

Interações sociais e mobilidade indígena no cotidiano dos aldeamentos coloniais

Luís Rafael Araújo Corrêa

Colégio Pedro II

Rio de Janeiro - Rio de Janeiro - Brasil

luisrafael.br@gmail.com

Resumo: O artigo tem como objetivo analisar as interações entre os aldeamentos coloniais da América portuguesa e a sociedade envolvente. Considerando os trânsitos indígenas, a permeabilidade dos aldeamentos e resultados dessas interações, busca-se uma nova percepção em relação a esses espaços. Orientando-se por um viés histórico antropológico e pelos pressupostos da Nova História Indígena, a análise recorre a fontes jesuíticas e oficiais para atingir seu intento.

Palavras-chave: Índios. Aldeamentos. Mobilidade indígena.

Introdução

Na historiografia tradicional, as aldeias foram quase sempre definidas como espaços fechados e de absoluta reclusão, onde os índios, de forma passiva, estavam sujeitos a um projeto evangelizador inevitável que primava pela civilização e pela aculturação. No século XIX, Francisco Varnhagen, um dos principais historiadores oitocentistas ligados ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, foi um dos que mais contribuiu para solidificar esta visão a respeito dos aldeamentos. Conhecido por suas opiniões pouco favoráveis em relação aos índios, Varnhagen (1857, p. 31) os via como selvagens e incultos que não eram capazes de fazer frente à marcha civilizadora, defendendo a posição de que os nativos estavam em vias de extinção. Em poucas palavras, o mais célebre dos historiadores oitocentistas do Império resumiu o seu ponto de vista: para “tais povos na infância, não há história: há só etnografia”. Como não poderia deixar de ser, as suas análises sobre os aldeamentos refletem esta perspectiva. Negando qualquer protagonismo aos índios e reconhecendo unicamente o português como sujeito ativo no processo de colonização, Varnhagen considerava a dominação como o principal meio através do qual os silvícolas se tornariam civilizados e se converteriam ao cristianismo. Para ele, durante a maior parte do período colonial coube aos jesuítas, por intermédio dos aldeamentos, o papel de levar as luzes da civilização e da religião para estes povos “bárbaros”. De fato, segundo o autor, teria havido um sucesso inicial nos primórdios da colonização. No entanto, ao longo do tempo a

atuação dos jesuítas revelou-se uma “falsa filantropia”, de maneira que a Companhia acabou por deturpar a política de aldeamentos em benefício próprio, sujeitando os índios aos seus interesses particulares e privando os colonos de usufruírem do trabalho dos mesmos. Considerados meros trabalhadores que eram coagidos a engrandecer o patrimônio da ordem, os índios aldeados eram encarados por Varnhagen (1857, p. 393-397) como autênticos prisioneiros do sistema gerenciado pelos inacianos: as suas possibilidades, motivações ou escolhas foram completamente ignoradas pelo historiador. Eram, portanto, apenas braços que sustentavam a Companhia de Jesus.

No caso da historiografia produzida no âmbito do IHGB, apesar da existência de vozes dissonantes como a de Joaquim Norberto de Souza e Silva (1854), que ressaltou a história da territorialização e da territorialidade indígenas construídas em torno dos aldeamentos no Rio de Janeiro, a tônica predominante seguiu o caminho de seu principal expoente, destacando acima de tudo a completa passividade dos índios diante da ação missionária. Fora do Instituto, essa linha de raciocínio também foi adotada por outros historiadores do Oitocentos, a exemplo de Robert Southey (1965). A situação não foi muito diferente ao longo da maior parte do século XX, quando os estudos se voltaram essencialmente para a ideia de aldeamento enquanto um espaço de catequese e de sujeição dos índios à cultura imposta pelos colonizadores. Capistrano de Abreu (2011, p. 171), por exemplo, destacou que as aldeias foram pensadas para garantir o “bem-estar físico, por sua formação espiritual e incorporação ao catolicismo”, o que se daria através do isolamento dos índios em relação aos colonos, do estímulo ao trabalho moderado e de uma economia independente. O envolvimento dos missionários em questões temporais, porém, levou as aldeias a tornarem-se “não só um estado no estado como uma igreja na igreja”.

João Lúcio de Azevedo (1999), por sua vez, deu ênfase ao sucesso do empreendimento missionário e da difusão da civilização entre os índios, mas sem discutir questões cotidianas pertinentes à vida nos aldeamentos. Outros exemplos que ilustram este ponto de vista que prima pela atuação dominante dos missionários e pela inércia dos aldeados são os estudos de Serafim Leite (2000), o qual chamou a atenção para a superioridade da civilização cristã frente aos costumes dos nativos, e de Luiz Felipe Baêta Neves (1978), que trouxe à tona o esforço intencional de aculturação pressuposto no projeto pedagógico aplicado nos aldeamentos.

Foi somente a partir da renovação dos estudos a respeito da história indígena, muito beneficiada pelo diálogo estabelecido com a Antropologia, que surgiram novos olhares em relação aos aldeamentos. Trabalhos fundamentais como os de Nádia Farage (1991), Manuela Carneiro da Cunha (1992) e John Monteiro (1994) foram indispensáveis para redimensionar o papel e a importância dos índios na História, recuperando então o

protagonismo e a atuação dos mesmos¹. Inserida nesta vertente historiográfica, Maria Regina Celestino de Almeida (2003) trouxe à tona uma perspectiva que foi um verdadeiro marco na abordagem a respeito dos aldeamentos indígenas. Reconhecendo os índios enquanto sujeitos históricos, Almeida ressaltou que as aldeias, para além de atender aos interesses e às expectativas da Coroa, dos missionários ou dos colonos, também tiveram um relevante significado para os índios. Recorrendo ao conceito de territorialização, Almeida destaca que as aldeias foram apropriadas pelos índios como um espaço de proteção e de sobrevivência, evidenciando então que eles tiveram participação ativa no que se refere à construção e efetivação dos aldeamentos. Indo além, a autora reflete sobre a importância que as aldeias assumiram para os índios no contexto da colonização, concluindo que, diante de um mundo colonial que se construía de forma progressivamente hostil em relação aos indígenas que não eram aliados dos portugueses, elas representavam um “mal menor”, já que na condição de aldeados eles ao menos estariam livres da escravidão e teriam acesso a alguns direitos, como o da terra coletiva. Assim, mais do que um local de imposição e de aculturação, as aldeias constituíram importantes espaços de socialização, de modo que, ao reunir diferentes indivíduos e etnias que se misturaram no seu interior, elas propiciaram a rearticulação étnica, cultural e social dos índios aldeados.

Seguindo o mesmo viés histórico-antropológico, diversos estudos repensaram a relação entre missionários e índios no interior dos aldeamentos e enfatizaram a mediação cultural ao invés da simples imposição. Neste sentido, autores como José Eisenberg (2000), Eduardo Viveiros de Castro (2002), Cristina Pompa (2003), Charlotte de Castelnau-L'Estoile (2006), Paula Montero (2006) e Adone Agnolin (2007) tiveram o grande mérito de encarar os aldeamentos como espaços que também foram construídos cotidianamente pelos índios². O projeto dos aldeamentos, criado pelos jesuítas e que serviu de modelo para o empreendimento catequético de outras ordens religiosas, ganhou então contornos mais complexos. Todavia, apesar deste novo olhar ter evidenciado os índios aldeados enquanto agentes históricos expressivos, poucas foram as pesquisas que se dedicaram a refletir de forma mais detalhada sobre importantes aspectos condizentes às interações constantes entre os aldeamentos e a sociedade envolvente. De fato, é verdade que a historiografia recente vem contestando a ideia de que estes eram espaços isolados e de absoluta reclusão.

¹ Precusores da vertente historiográfica conhecida como “Nova História Indígena”, estes autores tiveram papel decisivo ao influenciar diversos trabalhos subsequentes.

² Marcados por análises interdisciplinares, estes estudos deram continuidade às bases lançadas pela Nova História Indígena e aprofundaram questões fundamentais no que diz respeito à cultura e à identidade indígena.

Mesmo assim, tanto as consequências destas interações, quanto os diferentes significados dos trânsitos indígenas, são temas que continuam sem receber a merecida atenção.

Acredito que levar isto em conta nos permitirá complexificar o entendimento a respeito das aldeias, avançando substancialmente nesta discussão. Em primeiro lugar porque prezar por tais interações propicia uma percepção mais coerente sobre os aldeamentos, que passam a ser concebidos então como espaços marcados por um considerável grau de permeabilidade, nos quais o trânsito e a circulação de pessoas, bens, ideias, práticas e costumes seriam frequentes e cruciais para os seus rumos. Em segundo, porque ao considerarmos os movimentos dos índios aldeados dentro deste contexto, será possível trazer à tona o comportamento e a lógica de atuação dos mesmos, contemplando assim as possibilidades, os interesses, as estratégias e as limitações que condicionavam as suas ações. Em vista disso, creio, portanto, que é necessário partir do pressuposto que as aldeias não apenas se construíram **no** mundo colonial, mas também **a partir** dele, isto é, mediante as múltiplas influências e interações que mantinham com o mesmo.

