entre índios e brancos, assim como um convívio social e comunitário nas novas povoações ou nas antigas missões que então se elevavam a vilas. No interior destas povoações ficariam seus habitantes, índios e brancos sujeitos às mesmas leis civis que regiam as populações urbanas de Portugal, os quais contariam, nas administrações locais, com representações da Justiça e da Fazenda, e gozariam do direito a ocupar cargos públicos. O trabalho agrícola, o comércio e demais atividades econômicas sugeridas pelo ambiente de cada povoação, o trabalho remunerado, o sistema de tributação são alguns dos aspectos referidos nas instruções que organizam o governo econômico dessas povoações. Os dados mostram que o *Diretório* foi um plano de civilização dos índios e um programa de colonização. (ALMEIDA, 1997, p. 14)

O *Diretório* passa a exprimir uma visão de mundo calcada, justamente, no conceito de *civilização*. Almeida recupera a perspectiva de “civilização” para Norbert Elias enquanto “conceito que expressa a consciência que o ocidente tem de si mesmo”; permitindo uma perspectiva processual do conceito: assim, seria característica desse processo de conversão aos valores e comportamentos dos colonizadores uma “intervenção educadora no sentido de uma transformação”, uma “ação autoritária” e uma “relação assimétrica” (1997, p. 25-29).

Esse caráter civilizador do *Diretório* (e da legislação indigenista que lhe seguiu) nos interessa particularmente por alguns pontos, dentre os quais seus impactos diretos sobre a moradia indígena; a vestimenta usada nas aldeias; a inserção dos brancos e a miscigenação por meio do casamento. Vejamos.

Em seu parágrafo 12<sup>7</sup>, estabelecia o texto do *Diretório dos Índios* que

Sendo também indubitável, que para a incivilidade, e abatimento dos Índios, tem concorrido muito a indecência, com que se tratam em suas casas, assistindo diversas famílias em uma só, na qual vivem como brutos; faltando àquelas leis da honestidade, que se deve à diversidade dos sexos; do que necessariamente há de resultar maior relaxação nos vícios; sendo talvez o exercício deles, especialmente o da torpeza, os primeiros elementos com que os pais de família educam a seus filhos: Cuidarão muito os Diretores em desterrar das Povoações este prejudicialíssimo abuso, persuadindo aos Índios que fabriquem as suas casas a imitação dos brancos; fazendo nelas diversos repartimentos, onde vivendo as famílias com separação,

7 O *Diretório* possuía 95 parágrafos, ao todo, grande parte dedicado à economia e agricultura, mas trazia também normas e diretrizes quanto a civilização, colonização e – chamaríamos hoje – tutela dos povos indígenas.

possam guardar, como racionais, as leis da honestidade, e polícia.

Algumas coisas chamam a atenção no trecho acima, especialmente ser a “indecência” em que vivem a causa para seu abatimento e incivilidade; e o fato de viverem várias famílias em uma só casa ser contra “as leis da honestidade”, prejudicando a educação dos filhos e levando a vícios. Evidente, ainda, é a crítica à “incivilidade” indígena, sendo necessário que imitassem os brancos em suas formas de habitar (em família), para que pudessem abandonar seus costumes.

Almeida (1997, p. 185), neste sentido, muito acertadamente afirma que o parágrafo citado acima “dispõe sobre a conduta individual”, intervindo nos “costumes habitacionais e introduzindo no desenho do espaço físico destinado à moradia dos índios repartições internas que exprimem noções europeias de vida privada e pública e respectivas regras de moralidade para cada domínio”. Ou seja: o parágrafo acima não trata, especificamente, das regras de moradia a serem implementadas nas aldeias indígenas, mas da imposição de um padrão moral por meio de um novo padrão de habitação.

Nesse sentido, chamo a atenção, especialmente, para o uso da expressão torpeza utilizado no parágrafo do *Diretório* agora em análise, remetendo a trechos de Epístolas de São Paulo (aos Efésios e aos Romanos), nas quais toma o sentido de “obscenidade”:

Mas a fornicção, e toda a impureza ou avareza, nem ainda se nomeie entre vós, como convém a santos; nem torpezas, nem parvoíces, nem chocarrices, que não convêm; mas antes, ações de graças. Porque bem sabeis isto: que nenhum devasso, ou impuro, ou avarento, o qual é idólatra, tem herança no reino de Cristo e de Deus (Ef 5, 3-5).

