

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS – UNICAMP
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – IFCH
CURSO DE DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

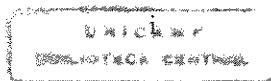
MARIA REGINA CELESTINO DE ALMEIDA

OS ÍNDIOS ALDEADOS NO RIO DE JANEIRO COLONIAL

- Novos Súditos Cristãos do Império Português –

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de
Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual de Campinas
sob a orientação do Prof. Dr. John Manuel Monteiro.

Campinas, 2000



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS – UNICAMP
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – IFCH
CURSO DE DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

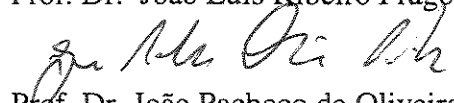
MARIA REGINA CELESTINO DE ALMEIDA

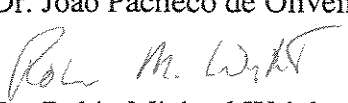
OS ÍNDIOS ALDEADOS NO RIO DE JANEIRO COLONIAL
- Novos Súditos Cristãos do Império Português –

Este exemplar corresponde à
redação final da tese defendida e
aprovada pela Comissão
Julgadora em 20/12/00


Prof. Dr. John Manuel Monteiro


Prof. Dr. João Luís Ribeiro Fragoso


Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira


Prof. Dr. Robin Michael Wright

Profa. Dra. Silvia Hunold Lara



UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

Almeida, Maria Regina Celestino de

Al66i Os Índios Aldeados no Rio de Janeiro Colonial – Novos Súdidos Cristãos do Império Português / Maria Regina Celestino de Almeida . - - Campinas, SP: [s.n.], 2000.

Orientador: John Manuel Monteiro.

**Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

1. Etnicismo – América Latina. 2. Índios – Identidade étnica. 3. Jesuítas – América do Sul. I. Monteiro, John M. (John Manuel), 1956- II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título

RESUMO

Este trabalho pretende analisar o papel dos índios integrados à colonização, entendendo-os como grupo étnico-social específico construído no interior das aldeias através da experiência compartilhada com grupos étnicos e sociais diversos. Insere-se numa linha de pesquisa interdisciplinar que partindo da concepção de cultura histórica tem repensado as relações de contato entre os índios e os colonizadores. A partir dessa concepção é possível entender que colaborar com os europeus e aldear-se podia significar uma forma de resistência adaptativa, através da qual os povos indígenas re-socializavam-se, reelaborando valores, culturas e tradições no contato cotidiano das aldeias repleto de tensões, negociações e conflitos entre todos os agentes sociais ali envolvidos. Sem negar a violência da colonização sobre os povos indígenas, a pesquisa visa a enfatizar o papel das aldeias no processo de re-socialização dos índios, entendendo-as, pois, como espaço que além de português e cristão foi também dos índios, no qual encontraram as possibilidades de recriar suas histórias, culturas e identidades. Uma vez aldeados, os índios tornavam-se súditos cristãos do Rei, adquiriam direitos e deveres e passavam a vivenciar uma nova situação na qual aprendiam novas práticas culturais e políticas que manejavam com considerável habilidade. As evidências empíricas sobre as aldeias e os índios no Rio de Janeiro colonial permitem afirmar que, apesar de terem sofrido imensas perdas e prejuízos, nos quais se incluem altíssima mortalidade e várias etnias extintas, os povos indígenas reunidos nas aldeias foram capazes de rearticularam-se social e culturalmente, entre si e com outros grupos, assumindo a nova identidade que lhes havia sido dada ou imposta pelos colonizadores: a de índios aldeados, súditos cristãos de Sua Majestade. Nessa condição, identificavam-se e eram identificados até o início do século XIX, quando ainda lutavam para garantir o mínimo de direitos que a legislação lhes permitia.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

ABSTRACT

This thesis analyzes the role of Indians in colonial society in Portuguese America, showing how they comprised a specific ethnic and social group that emerged within the Indian villages (*aldeias*) through a process of shared experience between themselves and other ethnic and social groups. The study adopts an interdisciplinary focus that considers culture as an historical product, an approach which has yielded encouraging results in the study of relations between Indians and colonizers throughout the Americas. Based on these new insights, it becomes possible to rethink the Indians' acts of "collaborating" with Europeans and of participating in missionary villages as forms of adaptive resistance, in which they could reconstitute their values, cultures and traditions through a process of resocialization. This process can be identified in the daily life of the villages and it included a great deal of tension, conflict and negotiation between the different social agents it involved. While this study does not seek to diminish the violence and harm that colonization inflicted upon the Indians, it seeks to emphasize that the Indian villages were not only Christian and Portuguese spaces, but also Indian ones, where they faced the challenge of rebuilding their histories, memories and identities. Once assigned to the villages, the Indians became the King's Christian vassals with specific rights and duties and they began to perform new cultural and political activities, which they were able to manage with great ability. The evidence on Indians and their villages in colonial Rio de Janeiro demonstrates that despite the great losses, which included high mortality and the disappearance of several ethnic groups, the various indigenous polities that were grouped together within the villages were able to rearticulate themselves with others in both social and cultural terms. In doing so, they adopted the new identity that the colonizers had imposed upon them: the identity of "*índios aldeados*" (village Indians), Christian vassals of His Majesty. That was the way they would identify themselves and also be identified by others until the beginning of the nineteenth century, when they were still fighting for the few rights colonial legislation had given them.

Para Vera e Mauro, meus pais.

“Mas continuaremos resistindo a esses massacres porque somos iguais a uma árvore, como diz o refrão: ‘Arrancaram nossos frutos/Cortaram nossos galhos/queimaram nossos troncos/Mas não puderam matar nossas raízes’”.

Marcos Terena – Índio Terena (Mato Grosso do Sul). JB,21/04/2000.

AGRADECIMENTOS

O doutorado em Ciências Sociais na Unicamp sob a orientação do Prof. Dr John Monteiro foi escolha acertadíssima para o tema pesquisado, razão pela qual começo agradecendo aos que, conhecendo minhas preocupações temáticas, indicaram-me o caminho: João Fragoso, Ronaldo Vainfas e Robin Wright, aos quais, aliás, devo outros agradecimentos.

Ao John Monteiro, agradeço a orientação lúcida, cuidadosa e incentivadora ao longo de todo o trabalho. Sua orientação somada às discussões teóricas desenvolvidas nos cursos da Unicamp foi essencial para despertar e desenvolver idéias e reflexões que deram rumo à pesquisa. Aos professores e colegas devo, além do saudável convívio em sala de aula, a oportunidade de participar de profícuos debates que me permitiram ampliar os horizontes teóricos, sobretudo no campo da Antropologia. Ao Robin Wright e à Silvia Lara, agradeço além dos cursos essenciais para construir boa parte do quadro teórico que fundamenta muitas questões deste trabalho, as críticas e sugestões valiosas no exame de qualificação. Isabele B. P. da Silva, colega e amiga do curso, com sua pesquisa sobre os índios e as aldeias do Nordeste despertou meu interesse para algumas questões essenciais sobre identidades e etnicidade me apontando caminhos para pensar sobre as identidades étnicas em formação no interior das aldeias. À Cristina Pompa e Emilia Pietrafesa devo muitíssimo nos dois lados do Atlântico: amigas antropólogas italianas e campineiras, além das acolhidas lá e cá e das ricas discussões acadêmicas, me deram apoio logístico e afetivo fundamental e inestimável em difícil acidente do percurso. Sem o altruísmo de Cristina, a pesquisa no ARSI teria sido praticamente inviável. Finalmente aos funcionários da pós-graduação, agradeço a eficiência no trato das questões burocráticas e a boa vontade com que usualmente se dispõem a facilitar a vida dos alunos de longe.

Na UFF, a lista é grande, como não podia deixar de ser, quando se tem o privilégio do convívio agradável e intelectualmente valioso com tantos colegas e amigos especializados nos mais diversos temas. A todos agradeço e em especial aos que numa ou noutra etapa estiveram mais próximos: Angela C. Gomes, Daniel A. Reis, Carlos Addor, Georgina dos Santos, Ismenia Martins, Jorge Ferreira, Paulo Knauss, Magali Engel,

Marcia Motta, Maria de Fátima Gouvea, Maria Fernanda Bicalho, Rachel Soihet, Rogerio Ribas, Sônia Rebel, Théo L. Piñeiro. Além deles, agradeço à Martha Abreu pelas trocas acadêmicas e incentivo constante via e-mail; à Sheila Faria pelas discussões preliminares sobre o projeto bem como pelo desprendimento com que me emprestou boa parte de sua biblioteca sobre a capitania e seus arredores; Luciano Figueiredo, sempre muito atencioso, foi fonte segura de informações para localizar textos, periódicos ou documentos; ao Ronald Raminelli devo, além da habitual gentileza amigável, o interesse nas discussões sobre o tema e o desafio de seus questionamentos; Ciro F. Cardoso sempre prestativo e erudito, discutiu comigo o projeto, deu-me indicações fundamentais sobre o Rio colonial e autorizou-me a utilizar mapa de sua autoria inédito sobre as aldeias do Rio de Janeiro; ao Ronaldo Vainfas, além da amizade e do estímulo, sou grata pelas indicações e empréstimos de fontes bibliográficas e documentais bem como pela boa vontade e interesse com que se dispôs a ouvir e discutir várias questões sobre os índios, tendo dado importantes sugestões ao desenvolvimento do trabalho. Hebe Mattos e Marisa Soares foram também interlocutoras preciosas em várias etapas da pesquisa. Além da amizade e do incentivo constantes, agradeço a carinhosa receptividade no curso sobre etnias e identidades, fundamental para o amadurecimento de algumas hipóteses e cuja bibliografia compõe boa parte do meu quadro teórico. Cecília Azevedo foi excepcional: amiga e companheira de PICD, cúmplice das complicadas questões burocráticas e das discussões sobre história cultural, revelou-se poço de apoio e solidariedade irrestritos em todos os momentos, não importando a distância.

Ao Manolo Florentino, agradeço informações sobre o tráfico negreiro e a leitura e o incentivo para publicação de meu primeiro trabalho sobre os índios no Rio colonial. À Helen Osório sou grata pelas importantes indicações de documentos dos arquivos de Lisboa. Ao João P. de Oliveira agradeço a boa vontade e o interesse em dialogar sobre questões relativas à etnicidade e cultura. Ao João Fragoso devo, além da amizade e do apoio de sempre, valiosas sugestões para o projeto, importantes indicações bibliográficas e documentais e informações preciosas sobre o Rio seiscentista. Ao Stuart Schwartz e ao Flávio Gomes, agradeço informações e o envio de textos sobre questões de identidades e negros na colônia, respectivamente. Ao Professor Robert Rowland sou grata pela atenciosa co-orientação à época da bolsa-sanduíche em Lisboa.

Aos funcionários de todos os arquivos e bibliotecas por onde passei agradeço a gentileza e eficiência no atendimento. Sou especialmente grata ao Padre jesuíta De Cock, diretor do ARSI, por sua gentil e atenciosa receptividade, fundamental para facilitar meu acesso ao rico acervo de seu arquivo. No Arquivo Histórico Ultramarino, aos colegas leitores, funcionários e em especial aos “meninos do 2” aos quais se somam, agora, “duas Isabéis” devo mais uma vez a acolhida carinhosa que tornou o trabalho naquela instituição especialmente agradável, apesar das precárias condições materiais de suas instalações. Agradeço especialmente ao Pires, sempre pronto aos esclarecimentos na sala de leitura, ao Jorge, o excelente trabalho de microfilmagem e ao Sintra que, de longe, continuou me ajudando através do correio eletrônico. Zelinda e Antonio Cohen, queridos amigos cabo verdianos do AHU, aos quais devo além das trocas e diálogos acadêmicos a acolhida familiar fundamental em Lisboa. Avanete Sousa, Caio Boschi, Onildo David, Patrícia Ramalho, Glória Correa, em especial, e outros tantos colegas historiadores do Projeto Resgate foram também presenças importantes na passagem por Lisboa. Luiz Henrique Sombra me ajudou também dos dois lados do Atlântico, facilitando-me o acesso aos documentos catalogados por Castro e Almeida, tanto no AHU, quanto no APERJ. Saindo do Arquivo, mas ainda em Lisboa, agradeço a Lucília e José Reis, a acolhida carinhosa de sempre.

A J. R. Bessa Freire, amigo de priscas eras, e à equipe do núcleo de estudos indígenas da UERJ, agradeço a boa vontade com que colocaram à minha disposição o material trabalhado por eles para compor a parte do Rio de Janeiro do Guia de Fontes para a História Indígena, antes mesmo de sua publicação, bem como alguns esclarecimentos posteriores.

Agradeço ao Anderson e ao André, bolsistas de iniciação científica, a colaboração no levantamento de muito documentos relevantes para essa pesquisa, bem como ao Gustavo pelo interesse e eficiência com que igualmente me ajudou na coleta de dados.

Agradeço ainda à CAPES pelo apoio financeiro concedido através do PICD e da Bolsa Sanduíche que tornou viável a pesquisa nos arquivos portugueses. Aos funcionários da PROPP, especialmente Carminha, Virginia e Marineuza, agradeço a eficiência e boa vontade com que sempre se dispuseram a atender e facilitar as questões

burocráticas. Finalmente à UFF, agradeço a licença de afastamento do cargo para realizar o curso de Doutorado.

Aos amigos que estiveram por perto e participaram de uma forma ou de outra desse longo percurso, agradeço a paciência e o estímulo. Em especial, à Leila pelo incentivo constante e à Terezinha, Mônica, Cristina A., Thomas e Gracinha pela carinhosa acolhida em seus lares paulistas.

Finalmente, aos que ao longo da vida têm estado sempre próximos: Vera, minha mãe, Yolanda, minha avó e Yacy, a dinda –sólido tripé de sustentação nos mais variados e movediços terrenos-; meus irmãos e cunhados, aos quais se somam Vera Lucia e Ronaldo e às queridas “crianças”, especialmente Paula que continua estrela de alegria a irradiar entusiasmo em nosso cotidiano. A todos agradeço a presença amiga, incentivadora e carinhosa de todos os momentos.