Trânsitos Indígenas

Quando pensamos em redimensionar a importância das interações entre os aldeamentos e a sociedade envolvente, é impossível deixar de lado o fato de que os índios eram obrigados a prestar diversos trabalhos fora de suas povoações. A Coroa, uma das maiores beneficiadas pela mão de obra indígena, não se furtou a recorrer às aldeias para a realização de obras e serviços públicos. Essa realidade, pertinente nas mais diversas regiões da América portuguesa, pode ser devidamente percebida na capitania do Espírito Santo. Neste caso, o uso dos índios para a prestação de serviços públicos foi recorrente nas obras de recuperação e construção de fortalezas. Um episódio ilustrativo quanto a isto ocorreu em 1703, quando o governador-geral D. Rodrigo da Costa, em uma carta endereçada ao capitão-mor do Espírito Santo, informou que havia escrito ao reitor do Colégio a fim de que ele ordenasse aos superiores das aldeias para que fornecessem índios necessários para a construção da fortaleza de Vitória. Em outra oportunidade, no ano de 1727, o então vice-rei do Brasil, o Conde de Sabugosa, recomendou ao provedor-mor do Espírito Santo, José Barcelos Machado, que utilizasse os índios nas obras de reparo da fortaleza de São Francisco como uma forma de reduzir os custos³. A este respeito, parece claro que em uma capitania que quase sempre esteve envolvida em dificuldades econômicas, perceptível a partir dos

³ Arquivo Histórico Ultramarino, Espírito Santo, cx. 12 doc. 46.

frequentes problemas relacionados ao pagamento de soldos e pelo estado miserável das fortalezas⁴, o uso da mão de obra indígena era conveniente e necessário. E não foi apenas em construções que o trabalho dos índios foi utilizado. Os aldeados também foram requisitados para serviços diversos que incluíam acompanhar autoridades que passavam pela capitania, como foi o caso do desembargador Francisco Barradas de Mendonça, e auxiliar os mensageiros em seus percursos, garantindo proteção e orientação aos ditos oficiais (DHBN, 1929, p. 285-287). Desempenhando serviços diversos, os aldeados tinham a oportunidade de interagirem com um mundo que ia além dos limites das missões, favorecendo o contato com diferentes indivíduos, costumes e práticas no tempo em que estavam ausentes de suas povoações.

Obviamente, esta não era uma realidade exclusiva desta capitania. No Rio de Janeiro, por exemplo, os índios aldeados também foram usados no real serviço desde os primórdios da colonização. Nem mesmo no século XVIII, quando a mão de obra africana se consolidou como a mais importante em terras fluminenses, o labor dos indígenas foi dispensado pelas autoridades coloniais, sendo constantemente empregado em obras públicas, nas fortalezas e nos escaleres da marinha (ALMEIDA, 2003). Algumas fontes, inclusive, chegam a apontar para casos em que índios aldeados e escravos negros trabalharam lado a lado em serviços públicos no Rio de Janeiro, denotando a pluralidade de experiências que estas obrigações poderiam proporcionar⁵. A natureza de determinados trabalhos, aliás, muito contribuía para isso. Era o caso dos mensageiros indígenas, os quais percorriam distâncias consideráveis a fim de desempenharem as suas funções. Em determinadas situações chega a surpreender o longo trajeto que alguns aldeados faziam. É o que se vê em um documento que data do ano de 1712, no qual o mestre de campo e governador da capitania de Sergipe, Jorge de Barros Leite, pediu ao governador-geral para que “quando lhe mandar alguma ordem seja pelos índios da aldeia do Espírito Santo, localizada na Bahia, por estes irem a essa capitania com brevidade, o que não fazem os soldados do terço de Henrique Dias” (DHBN, 1941, p.312-314).

Se de fato os serviços prestados pelos índios fora dos aldeamentos propiciaram novas vivências e experiências aos mesmos, não deixa de ser verdade também que eles abriram brechas para deserções. Fora da vista dos padres, existia a possibilidade de se escapar do trabalho forçado ou de fugir para um local distante em um momento de descuido na vigilância. As razões que levavam os índios a fugirem variavam, mas em muitos casos a insatisfação estava relacionada à própria obrigatoriedade de cumprir tarefas indesejadas.

⁴ Arquivo Histórico Ultramarino, Espírito Santo, cx. 2 doc. 122.

⁵ Arquivo Histórico Ultramarino, Rio de Janeiro, cx. 10, doc. 1097, 1201 e 1552.

Não podemos esquecer que a maioria das atividades impostas pela Coroa era desgastante, perigosa e/ou exigia que os índios ficassem longos períodos afastados, o que certamente os incomodava e incentivava a fuga. A este respeito, as jornadas do sertão talvez sejam as que melhor exemplificam o peso de tais obrigações. Definidas em linhas gerais como expedições militares que atravessavam os sertões da América portuguesa com o objetivo de mover ofensivas contra os povos considerados “tapuias”, as jornadas castigavam aqueles que faziam parte delas com duríssimas condições, que incluíam marchas pesadas por territórios inóspitos e arriscados confrontos físicos. Ciente destas circunstâncias penosas, Vieira recomendava que as jornadas não deveriam exceder mais de quatro meses e que apenas os índios mais robustos deveriam ser recrutados (VARNHAGEN, 1857, p.98). Não surpreende, portanto, que esta situação fosse motor de insatisfação entre os aldeados. E não são poucos os casos que apontam para isso. No ano de 1671, por exemplo, uma portaria dava conta que os índios Domingos Potimpba, João Dias, Gabriel, Balthazar e Mateus, todos da aldeia de Maragogipe, na Bahia, foram para a jornada do sertão e aproveitaram a oportunidade para fugir, razão pela qual foi ordenada a prisão dos mesmos (DHBN, 1929, p.73). No mesmo ano, outra portaria mandava o capitão Francisco Leal prender os índios da aldeia da Cachoeira, também na Bahia, que igualmente fugiram da jornada do sertão (DHBN, 1929, p.74). Em função de casos ocorridos neste sentido, as autoridades tentavam se precaver contra as possíveis fugas dos índios. Não por acaso, em uma ordem enviada pelo governador-geral ao capitão-mor Roiz Adorno no ano de 1672, previa-se a prisão imediata dos aldeados da Bahia que repugnassem ou se ausentassem da marcha em direção aos Campos do Aporá (DHBN, 1929, p.87-88).

Mas não eram apenas as condições dos trabalhos exigidos pela Coroa que desagradavam aos aldeados. Os baixos salários e a falta de pagamentos pelos serviços realizados também incomodavam os índios sujeitos ao trabalho compulsório, gerando frequentes disputas em torno da remuneração a ser recebida. Em relação aos aldeamentos do Rio de Janeiro, Almeida (2003) destacou isto com acuidade: trazendo à tona diversos requerimentos e petições que visavam atender aos interesses dos índios quanto à questão salarial, a autora ressaltou que os nativos não estavam alheios a estas disputas. Ao invés disto, os aldeados procuraram agir dentro das possibilidades que dispunham, recorrendo às instâncias oficiais ou à justiça colonial na defesa de seus propósitos. Em um exemplo emblemático a este respeito, o índio Miguel Duarte solicitava em 1741 o aumento do soldo dos indígenas das aldeias do Rio de Janeiro e arredores que estivessem no cumprimento do real serviço. De caráter notadamente coletivo, o pedido bem demonstra que os índios não

mediram esforços na busca por compensações que correspondiam as suas expectativas⁶. Em alguns casos, no entanto, estas disputas acabaram sendo o suficiente para motivar a fuga dos índios. Foi exatamente o que aconteceu no Maranhão no início do século XVIII. Em 1710, uma ordem régia enviada ao governador do Maranhão determinava que os índios recrutados para as tropas que faziam guerra contra o “gentio bravo” dos sertões recebessem o pagamento de duas varas de pano por mês. De acordo com o próprio documento, foram as fugas constantes dos índios encarregados de tal serviço que suscitaram a adoção desta medida (DHBN, 1929, p.73). Insatisfeitos com a obrigatoriedade do trabalho e com a falta de pagamento, os aldeados fugiam e deixavam as suas povoações desertas. Fora das aldeias, não é difícil imaginar que os índios seguissem por caminhos bem diferentes do que os missionários projetavam em relação aos mesmos.