Do mesmo modo também homens, deixando o uso natural da mulher, arderam em desejos uns para com outros, cometendo homens com homens a torpeza, e recebendo, em seus corpos, a paga devida ao seu desvario (Rm 1, 27).

Como aponta Almeida, “dizer que o espaço da maloca tinha consequências sobre o comportamento de seus ocupantes na geração de vícios de efeito moral degenerador era uma forma de persuadir os índios sobre a superioridade do modo civilizado de habitar” (1997, p. 186). Trata-se então, como aponta a autora, da imposição de “um novo padrão de espaço como implantação de sua hierarquia”. Note-se, nestes últimos parágrafos, o sentido de “torpeza” empregado no parágrafo 12 do *Diretório* vis-à-vis as referências bíblicas (especialmente a de *Romanos*, trecho que trata especificamente de criticar práticas homossexuais) e a ideia de que essa “civilização” do espaço da aldeia implica a imposição de uma hierarquia, bem como – ato contínuo – de uma distinção ibérica, moderna e urbana de esferas públicas e privadas como espaços separados. Lembro aqui que Pombal também foi o idealizador da re-

forma urbana em Lisboa após o terremoto (seguido de tsunamis e incêndios) ocorrido em 1 de novembro de 1755. Ou seja, o mesmo autor das críticas à incivilidade e indecência ocasionados pelo “abuso” dos índios em viverem várias famílias em uma casa foi o responsável pelo aburguesamento do espaço urbano lisboeta, pensado sobretudo a partir de ideias iluministas.

Talvez isso justifique o amplo espaço que Almeida dedica, em sua obra, aos esforços lusos de transposição de sua organização espacial para suas colônias ultramarinas. Entretanto, mais do que (ou tanto quanto) uma hierarquia entre indígenas e portugueses (ou entre colonizados e colonizadores), tal reorganização do espaço também remodelava suas relações na esfera da sexualidade, também reorganizadas a partir do novo padrão imposto pela metrópole.

Esta ideia não é nova, ainda que não tenha sido plenamente explorada: Foucault (1988, p. 34), por exemplo, menciona como a organização interna e arquitetura das escolas, já no século XVIII, tratava da sexualidade: “basta atentar para os dispositivos arquitetônicos, para os regulamentos, de disciplina e para toda a organização interior: lá se trata continuamente de sexo. Os organizadores levaram-no em conta de modo permanente”. Exemplo da aplicação disso nos povos indígenas nas colônias portuguesas na América é trazido por Flexor (2001, p. 102), ao reproduzir documento de 1759 enviado à capitania de Pernambuco, no qual se lê:

haverá em todas as Villas, ou Lugares duas Escolas publicas, huá para Rapazes, e outra para Raparigas, nas quaes se insinará a Doutrina Christaã, Ler, escrever, e Contar na forma que se pratica em todas as das Naçoens Civilizadas ensinandosse nas Raparigas, alem da Doutrina cristaã, a Ler, escrever, fiar, fazer renda, costuras, e todos os mais menisterios proprios daquelle Sexo.

Como se vê, a relação homem-mulher é um dos mais importantes parâmetros civilizatórios (MOURA, 2012) a ser compreendido dentro dos marcos do pensamento moderno, liberal e burguês. Dos índios não se esperava somente que se tornassem vassalos, mas que sua sociedade fosse um espelho do ideal de sociedade lusa em um contexto de despotismo esclarecido: racional, moderno e nacionalista, voltado para o progresso do reino, mas ainda calcado no sistema moral da cristandade. Assim, não apenas a arquitetura externa dos povoamentos deveria refletir a presença constante do Estado e da Coroa, com tribunal, cadeia e demais prédios públicos, mas também o exterior e o interior das residências.

