

O movimento do aldeamento jesuítico de São Barnabé – jogo entre culturas

EUNÍCIA BARROS BARCELOS FERNANDES*

Resumo: Analisando a criação de São Barnabé, na capitania do Rio de Janeiro, bem como as alterações espaciais promovidas nos séculos XVI e XVII, o artigo propõe que, a despeito do aldeamento ser um espaço eminentemente colonizador, as relações estabelecidas entre jesuítas e indígenas indicam os últimos como sujeitos capazes de negociar e pressionar colonizadores, de construírem sua própria história.

Abstract: Analyzing the creation of Saint Barnabé, in the captainship of Rio de Janeiro, as well as the space alterations promoted in 16th and 17th centuries, the article considers that, although the Indian settlement is mostly a colonization space, the relations established between Jesuits and aborigines indicate the later as human beings, capable to negotiate and to pressure colonizers, to construct their own history.

Palavras-chave: Espaço. Negociações culturais. Indígena.

Key words: Space. Cultural negotiations. Indian.

São Barnabé foi um aldeamento jesuítico fundado na capitania do Rio de Janeiro, no século XVI. Fez parte do conjunto de ações e edificações da Companhia de Jesus efetivadas durante a colonização portuguesa na América, visando, sobretudo, a conversão do gentio.

Em sua perspectiva de propagar a fé católica em todos os recantos do mundo e em acordo com a Coroa, a Companhia iniciou um trabalho de estabelecimento nas mais distantes colônias portuguesas, especialmente onde os colonizadores se depararam com culturas diversas, pois a religião católica era um marco distintivo da identidade lusa e percurso obrigatório para a inclusão daquelas

* Professora do Departamento de História da PUC-Rio. Doutora em História Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF), Rio de Janeiro. O presente artigo refere-se a tema desenvolvido na tese de doutorado: *Futuros outros: homens e espaços. Os aldeamentos jesuítas na América portuguesa*. Rio de Janeiro: UFF, 2001. E-mail: euniciab@his.puc-rio.br

culturas no mundo português.¹ A prática mais comum da Companhia para seu estabelecimento era a da construção de um Colégio, que serviria tanto de morada aos religiosos como de estratégia de transformação daquelas diferentes culturas, através da educação.

O mesmo procedimento ocorreu na chegada dos primeiros jesuítas ao Brasil, em 1549: Manuel da Nóbrega era o superior da missão, e logo tratou de conseguir junto ao governador geral, Tomé de Souza, uma área na cidade de Salvador para ereção do primeiro Colégio. Entretanto, a peculiaridade dos indígenas – o gentio a ser convertido – acabou viabilizando a elaboração de uma outra estrutura, o aldeamento.

O contato dos religiosos com os indígenas se fazia, inicialmente, através do sistema de “visitas”, quando o religioso visitava uma aldeia indígena, pregava a religião e depois retornava ao Colégio. Como houve, por parte de alguns grupos indígenas, especialmente Tupinambá, uma atitude de “receptividade” aos religiosos, estes acabavam por batizar os índios, acreditando que eles seguiriam os ditames católicos. Porém, quando os religiosos voltavam às aldeias, encontravam os índios batizados vivendo segundo seus antigos costumes, identificando limites profundos na prática de “visita”.

Tal experiência, acompanhada da necessidade de pernoitar em algumas aldeias ou mesmo estabelecer-se por um pouco mais de tempo, auxiliou na proposição de um novo modo de proceder: os religiosos criariam “aldeias”, onde reuniriam os diversos índios dispostos a segui-los e, morando junto com eles, tentariam fazer com que aquela disposição inicial de acatar a fé católica se transformasse em prática cotidiana. Para as “aldeias” criadas pelos jesuítas assumo a nomeação de aldeamentos proposta por Aroldo de Azevedo em 1959², para efeito de distinção entre eles e as aldeias aborígenes.

Assim, o aldeamento é resultado de uma ação colonizadora proposta pelos religiosos. Aqui é preciso destacar que a construção de identidades e de vínculos com a Metrópole passava obrigatoriamente pela religiosidade e, de modo prático, a construção de um referencial comum conduziria não apenas a uma subordinação política – o índio batizado passa a ser considerado vassalo da Coroa portuguesa –, mas também a uma subordinação cultural que pode-

¹ Sobre a importância da religião com parte da identidade portuguesa, conferir o texto de SILVA, Ana Cristina Nogueira da e HESPANHA, Antonio Manuel. A identidade portuguesa. In: MATTOSO, José. *História de Portugal*. Lisboa: Estampa, 1993, v. 3.