Embora seja inegável que os índios aldeados desempenharam um papel fundamental como força de trabalho para o cumprimento do real serviço, o que abria possibilidades de contato com o mundo que se estendia para além dos limites das missões, há de se ressaltar também que a presença dos mesmos nas fazendas e propriedades dos colonos, ávidos por mão de obra farta e de baixo custo, foi igualmente relevante neste sentido. De fato, a legislação nunca deixou de prever o acesso condicionado dos moradores aos trabalhadores aldeados, tido como uma das funções básicas da política de aldeamentos. No entanto, é importante observar que a exploração da força de trabalho indígena definia-se acima de tudo a partir do confronto entre os diferentes agentes sociais diretamente envolvidos nesta questão, o que não raro resultou em tensões e disputas. Neste sentido, convém destacar que apesar da Coroa ter limitado e dificultado o acesso dos colonos à mão de obra indígena em determinadas circunstâncias, em alguns casos a grande quantidade de índios espalhados pelas casas dos moradores vizinhos aos aldeamentos foi motivo de preocupação entre as autoridades, já que isto dificultava de maneira significativa o recrutamento de trabalhadores para as atividades exigidas em nome do real serviço. Um bom exemplo a este respeito ocorreu na Bahia: através de uma portaria que data do ano de 1668, o então governador-geral do Brasil, Alexandre de Sousa Freire, exigia que os índios dispersos fossem restituídos ao aldeamento do Espírito Santo e que nenhum morador os mantivesse em suas casas, já que o trabalho dos aldeados muito convinha “ao serviço de Sua Majestade” e por isso deveria ser garantido (DHBN, 1929, p.347-348). Em janeiro do ano seguinte, outra portaria informava que o capitão da aldeia de Santo Antônio de Jaguaripe havia sido encarregado de reunir os índios que se encontravam dispersos pelo Recôncavo baiano trabalhando nas moradas dos colonos. De acordo com o documento, a recondução dos aldeados fazia-se

⁶ Arquivo Histórico Ultramarino, Rio de Janeiro, cx. 48, doc. 11346.

indispensável porque os índios seriam úteis para a Coroa na construção de um navio (DHBN, 1929, p.392).

Contudo, foram entre os colonos e os missionários que se desenrolaram os principais conflitos envolvendo a repartição do trabalho indígena. Em diversas partes da América portuguesa ocorreram desentendimentos a este respeito, o que incluía “queixas dos moradores contra os padres acusados de não entregar os índios das aldeias para seu serviço, mantendo-os para uso próprio e exclusivo” (ALMEIDA, 2003, p.116), assim como reclamações dos missionários contra colonos que ignoravam o sistema de rodízio e o tempo máximo para a ausência dos aldeados, embora seja sempre preciso sublinhar que os índios, ao invés de meros objetos de disputa, incidiam diretamente sobre esta questão. De fato, ao analisarmos documentação oficial, com suas inúmeras ordens e determinações que na prática “faziam-se e cumpriam-se no cotidiano da Colônia” (ALMEIDA, 2003, p.119), não são poucas as situações de conflito que remetem a este tema, quase sempre refletindo a forte dicotomia e a parcialidade que marcavam estas disputas. Quando se referem aos colonos, aliás, as leis e provisões oficiais que tinham como objetivo restituir os aldeados às suas povoações em sua maioria destacam os insistentes abusos cometidos pelos moradores e a violência desmedida motivada pela cobiça.

Dentre os tantos casos que apontam para isso, um dos que chamam mais a atenção ocorreu em 12 de novembro de 1666. Nesta oportunidade, o Conde de Óbidos ordenou que o capitão da freguesia de Jaguaripe buscasse os índios Antonio de Sá, Manuel Carvalho e André, os quais estavam servindo nas casas dos colonos da dita freguesia, e os reconduzisse à aldeia de Camamú, na capitania da Bahia. Ciente da licenciosidade dos colonos nesta questão, o Conde não se furtou a ameaçar de prisão aqueles que não entregassem os índios como havia sido estabelecido (DHBN, 1929, p.275). Estas ausências, que deviam ocorrer com alguma frequência, de certo motivaram a nomeação de Ignácio Taveira como o novo capitão da aldeia apenas um dia após a ordem de restituição dos índios à povoação, sendo esta uma provável tentativa de aliviar os constantes problemas referentes à repartição dos índios (DHBN, 1929, p.275).

Já em 1714, uma portaria ordenava que toda a ajuda fosse fornecida aos missionários da Companhia de Jesus a fim de recolher os indígenas que estavam ausentes e tirar-lhes das casas dos moradores, reconduzindo-os de volta às aldeias que os inacianos administravam na capitania da Bahia (DHBN, 1941, p.262-263). Esta, porém, nem sempre foi uma situação de fácil resolução, uma vez que dependia do incessante jogo de forças no qual os colonos muitas vezes fizeram valer as suas necessidades por mão de obra. É o que se vê, por exemplo, no caso da missão de Nossa Senhora das Brotas do Juazeiro, uma vez que as queixas dos missionários e as determinações das autoridades esbarravam nos moradores vizinhos que

se serviam dos índios aldeados. Preocupado com o significativo número de aldeados ausentes, o Conde de Sabugosa, então vice-rei do Brasil, ordenou em janeiro de 1735 que os índios da mencionada aldeia, que estavam nas fazendas de um tal Domingos Álvares Guimarães, fossem devidamente restituídos à povoação (DHBN, 1947, p.58-59). Todavia, apesar da inquietação do Conde, a ordem não foi cumprida e em agosto do mesmo ano o novo vice-rei insistia para que as determinações de seu antecessor quanto aos índios da dita missão fossem de fato cumpridas, revelando então as grandes dificuldades inerentes à questão que envolvia a utilização da mão de obra indígena (DHBN, 1947, p.195).

Mas, considerando a presente proposta, a pergunta que fica é: de que maneira as experiências vividas nas fazendas dos colonos podiam influenciar os índios aldeados? Para responder a esta indagação, há de se levar em conta que em tais locais os indígenas certamente entravam em contato com novas formas de vida e de sociabilidade. Não é difícil imaginar que nas fazendas dos colonos, que em muitos casos reuniam não apenas outros índios, como também escravos de origem africana e mestiços, os aldeados conviviam em um ambiente marcado por significativa heterogeneidade étnica e cultural, propiciando então o contato com hábitos, ideias e práticas que muito se distanciavam dos ensinamentos pregados pelos missionários. Os jesuítas, cientes do perigo que isto representava para os seus esforços, demonstravam preocupação em relação à conduta dos colonos, razão pela qual procuravam evitar o contato dos índios com os mesmos.

A este respeito, o padre Manuel da Nóbrega já observava em uma carta de 1549 que os maus exemplos dos colonos, além de recorrentes, eram muito prejudiciais à conversão, chegando ao ponto de dizer que os índios, depois de convertidos, conservavam a fé melhor do que os portugueses. Escrevendo a Tomé de Sousa, Nóbrega (1988, p.75) muito lamentou quanto ao comportamento dos portugueses, tendo afirmado que “se contarem todas as casas desta terra, todas acharão cheias de pecados mortais, cheias de adultérios, fornicações, incestos e abominações, em tanto que me deito a cuidar si tem Cristo algum limpo nesta terra”. Inquieto diante desta situação, ele chegou a anotar: “somente temo o mau exemplo que o nosso cristianismo lhe dá, porque há homens que há sete e dez anos que se não confessam e parece-me que põem a felicidade em ter muitas mulheres”. O padre José de Anchieta (1990, p.64) também se queixava da influência negativa dos colonos, pontuando que “os que pior vivem são os que mais tratam com os portugueses, ensinados de seu mau exemplo”. O padre Vieira, por sua vez, lembrava em um sermão da grande importância que a boa conduta dos cristãos tinha para a conversão dos índios, já que “com seu exemplo e imitação se convertem os gentios” (VERDASCA, 2009, p.178). No entanto, apesar de todos estes cuidados, é preciso dizer que a própria essência da política de aldeamentos, responsável pela frequente saída de índios para as fazendas dos colonos ou para cumprirem

os serviços em nome da Coroa, favorecia este contato indesejado. Pensando nisto, é bem provável que as diferentes experiências nestes espaços tenham incentivado os índios a refletirem sobre a vida que levavam nos aldeamentos, contribuindo em grande medida para despertar questionamentos e insubmissão em relação ao esforço de evangelização levado a cabo pelos missionários.

Um exemplo interessante que aponta nesta direção ocorreu na capitania do Rio de Janeiro. Em um ofício de 1754, o governador interino, José Antônio Freire de Andrade, demonstrava preocupação com o grande número de índios que estavam ausentes de suas aldeias. Segundo ele informou, os colonos eram os principais responsáveis pelo esvaziamento dos aldeamentos da capitania. Dando a entender que os moradores recorriam à força e à violência com o intuito de explorar o trabalho dos indígenas, o governador interino destaca que eles metiam os aldeados em suas fazendas sem respeitar sequer as índias casadas, “roubadas a seus maridos como se vivessem ainda no gentilismo de seus progenitores”. Na tentativa de resolver o problema, Freire de Andrade ordenou que fosse elaborado um levantamento sobre as pessoas que se serviam dos aldeados, exigindo ainda que os índios, que estavam em sua maioria nas fazendas dos moradores do Rio de Janeiro e de Minas Gerais, fossem restituídos as suas aldeias. Para garantir que isto de fato fosse feito, o governador interino determinou que os superiores das povoações emitissem um recibo confirmando a devolução, de maneira que o “recibo deve vir logo remetido a secretaria deste governo para com ele fazer ciente ao padre procurador das missões de que os índios estão restituídos as suas respectivas aldeias”. Reconhecendo a gravidade da questão, Andrade estipulou também que qualquer pessoa, caso mantivesse algum índio em sua casa, seria levado a conhecer “no castigo a gravidade de seu erro”⁷.