SUMÁRIO

Introdução	01
Fontes	18
Parte I: As Aldeias em Construção:	23
Capítulo I	
Os Índios e a Conquista do Rio de Janeiro	24
1. A Guanabara dos Índios no Século XVI.....	25
2. A Guerra e as Relações de Alteridade entre os Tupinambá.....	30
3. Os Primeiros Contatos.....	34
4. Etnias e Relações em Tempos de Mudança.....	38
5. Entram em Cena os Índios do Gato: seriam eles Temininó ou Tupinambá?.....	46
6. A Guerra da Conquista	54
Capítulo II	
O Projeto de Colonização e os Aldeamentos: funções e significados diversos	61
1. O Projeto Colonial: associação entre Coroa e Igreja	62
2. As Principais Aldeias do Rio de Janeiro e a Ocupação do Território.....	65
2.1. Manutenção e Reprodução nas Aldeias: aspectos demográficos	78
3. Os Descimentos e os Acordos com os Índios.....	84
4. Os Aldeamentos: funções e significados diversos.....	91
4.1. Terra e Proteção para os Índios.....	91
4.2. Súditos Cristãos para a Coroa e os Missionários.....	93
4.3. Mão-de Obra para os Colonos.....	103
5. Afinal, a quem serviam os aldeamentos?.....	107
Parte II: A Vivência nas Aldeias	117
Capítulo III	
A Re-Socialização nas Aldeias: as múltiplas etnias tornam-se índios aldeados e súditos cristãos do Império Português	118
1. Administração das Aldeias: legislação e prática.....	120
2. Índios e Jesuítas: convivência, aprendizado e conflitos no cotidiano das aldeias.....	126
3. Tradições e Mudanças Culturais: interpretações e significados diversos.....	142
4. o Papel das Lideranças.....	148
4.1 Araribóia: um caso especial.....	149
4.2 A Nobreza Indígena na Colônia.....	150
4.3 Ser Líder na Colônia: novas funções, privilégios e regalias.....	157
4.4 Líderes e liderados: vínculos e dissensões.....	164
4.4.1 O desafio às lideranças nas aldeias de Mangaratiba e São Pedro.....	169
5. As Reformas Pombalinas: rupturas e continuidades.....	173

Capítulo IV	
Trabalho Indígena	187
1. Os Índios e a Economia Colonial.....	188
2. Os Índios Aldeados: repartição, serviços e salários.....	197
2.1 A Repartição.....	197
2.2 Empregos e Ofícios dos Índios Aldeados.....	201
2.3 Os Salários.....	216
Capítulo V	
Terra e Rendimento das Aldeias: conflitos e negociações	225
1. As Terras das Aldeias.....	226
2. Produção e Subsistência.....	234
3. Rendimentos e Sustentação das Aldeias.....	240
3.1 Negociações com a terra: aforamentos, vendas e conflitos.....	244
3.2 Os Rendimentos das Aldeias: interesses e disputas.....	260
Capítulo VI	
Os Índios Aldeados: história e identidades em construção	272
1. Da Multiplicidade Étnica ao Índio Aldeado.....	272
2. Grupos Étnicos e Ação Política.....	277
3. Etnicidade e Cultura.....	281
4. História, Memória e Identidades.....	290
Conclusão	298
Referências Documentais e Bibliográficas	303
1. Fontes Primárias.....	303
1.1 Manuscritas.....	303
1.2 Impressas.....	308
2. Fontes Secundárias.....	311
Apêndices	332

LISTA DE MAPAS E ILUSTRAÇÕES

Carta do Rio de Janeiro. 1586.....	76
Principais Aldeamentos Indígenas Formados na Época Colonial	77
Mapa da Capitania do Rio de Janeiro, 1767.....	245
Demonstração da Ponta dos Búzios (Aldeia de São Pedro).....	254
Mapa da Aldeia de São Fidélis, 1782	333
Aldeamento Jesuíta do Espírito Santo	334
Planta de um Aldeamento	335
Aldeia Missionária – Pernambuco	336

ABREVIATURAS

ABNRJ- Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

AHU - Arquivo Histórico Ultramarino

ANRJ – Arquivo Nacional do Rio de Janeiro

APERJ – Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro

ARSI – Archivum Societatis Romanum IESU

BNRJ –Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

DH –Documentos Históricos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

C.A. Documentos Catalogados por Castro e Almeida

IEB – Instituto de Estudos Brasileiros

IHGB –Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

RIHGB – Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

RJA - Documentos do Rio de Janeiro Avulsos (AHU)

RJCA – Documentos do Rio de Janeiro catalogados por Castro e Almeida (AHU)

Introdução

O objetivo desta pesquisa é repensar o papel dos índios integrados à colonização, entendendo-os como grupo étnico-social específico construído num longo processo histórico de contatos interétnicos - com muitas lutas, massacres, colaborações e desafios incessantes - a partir da legislação e da experiência compartilhada nos aldeamentos com grupos de diferentes etnias e outros segmentos sociais da colônia. O trabalho se inclui numa linha de pesquisa interdisciplinar que nos últimos anos vem repensando conceitos e teorias sobre a história do contato entre os índios e os colonizadores, contribuindo para uma revisão da história dos índios e de modo mais abrangente da história colonial.

Refletir sobre o lugar dos índios na História implica considerar algumas questões teórico-metodológicas da História e da Antropologia que, a meu ver, tiveram forte influência no que se pode chamar de desinteresse dos historiadores pela temática indígena e ausência de uma perspectiva interdisciplinar em sua abordagem. Por longo tempo, Antropologia e História andaram distantes e fechadas em posições reducionistas que limitavam não apenas seus objetos de estudo como também as possibilidades de abordá-los e interpretá-los¹. Florestan Fernandes, por exemplo, ao estudar os Tupinambá num tempo fortemente marcado por mudanças profundas que, sem dúvida, alteravam a dinâmica social e cultural daqueles povos não atentou para elas em termos etnohistóricos (Fernandes, [1949]1989). Em sua abordagem funcionalista, a perspectiva histórica era dada simplesmente pela ação dos europeus. Os índios e suas culturas “puras” e “autênticas” eram assunto dos antropólogos interessados em desvelar a lógica e o funcionamento de suas sociedades e culturas em suas características “originais”. Na perspectiva assimilacionista predominante, então, na Antropologia, o índio integrado à colonização era visto como “aculturado”, vítima de um sistema que ao incorporá-lo dava início a um processo de descaracterização étnica e perdas culturais progressivas que o conduziria à perda da identidade étnica e ao assimilacionismo, deixando portanto de constituir categoria social específica digna da investigação por parte dos historiadores².

¹ A propósito da aproximação entre Antropologia e História, ver Cohn, 1968:440-448, 1981:227-252; Adams, 1981:253-265; Davis, 1981:267-275; Ginzburg, 1981:277-278; Mckay, 1981/1982:185-241

² Sobre questões de aculturação e relações de contato ver Oliveira, R. C. de, 1963: 33-45.

Para os índios “...povos na infância não há história: há só etnografia”, disse Varnhagen no século XIX ([1854], 1962:42). A sugestão parece ter sido bem aceita na historiografia brasileira, na qual o lugar dos índios limita-se, grosso modo, a um capítulo anterior ao início da colonização e, portanto, anterior também à própria História do Brasil que convencionalmente inicia-se em 1500. Os índios apareciam como categoria social merecedora de atenção apenas nesse período pré-colonial e eram objeto de estudo preferencialmente dos antropólogos.

Desde o século XIX, com raríssimas exceções³, os índios têm tido participação inexpressiva em nossa história na qual, em geral, aparecem como atores coadjuvantes, agindo sempre em função dos interesses alheios. Aliás, não agiam, apenas reagiam a estímulos externos sempre colocados pelos europeus. Tem-se quase a impressão de que estavam no Brasil à disposição desses últimos que serviam-se deles a vontade, descartando-os quando não mais necessários: teriam sido úteis para determinadas atividades e inúteis para outras, aliados ou inimigos, bons ou maus, sempre de acordo com os interesses e objetivos dos colonizadores. As diferenças culturais e lingüísticas, bem como as especificidades dos diferentes tipos de contato estabelecidos entre os portugueses e as várias etnias indígenas eram, em geral, desconsideradas. Os diversos grupos indígenas que habitavam o território brasileiro com sua riqueza cultural e lingüística eram reduzidos, grosso modo, ao binômio Tupi e Tapuia. Criou-se o índio genérico em substituição aos Guarani, Aimoré, Tupiniquim e outros tantos que responderam ao contato com os colonizadores de forma específica, buscando também vantagens e benefícios, de acordo com suas próprias culturas e organizações sociais que igualmente se alteravam no decorrer do processo histórico. Além disso, os índios surgiam na história, em geral, apenas no momento do confronto, quando pegavam em armas e lutavam com os brancos, para saírem dela logo que, derrotados, deixavam de ser um obstáculo à ocupação da terra. Assim, os Tamoio, os Aimoré, os Goitacá eram índios bravos mas perderam a guerra, foram absorvidos pelo sistema colonial como vítimas indefesas, aculturaram-se, deixaram de ser índios e saíram da história.

³ Capistrano de Abreu, por exemplo, que associando conhecimentos etnográficos e históricos criticou e complexificou vários pontos da abordagem de Varnhagen. Sobre isso, ver Amoroso, 1995.

As populações indígenas integradas à colonização perdiam, junto com a guerra, suas culturas, identidades étnicas e todas as possibilidades de resistência, passando a constituir massa amorfa e inerte à disposição de missionários, colonos ambiciosos e autoridades corruptas que dispunham deles a vontade. As relações de contato entre os índios e a sociedade ocidental eram vistas como simples relações de dominação impostas aos índios de tal forma que não lhes restava nenhuma margem de manobra, a não ser a submissão passiva a um processo de perdas culturais progressivas que os levaria à descaracterização e extinção étnica. Nesta perspectiva, os índios do Brasil integrados à colonização, quer na condição de escravos ou de aldeados diluíam-se nas categorias genéricas de escravos ou despossuídos da colônia. No pensamento de Darcy Ribeiro, por exemplo, as transformações culturais eram vistas em termos de perdas que atravessavam fases sucessivas, indo do índio isolado (culturalmente “puro”) ao totalmente integrado ([1970] 1979:432-3). A “aculturação” era entendida como esvaziamento progressivo de culturas originais e em oposição a ela destacava-se a resistência, ato de extrema bravura e rebelião contra a dominação colonial que, no entanto, uma vez reprimido reservava aos seus heróis o triste papel de vencidos, cuja única opção era aceitar passivamente a nova ordem que se impunha sobre eles. Nesta perspectiva, embora os índios fossem vistos como sujeitos que se rebelavam contra a situação colonial, continuavam apenas reagindo a estímulos externos. Mantinha-se o ângulo ocidental de análise e o pressuposto da limitação das culturas indígenas, no sentido de uma visão restrita de mundo, com fortes constrangimentos culturais (parentesco, tradição, etc...) que impedia qualquer tipo de ação que não fosse a reação.

Exemplo de trabalho nessa linha é o de Florestan Fernandes que procurou desmistificar algumas visões equivocadas da historiografia quanto ao comportamento passivo dos índios face à colonização (Fernandes, 1976). Contra essa idéia, o autor enfatizou a resistência indígena, buscando entendê-la a partir das características da organização social dos tupi, procurando demonstrar a falácia do baixo nível civilizatório dos índios. Apresentou-os como inimigos duros e terríveis dos portugueses que lutaram ardorosamente mas, uma vez vencidos, tornaram-se aculturados, submissos e escravos, assemelhando-se aos negros de Fernando Henrique Cardoso ([1962] 1977) igualmente “coisificados” numa ordem colonial que não lhes dava nenhuma margem de ação. Ao

perderem a cultura “autêntica”, passaram a fazer parte de um outro sistema, no qual eram derrotados e não tinham possibilidades de escolha. Foram bravos mas perderam e “...o seu heroísmo e a sua coragem não movimentaram a história, perdendo-se irremediavelmente com a destruição do mundo em que viviam”(Fernandes,1976:72). Florestan Fernandes não levou em conta as possibilidades de negociação e de resistência adaptativa presentes no sistema colonial e, portanto, destacou apenas três formas de reação dos índios à colonização: a rebelião, a submissão voluntária e a preservação da autonomia tribal , através do isolamento. Não resta dúvida que procurou engrandecer o papel dos índios, mas partindo de uma concepção limitada de cultura, opondo resistência à aculturação, terminou por mantê-los na posição inexpressiva que a historiografia tradicional lhes destinara: joguetes das circunstâncias criadas e definidas pelos objetivos e interesses dos europeus. Sem desmerecer o importante trabalho de Fernandes, responsável em desvelar a lógica de funcionamento da sociedade Tupinambá, cabe reconhecer que sua abordagem reforça o argumento de Varnhagen no sentido dos índios constituírem objeto de estudo apenas dos etnógrafos.

A aproximação da História e da Antropologia cada vez cada vez mais intensa nos últimos anos, bem como o desenvolvimento de pesquisas interdisciplinares e da etnohistória têm contribuído de forma fundamental para uma revisão da história dos índios do Brasil. Tal discussão, no entanto, não é recente. Nos anos 50, algumas vozes já se faziam ouvir no sentido de buscar uma aproximação entre essas disciplinas (Krech, 1991:345). Evans-Pritchard ([1950] 1962) alertava, na Inglaterra, para as consequências negativas das abordagens sócio-estruturalistas e funcionalistas sincrônicas por removerem artificialmente os sujeitos da pesquisa antropológica dos processos históricos do colonialismo e da expansão do estado-nação (Hill,1992:811) enquanto, nos Estados Unidos, discípulos de Boas apresentavam trabalhos que defendiam a historicidade da cultura. No entanto, a escola funcionalista britânica representada principalmente por Radcliffe Brown seguia recusando essa idéia e considerando a história irrelevante para o estudo de sociedades ágrafas, tendo sido esta a tendência predominante da Antropologia (Mintz,1982:502-504; Krech,1991:345-349). A grande maioria dos estudiosos continuou separando os sujeitos antropológicos de seus contextos históricos, recusando o status de fonte histórica às tradições orais e negando a possibilidade de se pensar a história dos

povos por eles estudados (Hill, 1992: 811). Tais teorias incentivavam o eurocentrismo com suas concepções sobre sociedades primitivas e fechadas. No final do anos 60 e início da década de 70, críticas políticas sugeriam uma reflexão sobre as origens colonialistas da antropologia e sobre as relações de poder embutidas nessas teorias. De acordo com Hill, os trabalhos de Said (1978) e Fabian (1983) marcaram a mudança para uma abordagem reflexiva e historicamente orientada da antropologia (Hill, 1992: 812). Os historiadores, por sua vez, ainda influenciados pelo historicismo do século XIX, mantinham-se também, até os anos 20, em posições estanques interessando-se pelos particularismos da história política e dos grandes homens. Com a Escola dos Annales e suas novas abordagens teórico-metodológicas e novas temáticas desenvolvidas a partir da década de 20, a história passou a aproximar-se cada vez mais das demais ciências sociais e da Antropologia⁴.

