

**O ESPAÇO E A BARGANHA.
UMA ANÁLISE DAS RELAÇÕES CULTURAIS ENTRE INDÍGENAS E JESUÍTAS.**

Profa. Dra. Eunícia Barros Barcelos Fernandes
Depto. de História/ PUC-Rio

São Lourenço e São Barnabé foram aldeamentos jesuíticos constituídos na capitania do Rio de Janeiro, ainda no século XVI. Suas formações relacionaram-se diretamente aos interesses colonizadores, referindo-se não somente à conversão do gentio, mas também a estratégias de defesa e manutenção de territórios conquistados. Entretanto, as experiências vividas entre indígenas, colonos e colonizadores - em especial os jesuítas -, *metamorfosearam os projetos* que se desenhavam para eles.

O projeto é uma “conduta organizada para atingir finalidades específicas”ⁱ, ou seja, é uma ação e/ou produto que materializa uma intenção abstrata, configurando no presente uma realidade futura. Nessa perspectiva, o uso do termo projeto se adequa ao aldeamento. O *Plano das Aldeias* de Nóbregaⁱⁱ, onde foram amarradas experiências vividas pelos inácianos desde sua chegada em 1549, é uma proposição de procedimentos que seriam capazes de cumprir, segundo eles, o pressuposto missionário de ir ao encontro de alteridades para incorporá-las na cristandade e o obrigatório enfrentamento do indígena por parte da Coroa.

O *Plano* surge da avaliação da vivência dos jesuítas, com algumas iniciativas já testadas tal como a permanência temporária de religiosos entre os nativos; sendo redigido e compartilhado com Coroa, ele legitima e permite a reunião de esforços colonizadores em nome da conversão/sujeição do gentio. O aldeamento é um projeto colonial exatamente por forjar e ser forjado pela aliança entre a Coroa e a Companhia.

Realizado, o aldeamento jesuítico constituirá um veículo de ocupação territorial e de posse de almas, entrecruzadamente. Nesse sentido, não devemos esquecer que aqueles colonizadores lançaram-se ao mar com a benção e em nome da religião. Propagar a fé misturava-se, então, à conquista de terras e ao ganho material. Consagrar o desconhecido, modificá-lo pelo bem divino não colidia com a aquisição de bens materiais, pois a riqueza além de pertencer ao imaginário paradisíaco, beneficiaria a Igreja. Justificada culturalmente e desejada secularmente, a riqueza – aqui compreendida tanto como a mão-de-obra gentílica como a contenção de ataques às unidades produtoras - garantiria a retórica imperialista cristã: “juntar conversão de bens e conversão espiritual”ⁱⁱⁱ. Casamento extremamente eficaz, pois sacralizaria toda posse, toda exploração, toda transformação da natureza e do “outro” homem, o indígena.

A constituição de um aldeamento pressupunha a ocupação permanente num sítio que muitas vezes era novo para os colonizadores, carregando-o de sentidos. Construir igreja, pátio e casas representava um recorte e uma mudança físicos que abrigariam uma inserção e uma mudança

espirituais. A idéia de consagração do território é peculiar: por um lado, age conferindo-lhe uma ‘centralidade’, pois ao considerar o espaço profano/ desconhecido como uma homogeneidade amorfa, a ocupação/ consagração representará o destacamento dessa homogeneidade através da atribuição de sentido religioso que lhe dá um eixo^{iv}; por outro lado, cria uma ‘regionalização’^v porque implica numa separação constituidora de limites. Tanto a centralização como a regionalização são ações físicas - inscritas no espaço - e místicas - de inscrição em um código.