A situação, no entanto, não era tão simples quanto alguns relatos dão a entender. Ao tomarmos as palavras do reitor do colégio do Rio de Janeiro sobre a mesma questão, notamos que os índios não eram apenas “extraviados” como o ofício do governador interino dá a entender, já que uma considerável parcela de aldeados ia para as propriedades dos colonos voluntariamente. Informando a respeito do estado das aldeias situadas na capitania fluminense, o reitor destacou em 1755 que elas padeciam de “grande decadência no número de seus habitantes, por serem frequentes os desertores que perdendo o amor à pátria, aos pais, às mulheres e aos filhos” iam para as fazendas de particulares ou para os sertões. De acordo com ele, muitos índios desertores “se recolhem nas casas dos brancos a título de os servir”, chamando a atenção o “gosto que neles reina de viver entre os brancos” e que “cresce mais como costume de tantos anos”. Para o religioso, a ida de tantos indígenas para as

⁷ Arquivo Histórico Ultramarino, Rio de Janeiro, cx. 79, doc. 18291-98.

fazendas de particulares estava ligada ao fato de que lá poderiam viver “sem coação”, o que permitia que eles praticassem “mais livremente os seus costumados vícios”. Ele observa ainda que nas fazendas dos colonos os índios viviam “ordinariamente como gentios, sem missa, nem doutrina cristã, morrendo muitos deles sem juramentos”⁸. Assim, ao considerarmos tais relatos, que apontam de forma inequívoca para a escolha dos índios por uma vida mais livre, não seria descabido supor que este trânsito estivesse em grande parte relacionado a experiências prévias vivenciadas fora das aldeias, sobretudo nas fazendas dos colonos, para onde eles se esforçavam para retornar.

O fato desta situação ter raízes antigas, pelo menos desde o Seiscentos, reforça tal ponto de vista. No século XVII, o padre Francisco Carneiro já se queixava sobre a recusa e os questionamentos de tantos índios aldeados do Rio de Janeiro, que não queriam seguir o que os missionários ensinavam. Dando conta dos problemas vivenciados no cotidiano dos aldeamentos, ele chamou a atenção para as frequentes fugas dos índios em direção às propriedades dos colonos. Segundo o próprio, os indígenas “andavam nos tais engenhos e consumiam mantimentos e aguardentes, do que resultava grandes males: ofensas a Deus, adultérios, doenças, brigas e ferimentos”, de modo que faltavam às missas e desprezavam a doutrina ensinada pelos padres, que pouco conseguiam fazer para evitar tais desordens⁹. Na mesma época, o padre Francisco de Morais corroborou o que foi dito por Carneiro, ressaltando que os jesuítas enfrentavam grandes problemas na direção dos aldeamentos, uma vez que os índios “nos estão vendendo e expulsando de suas aldeias, com não querer seguir o que lhes dizemos e pregamos” (LEITE, 2000, p.143). Bebendo pelos engenhos, se ausentando da aldeia, faltando aos compromissos religiosos e entregando mulheres e filhas aos feitores, Morais destaca que a influência dos moradores da vizinhança era cada vez maior. Tendo em vista tais informações, que apenas corroboram o que foi dito anteriormente, parece claro que os índios aldeados, ao invés de peças de tabuleiro que não se mexiam sem os desígnios de outrem, foram capazes de transgredir os limites impostos pelos missionários, movimentando-se para além das aldeias conforme os seus interesses.

É importante ressaltar, a propósito, que esta não foi uma realidade pertinente apenas ao Rio de Janeiro. De acordo com as fontes, sobretudo ordens e documentos oficiais, a fuga voluntária de índios aldeados para as fazendas dos colonos foi recorrente nas diversas partes da América portuguesa. E, da mesma maneira, é possível perceber que muitos dos exemplos neste sentido apontam para a busca dos índios por uma vida diferente da que eles levavam nos aldeamentos, onde lidavam por diversas vezes com a vigilância e as tentativas de

⁸ Arquivo Histórico Ultramarino, Rio de Janeiro, cx. 79, doc. 18291-98.

⁹ Carta do Padre Francisco Carneiro ao padre-geral Caraffa. 1646. Bras. 3(1) 250.

controle por parte dos padres, algo que talvez tenha passado a ser visto como um incômodo após o contato com outra realidade. Um bom exemplo a este respeito pode ser visto a partir de uma portaria de setembro de 1714, a qual determinava que os índios do aldeamento do Jurú deveriam ser restituídos à tutela dos padres da Companhia de Jesus. De acordo com o documento, muitos deles deixaram a povoação para viver nas “casas dos moradores circunvizinhos da dita aldeia” e servir nas suas lavouras. Nestes espaços, os índios não seguiam qualquer doutrina ou ensinamento cristão, vivendo “com liberdade em seus vícios e ritos gentílicos” (DHBN, 1941, p.313-314).

O mesmo problema acometia a aldeia de Jequiriçá, localizada na capitania da Bahia e onde a fuga de índios perturbava os missionários responsáveis por ela. Segundo uma portaria que data de 7 de dezembro de 1733, foi dada uma ordem ao sargento-mor da mencionada aldeia para que ele buscasse Leonardo Dias Silvestre, Gonçalves Zacarias Dias e suas famílias em Santo Antônio de Jaguaripe (DHBN, 1947, p.235). A mencionada região, aliás, já havia sido palco no século XVI do famoso caso referente à Santidade de Jaguaripe. Neste episódio, o rico senhor de engenho Fernão Cabral de Ataíde, visando principalmente tirar proveito do trabalho dos indígenas, buscou atrair para a sua propriedade os índios da região, incluindo os das missões, ao acolher e tolerar a santidade. O esforço, apesar de bem-sucedido, não escapou aos olhos do Santo Ofício. Contudo, como Vainfas (1995) ressaltou, é interessante observar que a ida dos índios para a propriedade de Ataíde estava ligada não apenas à liberdade de cultuar a santidade, mas também à flexibilização das regras cristãs impostas em relação aos indígenas naquele contexto.

Se não há dúvidas de que as fugas dos aldeados em direção às fazendas dos colonos estavam em grande parte relacionadas ao desejo dos mesmos em levar uma vida mais livre, é preciso ressaltar também que o interesse dos índios por salários um pouco melhores e oportunidades de trabalho deve ter incidido diretamente sobre a escolha de se dirigir para as propriedades vizinhas aos aldeamentos. A este respeito, nunca é demais lembrar que os índios aldeados, como vimos anteriormente, não deixaram de agir a fim de conseguir melhores condições de trabalho e maiores remunerações pelos seus serviços. Neste sentido, convém destacar que, para muitos índios, fugir para as fazendas dos colonos pode ter sido uma opção mais vantajosa do que se sujeitar aos poucos pagamentos que recebiam pelos serviços prestados compulsoriamente à Coroa ou às obrigações cotidianas impostas pelos missionários. Além da possibilidade de negociarem com diferentes colonos, o que permitia escolher a opção mais conveniente, há de se observar que os índios possuíam muito mais autonomia sobre os seus gastos longe da supervisão dos administradores das missões, o que facilitava que eles investissem em prazeres mundanos tão cerceados no dia a dia das aldeias. Para os índios que sabiam um ofício esta era uma possibilidade que devia parecer ainda mais

tentadora, afinal, buscar trabalho nas fazendas circunvizinhas representava tanto rendimentos materiais que poderiam ser mais interessantes em determinadas situações, quanto uma forma de evitar trabalhos mais pesados e perigosos aos quais estavam sujeitos em razão do trabalho compulsório imposto aos aldeados.

Apesar de ser inegável que muitos índios aldeados escolhiam fugir para as fazendas dos moradores vizinhos em busca de novas oportunidades e de uma vida menos regrada, isso não exclui o fato de que em determinadas circunstâncias eles se deparavam com uma realidade bem mais sufocante do que a que eles imaginavam encontrar. Interessados em tirar proveito do trabalho dos indígenas, não foram poucos os colonos que se valeram da força e da intimidação para mantê-los confinados em suas propriedades. Recorrendo mais uma vez à aldeia do Espírito Santo, vale a pena atentar para as observações feitas pelo Conde de Óbidos em 1665. De acordo com ele, vários colonos empregavam os índios em suas fazendas, mas não pagavam aos mesmos pelos serviços realizados. Além disso, alguns deles também impediam que os índios saíssem das fazendas, os sujeitando a condições análogas à escravidão. Por sua vez, governador-geral Alexandre de Sousa Freire destacou em 1668 que havia uma grande dificuldade em concretizar a restituição dos índios à aldeia do Espírito Santo porque muitos deles estavam “por casas de pessoas poderosas cujo poder não tinham os mesmos índios lugar de sair” (DHBN, 1929, p.347-348).