A partir dessas novas tendências, muitas têm sido as discussões sobre as várias possibilidades de abordagem interdisciplinar das duas disciplinas. O principal ponto de encontro entre elas tem se dado basicamente no campo da história cultural e da cultura histórica, onde a fronteira entre elas torna-se tênue ou até desaparece, em abordagens teórico-metodológicas interdisciplinares que tendem a valorizar igualmente as mais variadas fontes (de ambas as disciplinas), extraíndo delas novos dados, que nos permitem repensar situações históricas e sistemas culturais de diferentes épocas. Como lembrou Ginzburg (1981: 277-278), o surgimento dessa área comum de pesquisa entre os antropólogos e os historiadores tornou-se possível quando os primeiros passaram a interessar-se pelos processos de mudança social, percebendo que seus objetos de estudo não eram imutáveis e estáticos e os historiadores passaram a valorizar comportamentos, crenças e cotidianos dos homens comuns, tradicionalmente considerados irrelevantes. Burke destacou que nos últimos anos, os historiadores têm cada vez mais adotado as compreensões antropológicas sobre cultura entendendo-a tanto no sentido malinowskiano, como “artefatos herdados, bens, processos técnicos, idéias, hábitos e valores” (Malinowski, 1931) como geertziano, enquanto “dimensões simbólicas da ação social” (Geertz, 1983). O conceito de tradição tem sido também entendido em termos

⁴ Sobre o desenvolvimento da História e sua aproximação com as demais ciências sociais, ver Braudel, 1976; Bloch, 1965; Febvre, 1985; Burke, 1991, 1992; Le Goff, 1990.

antropológicos, prevalecendo a idéia de “reprodução cultural” no sentido desenvolvido por Althusser (1971) e Bourdieu (1970) de que “...as tradições não persistem automaticamente por inércia”. Tal idéia foi aprofundada por M. de Certeau e outros “teóricos da recepção”, segundo os quais, “tudo que é recebido, é recebido segundo a maneira do recebedor”, enfatizando-se pois a apropriação, no lugar da transmissão e negando-se “...a possibilidade de encontrar sentido fixos nos artefatos culturais” (Burke, 2000:248)⁵.

Pensar a cultura em termos históricos e antropológicos, no entanto, implica refletir sobre muitos dilemas, alguns deles básicos nas ciências sociais. Implica, na verdade, tentar conciliar o que parece inconciliável, sobretudo, se considerarmos a força do estruturalismo na Antropologia. Como estabelecer relações entre estruturas sociais (e culturais) e processos históricos; ações autônomas dos homens na História e determinações estruturais; estruturas e evidências empíricas? Tais questões remetem ao problema epistemológico básico da relação entre teórico e empírico na apreensão do real. O estruturalismo é um elemento extremamente complicador na aproximação da Antropologia com a História, já que estabelece a primazia do teorismo a-histórico na apreensão da realidade social (Mckay, 1981-1982: 193). Seu método de conhecimento propõe um movimento que se faz do abstrato ao concreto e, então, de volta ao abstrato. De acordo com Banaji o problema central do pensamento estruturalista é estar continuamente vacilando entre proclamar a complementariedade das análises históricas e estruturais e afirmar sua oposição. Embora Lévi-Strauss tenha considerado o estruturalismo compatível com o materialismo histórico, porque simplesmente complementa a investigação “superestrutural”, é muito difícil estabelecer seu status epistemológico: até que ponto, afinal, seriam as estruturas (tais como descobertas por Strauss e tão valorizadas no mundo antropológico) simples representações teóricas para serem revisadas de acordo com as evidências empíricas?⁶

Tais questões têm sido enfrentadas pelos etnohistoriadores da atualidade que cada vez mais tendem a valorizar os processos históricos como elementos explicativos e

⁵ Para uma discussão mais aprofundada sobre o desenvolvimento da história cultural e suas abordagens pelos historiadores ao longo do tempo, ver Burke, 2000: 233-267.

transformadores das culturas dos povos que estudam. Antes de abordar essas tendências mais recentes, convém lembrar que a etnohistória não é novidade dos nossos dias, tendo sofrido igualmente um longo processo de transformação em termos teóricos e metodológicos desde o início deste século⁷. Clark Wissler foi o primeiro a usar o termo em 1909 e pretendia reconstruir a cultura pré-histórica combinando os dados disponíveis da etnohistória e da arqueologia. Para ele, herdeiro das concepções cépticas sobre o uso das tradições orais como fontes históricas, os dados etnohistóricos resumiam-se aos documentos produzidos por não nativos. Esta foi a tendência inicial da disciplina: sua metodologia limitava-se para antropólogos e historiadores, ao uso de fontes documentais para falar do passado dos índios (Krech, 1991:347).

Em nossos dias, as novas perspectivas da Antropologia e da História têm tido forte influência sobre a etnohistória e suas abordagens teórico-metodológicas. Há muitas controvérsias, inclusive sobre o próprio conceito da disciplina. A definição tradicional de “etnohistória como reconstrução da história de um povo que previamente não tinha história escrita tem sido questionada por vários autores que a consideram insuficiente, dentre os quais Krech, segundo o qual, ela deve essencialmente considerar a a própria compreensão dos povos sobre sua história(Krech,1991:349). A maioria dos estudos da atualidade encaminham-se nessa direção. G.Sider vai mais longe ao afirmar que etnohistória nomeia uma luta constante dos povos para compreender e construir suas próprias histórias (Sider,1994:115). Em termos metodológicos convém, ainda, ressaltar com Trigger que a etnohistória não se reduz absolutamente à utilização de documentos escritos para a elaboração de histórias de povos ágrafos ou de outros tipos de fontes produzidos por disciplinas diversas. Trata-se realmente de estabelecer uma pesquisa interdisciplinar no sentido de cruzar informações e interpretações produzidas pelas diferentes disciplinas e analisadas sempre num contexto histórico. Não basta, disse ele, simplesmente ter um conhecimento respeitável da metodologia e dos dados históricos e antropológicos, pois “...os etnohistoriadores devem dominar ainda a arte de usar essas duas abordagens de forma integrada” (Trigger,1982:1-19). Parece apropriado, disse o

⁶BANAJI, Jairus. “The Crisis of British Anthropolgy, New Left Review, 64 (1970:71-85 Apud MACKAY, Ian,1981:193.

⁷ Sobre o desenvolvimento da etnohistória, ver Krech, 1991; Trigger, 1982.

autor, chamar isso de arte, o que em princípio deve ampliar uma metodologia histórica mais do que a simples soma de suas partes componentes.

Em nossos dias, esta tem sido a tendência dos etno-historiadores. Rosaldo, em seu estudo sobre os Ilongot percebeu a importância da perspectiva histórica nos estudos etnográficos a partir de sua própria vivência entre eles o que enriquece seu argumento “...a vida humana é igualmente dada e ativamente construída”(Rosaldo,1980:14). Ao afirmar que a vida dos Ilongot deriva muito mais da ação humana do que de planos socialmente dados, o autor alerta para a importância de acabar com as dicotomias entre estrutura e processo, padrão cultural e transmissão cultural, pois em seu estudo demonstrou que a sociedade Ilongot pode ser muito melhor compreendida em seu desenvolvimento através do tempo do que como um sistema de estruturas eternas. Marshall Sahlins também abandonou, em parte, suas concepções estruturalistas, embora, de certa forma, ainda se deixe influenciar por elas, sobretudo se compararmos seu trabalho com o de Rosaldo. Em *Ilhas de História*, o autor se colocou contra a oposição entre estrutura e história e contra a lógica cultural autônoma, que segundo ele, não têm sentido diante das transformações, porém, sua análise (em parte, talvez, por não se basear em pesquisa de campo) aponta para uma preocupação maior em perceber e explicar as estruturas culturais que influenciam as ações dos homens do que o contrário.(Sahlins, 1990). Nesse sentido, seu trabalho é bastante diferente do de Rosaldo, que partindo também de um a priori teórico, demonstra grande abertura para questioná-lo a partir de sua própria vivência e da realidade empírica que pôde observar em seu contato direto com os Ilongot. Ao contrário de Sahlins, Rosaldo demonstra maior interesse em compreender como as ações humanas atuam sobre eventos, instituições e idéias, através do tempo, do que como categorias culturais previamente estabelecidas informam essas ações. Em *Rethinking History and Myth*, Jonathan Hill (1988) reúne artigos, cujo objetivo é repensar a distinção analítica entre mito e história através das narrativas, rituais e oratórias dos índios da América do Sul, como forma de reinterpretar a história do contato.Os vários autores que contribuem para essa coletânea buscam acabar com a idéia de sociedade sem história e questionar dualismos como estrutura/evento e estrutura/processo, procurando perceber como outros grupos lidam com o tempo e como entendem as mudanças. Tal como Rosaldo, buscam repensar a etnografia levando em

conta uma participação maior dos atores, mas na difícil tarefa de relacionar estrutura e processo, os procedimentos teóricos e metodológicos desses pesquisadores variam no amplo leque de suas tendências a valorizar mais ou menos as estruturas ou os processos históricos. Jonathan Hill e Robin Wright (1986:31-54) em estudos sobre os movimentos milenaristas do noroeste da Amazônia no século XIX enfatizam a importância tanto do processo histórico quanto das formas culturais para compreendê-los. As transformações são vistas como consequência do próprio dinamismo histórico, que inclui as situações de contato, e elas se processam também a partir dos interesses dos próprios índios ligados às suas tradições culturais. Mitos, tradições orais e práticas rituais são entendidos como representações da consciência histórica e mítica de povos, cujas culturas e histórias se transformam conforme os processos históricos vivenciados por eles.

As diferentes abordagens desses autores que, afinal, partem de um mesmo pressuposto - a historicidade da cultura - revelam a complexidade da questão, já apresentada por Hill, na introdução de sua coletânea, onde discute a tendência dos autores a enfatizar mais ou menos a consciência mítica (estrutura) ou a consciência histórica (processo e ação dos homens)(Hill, 1988:2-17). Se há, hoje, quase unanimidade entre os antropólogos quanto à aceitação da historicidade da cultura, há também diferentes formas de entendê-la. O contexto histórico e as mudanças culturais são valorizados, por vezes, como “estado” desconsiderando, de certa forma, a ideia fundamental de história como processo, tão bem explicitada por Marc Bloch quando afirma que ao historiador não interessa saber o que é, nem como era, mas como o que era passa a ser o que é, ou seja, como uma significação desliza para outra, no complexo jogo das relações sociais (Bloch,1965).

Nesse sentido, cabe ressaltar a contribuição de Sidney Mintz e Eric Wolf, antropólogos preocupados em enfatizar o dinamismo, a variabilidade e a historicidade da cultura (Mintz,1982:499-512). Destacaram a importância de se perceber que um sistema cultural apresenta variabilidade no que se refere às intenções, consequências e significados dos atos escolhidos pelos indivíduos. Pessoas situadas em posições socialmente diferentes podem até agir da mesma forma mas essas ações muito provavelmente não terão para elas o mesmo sentido, nem tampouco as mesmas consequências. Os homens agem e se relacionam, pois, conforme seus lugares sociais e

seus objetivos. Uma visão que não estabeleça o entrosamento dinâmico entre o social e o cultural termina por não levar em conta as possibilidades de variação tanto na cultura quanto na estrutura social. Superestimar as limitações das estruturas culturais e sociais é negligenciar as possibilidades de ação humana que fluem delas ou através delas. Se, na maior parte das vezes, os homens agem de acordo com padrões sociais, estes não são malhas de ferro, havendo sempre possibilidades de escolhas e alternativas, que variam de grupo para grupo, conforme as condições. Wolf e Mintz enfatizam que cultura é um produto histórico para ser entendido historicamente. Defendem os aspectos sociológicos e históricos da cultura, entendendo-a como processo e nesse sentido, aproximam-se de Thompson, historiador, cujas idéias associam cultura e classe, ambas processo, formadas através do tempo, pela sua própria experiência (Mintz, 1982:510). Thompson valorizou o cultural, associando-o ao conceito de classe e consciência de classe que, segundo ele, se formam conjuntamente, no processo histórico, num fazer-se contínuo, num "...processo ativo que se deve tanto à ação humana como aos condicionamentos" (Thompson, 1987: 9). Cultura para Thompson é, pois, um produto histórico e dinâmico que deve ser apreendido no processo histórico, no qual homens e mulheres vivem suas experiências (Thompson, 1981:182).

A partir dessas novas concepções teóricas, antropólogos e historiadores têm analisado situações de contato, repensando e problematizando alguns conceitos básicos referentes a essa temática. Os estudos etnohistóricos sobre mitos e tradições orais analisados a partir dos quadros culturais e históricos dos povos em questão têm revelado a extraordinária capacidade dos grupos indígenas para mudanças e rearticulação de valores e tradições, o que conduz a novas interpretações sobre seus comportamentos frente aos ocidentais (Hill, 1988; Wright, 1986). Além disso, as questões continuamente colocadas pelo movimento indígena, notadamente quanto à reconstrução de histórias e identidades de vários grupos em busca de seus direitos, contribuem também para a reformulação de conceitos e teorias sobre cultura, etnicidade e relações de alteridade (Oliveira, J.P., 1999). Como observou Thompson, o mundo real avança sobre os gabinetes e impõe aos intelectuais a tarefa de questionar conceitos e teorias para procurar entender e explicar a realidade que se apresenta (Thompson, 1981:17). Os povos indígenas de hoje, ao reconstruir suas identidades e histórias em busca de seus direitos, apontam, de certa

forma, o caminho para historiadores e antropólogos aprimorarem o instrumental teórico e intensificarem pesquisas empíricas para reinterpretar e reelaborar as histórias e as identidades dos índios do passado.