Mais pistas neste sentido nos oferece Vainfas (1997, p. 231), ao escrever que

Vizinhança de parede-meia na cidade, casas devassadas no meio rural, promiscuidade, assim transcorria o dia-a-dia da Colônia, ao que se deve acrescentar a escassez da população e a baixa densidade

demográfica dos povoados e vilas. [...] As condições histórico-sociais do “viver em colônias” conspiravam, pois, contra a ocorrência de qualquer privacidade no Brasil dos primeiros séculos, a confirmar as palavras do “Boca do Inferno”, o baiano Gregório de Mattos: “Em cada porta um frequentado olheiro / Que a vida do vizinho e da vizinha / Pesquisa, escuta, espreita e esquadrinha / Para levar à Praça, e ao Terreiro”. Faz-se necessário, portanto, divorciar, no caso do Brasil Colônia, a ideia de privacidade da ideia de domesticidade. As casas coloniais, fossem grandes ou pequenas, estavam abertas aos olhares e ouvidos alheios, e os assuntos particulares eram ou podiam ser, com frequência, assuntos de conhecimento geral. Não resta dúvida de que, assim sendo, o território da sexualidade era bem menos privado do que se poderia supor, distanciando-se largamente dos padrões supostamente vigentes nos dias de hoje. [...] até os gemidos de amantes ardorosos não raro podiam ser escutados por ouvidos indiscretos, sem contar os encontros amorosos, as mancebias, pois todos sabiam “quem andava com quem”, para usar uma expressão coeva, nas pequenas comunidades ou engenhos da Colônia.

Das observações de Vainfas, pode-se depreender que mesmo em vilas e casas-grandes (sobre os quais centra sua análise no texto acima), não há uma dicotomia entre esferas pública e privada, antes, há uma complementariedade. A casa e a rua se complementam, da mesma forma que as divisões internas da casa não decompõem o espaço doméstico em esferas irreconciliáveis. Mesmo a expedição de Alexandre Rodrigues Ferreira pelo vale amazônico no final do século XVIII (ou seja, já na regência de D. Maria I) daria conta de que “cada maloca, por si só, é uma pequena povoação” (ALMEIDA, 1997, p. 186). Almeida chamará a atenção, adiante, para outra disposição nesse sentido, já no parágrafo 77 do *Diretório*, no qual se busca estabelecer o número de moradores das povoações indígenas em 150 pessoas, de modo a aumentar a população, fomentando assim o comércio e a comunicação com os índios (p. 217). Como veremos, a questão da regulamentação da moradia indígena no *Diretório* será retomada por outros autores e deve ser compreendida de modo concomitante a uma série de outras medidas estabelecidas naquela lei.

Uma dessas medidas encontra-se no parágrafo 15:

[...] ordeno aos Diretores, que persuadam aos Índios os meios lícitos de adquirirem pelo seu trabalho com que se possam vestir à proporção da qualidade de suas pessoas, e das graduações de seus postos; não consentindo de modo algum, que andem nus, especialmente as mulheres em quase todas as povoações, com escândalo da razão, e horror da mesma honestidade.

Da mesma forma que ocorria aos missionários nos séculos que lhe antecederam, o *Diretório* deixa claro o mal-estar que a nudez indígena (em especial a feminina) causava aos colonizadores. Entretanto, e como frisa Almeida (1997, p. 194) em sua síntese sobre este parágrafo específico, o contexto e a

mensagem dessa lei eram outros, se comparados à perspectiva jesuítica:

Já se tem, a esta altura, uma ideia do conceito de civilização que vigorou ao tempo do *Diretório*. É a própria cultura do conquistador, ou a parte reservada à formulação de concepções de mundo e expectativas de aprimoramento. Como efeito “visível”, manifesta-se no comportamento e na convicção em torno de uma bagagem de normas e ações identificadas como uma ideia de civilização, que tem a Europa como centro e o mundo como sua extensão que deverá tornar-se igualmente cristão, mercantil, pagador de tributos, agrícola, sedentário e diferencialmente segmentado em vários níveis de poder e obediência. [...] o aprendizado da qualificação nas atividades econômicas correspondeu, na experiência do *Diretório*, ao doutrinamento das ideias cristãs pelos missionários.