Nesse sentido, a ideação, nomeação e materialização do aldeamento devem ser compreendidas como uma magia social que impõe uma nova visão e uma nova divisão do mundo, consagrando um novo limite^{vi}. Não importam, na verdade inexistem, as delimitações vivenciadas pelo próprio indígena. Ao fincar a cruz e metamorfosear o desconhecido, a região que se funda é classificada na regra do fundador. E é dentro de tal quadro que se pode associar a criação de aldeamentos a uma fixação, envolvendo tanto a ação conquistadora *strictu senso* como a catequética: no caso do Reino, para garantir a posse frente a outras Coroas e, no caso da Companhia, como condição básica para a cristianização do indígena, como determina Nóbrega no *Plano*: “fazê-los [aos índios] viver quietos sem se mudarem para outra parte”^{vii}.

Se a territorialização portuguesa, através do aldeamento, é o suporte para a edificação de nexos colonizadores, transmitindo elementos culturais e valores capazes de criarem um novo pertencimento para os grupos dominados – no caso, como vassalos cristãos -, devo ainda destacar que essa territorialização potencializa a dimensão da conquista e do apagamento da alteridade por serem os indígenas grupos nômades ou seminômades: “...trata-se de *sedentarizar* povos *errantes* vencendo-lhes sua resistência em se fixarem em lugares definidos pela administração..”^{viii}.

Aqui é importante um comentário sobre o significado da terra para os indígenas em geral: ela não é somente um meio básico de sua produção, mas também um sustentáculo da identidade nativa. Como afirma Carmen Junqueira, “...a terra é parte indissociável da vida indígena. Dela extraem alimento, abrigo, utensílios, e nela reside seu passado, seus cenários, seus mortos, sua cultura. Privar o índio da terra é condená-lo à extinção”^{ix}. À ela estão associados valores e referências fundamentais da identidade de um grupo indígena. Recordar as migrações Tupinambá articuladas a uma “Terra sem Mal” é uma forma de dar substância ao argumento. A saída de uma localidade, a mobilidade que o grupo determina para si se inscreve na terra e remete a teias culturais - religiosas. E nesse processo, a justificativa elaborada pelo grupo, quando assentado em dada parte, também se sustenta em quadros de significação próprios que, exatamente por estarem sendo acionados, garantem a identidade étnica do grupo.

E no caso dos Tupi-Guarani em especial há ainda outro dado valoroso. De acordo com Eduardo Viveiros de Castro, entre eles “O sentimento de pertença a uma aldeia é notadamente vago

do ponto de vista sociológico, o que traduz uma variabilidade histórica na composição das aldeias e seu rápido abandono”^x.

A interpretação do antropólogo foi construída a partir de seu estudo de um povo Tupi-Guarani contemporâneo, os Araweté, porém a observação de outros grupos como os Tenetehara ou os Tapirapé, levou-o à afirmação de que para vários grupos Tupi-Guarani a aldeia não é uma unidade conceitual fundamental^{xi}. Vejamos o caso Araweté:

“Falar de ‘fronteiras’ Araweté, contudo, só faz sentido de um ponto de vista exterior. A concepção Araweté de território é aberta. Eles não têm a noção de um domínio exclusivo sobre um espaço contínuo e homogêneo. (...) Sua história é a história de contínuos deslocamentos e migrações, e de choques com outros povos. À parte uma vaga noção de que agora estão na ‘beira da Terra’ – que seu sítio ancestral era o ‘centro da Terra’ – não parecem ter uma geografia mitológica ou sítios sagrados. O movimento objetivo e subjetivo dos Araweté, quanto ao território, é o de um constante ‘ir adiante’, um deixar para trás os inimigos e os mortos. A noção de reocupação de uma área antiga lhes é estranha.”^{xii}

Um contraste entre o projeto colonizador e a experiência ameríndia é claro, e é sobre ele que utilizo como recurso analítico a associação entre fixação/ colonizador e movimento/ colonizado. Devo pontuar, entretanto ser um recurso, pois nem uma nem outra pode ser absolutizada. Basta recuperarmos o caráter dinâmico da constituição de um Império Ultramarino ou mesmo os contínuos avanços para o sertão na América, e teremos de fazer uma avaliação da colonização portuguesa como algo com intenso movimento; por outro lado, efetivamente índios se fixam num dado lugar, mesmo que em caráter provisório.