O resultado prático das pesquisas mais recentes tem sido o surgimento de trabalhos históricos e antropológicos nos quais os índios aparecem como sujeitos ativos nos processos de colonização, agindo de formas variadas e mobilizando as possibilidades a seu alcance para atingir seus interesses que evidentemente se transformavam na nova situação colonial (Monteiro, 1994, Vainfas, 1995, Cunha, 1992; Hill, 1992). Estudos etno-históricos cada vez mais lançam novas luzes sobre as relações de contato e revelam que muitas situações foram possíveis e se desenvolveram a partir dos interesses dos próprios índios. Fontes primárias, tais como relatos de cronistas e de jesuítas, têm sido reinterpretados de forma a revelar, em suas entrelinhas, toda a complexidade das relações de alteridade (Almeida, 1998).

A compreensão da cultura como produto histórico, dinâmico e flexível formado pela articulação contínua entre tradições e experiências novas dos homens que a vivenciam permite perceber a mudança cultural não apenas enquanto perda ou esvaziamento de uma cultura dita autêntica, mas em termos do seu dinamismo, mesmo em situações de contato, quando as transformações se fazem com muita intensidade e violência. Neste sentido, o conceito de aculturação se altera completamente e ao invés de se opor à resistência passa a caminhar junto com ela. Sem desconsiderar a violência e a opressão da conquista, é possível perceber que as atitudes dos índios em relação aos colonizadores não se reduziram, absolutamente, à resistência armada e à submissão passiva. Houve diversas formas do que se pode chamar de resistência adaptativa, através das quais os índios encontravam formas de sobreviver e garantir melhores condições de vida na nova situação em que se encontravam (Stern, 1987.) Colaborar com os europeus, integrar-se à colonização podia significar também resistir. Nessa perspectiva, é possível pensar os aldeamentos⁸ como algo mais do que um simples espaço de dominação e

⁸ O termo aldeamento aparece na documentação apenas no século XVIII e pressupõe a idéia de processo, ou seja de aldeia em formação, permitindo estabelecer uma clara distinção com as aldeias de origem, o que justifica, me parece, sua ampla utilização pela historiografia, apesar de ausente nos documentos dos séculos XVI e XVII. Por essa mesma razão, o termo será utilizado no decorrer deste trabalho, quando necessário para distingui-los das aldeias de origem ou para enfatizar a idéia de processo. Sobre isso ver Petrone, 1995:105 e Azevedo, 1959:26.

exploração dos colonizadores sobre os índios. É possível perceber em seu interior a gestação do que se pode chamar de uma cultura de resistência adaptativa desenvolvida num processo histórico concreto onde a própria cultura é constantemente recriada (Monteiro,1999). Além das perdas culturais e étnicas, os índios aldeados puderam aprender ali novas práticas culturais e políticas que lhes permitiam colaborar e negociar com a sociedade colonial em busca das possíveis vantagens que sua condição lhes permitia (Almeida,1999). O projeto colonial estava em construção e os limites e possibilidades de sua realização dependia das populações indígenas que, no contato com os europeus, aprenderam a manejar e manipular novos instrumentos em busca de seus interesses.

Repensar a História dos índios impõe, a meu ver, vários desafios, dentre eles o de estabelecer uma articulação contínua entre processos históricos e organização cultural dos povos, valorizando as evidências empíricas que analisadas sempre a partir de uma perspectiva interdisciplinar lançam novas luzes sobre as relações de contato e sobre as transformações dos grupos étnicos na situação colonial, o que conduz ao abandono do dualismo simplista entre a noção de “índio aculturado” e a de “índio puro”.

O objetivo desta pesquisa é demonstrar que os índios integrados à colonização - os índios aldeados - não se diluíram nas categorias genéricas de escravos ou despossuídos da colônia. Apesar da dizimação em larga escala e do desaparecimento de inúmeras etnias, os documentos apontam para o fato de que os índios aldeados continuaram vendo-se e sendo vistos como tais até o início do século XIX. Na condição jurídica de aldeados, a legislação os colocava em posição ímpar em relação aos demais grupos sociais na colônia, estabelecendo para eles, além das obrigações, alguns direitos que até o início do século XIX lutaram por garantir. No interior dos aldeamentos, as diversas etnias misturaram-se não apenas entre si mas com mestiços, colonos e missionários e nesse processo aprenderam novas práticas culturais e políticas que manejavam em busca de seus interesses que igualmente se alteravam. Na condição de aldeados, passaram a constituir categoria social específica, genérica, sem dúvida, e sugerida ou mesmo imposta pelos colonizadores, mas apropriada por eles e construída no processo de sua interação e experiência histórica com os diferentes agentes sociais da

colônia. Não se trata, pois, de pesquisa etnográfica, já que pretende-se pensar a inserção dos índios na colônia como um novo grupo étnico-social, constituído no interior dos aldeamentos num processo de destruição e construção de histórias e identidades, que como diz Gerald Sider (1994) caminham juntas quando se trata de povos em posição subalterna. Sem desprezar a violência do contato, as várias etnias desaparecidas, o imenso prejuízo causado às populações indígenas que habitavam o Brasil ao redor de 1500 e sem perder de vista a situação de subalternos em que os índios se colocavam na nova ordem social em formação, a pesquisa visa a enfatizar um aspecto negligenciado pela historiografia, isto é, o papel das aldeias como espaço de re-socialização dos povos indígenas, espaço esse que, além de cristão e português, foi também dos índios, no qual tornou-se possível a recriação de suas identidades (Monteiro, 1999).

Para desenvolver e demonstrar esta hipótese central do trabalho, fio condutor da pesquisa, pretende-se analisar o papel desempenhado pelas aldeias indígenas no processo de formação e desenvolvimento da sociedade colonial do Rio de Janeiro, por terem sido elas o espaço privilegiado para a inserção dos índios na colônia e fonte geradora de copiosa legislação, conflitos intermináveis e, conseqüentemente, rica e farta documentação. Priorizar as aldeias não significa excluir os índios escravos, força de trabalho fundamental no Rio de Janeiro do século XVII que contribuiu, acredito, para inibir o desenvolvimento do mercado de escravos negros na capitania. A documentação sobre eles, embora escassa e limitada para analisar suas condições de trabalho e relações com os demais segmentos da sociedade colonial, permite identificar sua presença na capitania até o século XVIII. Além disso, constituíram importante contraponto em termos de referencial para a construção da identidade dos índios aldeados. A ênfase da pesquisa recairá, portanto, sobre as aldeias e os índios aldeados do Rio de Janeiro colonial. Trata-se, pois, de pesquisa regional cuja temática, apesar de predominantemente histórica, exige uma abordagem interdisciplinar.

Em termos geográficos, a pesquisa abrange a capitania do Rio de Janeiro e sua área imediata de influência que inclui as capitanias de Cabo Frio e Paraíba do Sul (ex-São Tomé), bem como o sertão adjacente. Não cabe aqui empreender uma discussão exaustiva sobre o conceito de região mas sustento com Ciro Cardoso que todo recorte espacial comporta um certo grau de limitação e deve adquirir contornos próprios de

acordo com o objetivo da investigação (Cardoso,1982:73). Afinal, o espaço para os historiadores é, conforme expressão de Pierre Vilar, “um objeto a construir” (Vilar,1973:88) e se define a partir da temática e questões colocadas pelo investigador. Estudar o papel das populações indígenas no processo de formação da sociedade colonial do Rio de Janeiro exige, a meu ver, um recorte espacial que ultrapasse os limites institucionais da capitania do mesmo nome. Fundada em 1565, numa região administrativamente ligada à capitania de São Vicente, a cidade do Rio de Janeiro tornou-se logo capitania real, com uma única vila, a partir da qual foram se criando as demais, na medida em que novos territórios iam se incorporando ao domínio português. Limitava-se ao norte com a região de Macaé e ao sul, com Ubatuba, estendendo-se 75 léguas para o interior (Cardoso,1992:48). A incorporação dos sertões e seus povos, através da criação de aldeias indígenas foi a política básica de crescimento da capitania do Rio de Janeiro.

A opção de trabalhar num tempo longo, abrangendo todo o período da colonização prende-se ao próprio tema da pesquisa. Considero essencial estudar a presença indígena e, notadamente, o papel das aldeias na sociedade colonial do Rio de Janeiro enquanto processo, procurando perceber as mudanças que sofreram ao longo do tempo como resultado não apenas da expansão geográfica e do crescimento político e econômico da capitania, mas também da dinâmica das relações entre os diferentes grupos sociais em contato: índios, colonos, missionários e autoridades civis e eclesiásticas. A perspectiva histórico-antropológica aliada à pesquisa documental permite perceber que as aldeias tinham funções e significados diversos para os agentes sociais envolvidos e a realização de suas expectativas dependia de um jogo de forças interativo no qual todos participavam. Tais funções e significados se alteravam de acordo com as diferentes lógicas dos vários períodos da história colonial do Rio de Janeiro e com a dinâmica das relações sociais. Do século XVI ao XIX, a presença e a participação indígena na sociedade colonial do Rio de Janeiro adquiriram diferentes significados que podem ser melhor analisados se inseridos num estudo de longa duração. Além disso, a sobrevivência de cinco aldeias no período de três séculos é bastante significativa para o argumento central deste trabalho.

Num recorte temporal e espacial tão amplo, é evidente que alguns períodos e espaços são priorizados, sobretudo por apresentarem conjunturas especiais, no que se

refere à temática e, consequentemente, documentação mais abundante sobre o assunto. Em termos temporais, as fontes consultadas (principalmente aquelas referentes aos conflitos com os índios aldeados) permitem destacar dois momentos importantes para o desenvolvimento do tema, que têm a expulsão dos jesuítas como ponto de inflexão: 1) dos primórdios à primeira metade do século XVIII, quando os conflitos com os índios e missionários envolviam, além das tradicionais questões de terra, sérias disputas em torno da utilização do trabalho indígena e tinham, grosso modo, os jesuítas como intermediários; 2) da segunda metade do século XVIII ao início do XIX, período da expulsão dos inacianos que acarretou mudanças significativas na política de aldeamentos e disputas ferrenhas quanto à administração de seu patrimônio, intensificando os conflitos de terra. Neste período, os colonos interessavam-se mais pelas terras dos índios do que por seu trabalho e estes últimos, por sua vez, reivindicavam, por conta própria, direitos às terras, cargos e ordenados que sua condição de índios aldeados lhes garantia. Apesar da legislação ter transformado as aldeias em vilas e lugares, elas continuaram aparecendo na documentação enquanto tais e seus índios seguiram reivindicando seus direitos na condição de índios aldeados.

O espaço privilegiado da pesquisa é o da experiência das populações indígenas nas aldeias, procurando perceber suas relações com a sociedade colonial. As aldeias priorizadas são as que atravessaram os três séculos da colonização por terem tido presença mais marcante na capitania e por apresentarem documentação mais abundante. Dentre elas, quatro foram administradas pela Companhia de Jesus: São Lourenço, São Barnabé, São Francisco Xavier e São Pedro. Além dessas, merecem destaque a Aldeia de Santo Antonio de Guarulhos e Nossa Senhora da Guia de Mangaratiba. A primeira foi criada e administrada pelos capuchinhos e, apesar de sua curta existência, teve participação significativa nos conflitos entre ordens religiosas, moradores e índios no norte fluminense do século XVIII. Nossa Senhora da Guia de Mangaratiba estabeleceu-se por iniciativa de Martim de Sá e, no século XVIII, foi palco de sérios conflitos por divergências entre os índios e as autoridades nomeadas para representá-los.

As “aldeias tardias”, isto é aquelas criadas no final do século XVIII e início do XIX nas regiões mais afastadas da capitania (interior norte e sul do atual Estado do Rio, próximas às fronteiras com Minas Gerais e São Paulo, respectivamente), não serão

analisadas neste trabalho. Se o objetivo de sua fundação foi como o das demais apaziguar a área e garantir a ocupação portuguesa, o mesmo não se pode dizer no que se refere à integração dos índios à colônia. O momento era outro e não se inclui nos períodos priorizados nessa pesquisa. Estudá-las significaria, a meu ver, abrir um outro leque de investigações e enveredar pelo século XIX para analisar a política indigenista do Império, os sérios conflitos de terra e o processo de decadência das aldeias.

Quanto à estrutura, a tese divide-se em duas partes intituladas “As Aldeias em Construção” e a “A Vivência nas Aldeias”. A primeira organiza-se de forma mais cronológica por abranger os dois primeiros capítulos que tratam dos primórdios da colonização. O primeiro capítulo procura identificar, em linhas gerais, os povos nativos da Guanabara e sua organização social considerando os inúmeros limites e equívocos de tais identificações e caracterizações. Trata da guerra de conquista da região e da fundação da cidade e da capitania, porém seu principal objetivo é analisar as relações de contato dos índios com os europeus enfatizando as motivações e os interesses dos primeiros nos vários acordos, conflitos e negociações, aspecto em geral negligenciado pela historiografia. O segundo capítulo trata do início da política de aldeamentos estabelecida pelo acordo entre Coroa e Igreja. Além de identificar as principais aldeias e apresentá-las em função das necessidades de ocupação do território da capitania, o capítulo visa essencialmente a apresentar os diferentes significados e funções que elas adquiriam para os vários agentes sociais da colônia, significados esses que iam se alterando com o desenrolar da colonização e com a dinâmica das relações entre os sujeitos históricos. Diferentemente do que tem sido apresentado pela historiografia, a intenção é demonstrar que as aldeias foram construídas também a partir dos interesses dos índios que, apesar de sua posição subalterna, encontraram ali novas possibilidades de sobrevivência na colônia.

Na segunda parte, o objetivo é analisar o longo e complexo processo de re-socialização dos povos indígenas nas aldeias, através do qual eles se tornaram os índios aldeados – súditos cristãos do Império Português. “A Vivência nas Aldeias” abrange, portanto, quatro capítulos organizados de forma mais temática do que cronológica, apresentando questões, argumentos e exemplos de caso que vão e vêm ao longo dos três séculos da colonização, às vezes até, dando grandes saltos no tempo, de forma a tentar

dar conta de refletir sobre as mudanças ocorridas num recorte temporal tão longo e diversificado. O terceiro capítulo trata da organização e funcionamento das aldeias indígenas ao longo do período colonial, priorizando a fase missionária e as relações estabelecidas com os jesuítas. Apesar das limitações das fontes, há uma tentativa de reconstruir em linhas gerais, o cotidiano das difíceis relações entre índios e missionários nas aldeias repletas de negociações, tensões, conflitos, trapagens, recuos e colaborações, procurando-se perceber os limites de sua metamorfose em súditos cristãos. A ênfase do capítulo recai mais uma vez sobre aspecto pouco valorizado na historiografia: o interesse dos próprios índios no seu processo de metamorfose, ao qual atribuíam significados próprios. Os índios transformaram-se mais do que foram transformados. Ao invés de entender as mudanças apenas como perdas culturais, a intenção é complexificá-las, entendendo-as também como propulsoras das novas possibilidades dos índios adaptarem-se à colônia.