Como se vê, trata-se de uma ideia de civilizar a partir da gestão e controle de características externas, tal qual no que se refere à moradia indígena: mudam-se a forma de habitação e/ou de vestimenta, mudar-se-á, conseqüentemente, o comportamento. Tem-se aí implícita uma ideia iluminista de redenção do Homem pela educação e pela razão – algo que virá a ter um peso ao longo do século XIX, quando advirá o conceito de raça. Mas não se tratava somente de buscar transformar os índios em vassalos leais e bons cristãos apenas pela mudança no formato de suas casas, ou pela obrigação de andarem vestidos. O *Diretório* também impunha a introdução dos colonos nas povoações indígenas, fomentando o casamento entre portugueses e mulheres indígenas, buscando a miscigenação. Isso aparece claramente nos parágrafos finais do *Diretório*, com destaque para os trechos abaixo:

Mas como a Real intenção dos nossos Fidelíssimos Monarcas, em mandar fornecer as Povoações de novos Índios se dirige, não só ao estabelecimento das mesmas Povoações, e aumento do Estado, mas à civildade dos mesmos Índios por meio da comunicação, e do Comércio; e para este virtuoso fim pode concorrer muito a introdução dos Brancos nas ditas Povoações, por ter mostrado a experiência, que a odiosa separação entre uns, e outros, em que até agora se conservavam, tem sido a origem da incivildade, a que se acham reduzidos; para que os mesmos Índios se possam civilizar pelos suasvíssimos meios do Comércio, e da comunicação; e estas Povoações passem a ser não só populosas, mas civis; poderão os moradores deste Estado, de qualquer qualidade, ou condição que sejam, concorrendo neles as circunstâncias de um exemplar procedimento, assistir nas referidas Povoações, logrando todas as honras, e privilégios, que Sua Majestade for servido conceder aos moradores delas [...]. (Parágrafo 80)

Entre os meios, mais proporcionados para se conseguir tão virtuoso, útil, e santo fim, nenhum é mais eficaz, que procurar por via de casamentos esta importantíssima união. Pelo que recomendo aos Diretores, que apliquem um incessante cuidado em facilitar, e promover pela sua parte os matrimônios entre os Brancos, e os Índios, para que por meio deste sagrado vínculo se acabe de extinguir totalmente aquela odiosíssima distinção, que as nações mais polidas

do mundo abominaram sempre, como inimigo comum do seu verdadeiro, e fundamental estabelecimento. (Parágrafo 88)

Exploraremos adiante este aspecto do *Diretório* – a miscigenação pelo casamento entre portugueses e indígenas –; mas convém à argumentação que temos desenvolvido, enfatizar que a incorporação indígena à sociedade colonial, por meio de casamentos monogâmicos e católicos nos quais a família submetia-se a viver em habitações conforme as “leis da honestidade”, refletia, em alguma medida, a busca metropolitana de construir aqui uma sociedade que fosse espelho da lusitana mas também (e como consequência disso) uma sociedade inserida no consumo, na cadeia produtiva e no mercado. O índio era, idealmente, um burguês em potencial – inclusive em relação à etiqueta sexual.

A civilização dos índios compreendia, pois, não apenas sua incorporação na rede produtiva da colônia, onde também fossem vassallos úteis à defesa do território, mas também – como salientado anteriormente – uma separação estrita entre as esferas pública e privada de suas vidas, tendo a Coroa e a Igreja controle sobre ambas. Um conjunto de leis que estabelece aos indígenas um novo tipo de residência, vestimenta e organização familiar engendra um reenquadramento das relações sexuais e de gênero no cotidiano dos índios.