Feita a ressalva, devo dizer que, considerando a pretensão de fixação por parte dos colonizadores, me surpreendi ao vasculhar a documentação relativa a São Barnabé, pois me deparei com contínuas referências a alterações no sítio original. Solicitações de terras – representando um alargamento do aldeamento – ou queixas de invasões – definindo seu estreitamento – se misturavam a indicações de venda ou troca das terras e mesmo a de transferência integral de um aldeamento para outra área. A movência compõe a qualificação e o uso do espaço e compreendê-la sugeria a evidência da ‘ação indígena’.

A primeira mudança teria ocorrido em 1584, apenas cinco anos depois da concessão da data, e teria sido realizada em função de uma inadequação climática. Uma nova notícia de mudança só aparece em 1640, quando a Aldeia de São Barnabé estaria dentro das terras da Fazenda Papucaia. Imagina-se que os padres quisessem resguardar os índios e a eles mesmos de confrontos diretos com os colonos. Quando em 1646 os padres se eximem da responsabilidade sobre os aldeamentos, entregando-os ao governador do Rio de Janeiro, creio que os índios já não estivessem na Fazenda, habitando a área próxima ao rio Macacu para onde haviam se transferido em 1584. E em 1647, um

ano depois, é concedido à Companhia que mais uma vez mudasse São Barnabé para que fosse garantido seu sustento, sendo que este estaria comprometido pela proximidade aos moradores. Em 1684 há uma solicitação para que São Barnabé se mudasse para a Aldeia de São Lourenço, ou seja, para terras concedidas a este aldeamento, que conferem com as determinações do sítio no Cabuçu. Dados posteriores indicam que existiam índios no Cabuçu, mas também na fazenda dos padres, não havendo, entretanto, mais nenhuma transferência de local, havendo somente indicações da negociação do espaço ocupado.

Insalubridade do clima, enfrentamento com os moradores, garantia de sustento – novas terras e área de pesca – seriam os motivos apresentados pelos documentos. Vejamos o primeiro.

A insalubridade seria do Cabuçu, acusação que me parece despropositada. Em primeiro lugar pela semelhança de clima e terreno por extensa área à leste da Baía de Guanabara, inclusive semelhança entre o Cabuçu e a região para onde foram transferidos os índios. Depois, porque o *a posteriori* nos privilegia com a informação da ocupação da área no final do século XVII, ou seja, se fosse natural, a insalubridade não teria se alterado, mas naquele momento ela não era identificada, fazendo com que fosse pedida confirmação e demarcação de terras para os índios. Diante de tais critérios é que considero tal qualificação do espaço como uma construção significativa para dar vazão a outros elementos. Que elementos poderiam ser estes?

Diante de todos os dados acumulados até agora acredito que duas situações podem ter ocasionado e/ou facilitado a idéia de mudança. A primeira seria o fato dos padres terem recebido a sesmaria de Macacu em 1571 – registrada no Rio de Janeiro em 1573^{xiii} –, iniciando uma fazenda. Comparativamente, a região para onde os índios foram transferidos – junto ao rio Macacu – era bem mais próxima da fazenda do que o Cabuçu, ainda que relativamente as duas não fossem distantes. Essa proximidade entre o aldeamento e os padres deveria ser um facilitador, por permitiria um controle assíduo dos indígenas, sem que os religiosos deixassem de atender aos serviços necessários para sua manutenção. Nesse caso, não seria difícil supor que a sugestão da mudança adviesse dos interesses jesuíticos e não da ‘insalubridade’ declarada.

Ainda que essa possibilidade deva ser considerada, há algo que não se encaixa. A responsabilidade da Companhia sobre os índios era amplamente reconhecida - até mesmo as demandas que garantiram à Ordem um poderio fundiário estavam fundadas nesse argumento, não havendo necessidade de justificativas outras para uma solicitação destas. Em outras palavras, caso esse fosse efetivamente ‘o’ interesse em uma mudança, ele poderia ser verbalizado, sendo certamente acolhido como legítimo, não sendo necessários subterfúgios como a desqualificação do local para promovê-la. Desta forma, ainda que as facilidades no trabalho dos jesuítas, ou ao menos as expectativas de facilidade, fossem estimulantes para a transferência, certamente não substantivam a afirmação da ‘insalubridade’.