A vivência dos índios nas aldeias foi fundamentalmente marcada por disputas, conflitos e negociações em torno de seu trabalho e de suas terras, razão, pela qual ambos merecem capítulos específicos. O capítulo IV trata do trabalho indígena na capitania do Rio de Janeiro, procurando identificá-lo e caracterizá-lo em suas diversas formas ao longo dos séculos e analisar as várias disputas em torno dele, considerando sempre a participação direta dos índios em assunto do seu maior interesse. Em contraste com o que tem sido colocado pela historiografia, o capítulo evidencia a utilização básica da mão de obra indígena na capitania até pelo menos o final do século XVII. Apesar da presença do escravo africano e do mercado de negros na capitania, cuja tendência era crescer, há indícios de que o trabalho indígena no seiscentos ainda superava o do escravo negro, frequentemente desviado para outras regiões onde alcançava melhores preços. O capítulo V trata das terras e rendimentos das aldeias, procurando analisar como os índios passaram a vivenciar e utilizar o território que lhes foi legalmente conferido no ato de seu aldeamento. Trata-se, na verdade, de uma nítida apropriação dos códigos coloniais não apenas no que se refere ao uso que faziam da terra como dos instrumentos utilizados para defendê-las. Além de caracterizar as formas de distribuição da terra e de seu aproveitamento para a subsistência dos índios nas aldeias, o capítulo analisa as inúmeras disputas e negociações em torno da terra e de seus rendimentos.

Finalmente, o capítulo VI conclui a pesquisa afirmando que os índios aldeados constituíram-se como grupo étnico-social a partir de sua experiência compartilhada com os mais variados grupos sociais e étnicos no interior das aldeias e da legislação colonial que lhes colocara em condição jurídica única em relação a todos os demais segmentos sociais da colônia. Para chegar a essa conclusão, o capítulo analisa e discute várias questões sobre etnicidade cultura e identidade apresentadas por diferentes autores articulando-as com as muitas evidências documentais desenvolvidas ao longo dos capítulos anteriores.

Fontes

Dada a exiguidade da produção historiográfica sobre o tema, a pesquisa fundamenta-se basicamente em fontes primárias, em grande parte, inéditas e esparsas nos vários arquivos e bibliotecas principalmente do Rio de Janeiro e de Lisboa. Convém destacar a especificidade e limites das fontes face ao objeto pesquisado. As informações sobre as sociedades ágrafas da América portuguesa nos chegam, grosso modo, através do registro dos europeus, filtrados, portanto, por suas próprias concepções, preconceitos e etnocentrismos. A precariedade dos documentos disponíveis, no entanto, não invalida a pesquisa, uma vez que os inúmeros relatos produzidos por jesuítas além de informarem bastante sobre a atuação dos índios nas aldeias e seus conflitos com os padres e outros segmentos sociais, reproduzem, com frequência, ainda que filtradas, as próprias falas dos índios. Além disso, convém destacar que para os séculos XVII e principalmente XVIII foi possível encontrar documentos produzidos pelos próprios índios que no interior dos aldeamentos iam, em contato com os padres, aprendendo as letras portuguesas que lhes possibilitavam dirigir-se ao Rei para solicitar as mercês que a lei lhes permitia.

As fontes foram arroladas e selecionadas, sobretudo, nas seguintes instituições: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BNRJ), Arquivo Nacional do Rio de Janeiro (ANRJ), Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ); Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI). Fontes primárias impressas, tais como descrições e memórias dos cronistas, cartas e relatos dos missionários, sobretudo dos jesuítas, correspondência e

regulamentos de autoridades metropolitanas e locais, legislações, etc... também foram amplamente utilizadas.

A pesquisa documental concentrou-se mais especificamente no Arquivo Histórico Ultramarino que reúne a maior parte da documentação manuscrita sobre o período colonial brasileiro, documentação esta em grande parte avulsa. Sobre o Rio de Janeiro dos séculos XVII e XVIII, há 180 caixas de avulsos organizados cronologicamente, das quais foram vistas 123, selecionadas a partir das conjunturas prioritárias segundo o recorte temporal de minha pesquisa. Além dos avulsos, foram vistos os documentos catalogados por Castro de Almeida em três volumes, que incluem 19 224 documentos, divididos em 83 caixas, abrangendo o período entre 1617 e 1782. Esta documentação já veio para o Rio de Janeiro, através do projeto Resgate e encontra-se já disponível no Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ) e na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BNRJ).

No Arquivo dos Jesuítas (ARSI) em Roma, o tempo de pesquisa foi exíguo mas permitiu a leitura de uma documentação bastante específica (em grande parte selecionada e publicada por Serafim Leite) sobre o estabelecimento e funcionamento das aldeias e as dificuldades enfrentadas pelos inicianos em sua administração cotidiana, bem como sobre as discussões que se faziam no interior da Companhia em torno dessa questão. Além da vasta correspondência entre os padres, foram vistos alguns Catálogos da Companhia que apresentam, anualmente, o número de padres nas aldeias e, às vezes, dão conta do seu funcionamento.

Nas instituições do Rio de Janeiro, sobretudo Biblioteca Nacional e Arquivo Nacional foram encontrados manuscritos sobre várias questões relativas aos aldeamentos no Rio de Janeiro, incluindo legislações, relações e conflitos entre índios, colonos e missionários e várias petições dos índios à Coroa.

As fontes consultadas foram basicamente documentos oficiais produzidos por autoridades da Colônia e da Metrópole, incluindo cartas régias, provisões, alvarás, requerimentos, correspondência entre autoridades, devassas sobre os jesuítas, consultas do Conselho Ultramarino e alguns mapas estatísticos sobre população de vilas, lugares e aldeias. Os períodos privilegiados, de acordo com meu recorte temporal, foram o século XVII, época de consolidação e expansão da sociedade colonial no Rio de Janeiro e a

segunda metade do século XVIII, quando a expulsão dos jesuítas acarretou mudanças significativas na política de aldeamentos. Ressalto que a pesquisa documental reforçou este recorte temporal, uma vez que as questões sobre os índios tratadas na documentação apontam para uma distinção entre estes dois períodos.

A documentação sobre os conflitos em torno das aldeamentos mostrou-se essencial para demonstrar a hipótese central dessa pesquisa, pois permite perceber que eles não existiam absolutamente apenas em função dos interesses dos portugueses. Tais documentos, em especial as consultas do Conselho Ultramarino, apontam para as expectativas dos diferentes agentes sociais em relação às aldeias, incluindo os índios, pois cada um deles lutava juridicamente e às vezes pelas armas para fazer valer seus interesses.

O Conselho Ultramarino, criado em 1642, era o principal órgão metropolitano para lidar com as questões coloniais (Salgado, 1985:42-48) e tinha, portanto, ampla competência sobre os mais variados assuntos da Colônia, desde aqueles relativos às altas esferas do poder até os requerimentos de súditos simples e pobres, que recorriam à Sua Majestade para obter as mercês desejadas. Suas consultas constituem documentos muito ricos por apresentarem diferentes pareceres sobre um mesmo assunto, permitindo analisar o problema a partir de diferentes pontos de vista. Quanto mais complexa e intrincada a questão, mais pareceres buscava o Conselho, enriquecendo as possibilidades de reflexão dos historiadores e evidenciando a relevância do assunto tratado. No século XVII, as questões referentes aos índios que chegavam ao Conselho Ultramarino tinham, em geral, duas possibilidades de origem, que se contrapunham: de um lado, moradores e autoridades coloniais reivindicavam direitos para explorar o trabalho indígena e/ou criar e usar as aldeias para atender aos seus interesses, evidentemente, sempre relacionados às necessidades de ampliar suas condições de melhor servir ao Rei e à Fazenda Real. Por outro lado, os jesuítas, os índios e, por vezes, também autoridades coloniais e metropolitanas apresentavam requerimentos à Coroa, buscando assegurar proteção aos aldeamentos e aos direitos dos índios aldeados que a legislação, apesar de contraditória e oscilante, sempre procurou garantir. Cabe ressaltar que embora as consultas relativas aos interesses dos índios se fizessem muito frequentemente por iniciativa dos jesuítas, os índios aldeados tinham também este direito e, como os demais súditos de Sua Majestade,

souberam servir-se dele para obter as vantagens que sua condição lhes permitia. Após a expulsão dos jesuítas tornou-se mais frequente as petições encaminhadas diretamente pelos índios. As consultas do Conselho são reveladoras de alguns aspectos que têm sido negligenciados pela historiografia, tais como os direitos que a legislação colonial oferecia aos índios aldeados, a preocupação da Coroa em atendê-los e, sobretudo, a consciência dos próprios índios sobre suas possibilidades de manobra na situação colonial na qual se encontravam.

Deve-se destacar, no entanto, os limites das fontes e alguns cuidados especiais ao analisá-las. Além das preocupações usuais referentes à identificação do autor, de seu universo cultural, de seus possíveis interesses ao produzir o documento, da contextualização da narrativa, etc... deve-se atentar para o fato de estarmos lidando com relações de contato entre grupos culturais extremamente diversos numa realidade social em formação. Este encontro desencadeou para as populações indígenas uma situação de prejuízos imensos, de verdadeiro holocausto, com a qual, gradualmente, os índios passaram a conviver. Tal situação, sem dúvida, influenciou as relações dos índios entre eles e com os europeus que, grosso modo, descreviam e interpretavam seus comportamentos sem perceber sua própria influência sobre eles. A problemática das fontes é discutida no decorrer do texto, conforme suas próprias especificidades e as questões que se colocam em relação a elas.

Apesar dos limites da documentação para se identificar interesses e expectativas dos índios em relação aos aldeamentos e suas relações com os demais agentes sociais na colônia, o cruzamento de diferentes informações de vários tipos de fontes permite delinear algumas de suas aspirações no contato com os brancos e no ato de aldear-se. Ressalto que para isso a perspectiva interdisciplinar é fundamental, pois permite ao historiador descobrir, na expressão de Natalie Davis, "...o estranho e surpreendente na paisagem familiar dos textos históricos" (Davis, 1980:275). A concepção de cultura como algo que se forma e continuamente se transforma nos processos históricos têm permitido a reinterpretação dos relatos dos cronistas e dos jesuítas, enriquecendo os estudos sobre relações de contato. A colaboração com os europeus adquire novo significado e pode ser vista como estratégia de sobrevivência na colônia. Os acordos de descimento e de paz,

bem como os requerimentos dos índios à Coroa apontam para algumas de suas aspirações nas alianças com os europeus e no ingresso nas aldeias.

Cabe ainda um comentário sobre a documentação relativa aos jesuítas abundante e rica em informações não apenas sobre sua própria atuação, mas também sobre as relações entre os índios e a sociedade colonial. É importante atentar para o duplo papel que os inacianos desempenharam na Colônia: catequizadores e colonizadores em termos políticos, econômicos e sociais. A documentação é reveladora do seu poderio político e econômico no Rio de Janeiro seiscentista. Sobretudo na década de 40 e nos anos subsequentes, é considerável a quantidade de documentos produzidos sobre o violento conflito entre os padres da Companhia e os moradores pela questão do trabalho dos índios. É instigante refletir sobre a mudança radical ocorrida no século seguinte. De eficientes defensores dos índios e da colonização portuguesa, os padres jesuítas passaram a aparecer na documentação como traidores da Coroa e exploradores impiedosos dos pobres e ingênuos índios. A documentação deste período é farta e radicalmente diversa da produzida anteriormente o que conduz a questionamentos interessantes sobre as relações entre os índios e os missionários e sobre o funcionamento das aldeias jesuíticas. Sobre isso, destaco a existência de duas devassas sobre o comportamento dos inacianos, muito extensas e plenas em informações sobre suas atividades e relações com os índios. O cruzamento de fontes com conteúdos tão antagônicos permite uma análise mais parcial sobre esta controvertida questão. Não resta dúvida que a expulsão dos jesuítas constitui um momento de inflexão na política de aldeamentos.

Cabe, ainda uma observação sobre as citações dos documentos que são feitas com a ortografia atualizada, sem qualquer prejuízo de seu conteúdo.

PARTE I
AS ALDEIAS EM CONSTRUÇÃO

CAPÍTULO I: Os Índios e a Conquista do Rio de Janeiro

A guerra pela conquista do Rio de Janeiro contra os Tamoio e franceses foi para os índios conhecidos como Temininó a oportunidade de exercerem a mais cruel vingança contra seus inimigos e antigos vencedores (Silva, 1854, nº 14:163). De acordo com o relato do jesuíta Simão de Vasconcelos, escrito no século XVII, os Tamoio e os Temininó andavam no Rio de Janeiro em guerras cruéis, destruindo-se e comendo-se uns aos outros, quando, em 1555, o Padre Luís da Grã tratou com Vasco Fernandes Coutinho, donatário do Espírito Santo “...que oferecesse agasalhado ao Principal dos Temiminós, que estava de pior partido, e se chamava Maracaiá-Guaçu, que vem a dizer em nossa linguagem o Grande Gato”(Vasconcelos, [1663] 1977:277-278). Aceita a proposta, o governador enviou embarcações e os Temininó migraram para a capitania do Espírito Santo, onde formaram uma populosa aldeia sob a administração dos religiosos da Companhia de Jesus que não tardou a crescer com contingentes de Tupiniquin vindos de Porto Seguro, apossados pelos Aimoré. Alguns anos mais tarde, não seria difícil aos portugueses obter o apoio de grande parte daqueles índios, então liderados por Araribóia, para voltar às terras de origem e dar combate aos Tamoio e franceses. Estácio de Sá esperava “...que o estabelecimento de uma aldeia de índios aliados, contrários aos Tamoios, como um baluarte em frente da nova cidade, conservá-los-ia em respeito e impediria as suas erupções”(Silva, 1854, nº 14:162).

Essa aliança, típica dos primórdios da colonização nas Américas portuguesa e espanhola, expressa a mútua dependência entre os grupos envolvidos e os diferentes interesses que os motivaram ao acordo, cada qual relacionado à dinâmica de suas respectivas organizações sociais. Se os portugueses viam a conquista da Guanabara como possibilidade de estender a administração lusa nas terras da América, para os índios chamados Temininó ela devia significar a grande oportunidade de regressar às suas terras e combater inimigos.