Como aponta Stoler (1995, p. 7-12), ao analisar a articulação, em Foucault, entre raça e sexualidade, os discursos sobre a moral sexual (como fica evidente na relação entre as habitações dos índios e sua “torpeza”, e de modo indireto, na intervenção da metrópole sobre as vestes, casamentos etc.) relacionam-se com as fronteiras raciais, marcando direitos de propriedade, cidadania e reconhecimento: a ordem burguesa e o manejo colonial da sexualidade se conectam. Assim, sexualidade (e mais a frente, a raça) funciona como um dos mecanismos classificatórios e ordenadores da relação entre características visíveis e propriedades invisíveis (ou entre formas exteriores e essências internas) que compartilham sua emergência concomitante à ordem burguesa.

Outros autores (COELHO 2005; COELHO; SANTOS, 2013) também discutem longamente as repercussões e contexto do *Diretório*, destacando, como já mencionado, que essa legislação não se deve somente à inspiração iluminista de Pombal, mas também às demandas da colônia e interesses da metrópole. Nesse sentido, ele aponta que o *Diretório* recomendava

“[...] a instituição da língua portuguesa no bojo de um processo de adoção de valores europeus, entre os quais se destacava o apego ao trabalho, por meio do estímulo do casamento interétnico entre colonos e indígenas e a regulação da distribuição da força de trabalho dos índios aldeados” (COELHO; SANTOS, 2013, p. 103).

Novamente, o casamento figura entre as áreas de interesse da Coroa

em um contexto de conversão dos índios não mais apenas ao catolicismo, mas também a um ideal civilizatório e burguês, ao encontro das conveniências de elites coloniais e metropolitanas.

Merece ainda destaque a pesquisa de doutorado de Coelho (2005) sobre o *Diretório*. Segundo o autor, a legislação pombalina previa a “inclusão do indígena na sociedade lusa, por meio de um paradigma laico e da prática de um ideal de civilidade, baseado no trabalho e na miscigenação” (p. 24), sendo as formas de integração previstas o trabalho, o casamento e a educação. Assim, ao contrário do que ocorria até então, nas práticas missionárias: o Estado não mais tinha intermediários em suas relações com os povos indígenas; os indígenas eram instados a se integrarem com os colonos; tendo sido os indígenas incorporados aos quadros da administração colonial. Neste caso, Coelho (2005) destaca a prática de aliciamento e distribuição de cargos (quase sempre militares) para os “principais” e seus parentes mais próximos, como forma de garantir sua lealdade.

Incorpora-se aqui, ainda, parte da argumentação desenvolvida por Farage (1986). Nesse texto a autora analisa a ocupação colonial do rio Branco, mas traça algumas considerações que nos interessam mais diretamente, em especial com respeito à assimilação indígena enquanto política da Coroa, por parte da metrópole, com previsão de medidas como a proibição do termo negro para referir-se aos indígenas e a prática de intercassamentos a fim de acabar com a “odiosa separação” entre índios e colonos a fim de torná-los “civis”:

Em suma, da perspectiva do Estado português, o bom sucesso de sua empresa colonizadora tinha na assimilação um requisito básico: a população indígena haveria que se diluir em meio à sociedade colonial, sua singularidade engolfada pela nova ordem que o período pombalino impôs com vigor maior. A colônia ideal seria, acima de tudo, a réplica fiel do reino: um imenso Portugal. (FARAGE, 1986, p. 62)

Nesse sentido, a autora aponta que o tema central do *Diretório* seria o controle da população indígena após a formalização de sua liberdade – gerido pelo Diretor<sup>8</sup>, com o auxílio do pároco local e com o apoio do “principal da aldeia”, agora portador de algum título honorífico (capitão ou sargento-mor):

“[...] a compulsão ao trabalho, a disciplinarização da mão de obra são categorias presentes no espírito mesmo daquele final de século XVIII, como característica intrínseca ao surgimento do capitalismo industrial [...], [de modo que a lei] [...] se fez consoante ao teor da liberdade que então se oferecia aos índios, indicando precisamente o lugar que lhes era reservado dentro da sociedade que o pombalis-

8 No Diretório constava a obrigatoriedade de tanto governadores quanto diretores serem católicos

mo almejou” (FARAGE, 1986, p. 70).

Outra autora que merece destaque é Patrícia Sampaio, cuja extensa produção sobre a legislação indigenista no Brasil colônia e império trará novos elementos para nosso horizonte de análise. Um de seus textos de 2011, intitulado *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia*, foca sua análise na região do vale amazônico.