² Aldeias e aldeamentos de índios. *Boletim Paulista de Geografia*, São Paulo, n. 33, out. 1959, p. 26.

ria conter possíveis conflitos entre portugueses e indígenas, identificados como ameaçadores à conquista do território e à conquista de riquezas.

A partir de um tal quadro definidor de limites pode-se afirmar que os aldeamentos funcionaram como “fronteiras coloniais”. Cabe aqui um comentário. O conceito de fronteira constituiu-se a partir de uma experiência particular de espaço que também fundamenta a vivência colonizadora: a associação entre a percepção de um limite militar e a de um espaço politicamente homogêneo em seu interior ou, em outras palavras, a definição da unidade política de um sistema de poder, que remete à formação do Estado Moderno.³

Na experiência ibérica, a Reconquista exerceu uma forte influência para o adensamento de uma percepção de limites. A religião, como uma consciência comunitária, acabou sendo um apelo forte e claramente reconhecível na demarcação entre o que pertencia à dita unidade e o que lhe era estranho, ou seja, no topo das identidades e reconhecimentos do ser português estava a identidade da *res publica christiana*.

A constituição de um Império Ultramarino Português interferiu na formação das fronteiras da metrópole, pois a expansão e a colonização foram suportes para que a Coroa portuguesa se firmasse como tal: a cada nova conquista nos espaços longínquos da África, Ásia e América o reino luso se fortalecia frente às outras Coroas européias. Porém, a existência de tal Império levantou a questão do pertencimento, e conseqüentemente das fronteiras, também no âmbito das colônias. Os territórios portugueses espalhavam-se por sobre o Globo, extrapolando em muito o solo europeu e se qualificavam diferentemente.

A qualificação entre os sítios do Império Ultramarino implicava numa hierarquização, afinal, sendo construídos em momentos e situações distintas, não se poderia supor que todos os lugares que o compunham tivessem um mesmo estatuto. Pensemos no caso da fiscalização das áreas conquistadas, o que, na prática, viabilizava a continuidade da posse nas colônias. O controle depende de um esforço de estratégia e de um esforço humano que, no caso de Portugal e suas colônias, não foi equânime, ora privilegiando certos domínios, ora outros – como a transferência de centralidade das Índias Orientais para a América portuguesa. Deve-se, então, considerar a historicidade dos interesses que conduzia as medidas da Coroa e atestar, como conseqüência, uma hierarquização dos espaços.

³ MARAVALL, Jose Antonio. *Estado moderno y mentalidad social 1*. Madrid: Alianza, 1986, p. 120-121.

É nesta mesma medida que vejo a diferenciação entre o território metropolitano e o território colonial como obrigatória, pois a centralidade do reino não pode ser desconsiderada. Mesmo que a reflexão mantenha a indissociabilidade entre metrópole e colônias,⁴ não se pode perder de vista que o domínio se faz pelo vértice metropolitano, conferindo-lhe uma centralidade.

Considerando, então, a existência de um território colonial é que proponho o termo “fronteira colonial” para identificar os limites que eram forjados nas colônias. Se pensarmos o Império Ultramarino como uma totalidade, a distinção entre “fronteira” e “fronteira colonial” pode não ser considerada, porém, seu uso se torna interessante quando nos voltamos a perscrutar as dificuldades específicas de alargamento e consolidação de fronteiras no âmbito das colônias. A religião é um exemplo que contrasta os domínios coloniais com a experiência européia: seja entre indígenas americanos, nativos africanos, chineses ou indianos, o confronto cultural é mais agudo e a demarcação de limites é mais complexa do que o esforço de expansão religiosa numa sociedade que durante a Idade Média havia compartilhado o catolicismo.

O aldeamento, então, tanto por representar a ocupação física de um dado espaço como por garantir a perpetuação das áreas conquistadas através da transformação cultural – possibilitando tanto a construção como a visibilidade de pertencimento a uma “unidade” –, deve ser entendido como uma “fronteira colonial”. Qualificação que ratifica sua existência como parte das ações e estratégias colonizadoras.