Os trabalhos históricos e antropológicos mais recentes sobre relações de contato entre os índios e os europeus têm procurado, através de uma perspectiva interdisciplinar, compreender as atuações das populações indígenas em suas relações de aliança e conflito com os europeus, a partir de seus próprios interesses e objetivos que se alteravam no

decorrer do processo histórico (Wright & Hill,1986; Hill,1988; Mendonça,P.K.,1991; Monteiro,1992; Cunha,1992; Vainfas, 1995). Apesar das limitações do conhecimento disponível sobre populações e sociedades indígenas no período anterior ao contato, é mister reconhecer que quanto aos Tupi, os trabalhos pioneiros de Métraux ([1928] 1979), Florestan Fernandes ([1949] 1989) e mais recentemente de Viveiros de Castro (1992), Manuela da Cunha (1992), Carlos Fausto (1992) e outros têm permitido aos pesquisadores algumas incursões na etnohistória que abrem um leque de significações novas sobre as relações de alteridade. Cada vez mais, historiadores e antropólogos procuram compreender as ações dos índios na colônia a partir de suas próprias motivações, continuamente reformuladas pela experiência do contato com os colonizadores.

1. A Guanabara dos Índios no Século XVI

O panorama etno-lingüístico da América portuguesa esboçado a partir das informações dos cronistas e missionários pode comportar, nas palavras de John Monteiro, uma considerável dose de invenção. Afinal, esses povos existiam enquanto grupos numerosos e diversificados e "... foi a partir de seu trágico envolvimento com a expansão européia que se tornaram índios"(Monteiro, 1999). Em toda a América, aliás, desde 1492, todos os povos nativos passaram a ser chamados índios. Trata-se, pois, de uma categoria criada pelos europeus num contexto histórico específico de conquista e colonização para designar uma imensa variedade de grupos etno-linguísticos que habitavam as mais diversas regiões do nosso extenso continente. Asteca, Inca, Iroques, Sioux, Tupinambá, Aimoré e tantos outros povos, com sociedades extremamente distintas em nível de complexidade, tornavam-se todos índios no final do século XV e início do XVI. Na América portuguesa, os europeus desde cedo, faziam distinção entre várias categorias de índios, distinguindo-os em dois grandes grupos: os aliados integrados à colônia ou que permaneciam em suas aldeias colaborando com os portugueses e os inimigos, usualmente chamados de gentios ou índios bravos. O termo índio aldeado tão utilizado ao longo deste trabalho refere-se especificamente aos índios habitantes das aldeias coloniais que no

processo da colonização construíram para si, como se verá, uma identidade própria com referência a essa condição.

A Guanabara dos índios que nos é apresentada no século XVI comporta, portanto, inúmeras distorções. Contudo, apesar dos etnocentrismos, dos preconceitos, das confusões com vocábulos indígenas, das simplificações e generalizações diversas tão presentes em suas narrativas, os autores quinhentistas foram argutos observadores dos costumes indígenas, capazes de descrever o suficiente para permitir que estudos posteriores desvendassem, embora de forma limitada, a lógica e o funcionamento da organização social Tupi. Não obstante, a partir de suas narrativas a grande variedade dos grupos indígenas do Brasil com suas culturas e línguas diversas simplificaram-se, como se sabe, no famoso binômio Tupi e Tapuia. Apesar de reconhecerem as diversidades entre os vários grupos indígenas (Tupi e Tapuia) expressas em vários trechos de suas narrativas, os cronistas deixaram-se iludir com a considerável homogeneidade lingüística e cultural dos Tupi que, se por um lado, facilitou o contato e conhecimento sobre eles, deu também margem a simplificações diversas. Reconheciam e apontavam as diferenças mas a tendência maior era acentuar as semelhanças, conforme a afirmativa de Gandavo: “Os quais ainda que estejam divisos, e haja entre eles diversos nomes de nações, todavia na semelhança, condição, costumes, e ritos gentílicos todos são uns”(Gandavo, [1576] 1980:122).

No século XVI, os Tupi predominavam na costa brasileira e na bacia do Paraná-Paraguai, tiveram contato mais estreito com os portugueses e foram os mais bem conhecidos e descritos por eles, enquanto Tapuia era o termo genérico utilizado para designar todos os grupos não Tupi. A palavra Tapuia na língua Tupi quer dizer “bárbaro” e os índios a utilizavam para designar todas as nações estrangeiras (Varnhagen [1854] s.d.:22). Daí, provavelmente, o engano dos cronistas em considerar os mais variados grupos indígenas como parte de uma grande nação. Não obstante, as diferenças entre eles surgiam nas descrições esporádicas sobre alguns grupos específicos; nada, porém, comparado à riqueza de informações contidas nos diversos relatos sobre os Tupi. Os grupos Tapuia considerados arredios e de difícil contato eram, grosso modo, definidos em oposição aos Tupi e apresentados a partir de características extremamente negativas:

eram bárbaros e selvagens, ocupavam os sertões, e falavam uma língua estranha e incompreensível.

Sem intenção de discorrer sobre os movimentos migratórios dos índios no período pré-colonial, cabe destacar que a hipótese mais amplamente aceita sugere uma dispersão dos Tupi a partir da bacia Paraná-Paraguai que, de acordo com Métraux ([1928] 1979), teria ocorrido pouco antes da conquista. Nesse processo de expansão, os Tupi teriam expulsado grupos Tapuia da costa brasileira, subdividindo-se em dois grandes sub-grupos: os Tupinambá habitantes da região costeira do Ceará até Cananéia e os Tupi-Guarani, que daí para o sul dominavam o litoral, estendendo-se pela bacia Paraná-Paraguai¹. Sobre o termo Tupinambá, cabe ressaltar seu duplo sentido, na medida em que tem sido utilizado tanto para designar os vários grupos Tupi que habitavam o litoral até Cananéia e distinguiam-se dos Guarani, como para referir-se especificamente a alguns desses sub-grupos, como é o caso dos Tamoio no Rio de Janeiro e dos Tupinambá da Bahia e do Maranhão (Fausto, 1992:383). Os cronistas e missionários dos séculos XVI e XVII usavam o termo mais frequentemente para designar grupos específicos, embora pudessem empregá-lo também em termos genéricos como evidencia o texto de Lery ao fazer referência aos “tupinambás tupiniquins” (Lery [1578], 1980:183).

A designação dos grupos étnicos é, sem dúvida, bastante problemática e controvertida, sobretudo se levarmos em conta as dificuldades dos portugueses em identificar e compreender a etimologia indígena. Varnhagen já alertava para o problema, destacando que “aparecem nos documentos antigos as mesmas gentes apelidados por nomes tão diferentes, que mais de um escritor tem sido induzido em anomalias e despropósitos...” (Varnhagen [1854], s.d:18) Refletindo sobre as denominações e seus significados usados pelos Tupi para designarem a si próprios e aos demais, este autor questiona as divisões étnicas estabelecidas pelos cronistas, revelando que muitas nações passaram a ser assim consideradas a partir de alcunhas que lhes eram dadas por seus vizinhos, muitas vezes do mesmo grupo (Varnhagen [1854], s.d.:16-24). Tais alcunhas, convém destacar, variavam conforme o tipo de relação que estivessem vivendo num determinado momento, relações essas flexíveis e fluidas que se alteravam intensamente,

¹ Sobre as migrações, origens e pontos de dispersão dos Tupi há muitas discussões e divergências. Para aprofundar o assunto ver Métraux [1928]1979; Fausto, 1992; Noelli, 1996; Castro, 1996; Roosevelt, 1992.

conforme veremos mais adiante. Em trabalho recente, John Monteiro também atentou para essa questão, lembrando que as identidades étnicas apontadas pelos cronistas não devem ser vistas como categorias fixas, uma vez que "...o processo de invenção de um Brasil indígena envolveu a criação de um amplo repertório de nomes étnicos e de categorias sociais que buscava classificar e tornar compreensível o rico painel de línguas e culturas antes desconhecidas pelos europeus" (Monteiro, 1999:6-7).

Cabe lembrar ainda que as etnias indígenas do século XVI e suas relações foram descritas numa época em que as mudanças causadas pelo contato com os europeus já vinham ocorrendo há pelo menos meio século: as guerras intertribais tão intensas que ocorriam para dar continuidade aos ódios ditos "ancestrais" já eram, quando descritas, fortemente influenciadas pelos estrangeiros que através delas obtinham seus escravos e direta ou indiretamente as incentivavam. Ferguson (1990) e Whitehead (1993) destacaram o impacto decisivo das relações de contato com os europeus sobre as guerras intertribais, razão pela qual torna-se praticamente impossível caracterizar tais guerras no período anterior ao contato, na medida em que foram sempre descritas já sob sua influência (Ferguson, 1990: 238). E não apenas as guerras, mas também as relações inter-étnicas eram, grosso modo, bastante influenciadas pela presença européia com tantas novas ameaças (guerras, escravizações, epidemias) e atrações (instrumentos de ferro, armas de fogo, aliados poderosos) (Ferguson, 1990:241; Whitehead, 1993:297). Portanto, quando os cronistas diziam que tais índios eram amigos desses e inimigos daqueles talvez não percebessem a influência que eles próprios já exerciam sobre essas relações e, com frequência, equivocavam-se ao utilizarem tais relações como elementos definidores de características dos grupos indígenas que procuravam identificar.

Não cabe aqui discutir nem sequer traçar um quadro etnográfico das populações locais do Rio de Janeiro pré-colonial e de suas aldeias de origem mas importa ressaltar a predominância, no século XVI, dos grupos de origem Tupi². As fontes quinhentistas são bastante discordantes quanto à extensão daquela costa ocupada pelos grupos Tupinambá que podia se estender do Cabo de São Tomé, extremo norte indicado por Gabriel Soares de Souza a São Sebastião, limite sul apontado por Anchieta (Fernandes [1949], 1989:25;

² Sobre os índios e aldeias do Rio de Janeiro quinhentista ver Freire & Malheiros, 1999; Rodrigues, 1986; Nimuendaju, 1981; Beltrão, 1978; Dias, 1998.

Souza [1584], 1971; Anchieta [1584], 1988). Além deles, existiam evidentemente muitos “Tapuia”. Eram os demais grupos linguísticos presentes em regiões mais distantes do que viria a ser o núcleo da colonização e incorporados a ela em períodos posteriores. Destacavam-se dentre eles, os da família linguística Puri, tronco Macro-Jê, no qual incluíam-se os Goitacá e Guarulho aldeados no século XVII e os Coroados e Puri, integrados apenas no final do XVIII e início do XIX (Freire & Malheiros, 1997; Rodrigues, 1986; Magheli, 2000). A esses grupos somaram-se sempre muitos outros de diferentes origens e regiões que, ao longo da colonização, transferiam-se para o Rio de Janeiro, aumentando o contingente de suas aldeias, conforme a política indigenista da Coroa Portuguesa.

Os Tamoio, os Temiminó e ainda os Tupiniquim vindos de São Vicente e do Espírito Santo, todos do tronco Tupi, foram, de acordo com as fontes, os principais personagens na guerra de conquista do Rio de Janeiro. Os dois primeiros habitavam a baía de Guanabara e os Tupiniquim viviam em São Vicente, no Espírito Santo e Bahia e participaram intensamente das guerras no Rio de Janeiro. As relações estabelecidas entre eles e com os europeus ganham novos significados quando atentamos para algumas das características da organização social Tupi, para a fluidez e flexibilidade de suas relações e para as amplas possibilidades de mudanças que a situação de contato comportava. É possível, inclusive, questionar algumas atribuições que lhes foram conferidas pelos cronistas em termos de comportamentos, relações e até mesmo de identidades étnicas, conforme veremos mais adiante. Era um tempo de profundas mudanças, mudanças essas que talvez tenham passado despercebidas não só para os cronistas mas também para os antropólogos que baseados em suas informações procuraram reconstituir o quadro cultural e etno-linguístico daquelas sociedades, numa perspectiva funcionalista. Sem desmerecer o trabalho pioneiro e fundamental de Florestan Fernandes ([1949] 1989) e Alfred Métraux ([1928] 1979), básicos para nossa compreensão sobre as relações entre os índios e os colonizadores, cabe reconhecer os limites das fontes nas quais se basearam e o dinamismo e complexidade da história dos índios e de suas relações desde o período pré-colonial, para os quais estes autores não atentaram numa perspectiva etnohistórica.

Abandonando a idéia de cultura autêntica e fixa limitada por mecanismos tradicionais e constrangedores, as pesquisas etnohistóricas têm revelado a extraordinária

capacidade dos índios em reelaborar comportamentos, atitudes e valores, alterando suas relações e até mesmo suas histórias e identidades (Hill, 1988; Oliveira, 1999; Sider, 1994). A concepção de cultura como algo que se forma e continuamente se transforma nos processos históricos através das experiências dos homens que a vivenciam permite perceber nas situações de contato a articulação entre as estruturas tradicionais e as forças de mudança (Thompson, 1981; Mintz, 1982). Nesse processo, não eram apenas as relações entre os grupos que se reelaboravam mas as próprias etnias podiam se rearticular ou reformular conforme as conjunturas, os interesses e as motivações dos grupos em questão (Monteiro, 1999; Ferguson, 1990; Whitehead, 1993).

2. A Guerra e as Relações de Alteridade entre os Tupinambá

No âmbito deste trabalho não importa realizar uma abordagem exaustiva sobre a organização social dos Tupi, porém alguns aspectos de sua tradição são fundamentais para a compreensão do quadro de relações que estabeleceram com os europeus. Ao analisar a função social da guerra entre os Tupinambá, Florestan Fernandes considerou-a elemento básico na reprodução social do grupo: a chefia, o profetismo e as relações de aliança e inimizade entre as aldeias se expressavam através dela (Fernandes[1949]1989:103-107).