A prática de casar os índios com as suas escravas também foi um mecanismo recorrente utilizado pelos colonos para dificultar a saída dos aldeados. Sobre isto, Anchieta (1990, p.64) já dizia: “o maior mal que se faz aos índios da doutrina, quando vão ajudar os portugueses em suas fazendas, é que alguns lhes dão as escravas, para com isso os prender mais tempo”. Em 1696, Castro e Caldas, então governador do Rio de Janeiro, informava em um bando que muitos colonos costumavam casar índios com os seus escravos, de modo que assim os “ficam cativando e valendo-se do seu serviço”. Para coibir essa situação, que segundo o próprio provocaria o despovoamento das aldeias, o governador determinou que quem fizesse uso de tal prática perderia o escravo envolvido e deveria pagar uma multa¹⁰. Anos depois, em um ofício de 1755 do governador do Rio de Janeiro, consta igualmente a informação de que os colonos incentivavam o casamento dos índios com as suas escravas visando “impossibilitarem o regresso para as suas aldeias” e tirarem proveito do trabalho indígena¹¹. O bispo do Rio de Janeiro, D. Antônio do Desterro, também chamou a atenção para esta tática empregada pelos colonos em uma carta escrita em 1756. De acordo com o bispo, os colonos estimulavam o casamento dos aldeados com os seus escravos africanos

¹⁰ Arquivo Nacional do Rio de Janeiro. Secretaria do Estado, Códice 77, vol. 3, 14 de agosto de 1696.

¹¹ Arquivo Histórico Ultramarino, Rio de Janeiro, cx. 79, doc. 18291-98.

“porque presos com o vínculo do matrimônio os seguram em um perpétuo cativoiro”¹². Essa prática, aliás, também se fez presente em outras regiões, como foi o caso de Minas Gerais. Para essa localidade, Resende (2003) destacou situações parecidas, observando ainda que alguns índios conseguiram evitar esses casamentos recorrendo à lei. No Maranhão, um regimento dava conta que esta era uma prática usual entre os colonos, os quais “persuadem aos das Aldeia para casarem com escravos e escravas suas, seguindo-se desta persuasão a injustiça de os tirarem das ditas Aldeias, e trazerem-nos para suas casas, que vale o mesmo que o injusto cativoiro”¹³. Embora seja difícil depreender a perspectiva indígena quanto a isto, fato é que tal exemplo denota o trânsito dos aldeados.

Enfim, parece claro que as experiências e as possibilidades dos índios aldeados iam, de um modo geral, muito além do isolamento das missões. Esta constatação nos conduz, conseqüentemente, a uma inevitável reflexão a respeito da mobilidade indígena, termo este entendido aqui como a capacidade dos aldeados se deslocarem fisicamente, considerando o grau de liberdade e os possíveis constrangimentos a este trânsito. Quanto a isto, não há dúvidas de que uma maior ou menor liberdade de movimentação dependia, sobretudo, da posição ocupada pelo indivíduo no âmbito do aldeamento. Para os que estavam à frente de postos de liderança, as possibilidades de trânsito eram em geral muito amplas, incluindo até mesmo idas ao reino com o intuito de requisitar benesses e honrarias, prática esta que estava bem de acordo com a cultura política ibérica (CARVALHO JR, 2005). Cumprindo a função de intermediários políticos em prol dos interesses da Coroa, não é de surpreender que os privilégios dos oficiais indígenas remetesse a uma maior mobilidade e à isenção de determinadas obrigações que restringiam a liberdade de ir e vir. Em contrapartida, no caso dos demais índios, há de se destacar que eles estavam em grande parte sujeitos aos limites impostos pelos missionários e pelas autoridades, os quais zelavam para que os mesmos permanecessem em suas aldeias e assim cumprissem com os propósitos da colonização. Obviamente, isto não significava que a vida dos índios se resumia apenas ao cotidiano dos aldeamentos, uma vez que eles eram obrigados a se deslocar com alguma frequência para locais pré-determinados a fim de atender às exigências do trabalho compulsório. Tratava-se, contudo, de uma mobilidade condicionada e limitada, principalmente quando comparada com aqueles que desfrutavam de posições de liderança. Apesar disto, tal situação não impediu que muitos índios transgredissem constantemente os limites que lhes eram

¹² “CARTA do Bispo do Rio de Janeiro, D. Fr. Antonio do Desterro, dirigida ao Rei”. In: *Anais da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro: Oficinas Graphicas da Biblioteca Nacional, 1951, v. 71, p. 47.

¹³ “Regimento de 21 de dezembro de 1686”. In: *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa: 1683-1700*, Lisboa: Imprensa Nacional, 1859, pp. 468-472.

impostos, desafiando tanto os missionários, quanto as autoridades, com movimentações guiados pelos seus próprios interesses.

Presença de pessoas de fora nos aldeamentos

Há de se destacar que a presença de pessoas de fora no interior dos aldeamentos também foi uma realidade. Neste caso, a penetração de colonos no território correspondente às missões pode ser muito bem observada a partir dos aforamentos e das negociações envolvendo as terras das povoações indígenas, que em determinados casos ocorreram desde os primórdios da colonização. A este respeito, a análise de Almeida sobre esta atividade nas aldeias do Rio de Janeiro constitui até hoje um dos poucos e mais detalhados estudos que abordam esta questão. De acordo com a autora, em várias aldeias da capitania fluminense os índios conviveram com brancos, mestiços e negros em suas terras, o que a princípio não deve ser entendido como uma simples invasão, mas como fruto das negociações que remetiam ao principal patrimônio das aldeias. Como bem observou Almeida (2003, p. 231-241), os rendimentos provenientes dos aforamentos e das vendas de terras eram de grande importância para a sustentação dos aldeamentos, interessando diretamente aos índios e aos missionários.

Mesmo assim, é bom que se diga que esta situação deu margem para que diversos embates referentes a usurpações e apropriações indevidas por parte dos colonos eclodissem. Nas aldeias de São Lourenço e São Barnabé, por exemplo, os problemas referentes ao avanço dos moradores vizinhos sobre as terras da aldeia foram uma realidade desde o século XVII (ALMEIDA, 2003, p.231-241). Isto gerou não apenas situações de litígio na justiça, como também de conflito entre as diferentes partes envolvidas. Foi o que se viu em 1727, quando, por intermédio de um requerimento, o capitão-mor e os demais índios de São Lourenço solicitavam uma medição de suas terras, pois “vendo-se assim os suplicantes injustamente vexados pelos brancos, e nesta forma se lhe tem usurpado a maior parte de suas terras pelos moradores circunvizinhos, não tendo hoje os suplicantes as terras necessárias para as suas plantas”¹⁴. Anos depois, em São Barnabé, o reitor do Colégio do Rio de Janeiro mencionava, em 1753, situação semelhante, solicitando a demarcação das terras da aldeia já que “muitas das ditas terras estão alheadas e usurpadas em várias pessoas”¹⁵. Desse modo, embora não possamos tratar esta questão de modo dicotômico, não há dúvidas de que a presença dos

¹⁴ “Informação do governador Luiz Vahia Monteiro”. In: *Anais da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro: Oficinas Graphicas da Biblioteca Nacional, 1951, v. 71.

¹⁵ Arquivo Histórico Ultramarino, Rio de Janeiro, doc. 16785-16786.

colonos no espaço correspondente aos aldeamentos constituía um importante fator que propiciava contatos e interações diversas aos índios.