A despeito da identificação do aldeamento como ação eminentemente colonizadora, é preciso, porém, considerar que esse espaço era composto primordialmente pela presença indígena. A proposta da Companhia de que o aldeamento fosse um espaço de convívio exclusivo entre jesuítas e indígenas – sem a presença de colonos – foi aceita pela Coroa, diminuindo o percentual de contato com europeus, entretanto, devemos ainda lembrar que, via de regra, havia um ou dois religiosos para cada aldeamento, onde se reuniam grupos de até centenas indígenas.⁵

⁴ MATTOS, Ilmar Rohloff. *O Tempo Saquarema*. São Paulo: Hucitec, 1987, capítulo I.

⁵ Apesar da difícil identificação numérica, para o caso de São Lourenço, também aldeamento da capitania do Rio de Janeiro, há estimativa de variação entre 60 e 300 almas. Cf. FERNANDES, Eunícia B. B. *Futuros outros: homens e espaços. Os aldeamentos jesuítas e a colonização na América portuguesa*. Rio de Janeiro UFF, 2001 (tese de doutorado), nota 374.

O número elevado de indígenas deve ser compreendido como representativo para a manutenção do código cultural dos mesmos, pois pode figurar como uma força de resistência mais intensa e/ou mais contínua às transformações pretendidas pelos jesuítas. Acrescento que, além da conjectura de uma possibilidade, um trabalho anterior permite a afirmação de que os aldeamentos apresentavam condições especiais para uma negociação entre a cultura européia – identificada aos jesuítas – e a cultura indígena – no caso, Tupinambá – e não simplesmente a transformação desejada pelos colonizadores. Em *Cardim e a colonialidade*,⁶ através da narrativa do jesuíta Fernão Cardim sobre a visitação de Cristóvão de Gouveia a vários aldeamentos da América portuguesa, pude defender a mistura de referências culturais de colonizadores e colonizados, formando mesmo um novo código cultural – a que chamei colonialidade. O contato proporcionado pela situação colonial teria sido gerador desse novo código, que, ao dimensionar referências indígenas, sustentou a afirmação do índio como sujeito histórico.

Combinar o fato dos aldeamentos serem medidas colonizadoras, serem “fronteiras coloniais” – e, como tais, demarcadoras da identidade do colonizador – com o fato de apresentarem-se como um espaço privilegiado de resistência, de afirmação da identidade indígena, dentro da situação de contato se tornou um desafio. Desafio alimentado pelo interesse em buscar um elemento que pudesse apresentar um maior equilíbrio de “barganha cultural”, visto que estamos diante do enfrentamento cultural entre uma sociedade com escrita e outra ágrafa. Assim, a interpretação do uso do espaço surgiu como uma possibilidade investigativa.

O aldeamento de São Barnabé foi erigido em 1579 em terras doadas pela Coroa na “banda d’além” da baía da Guanabara, para abrigo de índios cristãos que seriam descidos do “sertão”. Algumas informações se desdobram. Em primeiro lugar, a afirmação da prática jesuítica de adentrar o interior – o sertão – e convencer indígenas a retornarem com eles para o litoral e iniciarem uma nova vida. Os chamados “descimentos” foram sempre identificados como medidas colonizadoras que garantiram a existência e a perpetuação dos aldeamentos.⁷ Em segundo lugar, a escolha do local da doação – o lado oposto à cidade do Rio de Janeiro – remete a preocupações práticas dos colonizadores, como a defesa da baía e a proximidade

⁶ Dissertação de mestrado, defendida na PUC-RJ, em abril de 1995.

⁷ É importante assinalar que os aldeamentos não garantiram uma alta taxa de reprodução dos indígenas, sendo que, unida às constantes fugas e mesmo ao uso da mão-de-obra em distantes locais, fazia com que a possibilidade de continuidade de um aldeamento estivesse articulada a contínuos descimentos.

de braços guerreiros, lembrando que índios cristianizados eram considerados aliados, e os que ocupariam São Barnabé seriam parentes daqueles do já existente aldeamento São Lourenço, povoado por índios que, capitaneados por Araribóia, teriam auxiliado aos portugueses em sua luta contra os franceses.