Nesta obra, a autora aponta que

Entre 1757 e 1798, os esforços da administração portuguesa na região para executar, minimamente, as disposições do projeto pombalino, passam pelo reforço militar às áreas de fronteira com a criação de fortificações e pelas inúmeras tentativas de consolidar a produção de alimentos e a coleta de *drogas do sertão*, com o estabelecimento das populações indígenas através dos descimentos, buscando criar ao mesmo tempo “vassalos” e “muralhas” nos sertões das Amazonas. Para tanto, recorrerão a um conjunto de práticas já suficientemente testadas em outras áreas coloniais: o recurso à catequese, o emprego da força e das justiças, o estímulo à hierarquização interna das populações através de uma política de distinções e privilégios às lideranças indígenas. (SAMPAIO, 2011, p. 56)

Assim, com base no material amazônico, Sampaio aponta diversas situações a partir das quais no esforço de “civilizar”, a metrópole busca incorporar a estrutura de poder indígena à sua própria estrutura administrativa, institucionalizando a dominação cultural: não apenas a nudez é proibida, como “o ócio e a vadiagem [ou seja, o agir contrariamente ao trabalho e à civilização] são tratados com o rigor de uma falta criminosa” (p. 137). A autoridade do “principal” agora era também parte do *corpus* burocrático responsável por tornar os indígenas em vassalos honrados e respeitados, trabalhadores, úteis, civilizados e guardiões da fronteira da colônia. É bastante significativo o fato de que somente na Capitania do rio Negro, no início do século XIX, “um terço dos ocupantes dos postos de capitães, tenentes e alferes” eram principais, filhos de principais ou filhos de colonos casados com “as primeiras famílias dos mesmos principais” (SAMPAIO, 2007, p. 41)

Mais uma vez nos deparamos com o estímulo ao casamento interétnico. Sobre isso, aponta Sampaio (2011, p. 127-130) que

A política de casamentos interétnicos foi prevista no Alvará Régio de 4 de abril de 1755 e, posteriormente, reforçada pelo Diretório. Em princípio, estas uniões traziam uma série de benefícios para aqueles soldados e moradores brancos que se casassem com as índias. Esses benefícios eram, além da supressão da “infâmia” da mistura do sangue, a preferência na ocupação dos cargos da *República*, bem como das terras nos lugares e povoações que se estabelecessem, ferramentas, tecidos e, durante a vigência do Diretório, a possibilidade de requisitar índios para a formação e funcionamento de suas roças.

Com esses novos colonos, viria a implantação dos “bons costumes” nas povoações. Essa seria a tarefa dos moradores brancos que se casassem com as índias, mas, na prática, era bem diferente. Os resultados dos casamentos interétnicos são reportados como frustrantes. Se a proposta era “civilizar” os índios, os brancos se “barbarizaram” muito mais facilmente. [...] Ócio, bebedeiras, lassidão de costumes, recusa ao trabalho e outros “enredos com o gentio” são as observações mais comuns entre ouvidores e religiosos que comentam a questão. Em 1772, na administração de Joaquim Tinoco Valente, os benefícios concedidos aos casados foram reduzidos e só eram concedidos àqueles que se casassem pela primeira vez. Em 1775, as benesses foram revogadas pelo Governador do Grão-Pará. Atendendo a várias solicitações, retomou-se a mesma política em 1785, mas não com tantos privilégios como antes. Em primeiro lugar, é preciso entender que a restrição aos casamentos de soldados vinha ao encontro das preocupações dos governos militares quanto ao crescente número de baixas solicitadas pelos soldados da tropa paga. A outra restrição de concessão dos “prêmios” a quem se casasse pela primeira vez sugere que os casamentos eram muito frequentes; a figura dos cunhamena na década de 1750 já era tão comum que obrigou a Coroa a estabelecer medidas punitivas e/ou coercitivas à ação dos recém-casados. [...] Em 1798, as uniões interétnicas ainda serão estimuladas na Carta Régia de 12 de maio, acenando-se com “honra e distinção” para as famílias assim constituídas, contudo a existência de várias recomendações e instruções reais ameaçando de prisão àqueles que desprezassem ou maltratassem seus cônjuges índios aponta para a dificuldade concreta de superação da “infâmia” do sangue.