A segunda situação que me parece possível para a desqualificação significativa do local seria a de uma pressão por parte dos indígenas. Os índios que formaram o aldeamento de São Barnabé eram índios descidos: ou parentes dos que habitavam São Lourenço – descidos, então, do Espírito Santo -, ou convencidos pelos padres em suas pequenas incursões no sertão carioca, ou ainda e mais provavelmente, uma mistura dos dois.

A pressão surgiria exatamente das práticas nativas: a mobilidade que os fez descer, os faria ir para outro lugar. Para tanto, vários poderiam ser os motivos. Entre os Araweté e outros povos Tupi-Guarani, por exemplo, a mudança de sítio está associada à morte: quando alguém morre muda de lugar^{xiv}. Talvez o princípio também regulasse as práticas dos índios Tupi-Guarani do século XVI e, desconhecedores da alteridade, os padres não tenham registrado o que se passava. Essa possibilidade é fortalecida pela leitura da carta do padre Pedro da Costa aos irmãos em Lisboa. Escrevendo do Espírito Santo em 1565, o jesuíta diz que o aldeamento originário de Araribóia, São João, teve seu sítio alterado. Vale o registro:

“Era esta povoação grande e de muita gente e, passada a força da doença, determinaram de se mudar daquele lugar, porque além de ser este seu costume, era-lhes já aquele sítio muito aborrecível por causa da doença, cujo mau cheiro parecia que ainda estava nas mesmas casas. Nesta mudança de povoação passaram o Padre e o Irmão muitos trabalhos em os aplicar a fazer outras casas e Igreja no sítio que haviam escolhido, e em os ajuntar e fazer viver na ordem que dantes tinham.”^{xv}

Vários são os dados que devem ser destacados. A consciência dos colonizadores sobre a mobilidade indígena; a ‘imposição’ feita aos padres de seguirem os índios se quisessem catequizá-los; o vínculo entre mudança e morte; a escolha do novo sítio feita pelos indígenas; a desarticulação das conjunções do aldeamento e a dispersão do grupo quando da mudança. Se a dispersão auxilia a compreensão da separação dos índios de São Barnabé, ocupando o Itambi e o Cabuçu, por ora cabe destacar a prevalência das práticas nativas, exigindo que os padres sucumbissem a elas – seguindo os índios – e/ou se esforçassem para vencê-las – juntando-os, quando a tendência era a dispersão^{xvi}.

Talvez fosse outro o princípio que conduzisse a mudança, que não a morte. Sem acesso a referências outras que possibilitem uma interpretação mais acurada dos possíveis princípios norteadores do movimento e sem também desejar fazer etnologia, creio que o dado mobilizador da transferência é menos importante do que a consideração de que ele poderia originar-se dos índios e não dos direcionamentos e interesses dos colonizadores. A concessão da sesmaria poderia atrelar, para a Coroa, tal grupo a uma determinada área, porém, sem os significados ‘fechados’ da cultura européia e seguindo sua normatividade, os índios poderiam seguir adiante, invertendo a posição do controle: os religiosos deveriam ‘contornar’ a situação e seguir os índios, caso quisessem manter a ascendência conquistada com o descimento.

Nesse caso, sem dúvida, a ‘insalubridade’ parece ter pertinência. Não haveria um desejo ou propósito colonizador na mudança, mas ela ocorre e, justificada pelos índios para os padres ou não, a inadequação do sítio se constrói como argumento convincente sem conceder ao indígena o papel de sujeito.