Por tais perspectivas pode-se afirmar que havia uma pretensão de fixação por parte dos colonizadores. No caso da Coroa, a escolha da localização das terras a serem doadas refere-se a necessidades que implicam na permanência do grupo no local determinado. No caso da Companhia, o projeto de fazer com que os indígenas praticassem o catolicismo implicava na construção de igreja, escola e num controle diário de atividades, elementos que também supõem uma permanência. Devemos, então, articular a idéia de fixação à territorialização portuguesa e considerar que tal empenho não se restringe a um domínio físico: ele será também uma empresa cognitiva, pois a exigência de fixação recai sobre grupos humanos nômades ou seminômades.

Uma ressalva, porém, é obrigatória. Se os indígenas eram grupos seminômades, e assim identificados ao movimento, e o projeto colonizador supunha fixações, deve-se ter em conta que tal contraste é um recurso analítico, pois, por mais “verdadeiros” que se apresentem, nenhuma das duas associações pode ser absolutizada. Para tanto, basta lembrarmos que a constituição mesma do Império Ultramarino e os contínuos avanços para o sertão na América portuguesa só se realizaram através de um intenso movimento português; por outro lado, mesmo que saibamos do seminomadismo do aborígine americano, deve-se considerar que há momentos de fixação, especialmente daqueles grupos agricultores.

Considerando, então, a pretensão de fixação por parte dos colonizadores é que 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. Compreender essa movência se tornou axial na interpretação da qualificação e uso do espaço, pois sua existência – como contraponto ao interesse de fixação do colonizador – poderia sugerir uma “ação indígena”.

Aqui é importante identificar que à terra estão associados valores e referências fundamentais da identidade de um grupo indígena, sendo ela não apenas meio básico de sua produção, mas também sustentáculo de sua identidade. Recordar as migrações

Tupinambá articuladas a uma “Terra sem Mal”⁸ 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.

Um elemento dessa identidade referenciada pela terra se torna importante para as reflexões sobre a dinâmica que é estabelecida entre colonizador europeu e colonizado americano. Segundo Eduardo Viveiros de Castro, “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”.⁹

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.¹⁰ Na verdade, somente após o contato com os brancos – e da conseqüente fixação – é que os Araweté teriam acesso a uma concepção “fechada” de território, pois até então eles não teriam “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”.¹¹

O que reter de tais informações? Todas as mudanças apresentadas pelos documentos informam sobre interesses colonizadores. As inúmeras demarcações originam-se dentro do código europeu, onde são válidos os signos dos tabeliães, dos livros de tomo, enfim, da gama de elementos que repartiam o solo e legitimavam uma propriedade. Normalmente as demarcações foram ativadas a partir ou de um estabelecimento primeiro ou de um conflito entre partes que dominavam tais códigos, pois se o conflito homem a homem poderia ocorrer entre um indígena e um colono, quem se encarregava de escrever petições, assumir encargos burocráticos e fazer valer

⁸ Sobre a “Terra sem Mal” e os derivados movimentos indígenas ver MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1950; CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal*. São Paulo: Brasiliense, 1978; e VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

⁹ CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986, p. 178-179.

¹⁰ Idem, p. 179, nota 37.

¹¹ Idem, p. 135.

o código que dirimiria as dúvidas sobre a posse eram os jesuítas, como tutores legais que eram dos índios. Dessa maneira, o embate que revelam está no âmbito das adequações entre colonizadores e colonos.¹²

A exigência mais comum para a demarcação advinha da invasão de sesmarias concedidas aos índios por moradores brancos, pois estes espriavam suas próprias sesmarias plantando, criando vacas e fazendo benfeitorias em terras alheias. Ou seja, o movimento de alargamento e diminuição de terras está registrado na chave da ocupação colonizadora, onde a transformação do ambiente possuía estreitos vínculos com a produção. Na verdade, quando das justificativas da posse de algum terreno, o que se vê é o embate entre a priorização da catequese e os interesses dos colonos.

Entretanto, há pressupostos que não são reconhecidos nas disputas. Quando os padres solicitam um maior pedaço de terra para acolherem novos índios que se dispunham a “descer” do sertão, o que se vê é a vitória jesuítica, pois o descimento seria uma sua operação e os índios iriam povoar aldeamentos, ou seja, estabelecimentos colonizadores. E tal leitura sobre o descimento é possível porque ele aparece exclusivamente como uma medida tomada pelos colonizadores.