Em outras localidades, o avanço dos colonos sobre o território concernente aos aldeamentos também pode ser percebido. No que se refere às capitânicas do Nordeste, vale a pena destacar que apesar dos inúmeros conflitos movidos pelos colonos em relação aos povos indígenas estarem voltados principalmente contra aqueles que viviam bravios nos sertões, as investidas em direção às aldeias também foram uma realidade. É o que se pode perceber, por exemplo, em 1703, quando o padre jesuíta João Guinzel, missionário da aldeia do Jaguaribe, dava conta dos conflitos existentes entre os curraleiros e os índios do aldeamento, o que indicava não só a invasão ao espaço da missão, como também a violenta relação entre ambas as partes (DHBN, 1938, p.197-199). Anos mais tarde, em 1718, foi a vez de alguns índios da aldeia de Pacatuba, na Bahia, queixarem-se ao Conde do Vimeiro dos maus tratos realizados pelos vizinhos do aldeamento, os quais destruíam as suas lavouras e também invadiam as suas terras, “metendo-lhes gados na légua de terra em quadro” (DHBN, 1939, p.155). Já na aldeia do Surú, os índios queixaram-se ao Marquês de Angeja sobre as sucessivas perturbações causadas por um morador vizinho chamado Francisco de Matos Aguiar. De acordo com os índios, a questão era antiga: anos antes, Aguiar havia levantado um curral nas terras da aldeia, mas que foi derrubado por um capitão de infantaria após a pressão feita pelos aldeados. Aguiar, porém, não se conformou com o resultado e persistiu “teimosamente em querer restaurar o curral derrubado”, razão pela qual os indígenas suplicavam por ajuda. Reconhecendo que, por serem pobres, os índios dificilmente conseguiriam sustentar tal contenda, uma provisão régia de 1721 determinava que as terras da aldeia do Surú fossem conservadas (DHBN, 1944, p.81-82). Enfim, embora não se possa desconsiderar as especificidades locais e o contexto no qual os aldeamentos estavam inseridos, fato é que a intrusão dos colonos em relação ao espaço pertinente aos aldeamentos foi uma realidade em boa parte da América portuguesa.

Mas a movimentação de pessoas de fora em direção aos aldeamentos não se dava apenas em função do interesse em aforar ou de usurpar as terras das povoações. Inúmeras situações cotidianas, como em ocasiões de festas ou comemorações que se davam nos aldeamentos, implicavam em oportunidades de contato, mesmo que ocasionalmente. É o que podemos depreender, por exemplo, a partir de uma carta escrita pelo Conde de Sabugosa em fevereiro de 1733 e endereçada ao capitão-mor do Sergipe, na qual pedia para que o dito capitão suspendesse a mostra militar que ia passar na vizinhança da aldeia do Jurú. De acordo com o vice-rei, isto seria um problema para o cotidiano da povoação indígena “porque do ajuntamento dos soldados e toque de caixas na dita aldeia se segue não só perturbação, e desinquietação aos índios, mas também consequências muito prejudiciais

ao serviço de Deus, e de sua Majestade” (DHBN, 1939, p.52-53). Em outros casos, porém, indivíduos de fora dos aldeamentos encontraram não apenas abrigo nestes espaços, como também oportunidades para estabelecerem estreitas relações com os índios aldeados. Foi o que ocorreu em Camamú, quando dois soldados que há tempos tinham desertado da companhia do capitão Valentim Duram, foram encontrados no ano de 1656. Enquanto um deles buscou abrigo na casa de um tal João Rois, o “outro casara na aldeia dos padres” (DHBN, 1904, p.367). Um claro exemplo, portanto, de que as aldeias nem sempre constituíram um cenário habitado exclusivamente por índios.

A julgar pelo que estamos ressaltando até aqui, o que fica evidente é que apesar dos esforços empreendidos pelos missionários a fim de garantir que os aldeamentos constituíssem espaços fechados e isentos de influências externas, a verdade é que na prática o contato com a sociedade envolvente e a penetração de elementos extrínsecos à missão foram sempre uma realidade. Um importante e elucidativo exemplo sobre isto diz respeito à venda de bebidas alcoólicas nas povoações indígenas levada a cabo por pessoas de fora. Na aldeia do Espírito Santo, localizada na Bahia, este foi sempre um tormento para os padres. Em junho de 1666, após inúmeras queixas feitas pelos missionários, uma portaria expedida pelo Conde de Óbidos proibia que qualquer pessoa vendesse aguardente aos índios do aldeamento, sob pena de perder a mercadoria e de ser castigado com a prisão. Os padres diziam que a mercancia levada a cabo por determinadas pessoas de fora provocava “mortes, e outros males de não menos consideração” entre os índios (DHBN, 1929, p.249-250). Contudo, isto não foi o suficiente para resolver a questão. Anos mais tarde, em setembro de 1691, o governador-geral Antonio Coutinho lembrava que apesar das “ordens que deste Governo se tem passado em diversos tempos para os moradores circunvizinhos não venderem aguardente aos índios”, a comercialização continuava a acontecer. Depois de mais um pedido dos jesuítas, feito pelo então superior da aldeia do Espírito Santo, o padre João da Rocha, o governador-geral redigiu uma nova portaria proibindo a venda de aguardente nas aldeias com o intuito de proteger os índios e evitar os costumeiros danos que a bebida causava a eles. E, justamente pela dificuldade em solucionar a contenda, a ordem era ainda mais severa, estabelecendo que nenhuma pessoa “de qualquer qualidade que seja, venda nem possa vender aquele gênero de bebida aos índios da dita aldeia, nem levar a ela, sob pena de perder a aguardente, e vinte dias de cadeia, a qual o mandará preso o capitão daquele distrito” (DHBN, 1936, p.302-303). No entanto, considerando a insistência demonstrada pelos colonos, há boas razões para crer que nada disto impediu o comércio de aguardentes na povoação nos anos que se seguiram.

Em Ilhéus, este também foi um problema para os missionários. Em agosto de 1692, após inúmeros apelos dos padres da Companhia de Jesus, o governador-geral ordenou aos

juizes da câmara da vila de São Jorge que não permitissem a venda de aguardentes aos índios da aldeia de Nossa Senhora da Escada (DHBN, 1936, p.299). Os mesmos problemas se sucediam em uma aldeia no Ceará administrada pelo jesuíta francês Jacobo Cocleo. Como resultado da pressão feita pelo jesuíta para que alguma medida fosse adotada para impedir a entrada de bebidas na aldeia e também remediar os danos causados por elas, Roque da Costa Barreto determinou a proibição da venda de aguardente aos índios do aldeamento, ameaçando prender quem desobedecesse a dita ordem (DHBN, 1936, p.126).

Anos mais tarde, em março de 1714, uma nova portaria também tentava impedir que os colonos vendessem bebidas alcoólicas aos índios de uma aldeia da Bahia administrada pelo padre José de Araújo (DHBN, 1941, p.262). Na capitania de Sergipe, a venda constante de bebidas alcoólicas aos índios aldeados também era motivo de críticas e queixas por parte dos missionários. Em março de 1735, pouco depois de substituírem os jesuítas na administração da aldeia de Pacatuba, os capuchinhos protestavam contra as desordens que os índios faziam em função das bebidas e dos folguedos. Responsável pela missão, o frei Adorno solicitou providências para acabar com o caos e impor obediência aos índios. Como resposta, uma ordem foi dada ao capitão-mor de Sergipe para que ele prendesse os aldeados indicados pelo frei Adorno, sob a justificativa de que somente o “castigo os fará reprimir para viverem como católicos, e vassalos de Sua Majestade” (DHBN, 1947, p.73). Na aldeia vizinha, a de Japarutuba, também há referências ao comércio de bebidas realizado por moradores que viviam nos arredores da povoação. De acordo com as informações do missionário de Japarutuba, o padre Monte Carmelo, os inconvenientes causados pela venda de aguardentes eram cada vez maiores, atingindo inclusive o capitão-mor da aldeia, Teodósio Pereira Bernardes, o qual era “inclinado a bebidas”. Diante de uma situação que se agravava, uma portaria de 28 de março de 1735 estabeleceu a prisão de moradores que perturbavam e arruinavam “o sossego da missão com bebidas” (DHBN, 1947, p.84-85).

Anos mais tarde, em 1757, o bispo D. Antônio do Desterro, relatava também os problemas causados pelo consumo de bebidas alcoólicas entre os índios aldeados do Rio de Janeiro. Segundo o bispo, os índios “pela maior parte são bêbados, e lhes sucede o mesmo que aos negros, principalmente em fazendas grandes, que pela comunicação de uns com outros, todos se entregam ao vício da bebida”. Assim sendo, parece claro que apesar da resistência dos missionários e das autoridades, o comércio de bebidas alcoólicas pelos moradores circunvizinhos foi uma prática recorrente nos aldeamentos.

Apesar da introdução de bebidas nos aldeamentos ter contribuído para a manutenção de um hábito que os jesuítas tanto buscavam extirpar dos nativos, este certamente não era o único inconveniente que tal mercancia trazia para as aldeias. Ao levarmos em conta a multiplicidade de exemplos, não restam dúvidas de que a venda de

bebidas constituiu para os colonos uma importante porta de entrada em direção aos aldeamentos. Embora o negócio por si só pudesse render algum lucro, é bem provável que este tenha sido um meio através do qual eles tentaram se aproximar e influenciar os aldeados, visando tirar proveito da força de trabalho indígena. Mantendo contato constante, talvez fosse possível atrair os índios para as suas propriedades com promessas de que lá eles estariam à vontade para viver como bem entendessem, o que pressupunha não só o consumo irrestrito de bebidas, mas também maior liberdade de costumes e de crenças. A este respeito, como vimos há pouco, faz-se necessário ressaltar que diversos casos referentes à fuga de índios foram motivados justamente pelo interesse dos aldeados em se distanciarem da disciplina cotidiana pregada pelos missionários, fato que corrobora ainda mais a ideia de que havia uma estreita ligação entre o comércio de etílicos e a deserção dos índios. Considerando que a nova vida nas fazendas vizinhas aos aldeamentos quase sempre incluiu o consumo de bebidas, esta possibilidade parece realmente plausível. Não deve ter sido por acaso, então, que aldeias como a do Espírito Santo foram atormentadas tanto pelo comércio ilegal de bebidas, quanto pela fuga de índios para as fazendas vizinhas.