De acordo com os relatos, as aldeias deviam constituir unidades locais dos grupos Tupinambá. As fontes quinhentistas divergem quanto ao número de malocas e de habitantes por aldeias, sendo a oscilação mais frequente entre quatro e sete malocas, com diversos lares políginos (Fernandes[1949], 1989:63). De acordo com as conclusões de Métraux ([1928], 1979), a média de habitantes por maloca devia variar entre cinquenta a duzentos indivíduos. Constituíam grupos guerreiros fortemente solidários, mas não eram unidades sociais auto-suficientes, pois articulavam-se com os grupos locais (aldeias) e com unidades sociais maiores. Tais articulações faziam-se por laços de parentesco e/ou alianças e eram flexíveis, na medida em que alteravam-se conforme as circunstâncias. Não se pode falar, portanto, em unidades políticas amplas a nível de organização entre as aldeias. Embora as alianças ocorressem com frequência, não tinham caráter permanente, como também não o tinham as próprias aldeias, que continuamente se deslocavam ou se

fragmentavam. As guerras intertribais eram a base das relações entre elas e eram decididas por Conselhos que reuniam os chefes das malocas e dos grupos locais. Esses últimos, sobretudo por ocasião de expedições guerreiras de maior amplitude, procuravam articular-se com outros grupos locais, como foi o caso da Confederação dos Tamoio, chefiada por Cunhambebe. Fernandes afirmou não ter encontrado nada significativo sobre essas articulações entre grupos locais chamados tribos pelas fontes quinhentistas (Fernandes[1949],1989:72). Uma guerra, segundo Thevet, podia reunir sete ou oito grupos locais³ Formavam, então, uma unidade supra-local que tinha, no entanto, caráter temporário, podendo dissolver-se junto com a causa que lhe dera origem.

Os líderes indígenas não tinham nenhum tipo de privilégio econômico e seu poder baseava-se no seu prestígio junto ao grupo, pois conforme afirmou Gandavo eram obedecidos “por vontade, e não por força” (Gandavo[1576],1980:124). Sua posição acarretava mais deveres do que direitos e se perdesse a admiração e o respeito de seus liderados dificilmente seria obedecido. Dentre as qualidades do chefe destacava-se, além da coragem e o mérito por grandes feitos guerreiros, a capacidade oratória. Era através do discurso que cumpria suas funções essenciais: exortar seus liderados ao trabalho e principalmente à guerra e à vitória.⁴ A fragmentação dos grupos locais podia ocorrer por várias razões, entre elas dissensões internas e/ou o surgimento de uma nova chefia, capaz de arregimentar em torno de si ampla parentela e um grupo de seguidores.

A guerra era elemento chave na organização social dos Tupinambá. Ela dava sentido e coesão social ao grupo: de sua preparação ao desfecho final, com o sacrifício do prisioneiro, envolvia não apenas todos os membros da aldeia, como também os aliados circunvizinhos que, se não participavam diretamente da guerra, eram convidados para a grande festa que culminava no ritual antropofágico. Era principalmente através dela que os chefes exerciam e confirmavam seu prestígio junto ao grupo. Cabia a eles incentivar seus seguidores ao empreendimento guerreiro que, além de lhes trazer honra e glória, reforçaria os laços de solidariedade entre os elementos do próprio grupo e seus aliados de fora.

³ Thevet, “La Cosmographie Universelle D’Andre Thevet Cosmoraphe du Roy. 1575,vol II, tomoIV. p.941 citado em FERNANDES, F[1949],1989:102.

As fontes são unânimes em afirmar que a principal motivação para a guerra intertribal era o ritual da vingança, cuja realização implicava na captura de inimigos que, mantidos em cativeiro por certo tempo, eram depois executados na cerimônia antropofágica. Fazer prisioneiros e executá-los segundo o ritual estabelecido, comendo-os e compartilhando-os com os demais grupos aliados era a confirmação de relações de ódios e alianças. Tais relações se estendiam pelos grupos circunvizinhos, na medida em que os convidados regressavam às suas aldeias com pedaços da carne do inimigo para serem repartidos com seu próprio grupo. Dessa forma, todos participavam da comemoração, estreitando laços e garantindo a continuidade das alianças e dos ódios futuros. Nesse sentido, cabe destacar a contribuição de Viveiros de Castro que avançou sobre os estudos de Florestan Fernandes ao afirmar que a execução do inimigo não satisfazia nem finalizava a vingança mas confirmava os ódios que deviam continuar. Ao contrário de Fernandes, Viveiros de Castro não considera a vingança como um retorno, no sentido de resgatar os ancestrais mediante o sacrifício da vítima, mas como um impulso adiante, pois constituindo o nexos da sociedade Tupinambá e a instituição primordial pela qual essa sociedade se mobilizava, só podia ser interminável (Castro,1992:49). Era interminável por ser vivenciada em termos de passado e futuro, pois conecta os que viveram e morreram e os que viverão, o que torna implícita uma continuidade que não se dá em nenhuma outra instância”(Cunha&Castro,1990:190). Ora, se a vingança é interminável, intermináveis também devem ser as relações de inimizade, como destacam Castro e Cunha (1990). O que se transmite de uma geração para outra, segundo eles, é a memória da vingança – a vontade de vingar-se é o que move a sociedade Tupinambá e, portanto, “...os inimigos passam a ser indispensáveis para a continuidade do grupo, ou melhor, a sociedade Tupinambá existe em si por intermédio do inimigo”(Cunha&Castro,1990:193). Há, pois uma cumplicidade entre os inimigos que se perpetua no tempo.

O próprio diálogo do ritual de execução confirma essa idéia, pois carrasco e vítima justificavam seu papel fazendo referências às vinganças passadas e futuras,

⁴ Além dos chefes políticos, havia os líderes espirituais, pajés e caraíbas, ambos de grande prestígio entre os Tupinambá. Sobre isso ver FERNANDES (1949], 1989; Metraux[1928], 1979.

respectivamente. A afirmativa de Tion, cacique dos Tabajara é reveladora do papel social da guerra e da importância de sua continuidade

“Se eu quisesse comer os inimigos, não ficaria um só, porém conservei-os para satisfazer minha vontade, uns após outros, entreter meu apetite, e exercitar diariamente minha gente na guerra; e de que serviria matá-los todos duma só vez quando não havia quem os comesse? Além disso não tendo minha gente com quem bater-se desuniriam e separar-se-iam como aconteceu a Tion”⁵.

A relação com o outro expressa principalmente através da guerra e do ritual de vingança constituía, pois, elemento fundamental na cultura Tupinambá. De acordo com Castro, se Lévi-Strauss destacou a abertura ao outro, como característica do pensamento ameríndio, isso foi particularmente intenso entre os Tupinambá, para os quais “...o outro não era apenas pensável, mas indispensável”(Castro, 1992: 26).

Ressalte-se, no entanto, que além da guerra, as relações com o outro se faziam também através do escambo e do casamento. A troca de objetos entre os grupos Tupi era comum e podia envolver também grupos rivais que interrompiam as hostilidades para efetuar as trocas. Os Tupinambá do Rio de Janeiro mantinham relações dessa espécie com os Maracajá, os Carajá e os Goitacá (Lery [1578]: 1980). No norte, obtinham cristais verdes de tribos do interior e negociavam frequentemente com uma tribo Tapuia do Gurupi.⁶

Os Tupinambá não pretendiam dominar nem negar o outro, mas vivenciá-lo em sua alteridade plena, de forma a ultrapassar e alargar sua condição humana e transformar sua identidade (Cunha & Castro, 1990:32). Os europeus inseriram-se nesse contexto: aliados ou inimigos, eram vistos em sua alteridade e tinham um papel a desempenhar na sociedade Tupinambá.

⁵ Evreux, Pe. Ives D' *Viagem ao Norte do Brasil, feita nos anos de 1613 e 1614, Maranhão, 1874.* citado em Fernandes [1949], 1989:107.

⁶ Evreux, op. cit., p.184 citado em Fernandes, 1989:86

“Deuses, inimigos, europeus eram figuras de afinidade potencial, modalizações de uma alteridade que atraía e devia ser atraída; uma alteridade sem a qual o *socius* soçobriria na indiferença e na paralisia”(Castro, 1992, p:32).

No Rio de Janeiro colonial, os estrangeiros foram inseridos nas relações intertribais já existentes; os índios buscavam estabelecer com eles relações que pudessem completar ou ultrapassar sua própria identidade, daí a receptividade e abertura ao contato que tanto surpreendeu os europeus e possibilitou a colonização. Era, afinal, uma sociedade na qual a troca mais do que a identidade constituía um valor a ser sustentado, característica fundamental para ser levada em conta na interpretação de relações de contato⁷. De acordo com os cronistas, no momento da chegada dos europeus dois grupos Tupi se enfrentavam na Guanabara : os Tamoio, também chamados Tupinambá e os Maracajaguacu ou Temininó, enfrentamento esse que envolvia também os Tupiniquim das regiões próximas. Os europeus inseriram-se nesse contexto no papel de aliados e/ou de inimigos e, sem dúvida, sua presença nesses conflitos instigou ódios, intensificou guerras, provavelmente acentuou a inconstância e flexibilidade das relações entre os índios e contribuiu, acredito, para reelaboração ou invenção de identidades étnicas.

3. Os Primeiros Contatos

Refletir sobre as complexas relações entre os índios e os europeus no Rio de Janeiro quinhentista implica em considerar alguns pressupostos essenciais. Em primeiro lugar, é mister considerar que os grupos sociais em contato vivenciam junto com as transformações culturais um processo contínuo de mudança e construção de interesses e motivações que iam se alterando conforme as circunstâncias e a dinâmica de suas relações. Além disso, é preciso lembrar , conforme já assinalado, que na segunda metade do século XVI, quando se tem mais notícias das relações dos índios do Rio de Janeiro com os europeus, tais relações já se faziam há meio século e com certa intensidade há pelo menos duas décadas, o que evidentemente já implicava em algumas mudanças consideráveis no que se refere a comportamentos e interesses de ambas as partes.

⁷ Clifford, J. *The Predicament of Culture: Twentieth Century ethnography literature, and art*. Cambridge Harvard University Press, 1988:344 citado em Castro, 1992:27.

Os europeus entravam na história dos índios e eram por eles inseridos em suas relações intertribais como outros que, conforme sua tradição, viriam incluir-se em suas relações de aliança ou inimizade. A história, afinal, como destacou P. Gow, não se coloca para os povos indígenas como uma força externa que vem desorganizar uma estrutura atemporal de deveres e obrigações consanguíneas (Gow, 1991:3). A conquista e a colonização constituíam também histórias daqueles índios que as vivenciavam, dando-lhes significados próprios, a partir dos referenciais de suas tradições, que por sua vez iam se modificando de acordo com suas experiências de vida e de contato. Afinal, instituições, idéias e eventos não se explicam simplesmente a partir de princípios previamente estabelecidos mas desenvolvem-se ao longo do tempo num complexo processo no qual estruturas culturais ao mesmo tempo que informam as ações e experiências humanas modificam-se através delas (Rosaldo,1980;Sahlins,1994; Hill,1988). A abertura ao outro, tão enfatizada por Viveiros de Castro entre os grupos Tupi, com certeza, tomou novas dimensões na situação de contato (Castro,1992).

O tratamento especial concedido a alguns degredados, como João Ramalho em São Paulo e Caramuru na Bahia reforça as idéias de Castro sobre o interesse dos índios na alteridade plena dos europeus (Castro, 1992), pois evidencia a abertura e a confiança com que recebiam os estrangeiros, incluindo-os entre os seus sem distinção nem preconceito. A posição de destaque alcançada por alguns deles deve-se, sem dúvida, a seu comportamento meritório conforme as regras e costumes do grupo, pois muitos degredados vieram ter às costas brasileiras e ao invés de tornaram-se grandes líderes, acabaram moqueados nas cerimônias antropofágicas. Cabe lembrar que os chefes indígenas tinham seu poder baseado no prestígio e só eram obedecidos pela vontade de seus liderados (Gandavo[1576],1980:124). Isso evidencia terem tais portugueses realmente incorporado os novos costumes, caso contrário, dificilmente seriam tão bem aceitos e muito menos manteriam a posição de liderança. É instigante perceber também a abertura desses europeus em relação aos costumes dos índios e a aparente facilidade com que absorviam seus novos papéis, a julgar pelas informações dos vários cronistas. Considerada selvagem por alguns, a vida entre os índios parecia bastante atraente para outros. É o caso de inúmeros franceses que aqui ficavam como intérpretes e absorviam inteiramente, ao que parece, os novos costumes. Do exposto, pode-se deduzir que se os

degradados tornaram-se personagens essenciais no processo da conquista, este papel lhes foi conferido pelos grupos indígenas que, ironicamente, acabariam por ocupar lugar irrisório no palco da história.

Embora na fase inicial do contato, as relações menos intensas fossem também menos traumáticas para a organização social dos índios, suas consequências já eram negativas. Warren Dean alertou para o fato de que desde o início do século XVI, quando expedições esporádicas aportavam à costa brasileira, a influência dos europeus sobre as populações indígenas já se fazia sentir (Dean, 1985: 31-34). Em 1519, segundo Pigafetta, os Tupinambá já traficavam com os brancos (Pigafetta [1536], 1985:57). Apesar de poucos indícios sobre epidemias anteriores a 1554, elas provavelmente ocorriam e além disso, as guerras intertribais se intensificavam, incentivadas pelos europeus que trocavam com os grupos aliados seus prisioneiros de guerra para torná-los escravos. Tais fatores contribuíam para desestruturar a organização social dos índios e, provavelmente, já causavam um considerável aumento de mortalidade e consequentemente iam aos poucos alterando os interesses e as alianças dos índios entre si e com os europeus. Segundo estimativas de W.Dean, entre 1501 e 1555, pelo menos trezentos e trinta barcos estiveram na região, incluindo dez expedições espanholas (Dean, 1985:33). Nesse período, portanto, a população Tupinambá já se reduzia por efeito desses contatos. A redução catastrófica, no entanto, ocorreria mais adiante, quando a presença portuguesa tornou-se mais intensa e as guerras foram se acentuando até assumir as imensas proporções que envolveram a expulsão dos franceses e a fundação da cidade do Rio de Janeiro.