Retomar a mobilidade dos grupos Tupi-Guarani é exibir que o descimento era favorecido por sentidos particulares a tais grupos, que a viabilidade da ação dos catequistas realizava-se não exclusivamente por sua competência verbosa, por seus desprendimentos frente a alteridades, enfim, por suas qualidades pessoais, pois por mais verdadeiras e intensas que fossem, contavam com o auxílio do deslocamento ser um elemento da cultura indígena. Acredito que, bem ao início do contato, antes das experiências e notícias de confrontos bélicos entre portugueses e índios, resultantes das preagens ou das lutas de conquista, bem como da mortandade pelas epidemias se espalharem, a própria migração para Leste em busca da “Terra sem Mal” foi fator que colaborou com o sucesso – ainda que temporário – dos descimentos, que possuíam a mesma direção: do interior desconhecido para as margens ocupadas por portugueses.¹³

É preciso, então, destacar que o pressuposto para a existência do aldeamento – o deslocamento de comunidades indígenas – era

¹² Seguindo a conceituação de Ilmar R. de Mattos: colonizadores, colonos e colonizados. *O Tempo Saquarema*, capítulo I.

¹³ Mas é preciso destacar que possuíam a mesma direção por um tempo delimitado, assumindo, posteriormente, a direção inversa. Na formação dos aldeamentos, essa distinção apontou para a interiorização dos jesuítas no século XVII, onde as ações de descimento diminuíram frente às de criação de aldeamentos no sertão, sendo desta fase as entradas jesuíticas pelos rios Amazonas e São Francisco.

também um pressuposto de práticas do gentio, permitindo um diálogo cultural. Se a motivação para o deslocamento era distinta, gerenciada por uma estrutura cognitiva marcada pela etnicidade, a ação assemelhada reunia jesuítas e indígenas. Aqui o movimento representa a colonialidade, ou seja, a construção de um código novo a partir do encontro cultural. O que conduzia os religiosos a se embrenharem nas matas e convencerem os índios a retornarem com eles para o litoral e se fixarem em “novas aldeias” certamente era diferente do que conduzia os indígenas a seguirem os padres e se instalarem num novo local, mas o encontro acontecia, e eles passavam a compartilhar aquela experiência que, pelo convívio, iria se recobrando de novos significados.

Nesse caso, lidamos com um dado de convergência e que, exatamente por isso, poderia apagar que há uma escolha indígena. Sem dúvida, seria mais visível seu papel como agentes de sua própria história se a articulação fosse outra e os índios resistissem deliberadamente ao deslocamento, porém o fato de não ser assim não pode subtrair sua contingência.

Há ainda que reforçar a dimensão de tal convergência quando sabemos que os aldeamentos jamais se reproduziram biologicamente, necessitando sempre de novos descimentos para garantirem sua manutenção. Ou seja, se não estivesse no horizonte de possibilidades daqueles índios mudar de sítio, o Plano das Aldeias de Nóbrega ou não teria uma longa duração ou sequer teria sido elaborado.

Mas o movimento registrado não se limitou a um alargamento e/ou uma diminuição dos aldeamentos. No caso de São Barnabé, o aldeamento como um todo foi transferido de lugar mais de uma vez.

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 aparece em 1640, quando a Aldeia de São Barnabé estaria dentro das terras da Fazenda Papucaia. Imagino que os padres quisessem resguardar os índios e a eles mesmos de confrontos diretos com os colonos, pois a informação é coetânea aos conflitos derivados da Bula papal de 1639, que concedia a liberdade ao gentio e criava entraves aos colonos que possuíam escravos índios.

Em 1646, ainda como reflexo dos conflitos com os colonos, os padres se eximem da responsabilidade sobre os aldeamentos, entregando-os ao governador do Rio de Janeiro. Nesse momento não há garantias de que os índios se mantivessem em terras da Fazenda. Um ano depois, em 1647, a Coroa deu aos jesuítas uma concessão de mudança para o aldeamento de São Barnabé, justificada

para a garantia de seu sustento, que estaria comprometido pela proximidade aos colonos.

Já em 1684 há uma solicitação para que São Barnabé mais uma vez se mudasse, agora para a Aldeia de São Lourenço, ou seja, para terras concedidas a este aldeamento, que conferem com as determinações do sítio no Cabuçu – a primeira data de terra selecionada para o estabelecimento de São Barnabé, da qual haviam saído pela “insalubridade”. Dados posteriores indicam que existiam índios identificados como do aldeamento de São Barnabé tanto no Cabuçu como 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 cada um deles.