Circulação cultural entre a sociedade envolvente e os aldeamentos

Não eram apenas pessoas, bens ou objetos que circulavam entre os aldeamentos e o seu exterior. Há de se levar em conta também que costumes, crenças e ideias iam de um lado para outro junto com os indivíduos que as carregavam. Apesar das tentativas empreendidas pelos missionários a fim de manter os aldeamentos isolados e livres de influências externas, era através da interação mantida com outros indivíduos, seja dentro ou fora da aldeia, que os índios conviviam com práticas e hábitos diversos.

Partindo deste pressuposto, poucos casos deixam isto de maneira tão clara quanto o do índio Miguel Pestana, o qual teve uma trajetória insólita, transitando de aldeado à réu do Santo Ofício, acusado de feitiçaria quando já morava no Rio de Janeiro e havia abandonado definitivamente a aldeia onde nasceu (CORRÊA, 2017). Natural do aldeamento de Reritiba, na capitania do Espírito Santo, Miguel, que lá esteve durante as duas primeiras décadas do século XVIII, teve dificuldade para lidar com a vida regrada sob a tutela dos inacianos. Acostumado a desobedecer aos missionários do aldeamento, o índio, em companhia de sua esposa, fugia com frequência por não querer seguir os ditames dos padres. É bem provável que estas fugas, mesmo temporárias, fossem uma maneira encontrada por ele para aliviar as diversas discordâncias cotidianas. Contudo, convém ressaltar que estes trânsitos tiveram um papel igualmente importante na interação de Miguel com o mundo

exterior que cercava Reritiba, influenciando suas práticas e suas perspectivas. Boa prova disso é o uso que Miguel fazia das cartas de tocar, tendo sido inclusive surpreendido com uma delas pelo superior da aldeia, que mandou queimá-la¹⁶. Esta prática mágica, considerada desviante pela ortodoxia católica, consistia em escritos que continham palavras, símbolos e desenhos que faziam referências a determinadas propriedades sobrenaturais que o portador esperava obter, quase sempre ligadas a virtudes protetivas ou a efeitos de cunho amoroso (PAIVA, 1997, p.114). Sobre isto, é bem verdade que a ausência de informações nos impede de determinar se Miguel aprendeu acerca das propriedades mágicas da carta no aldeamento ou fora dele, em alguma de suas fugas habituais. No fim das contas, porém, isto é menos importante do que constatar a penetração de diferentes ideias e crenças no interior de Reritiba, evidente no caso da carta de tocar utilizada por Miguel, apesar dos esforços jesuíticos para impedir que isto ocorresse. Um indício claro, portanto, da circulação cultural que envolvia a aldeia e o seu exterior.

Mas, apesar de emblemático, o caso de Miguel Pestana não é o único a apontar para a circulação cultural envolvendo os aldeamentos. Um bom exemplo neste sentido remete ao caboclo Phelipe da Costa, denunciado por feitiçaria pelo estudante de filosofia Bartolomeu Correa Medeiros em 5 de abril de 1742. Natural e morador da aldeia de São Barnabé, localizada nas proximidades do Rio de Janeiro, Phelipe era tido por feiticeiro, vangloriando-se disto. Segundo o denunciante, era público que o caboclo matava pessoas através de suas habilidades sobrenaturais e que lidava também com magias amorosas, atraindo vontades para casamentos¹⁷. A denúncia, sucinta, nos impede de saber mais detalhes sobre a origem destas práticas mágicas mantidas por Phelipe. No entanto, o uso do termo “caboclo” para se referir a ele, geralmente associado a indivíduos de origem indígena que conviviam com os portugueses e adquiriram os seus costumes, é um bom indício de que o acusado teve contato com elementos culturais que os padres procuravam manter longe dos índios. Além disso, o fato da fama de Phelipe não se limitar ao aldeamento, a ponto de ter despertado atenção suficiente para que fosse denunciado por alguém sem relações diretas com o aldeamento, não deixa de ser revelador quanto às prováveis interações que ele estabeleceu fora de São Barnabé.

Outro caso que chama atenção quanto a isto ocorreu na capitania do Ceará. Em uma denúncia realizada no início do século XVIII, Jacobo de Souza e Castro, “índio principal, e governador de sua nação de Tabajaras da aldeia da serra de Ibiapaba”, acusou uma índia chamada Antônia Guiragassu de ser feiticeira. De acordo com Jacobo, a índia, que morava

¹⁶ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Inquisição de Lisboa (IL), Processo nº 6982, ff.37-38.

¹⁷ ANTT, IL. Cadernos do promotor. Caderno 102, Livro 295, f.133.

na mesma aldeia, era publicamente conhecida por invocar o demônio. Consta-se que Antônia recorria a um ritual no qual aspirava grandes fumaças de tabaco em cachimbo até ficar fora de si e sair pelos ares como se estivesse sob efeito de levitação. Em seguida, ela atravessava o teto de palha de sua casa sem o destruir e dava um assovio, logo caindo de volta à morada em companhia do demônio. Na sua presença, o demônio respondia a várias perguntas do outro mundo e por vezes dizia ser a alma de “alguma parenta desta feiticeira, que havia anos era defunta”. Embora esta fosse uma acusação grave o suficiente, ela não foi a única que Jacobo fez contra Antônia Guiragassu. Ele salientou ainda que, em uma dada ocasião, a feiticeira em questão foi até a sua casa durante a noite para curar as fortes dores de estômago que sentia por meio de uma mesinha. No entanto, as coisas não transcorreram como ele imaginava. Sublinhando o fato de que a índia foi “àquelas horas sem dúvida para que o não soubessem os missionários”, Jacobo lembrou que Antônia lhe disse que queria chamar o demônio para ajudar e que por isso não deveria ter medo¹⁸. Antes que esboçasse qualquer reação, o principal da aldeia teria sentido uma forte pancada vindo do telhado da casa e, em seguida, ouvido uma voz desconhecida dizendo, na língua dos índios, que havia sido chamado pela feiticeira com o intuito de curá-lo. Atônito com o que acontecia, Jacobo teve tempo de sentir uma mão passando pelo seu estômago, sendo esta tão fria que não parecia de pessoa viva. Contudo, no meio do processo, o principal não quis mais consentir com aquilo, o que fez com que a misteriosa figura que o tocava desaparecesse e desse lugar a imagem de uma irmã de Antônia já falecida. Mesmo sem ter certeza do que viu, o índio principal acreditava se tratar do demônio. Ele justificava a sua opinião a partir da fama de feitiçaria e de invocação demoníaca que tanto Antônia Guiragassu, quanto outros índios da aldeia possuíam.

Jacobo, aliás, não deixa de citar outros exemplos pertinentes aos demais aldeamentos localizados nos arredores. Na mesma denúncia, ele afirmou que “nas quatro aldeias e seus circuitos que estão juntos a fortaleza do Ceará Grande” viviam vários índios ladinos que eram feiticeiros, os quais podiam convocar o demônio e adivinhar o futuro através de “cerimônias supersticiosas”. Muito temidos pelos outros indígenas, estes místicos diziam ser capazes de fazer chover, matar e de serem “causa de todo o bem e mal”. O denunciante observa que apesar de existir embusteiros, alguns eram verdadeiramente feiticeiros, a exemplo de Pedro Mendonça e Bento Coelho, ambos filhos de índia com mulato e criados fora da aldeia. Segundo Jacobo, enquanto Pedro Mendonça tinha o “ofício de feiticeiro, que na língua do gentio se chama pajé”, Bento Coelho lançava mão de adivinhações, de modo que “quando vai a guerra com os índios os manda fazer aquelas

¹⁸ ANTT, IL. Cadernos do promotor. Caderno 93, Livro 286, ff.585-587.

superstições para adivinharem aonde estão os tapuias que buscam e o que há de suceder, e que tudo se fala naquela capitania comum e publicamente”¹⁹.