Como aldeamentos, resultaram de projeções colonizadoras – de alteração tanto da paisagem, construindo um território luso, como da humanidade americana, transformando o índio em vassalo – e catequéticas – de transformação do gentio em católico. Idealizados por Nóbrega, os aldeamentos permitiram a substantivação dos princípios da Companhia, tais como o desprendimento peregrino que os levou aos recônditos das possessões portuguesas e garantiu suas incursões aos sertões brasileiros para descerem indígenas; a dimensão educacional que serviu como ferramenta de transformação da alteridade; e, sobretudo, a viabilidade da troca do contemplativo por uma inspiração prática, um misturar-se ao mundo em nome de conferir-lhe a sacralidade. Nesse sentido, os aldeamentos foram o resultado de uma elaboração jesuítica, de um projeto jesuítico diante do encontro com a alteridade índia.

Porém, tais princípios podiam vir à tona por adequarem-se aos interesses da Coroa lusa. A infraestrutura proporcionada à Companhia pelo erário régio derivava de uma concordância às escolhas e métodos jesuíticos. As cartas dos jesuítas não se dirigiam exclusivamente aos seus superiores religiosos, dialogavam, solicitavam, justificavam medidas junto a El-Rei ou a seus representantes. Em tal perspectiva, ainda que o aldeamento possa ter sido elaborado por um jesuíta, sua justificativa, seu estabelecimento, sua continuidade dependiam diretamente dos interesses colonizadores e das negociações com os colonos, como os moradores vizinhos. E não se pode esquecer o acordo entre a Coroa e a Companhia: ele é uma prerrogativa régia visando a lide com a alteridade índia. As ações, os caminhos feitos pelos jesuítas não se lhes pertenciam exclusivamente. Sendo assim, o aldeamento se apresenta também como um projeto colonizador. A idéia apresentada por John Monteiro^{xvii} de que ele seria um “método alternativo” no obrigatório contato com o gentio, e, conseqüentemente, o primeiro passo de uma política indigenista^{xviii} lhe avalizam esse significado.

Entretanto, a idealização do aldeamento como meio seguro de catequese, de pacificar o índio bravo, de assegurar o território revela apenas o olhar e o desejo do conquistador. A afirmação óbvia tenta ressaltar o fato de que sua materialidade não contava exclusivamente com sujeitos que possuíam o mesmo olhar ou o mesmo desejo, ao contrário, sua maioria era feita por aqueles que deveriam ser catequizados, pacificados e tornados vassalos. Entre a idéia e a materialização, entre o desejo e o contato com o outro há que se considerar que existem diferenças ou, numa metáfora espacial, distâncias. Se o projeto previa a fixação do gentio, a mobilidade era insidiosa e exigia negociações entre colonizadores e colonizados. Se o projeto previa o domínio da alteridade, a colonialidade se apresentava como uma flexibilização.

Não pretendo diminuir o domínio português ou a condição de subalternidade dos indígenas na situação colonial, mas diante do exemplo de São Barnabé devemos repensar a ‘fragilidade’ Tupi-Guarani. Os jesuítas viram uma fácil aceitação dos ditames da catolicidade por parte do gentio, mas viram que com a mesma facilidade os índios voltavam a seus antigos hábitos, reclamando até meados do século XVIII que eles deserdavam dos aldeamentos para viverem entre os brancos, mas *à sua maneira*.

A perspectiva do presente trabalho foi a de desenvolver uma investigação sobre as relações entre os indígenas e os jesuítas através da dinâmica do espaço. O detalhamento das ações colonizadoras organizou-se na construção da idéia de um projeto para os aldeamentos, mas a concentração dos grupos indígenas e o uso que eles fizeram do espaço o alteraram, permitindo a *atualização* de uma identidade étnica. Ou seja, a comunicação se apresenta exatamente no movimento entre projeto e metamorfose, entre a idealização da ação colonizadora e a possibilidade da ação propriamente dita. Entre o intuito do domínio e da fixação e a convivência com a mobilidade da alteridade.