Tem-se aí certamente um terreno a ser explorado: como a intimidade e o doméstico relacionavam-se com o aparato burocrático-administrativo em torno da questão indígena. Nesse sentido, Stoler indica a existência de uma “gramática racial implícita que subscreve os regimes sexuais da cultura burguesa” (1995, p. 12). Aliás, a descrição de Sampaio remete diretamente ao argumento dessa autora, indicando como as colônias, além de locais de exploração, funcionavam também como “laboratórios de modernidade”, sendo que os marcos da produção cultural da Europa – liberalismo, nacionalismo, cidadania etc. – podiam já ser percebidos em suas formas embrionárias (p. 15-16). Interessa-nos a crítica que a autora faz da perspectiva de “raça” como conceito surgido apenas no século XIX, lançando a hipótese de que discursos sobre sexualidade articulam e eventualmente incorporam uma lógica racista (p. 22), ainda que se tratassem de “racismos emergentes de uma ordem diferente, ainda não firmemente biologizados como no século XIX” (p. 27). Nesse sentido, os regimes coloniais anteciparam o policiamento do sexo na Europa moderna, sendo o manejo da sexualidade uma forma de manutenção da ordem pública, ou do “corpo social” representado pelo Estado.

Evidentemente, tal questão virá a ter outros desdobramentos quando do advento da perspectiva de raça implicado na noção de “civilização” a vir no século XIX, mas a questão da “infâmia da mistura” também seja fundamental para compre-

endermos a conformação do sexo e da sexualidade indígenas no Brasil colônia<sup>9</sup>.

Dessa forma, a questão do casamento interétnico previsto (e desejado) na legislação indigenista do século XVIII não apenas nos fornece um léxico racial (ainda que de outra ordem que não a mesma do racismo moderno) para a compreensão da ordem colonial de então, mas também remete diretamente ao policiamento das práticas sexuais na colônia, pensadas à luz da metrópole.

## Conclusões

Quais as conexões do que foi escrito aqui, a respeito de um documento redigido há mais de dois séculos e meio, com desafios enfrentados por indígenas e/ou acadêmicos interessados nos campos dos estudos etnológicos, da pedagogia, do pensamento pós-colonial, historiadores, antropólogos...? Ao meu ver, inúmeras. A mais imediata é a perspectiva de que a legislação referente aos povos indígenas não produz impacto apenas legal, mas cotidiano e em todas as esferas da vida daquelas comunidades. Em que pesem as conquistas da Constituição Federal de 1988 para a garantia de direitos àqueles povos etnicamente diferenciados, determinados direcionamentos desde perspectivas ideológicas ou interesses econômicos podem, sim, desestabilizar nações indígenas em suas formas de casamentos, alianças, políticas internas, solidariedade, entre outros tantos aspectos, apresentados aqui. O despotismo, seja ele esclarecido ou não, levou a incorporação forçada de nações inteiras em um quadro, *mutatis mutandis*, com paralelos estruturais óbvios com o Brasil de hoje. Além disso, trazendo a questão para o âmbito da educação, resta claro como esta pode operar como instrumento de colonização, chancelando divisões de trabalho, disputas internas, narrativas religiosas estranhas aos povos indígenas, mudanças na arquitetura (real ou representada) cotidiana ou, por outro lado, servindo como instrumento de manutenção da identidade indígena e como fortalecimento de discursos e práticas anticolonizadoras. É, usando uma frase marxista já incorporada ao senso-comum douto, uma questão de saber se a história se repetirá como farsa, ou se seguirá como tragédia.

## Referências

ALMEIDA, R. H. de. *O Diretório dos índios: um projeto de "civilização" no Brasil do Século XVIII*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília. 1997.