Considerando as denúncias feitas por Jacobo, mais uma vez parece evidente que os aldeamentos eram suscetíveis à penetração de crenças, costumes e elementos culturais estranhos em relação à doutrinação pregada pelos missionários. Como é possível observar, invocações demoníacas, práticas de cura e adivinhações, tão recorrentes na religiosidade popular da América portuguesa, se faziam presentes em várias das missões da capitania do Ceará, provavelmente se articulando a crenças e práticas nativas que, apesar de ressignificadas, mantinham relevância na maneira através da qual eles compreendiam a realidade. A julgar pelas informações, as múltiplas interações aviltadas se deviam em grande parte aos possíveis trânsitos e movimentações dos indígenas para além dos limites das aldeias, o que pode ser devidamente percebido a partir das menções a índios ladinos, a outros gerados a partir de uniões interétnicas e também aos que iam e vinham das missões. Nesse sentido, não surpreende que as invocações demoníacas e o fumo ritual, tão marcante na cultura indígena, tenham sido articulados por Antonia Guiragassu. Sem dúvidas, este cenário complexo abria espaço não apenas para desvios do ponto de vista da ortodoxia católica, como também para o diálogo entre o catolicismo popular e o catolicismo construído no dia a dia dos aldeamentos a partir da mediação com os próprios referenciais nativos. Um exemplo, portanto, que indica ser inviável entender as transformações culturais verificadas no interior das aldeias sem estabelecer uma necessária relação com o mundo que as cercavam e com o qual interagiam constantemente.

O caso da aldeia de Corema, administrada pelos capuchinhos e localizada na Ribeira do Piancó, na Paraíba, também chama a atenção para a considerável mobilidade indígena, bem como para a circulação cultural no âmbito das aldeias. O aldeamento, que já havia estado envolto em polêmica nas primeiras décadas do século XVIII em virtude de práticas desviantes mantidas pelos índios em torno da jurema²⁰, uma infusão alucinógena extraída da planta de mesmo nome, mais uma vez se evidenciava por semelhante motivo. Em maio de 1753, através de uma denúncia realizada pelo missionário João Francisco de Palermo ao Santo Ofício mediante a confissão de três índios da povoação, vieram à tona várias das “diabruras” que os aldeados praticavam cotidianamente. Os relatos sobre a ocorrência de rituais coletivos são detalhados e incluem referências a pactos demoníacos, a aparição do

¹⁹ ANTT, IL. Cadernos do promotor. Caderno 93, Livro 286, ff.585-587.

²⁰ ANTT, IL. Cadernos do promotor. Caderno 107, Livro 299, ff.381-382. Convém destacar que Wadsworth identificou que as práticas em torno da jurema atingiram um relevante grau de disseminação na Paraíba setecentista, constituindo um movimento de longo alcance e rápida propagação no norte da América portuguesa que preocupou as autoridades. WADSWORTH, James. “Jurema and Batuque: Indians, Africans, and the Inquisition in Colonial Northeastern Brazil”. In: *History of Religions*, n. 46, 2006/2, pp.140-161.

demônio em diversas formas, como a de bode, mulher e homem negro, além de orgias entre os que participavam das reuniões²¹, todas elas muito semelhantes a outros casos pertinentes a indivíduos da América portuguesa que professavam um catolicismo popular eivado por heterodoxias. Embora o uso da jurema não seja citado, é possível que elementos ligados a essa prática subsistissem no cotidiano do aldeamento, dando o tom da relevante interação crenças nativas e o cristianismo no interior da missão. De acordo com o missionário, este era um problema que afetava não só a aldeia de Corema, como também várias missões das redondezas. Segundo ele, isto se justificaria pelo fato de morarem em Corema alguns casais oriundos de outros aldeamentos e que eram igualmente “do diabo”. Nesse sentido, é interessante perceber que se por um lado estas informações remetem para a incidência de heterodoxias do ponto de vista religioso entre os aldeados, por outro elas apontam para a considerável mobilidade indígena e para a circulação cultural no âmbito das aldeias, nos permitindo avançar quanto à ideia de que elementos culturais diversos interagiram com práticas de origem nativa reinterpretadas pelos preceitos do cristianismo.

Orientando-se pelas listas de índios acusados incluídas por Palermo em sua denúncia, encontramos indícios para crer que as interações e o trânsito dos índios de Corema se estendiam para além dos limites da missão. O rol pontua que, dentre os denunciados, 10 indivíduos foram descritos como fugidos da aldeia, 12 estavam ausentes, provavelmente prestando serviços para os moradores vizinhos ou para a Coroa, e 3 deles haviam se mudado para o aldeamento de Panatis, administrado pelos missionários de Santa Tereza e também situado no Piancó. Tais informações indicam claramente que os índios aldeados transitavam em direção ao exterior e provavelmente conviviam em ambientes diversos que na maioria das vezes propiciavam contatos com diferentes culturas, indo ao encontro, então, do que temos dito até aqui em relação aos aldeamentos. A relevância destes contatos é explicitada ainda na própria denúncia, uma vez que Palermo chamou a atenção para o fato de que os “erros se alargam fora das aldeias, ao menos nos negros, que sempre conversam com índios”²². As interações entre índios e negros, a propósito, podem ser depreendidas por meio dos próprios denunciados, já que três dos aldeados listados são descritos como mulatos, o que indica bem até que nível chegou esta proximidade. Assim sendo, tudo leva a crer que as relações interétnicas em suas múltiplas dimensões foram inegavelmente decisivas neste quadro de convergência simbólica e religiosa.

²¹ ANTT, IL, Processo nº 14849.

²² ANTT, IL, Processo nº 14849.

Considerações Finais

Enfim, levando em conta o exposto, parece claro que a questão da permeabilidade dos aldeamentos foi muito além de casos particulares, tendo sido, então, recorrente ao longo da experiência missionária na América portuguesa. Apesar da pretensão dos religiosos em manter os índios isolados e dos esforços empreendidos por eles a fim de atingir este objetivo, tudo leva a crer que as contradições inerentes ao próprio modelo dos aldeamentos, o incessante avanço da colonização e a crescente incompatibilidade de interesses entre os índios e os padres impediram a sua plena efetivação. Neste sentido, não há dúvida de que a interação dos índios aldeados com o mundo que cercava as missões não pode ser desprezado nas análises que visam compreender a formação cultural, religiosa e social destes indivíduos. As aldeias eram, portanto, parte do universo colonial, o que explica o fato de seus rumos terem sido diretamente influenciados pelo mesmo.

SOCIAL INTERACTIONS AND INDIGENOUS MOBILITY IN THE DAILY LIFE OF COLONIAL INDIAN VILLAGES

Abstract: This article aims to analyze the interactions between the Indian villages in Portuguese America and the surrounding society. Considering the indigenous transits, the permeability of the Indian villages and the results of these interactions, a new perception is sought in relation to these spaces. Guided by a historical anthropological view and the assumptions of the New Indian History, the analysis uses Jesuit and official sources to achieve its intent.

Keywords: Indians. Indian villages. Indigenous mobility.

Referências

ABREU, João Capistrano de. *Capítulos de história colonial*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2001.

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupí (século XVI – XVII)*. São Paulo: Humanistas Editorial, 2007.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ANCHIETA, Pe. José de. *Textos históricos*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

AZEVEDO, João Lúcio de. *Os jesuítas no Grão-Pará*. Belém: Secult, 1999.

CARVALHO JR, Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa, 1653-1769*. Tese de doutorado em História. Campinas: Unicamp, 2005.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620). São Paulo: EDUSC, 2006.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

CORRÊA, Luís Rafael Araújo. *Feitiço caboclo*: um índio mandingueiro condenado pela Inquisição. Tese de Doutorado em História. Niterói: UFF, 2017.

CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). História dos índios no Brasil. São Paulo: Fapesp/Companhia das Letras, 1992.

DOCUMENTOS Históricos da Biblioteca Nacional (DHBN). Volume (ano): 3 (1904), 11 (1929), 32 (1936), 39 (1938), 43 (1939), 53 (1941), 64 (1944), 76 (1947).

EISENBERG, José. As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

FARAGE, Nádia. As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.

MONTEIRO, John Manuel. Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTERO, Paula. “Índios e Missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural”. In: _____ (org.). Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

NEVES, Luiz Felipe Baeta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*: colonialismo e repressão cultural. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

NÓBREGA, Manoel da. Cartas do Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país “sem caça às bruxas”, 1600-1774*. Lisboa: Notícias editorial, 1997.

POMPA, Cristina. Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial, Bauru: Edusc, 2003.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Índios brasílicos*: índios coloniais em Minas Gerais setecentista. Tese de Doutorado em História. Campinas: Unicamp, 2003.

SILVA, Joaquim Norberto de Souza. “Memória histórica e documentada das aldeias de índios da província do Rio de Janeiro”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, Rio de Janeiro, 3ª Série, tomo XV, abril-junho de 1854.

SOUTHEY, Robert. *História do Brasil*. São Paulo: Obelisco, 1965.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios*: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História Geral do Brasil*. Rio de Janeiro: E. Laemmert, 1857.

VERDASCA, José (org.). Sermões escolhidos: Padre Antônio Vieira. São Paulo: Martin Claret, 2009.

SOBRE O AUTOR

Luis Rafael Araújo Corrêa é doutor em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF); professor do Colégio Pedro II.

Recebido em 22/02/2018

Aceito em 11/07/2018