A insalubridade seria da área do Cabuçu, caracterização 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?

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 1573¹⁴ –, 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. Há avaliação de que essa proximidade entre o aldeamento e os padres era um facilitador, por permitir 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

¹⁴ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugal/Civilização Brasileira, 1938, tomo 1, p. 418.

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.¹⁵ 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*.¹⁶

Vários são os dados que devem ser destacados. A consciência dos colonizadores sobre a mobilidade indígena; a “imposição”

¹⁵ CASTRO, Araweté: os deuses canibais, p. 170-171.

¹⁶ LEITE, Serafim (Org.). *Monumenta Missionum Societatis Iesu – Monumenta Brasiliae IV*. Roma, 1960, p. 269 (grifos meus).

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.¹⁷

Talvez fosse outro o princípio que conduzisse a mudança, que não a morte, ou talvez simplesmente não gostassem do lugar. 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 europeia 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.

Desta maneira, quando no ano seguinte se solicita a mudança de São Barnabé é preciso pensar que independente de um interesse genuíno de indígenas – impulsionados por seus referenciais culturais – a justificativa para a transferência estaria sedimentada em divergências quanto à colonização, no difícil acerto entre os personagens europeus desta história.

A sugestão de mudança de São Barnabé e outros aldeamentos em 1647 é materializadora dessa interpretação, visto que em 1646 os religiosos os entregam ao governador, isentando-se da responsabi-

¹⁷ 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. CASTRO, *Araweté: os deuses canibais*, p. 264.

lidade de sua administração. Era a repercussão dos conflitos em São Paulo e mesmo no Rio de Janeiro, quando o Breve papal de 1639 confirmou a liberdade do gentio. Era, então, repercussão exatamente das divergências na matriz do processo colonizador e não de práticas inerentes aos indígenas.

Porém, na consulta do Conselho Ultramarino referente ao episódio de “abandono” dos padres, quando se fala em mudança dos aldeamentos, especialmente São Barnabé, registra-se o seguinte:

[...] e em quanto a mudá-las se faça neste modo, que é o que sempre usou o gentio para sua conservação e ainda os mesmos padres mudando as aldeias, 2, 3 e 4 léguas dos sítios velhos para outros novos onde haja terras para lavrarem e comedias de peixe e marisco, que esta gente destrói em pouco tempo por não terem outro exercício, se não buscar de comer [...].¹⁸

O fragmento fornece alguns elementos importantes sobre as afirmações que tenho feito. Ele sustenta a consciência portuguesa a respeito da mobilidade indígena – como já apontado; indica, através da desqualificação, as práticas coletoras dos aborígenes e indica também a percepção do vínculo destas com a mobilidade, já que os índios se mudavam para sua “conservação”. Há dois outros elementos sobre os quais gostaria de fazer um comentário: a distância sugerida para a transferência e a citação sobre o sustento do grupo.

A distância de 2, 3 ou 4 léguas equivale a, aproximadamente, 12, 18 e 24 quilômetros, respectivamente, ou seja, não se propunha uma mudança drástica. Segundo Eduardo Viveiros de Castro, quando os Araweté deixam uma aldeia, a nova é erguida em lugar próximo, para que se use a roça enquanto outra é plantada¹⁹, e, por vezes, a aldeia se instala no meio da roça:

Se toda roça foi antes mata, toda aldeia foi, antes, roça, leito do milho. Quando um grupo decide mudar-se para outro lugar, abre primeiro as roças de milho, e se instala no meio delas. Aos poucos, as plantações vão recuando, e resta uma aldeia.²⁰

Mais uma vez, é preciso fazer aproximações. Os índios que se mudam no século XVII não seguem exclusivamente uma normatividade indígena. Acredito que se possa falar em uma pressão indígena para a mudança, mas a pressão obrigatoriamente deveria dialogar com os interesses dos propositores dos aldeamentos, os

¹⁸ Arquivo Histórico Ultramarino, Rio de Janeiro, n. 602.

¹⁹ CASTRO, Araweté: os deuses canibais, p. 170.

²⁰ Idem, p. 275.

jesuítas. Aqui fica nítida a opção em distinguir aldeia e aldeamento. O aldeamento em momento algum deixa de ser um projeto do colonizador, tanto que por mais pressão que os índios de São Lourenço um dia possam ter feito, o aldeamento nunca foi transferido de local, para atender às necessidades de defesa que o criaram.