ⁱ Apropriação de Gilberto Velho do conceito de Alfred Schultz. Cf. *Projeto e metamorfose*, RJ, Jorge Zahar Editor, 1994, p. 40.

ⁱⁱ Carta de Nóbrega ao Pe. Miguel de Torres, 8 de maio de 1558. Serafim Leite, *Cartas do Brasil e mais escritos do Pe. Manuel da Nóbrega*, BH, Itatiaia, 2000.

ⁱⁱⁱ Stephen Greenblatt. “Maravilhosas possessões”, In: *Estudos Históricos*, RJ, Vértice, v. 2, n. 3, 1989, p. 51.

^{iv} Mircea Eliade. *O sagrado e o profano*, SP, Martins Fontes, 1996.

^v “*Regere fines*, o acto que consiste em ‘traçar fronteiras em linhas retas’, em separar ‘o interior do exterior, o reino do sagrado do reino do profano, o território nacional do território estrangeiro’, é um acto *religioso* realizado pela personagem investida da mais alta autoridade, o *rex*, encarregado de *regere sacra*, de fixar as regras que trazem à existência aquilo por elas prescrito, de falar com autoridade, de pré-dizer no sentido de chamar ao ser, por um dizer executório, o que se diz, de fazer sobrevir o porvir enunciado”. Pierre Bourdieu. *O poder simbólico*, pp.113-114.

^{vi} “O acto da magia social que consiste em tentar trazer à existência a coisa nomeada pode resultar se aquele que o realiza for capaz de fazer reconhecer à sua palavra o poder que ela se arroga por uma usurpação provisória ou definitiva, o de impor uma nova visão a uma nova divisão do mundo social: *regere fines*, *regere sacra*, consagrar um novo limite”. Pierre Bourdieu. *O poder simbólico*, Lisboa, Difel, 1989, p. 116.

^{vii} Serafim Leite, Op. Cit., p. 283.

^{viii} Antonio Carlos de Souza Lima. *Um grande cerco de paz*, Petrópolis, Vozes, 1995, p. 70.

^{ix} Carmen Junqueira. *Antropologia indígena*, SP, Educ, 1991.

^x Eduardo Viveiros de Castro. *Araweté: os deuses canibais*, RJ, Jorge Zahar Editor/ Anpocs, 1986, pp. 178-179.

^{xi} Idem, p.179, nota 37.

^{xii} Idem, p. 135.

^{xiii} Serafim Leite. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, tomo I, Lisboa/ Rio de Janeiro, Portugália/ Civilização Brasileira, 1938, p. 418.

^{xiv} Eduardo Viveiros de Castro. *Araweté: os deuses canibais*, pp. 170-171.

^{xv} Serafim Leite (org.) *Monumenta Missionum Societatis Iesu – Monumenta Brasiliae IV*, Roma, 1960, p. 269 (grifos meus).

^{xvi} Cabe dizer que a morfologia social dos Araweté conhece duas fases, uma de concentração e outra de dispersão, que pulsam em ciclos curtos ou longos, do dia ao ano. Porém as forças de dispersão são muitas mais do que as de concentração, sendo o milho quase a única força que concentra. Cf. Eduardo Viveiros de Castro. *Araweté: os deuses canibais*, p. 264.

^{xvii} *Negros da terra*, SP, Cia. das Letras, 1994, p. 36.

^{xviii} “A expressão *política indigenista* designaria as medidas práticas formuladas por distintos poderes estatizados, direta ou indiretamente incidentes sobre os povos indígenas. Isto exclui outros apetrechos de poder da esfera da definição, implicando em não se falar em uma *política indigenista* eclesiástica, nem tampouco condicionar a idéia de atos oficiais afetando às populações autóctones à existência de uma racionalidade onde as ações práticas correspondem a um planejamento implícito e, sobretudo, explícito. De modo mais claro: não há uma correspondência necessária entre os planos para os *índios* e as ações face a eles”. Antonio Carlos de Souza Lima. *Um grande cerco de paz*, p. 15.