---

9 Note-se que Portugal, ao fomentar o casamento interétnico era uma exceção: holandeses e ingleses, por exemplo, proibiram casamentos inter-raciais já no final do século XIX (cf. Stoler 1995, p. 41; e 2002, p. 101).

ARENAS, M. G.. Los antecedentes de un exilio: la expulsión de los jesuitas de Brasil y su llegada a los estados pontificios (1759-1760). *Trocadero: Revista de historia moderna y contemporânea*, Cadiz, n. 25, p. 1-18. 2013.

COELHO, M. C. *Do sertão para o mar – um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da Colônia: o caso do Diretório dos Índios (1751-1798)*. Tese de doutorado em História Social, Universidade de São Paulo, 2005.

COELHO, M. C.; SANTOS, R. R. N. dos. Monstruoso systema [...] intrusa e abusiva jurisdição: O Diretório dos Índios no discurso dos agentes administrativos coloniais (1777-1798). *Revista de História*, São Paulo, n.168, p. 100-130. 2013.

CUNHA, M. C. da. *Legislação indigenista no século XIX: uma compilação: 1808-1889*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Comissão Pró-Índio. 1992.

CUNHA, M. C. da. Por uma história indígena e do indigenismo. In: CUNHA, M. C. da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

FARAGE, N. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Unicamp. 1986.

FERNANDES, E. R. *“Existe índio gay?”: a colonização das sexualidades indígenas no Brasil*. 2. ed., Curitiba. Brazil Publishing, 2019. DOI 10.31012/978-65-5016-117-0

FERREIRA NETO, E. L.: *Notórios rebeldes: a expulsão da Companhia de Jesus na América portuguesa*. Tres grandes cuestiones de la Historia de Iberoamérica: Ensayos y Monografías: Derecho y Justicia en la Historia de Iberoamérica: Afroamérica, la tercera raíz: Impacto en América de la expulsión de los jesuitas. Madrid: Fundación Maphre Tavera, 2000.

FLEXOR, M. H. O. Aprender a ler, escrever e cantar no Brasil do século XVIII. *Filologia e linguística portuguesa*, São Paul (USP). n. 4. p. 97-157. 2001.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal. 1988.

MOURA, C. E. M. de M. *Estou aqui. Sempre estive. Sempre estarei. Indígenas do Brasil. Suas imagens (1505-1955)*. São Paulo: Edusp. 2012.

OLIVEIRA, J. P. de; FREIRE, C. A. da R. *A presença indígena na formação do Brasil. Brasília: MEC/SECAD; Rio de Janeiro: Museu Nacional/LACED, 2006.*

RIFKIN, M. *When did Indians become straight? Kinship, the history, and Native Sovereignty.* Cambridge: Oxford University Press. 2011.

SAMPAIO, P. M. M. Administração colonial e legislação indigenista na Amazônia Portuguesa. In: PRIORE, M. del; GOMES, F. dos S. (Orgs.). *Os senhores dos rios: Amazônia, história e margens.* Rio de Janeiro: Campus. p. 123-139. 2003.

SAMPAIO, P. M. M. Vossa Excelência mandará o que for servido...: políticas indígenas e indigenistas na Amazônia Portuguesa do final do século XVIII. *Tempo*, Rio de Janeiro (UFF), v.12, n. 23, p. 39-55. 2007.

SAMPAIO, P. M. M. *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia.* Manaus: EdUFAM, 2011.

SILVA, A. R. C. da. *Inventando a nação.* intelectuais ilustrados e estadistas luso-brasileiros no crepúsculo do Antigo Regime Português: 1750-1822. Tese de Doutorado em História. Campinas: IFCH. 2000.

STOLER, A. L. *Race and the education of desire: Foucault's history of sexuality and the colonial order of things.* Durham: Duke Press. 1995.

STOLER, A. L. *Carnal knowledge and imperial power: race and the intimate in colonial rule.* Berkeley: University of California Press. 2002.

VAINFAS, R. Moralidades bráslicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. In: NOVAIS, Fernando (Org.) *A história da vida privada no Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras, p. 221-73. 1997.

Recebido em: 30 de setembro de 2019.

Aprovado em: 3 de novembro de 2019.