Além desta lembrança, é preciso reforçar que o uso dos parâmetros Araweté atende a um objetivo de abertura de horizontes, de criação de possibilidades interpretativas que poderiam deixar de ser vistas caso mantivéssemos exclusivamente os termos do colonizador. Não há nenhuma intenção em superpor práticas indígenas de períodos diferentes visando a construção de justificativas organizadas, pois por mais coerentes que fossem, não seriam históricas.

Destacados os dois pontos, é que tento articular o propósito jesuítico em afastar os índios dos colonos com as possibilidades concretas de uma transferência, que incidem sobre a manutenção do grupo bem como sobre a disponibilidade índia para o evento. Nesse sentido, é que, quando se determina a distância e se afirma que é para onde os padres desejam, creio que haja um entrecruzamento de referenciais, em que as experiências indígenas estão sendo consideradas. Afinal, o documento nos mostra que, mesmo que desqualificando as práticas coletoras, a medida da Coroa é conceder que o grupo mude mais uma vez.

Diante do contexto, é que faço o comentário sobre o sustento. Os impasses vividos entre religiosos e moradores desde 1640 certamente alinhavaram a desobriga dos aldeamentos em 1646 e a negociação entre Coroa e Companhia, reativando os laços forjados no século anterior.²¹ Assim, a concessão para que a Companhia determinasse onde se instalariam os aldeamentos faz parte de um código e pacto exclusivamente colonizadores.

Mas não se pode esquecer o outro vértice dessa figura. Se os documentos expressam o desagravo entre jesuítas e colonos e o acordo entre a Coroa e a Companhia, fato é que os padres – presentes em todas as instâncias – estavam em contato direto com os índios, ou seja, suas articulações frente aos grupos europeus derivavam também das articulações que eles mantiveram com aqueles.

Quando o padre Francisco de Moraes, em 1646, justifica, por carta, a desobriga da Companhia em relação aos aldeamentos e cita o caso de São Barnabé, ele está também fundamentando a medida nos insucessos, nas resistências, nas respostas dos indígenas às ações

²¹ Documento fundamental é a missiva de El-Rei para o Provincial em 1647. *Documentos Históricos da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, v. 64, p. 100.

catequéticas. E certamente, quando os jesuítas propõem o deslocamento do aldeamento, o fazem cientes dos passos que podem dar, dos passos que imaginam seguros de serem seguidos pelos índios; afinal, se considere em momento anterior que o desenho das sesmarias nada representava para os índios, viabilizando seu movimento, agora é preciso pensar que a imposição de uma mudança poderia não ser aceita, ainda mais se efetivamente existissem conflitos entre jesuítas e o grupo que pretendiam deslocar.

Considero, então, que a menção ao sustento é a insidiosa ação indígena. Seja de fato, com os índios mantendo as práticas coletoras, seja por discurso, com eles argumentando junto aos padres sobre suas necessidades, a garantia do sustento – novas terras para lavar e lugar para pescar – o “sustento” representa a influência do sujeito indígena dentro das proposições de movimento dos aldeamentos.

O que temos? Os aldeamentos são resultantes das ações colonizadoras empreendidas pela Companhia de Jesus e, como “fronteiras coloniais”, representam o poderio português no território americano. Entretanto, sem perder tais características, não se pode esquecer que tais espaços eram compostos fundamentalmente por indígenas que, a despeito do esforço catequético e transformador, articulavam mecanismos que garantiam a preservação de práticas aborígenes.

São Barnabé foi um aldeamento jesuítico na capitania do Rio de Janeiro e, como tal, atendeu aos interesses colonizadores, identificados aqui através da escolha de sua localização e da atividade de “descimento” de índios para a catequese. Porém, esse aldeamento foi transferido de lugar mais de uma vez e, se os conflitos entre colonizadores e colonos aparecem como possíveis motivadores das transferências, devemos considerar também como parte do campo de possibilidades de tais motivações as articulações e pressões dos indígenas.

Refletir sobre a colonização observando o caso de São Barnabé ou, mais especificamente, refletir sobre a apropriação do espaço do aldeamento permitiu a construção de uma circularidade de representações configuradora de um código colonial – a colonialidade –, em que o indígena se apresenta como sujeito de sua própria história, afirmando sentidos particulares a sua cultura e negociando junto aos colonizadores e colonos.