Nas três primeiras décadas do século XVI, predominavam as relações de escambo e os franceses frequentavam a costa quase ou tão intensamente quanto os portugueses (Marchant, 1980: 27). A principal riqueza da região era o pau brasil, abundante e de boa qualidade, sobretudo em Cabo Frio. Se lembrarmos que, além da guerra, as alianças se faziam também através do escambo e dos casamentos, pode-se perceber que as relações dos índios com os europeus não se reduziam, conforme afirma John Monteiro, à lógica econômica (Monteiro, 1994:32). A partir do exposto anteriormente é forçoso acreditar que, além das possibilidades de obter instrumentos de ferro e armas, os índios viam nos europeus novas oportunidades para expandir suas relações sociais de amizade ou de

hostilidade. As trocas incluíam produtos variados: os índios queriam armas de fogo, instrumentos de ferro, bugigangas, etc e os europeus, além da preciosa madeira, precisavam de alimentos, escravos, mulheres, papagaios, etc. Os escravos eram os prisioneiros dos grupos aliados que os trocavam por mercadorias européias, prática comum, que acabou tendo efeitos muito negativos, pois as guerras se intensificavam para atender aos apelos dos europeus por escravos e os índios reclamavam a perda de seus cativos para o sacrifício. Os objetos de troca tinham diferentes valores e significados para os grupos envolvidos: se objetos valiosos para os europeus podiam ser trocados por bagatelas pelos índios, estes, por sua vez, exigiam muito pelo que consideravam raro e valioso. De acordo com Lery, uma velha queria um canhão grande em troca de seu papagaio (Lery [1578], 1980). Penas de pássaros e papagaios adestrados eram objetos raros e valiosos para os índios.

Os franceses tinham práticas diversas das dos portugueses na organização das atividades do escambo, pois ao invés de fundarem feitorias deixavam um intérprete entre os índios que se encarregava de organizar o trabalho e abastecer os navios, quando chegavam à costa (Marchant, 1994). Tal situação permitia relações bastante amistosas com os índios que, sem dúvida, facilitaram seu estabelecimento quando, alguns anos mais tarde resolveram criar a França Antártica. De acordo com relatos, as relações dos franceses com os índios diferiam das dos portugueses principalmente quanto à tolerância com os costumes indígenas.

Era, em suma, um período no qual os conflitos não eram tão acentuados dadas as motivações das partes envolvidas nas trocas, muito diferentes das do momento posterior, quando os portugueses e mais tarde os franceses iniciariam a ocupação efetiva da terra. Conforme já assinalado, no entanto, mesmo esse contato esporádico já era destruturador e introduzia mudanças significativas na organização social dos índios e consequentemente nas motivações e interesses que orientavam seus contatos com os europeus. Se esses últimos cedo compreenderam as relações de hostilidade entre os índios da costa brasileira e utilizaram-se delas em proveito próprio, o mesmo pode-se dizer em relação aos índios que, além disso, perceberam também o impacto negativo dessas alianças, o que os levou a mudar de lado inúmeras vezes. Comportamentos,

concepções e atitudes eram criados e recriados constantemente tanto por parte dos índios quanto dos colonizadores.

4. Etnias e relações em tempos de mudança

Era um tempo de muitas mudanças, mudanças não só em termos de relações entre os grupos como também em suas formas de identificação. Ferguson destacou que o maior efeito do contato foi o de intensificar e engendrar a guerra, processo que chamou de “warrification”(Ferguson, 1990, 238). O interesse pelas ferramentas e armas européias tinha, segundo este autor, o efeito de aumentar a competitividade entre os grupos, que não só ampliavam suas guerras para satisfazer o interesse dos europeus por escravos, obtendo em troca deles as cobiçadas mercadorias, como ainda lutavam entre si pelo acesso a elas (Ferguson, 1990). As rivalidades entre os grupos europeus foram também percebidas pelos índios que se posicionavam em relação a elas buscando também alianças que satisfizessem seus interesses e nesse processo polarizavam suas próprias hostilidades. A dominação colonial intensificava as divisões dos grupos étnicos em facções, pois aumentava a competitividade entre eles pelo acesso às riquezas e poderes das sociedades dominantes (Ferguson, 1990; Whitehead e Ferguson, 1992). Sider (1994) igualmente referiu-se à intensificação das divisões em facções na situação pós-contato. No Rio de Janeiro quinhentista, os Tamoio, os Tupiniquim e os Temininó enfrentavam-se, aliavam-se e dividiam-se em torno das rivalidades entre franceses e portugueses. Iam e vinham de um lado para o outro, porém os poderes coloniais, como destacou Hill, institucionalizavam tais divisões em militarismos, acentuando-as (1992:2; Whitehead, 1992). Não resta dúvida que as hostilidades das guerras européias incentivou as divisões em facções e acirrou algumas hostilidades, como se verificou entre os Tamoio e Temininó, entre vários grupos Tupiniquim e entre os Potiguara do nordeste.

Os Tupinambá da Guanabara (Tamoio) nem sempre foram inimigos dos portugueses. Pero Lopes de Souza informa terem sido acolhidos com muita gentileza quando a expedição de Martim Afonso de Souza ali permaneceu por três meses para construir embarcações⁸. Não obstante, os Tamoio já mantinham, desde 1525, relações

⁸ Diário de Pero Lopes de Souza, in *Pauliceae Monumenta Historica*, vol.Ipp.504-505 citado em Serrão, 1965, v.1:40-41.

contínuas com os franceses. A boa acolhida que deram aos portugueses não significava, no entanto, garantia de segurança e apoio para um estabelecimento definitivo na região. Segundo Balthazar da Silva Lisboa, Martim Afonso de Souza teria reconhecido "...ser a povoação dos belicosos Tamoios, vingativos e desconfiados..." (Lisboa, 1835,v.1:13-14) e que só pelas armas poderia estabelecer-se ali com segurança e por não dispor de forças suficientes, considerou mais prudente seguir sua viagem de descobrimentos até o Rio da Prata (Lisboa, 1835,v.1:13). Entre uma acolhida amistosa temporária e o apoio necessário para o estabelecimento de uma colônia ia, sem dúvida, uma grande distância e os portugueses, me parece, já frequentavam aquelas costas há tempo suficiente para conhecer a inconstância e belicosidade dos índios, que seguramente lhes soava como futuras ameaças. Situação bem diferente encontrariam em São Vicente onde a presença de João Ramalho, degredado português com posição de destaque e liderança entre os Tupiniquim, acenava-lhes com a segurança necessária para dar início ao povoamento português. Afinal, no século XVI, a dependência dos portugueses em relação aos índios era praticamente total e a política de alianças condição sine qua non para o bom êxito de qualquer empreendimento colonial. Não resta dúvida que as capitanias bem sucedidas tiveram apoio dos índios e as demais fracassaram principalmente devido aos seus ataques e hostilidades. A afirmativa de Romano de que não poderia haver superioridade bélica suficiente para justificar a vitória de um punhado de espanhóis contra milhares de índios na América hispânica pode ser estendida à portuguesa (Romano,s.d.:14). Além disso, essa superioridade bélica deve ser relativizada, sobretudo, se considerarmos a imensa maioria indígena e as limitações técnicas da época: entre um tiro e outro de arcabuz, como destacou Mendonça, voavam milhares de flechas envenenadas pelo poderoso curare (Mendonça,P.K,1991:24). Mais do que a existência de caminhos que conduziam ao interior, acredito com John Monteiro, que a escolha de São Vicente como núcleo inicial da colonização baseou-se principalmente na cooperação segura e confiável dos Tupiniquim liderados por Tibiriçá sob a forte influência de seu genro João Ramalho (Monteiro,1994:29-30).

Enquanto isso, na Guanabara, deterioravam-se as relações entre portugueses e Tamoio. Estes, de acordo com Anchieta, "... se levantaram contra eles por grandes agravos e injustiças que lhes fizeram, e receberam os franceses, dos quais nenhum agravo

receberam”(Anchieta[1584],1988:318). Maus tratos causados por colonos deixados nas feitorias teriam dado origem aos desentendimentos, segundo Gafarel ⁹. Situações como essa eram, aliás, bastante frequentes: atitudes de traição e violência dos portugueses contra seus próprios aliados desencadeava reações também violentas por parte deles. O melhor exemplo nesse sentido foi a grande revolta de grupos de Tupiniquim em várias regiões do Brasil. A inconstância das relações de aliança típica da tradição tupinambá intensificava-se com a presença européia.

O estabelecimento dos portugueses em São Vicente e suas relações de amizade com os Tupiniquim devem evidentemente ter acentuado as hostilidades dos Tamoio contra eles. Acrescente-se a isso, o contato cada vez mais estreito desses últimos com os franceses que, de acordo com Serrão, compravam a madeira por melhor preço e os ataçavam contra os lusos. Em 1554, segundo Hans Staden, prisioneiro dos Tupinambá havia relações amistosas entre eles e os franceses que lá iam trocar mercadorias e os incentivavam contra os portugueses (Staden [1557],1974). Em meados do século, a presença francesa na Guanabara já era bastante significativa e, a julgar pelos relatos, suas relações com os índios eram bem mais harmoniosas que as dos portugueses. Segundo Simão de Vasconcelos, Villegaignon “...assentou liga com os tamoios e com palavras e dádivas liberais se fez senhor dos corações de todos, feitos em um corpo contra os portugueses” (Vasconcelos, 1943, v.1:68).

Os parágrafos acima evidenciam que não faltavam razões para os Tamoio incrementarem suas expedições guerreiras contra os portugueses e os Tupiniquim, causando sérias ameaças aos colonos estabelecidos em São Vicente e Espírito Santo. Estes, por sua vez, também instigavam seus aliados contra os Tupinambá do Rio. As necessidades crescentes de escravos intensificavam as guerras intertribais que atingiam proporções inusitadas. A ocupação efetiva da terra e o estabelecimento da lavoura canavieira aumentavam sobremaneira as hostilidades entre índios e europeus em toda a costa brasileira. Tornava-se cada vez mais difícil suprir através do escambo as necessidades crescentes de braços para a lavoura. O sistema de trocas esgotava-se por razões econômicas e culturais. De acordo com Schwartz, os índios recusavam-se ao trabalho mais intenso não apenas por já terem ferramentas suficientes, como quer

⁹ P. Gaffarel. *Le Brésil Français au seizième siècle*, Paris, 1878: 445 citado em Fernandes, 1989:27.

Marchant, mas também por razões culturais (Schwartz,1988:45; Marchant, 1980:58). O aumento da produtividade causado pela utilização dos instrumentos de ferro os levava , de acordo com sua lógica econômico-social, a diminuir as horas de trabalho e não a aumentá-las, como teriam desejado os portugueses. Some-se a isso o fato de que o trabalho na agricultura era, na tradição Tupi, realizado por mulheres.

Não resta dúvida que a escravidão indígena em larga escala começou a ocorrer quando as relações de escambo tornaram-se inadequadas às novas exigências da colônia em crescimento. Paralelo a isso, o caráter destruidor da aliança com os portugueses ia cada vez mais se revelando através das doenças contagiosas, de atitudes traiçoeiras e principalmente pela voracidade dos portugueses em obter escravos, que além de intensificar as guerras intertribais, contrariava sua principal motivação – a captura de prisioneiros para o sacrifício, descontentando os índios. A consequência direta dessa situação foi o incremento assustador das guerras indígenas contra os portugueses em toda a costa do Brasil. A gravidade da situação no final da década de 40 foi expressa na carta que Luís de Góis dirigiu a D. João III, em 1548, na qual dizia que “...Se vossa majestade não assistir logo essas capitanias, não só perderemos nossas vidas e mercadorias como também perderá Vossa Majestade a terra...”¹⁰ Os inimigos principais, responsáveis pelo malogro da maioria das capitanias e ameaça constante nas fronteiras de administração portuguesa na colônia eram os índios. Estes, apesar da presença estrangeira também constante e ameaçadora, foram principal alvo da maioria das guerras no século XVI. A própria guerra de conquista no Rio de Janeiro, em sua segunda fase, 1567, foi muito mais contra os Tamoio do que contra os franceses, cuja ameaça já não era tão forte (Mendonça,P.K. 1991:80).

Entre a baía de Todos os Santos e a baía de Guanabara, estendia-se uma longa faixa costeira de 750 milhas dividida por D. João III em quatro capitanias que nas décadas de 40 e 50 foram palco de violentas guerras entre os índios e os colonizadores: Ilhéus, Porto Seguro, Espírito Santo e São Tomé (Hemming,1978:86). A conquista dessas regiões iria preparar o caminho para a grande investida de 1567 contra os Tamoio e franceses no Rio de Janeiro.

¹⁰ Luís de Góis a D. João III , 12 de maio de 1548.In: Dias, Malheiros (org.). História da Colonização Portuguesa do Brasil, v III: 259, citado em Marchant, 1980:67.

Os Tupiniquim da Bahia haviam inicialmente recebido bem os portugueses, tendo visto neles novos aliados para combater seus inimigos Tupinamba (Hemming, 1978:87). Em 1545, o donatário da Bahia, Francisco Pereira Coutinho ao fugir dos Tupinambá, encontraria refúgio entre os Tupiniquim de Ilhéus e, mais tarde, Tomé de Souza aconselhado por D. João III iria também buscar proteção entre os amigáveis Tupiniquim da Bahia. Porém, as doenças importadas, o trabalho extenuante, as escravizações e atitudes traiçoeiras dos portugueses logo fariam com que os Tupiniquim se voltassem contra eles. No decorrer da década de 50 desencadeariam forte reação contra seus antigos aliados. Nas capitanias do Espírito Santo e de São Tomé, os índios também não davam trégua aos colonos. Na primeira, os Goitacá e os Tupiniquim aliaram-se e mataram o representante do donatário, queimaram engenhos e destruíram a cidade, obrigando os colonos a abandonar a capitania, de forma que em meados de 1550, apenas um pequeno grupo de colonos ali sobrevivia (Hemming, 1978). Um pouco mais ao sul, na pequena capitania de São Tomé, os Goitacá eram os terríveis e principais inimigos dos colonos que os impediam de se estabelecer na região. Índios de língua Gê e pouco conhecidos dos portugueses, eram descritos com características extremamente negativas: ferozes, bárbaros e cruéis. Formidáveis guerreiros, canibais vorazes e incapazes de viver em paz uns com os outros, mantendo guerra infundável entre si e com todos os estrangeiros, conforme informações de Lery ([1578] 1980:91). Frei Vicente do Salvador afirmou que "...nunca foi alguém ao seu poder que tornasse com vida para as contar" (Salvador, 1982:107). Convém atentar, no entanto, que tais características foram construídas, desenvolvidas e assumidas pelos colonizadores e índios no processo histórico do contato. De início os Goitacá colaboraram com os portugueses, tendo contribuído para um bom início da capitania doada a Pero de Góis. Tornar-se-iam ferrenhos inimigos dos portugueses após a traição do comerciante Henrique Luis que convidou o chefe goitacá a visitar seu navio e o aprisionou exigindo resgate, cujo pagamento não o impediu de entregá-lo a grupos rivais para a execução ritual. Enraivecidos, os Goitacá destruíram os estabelecimentos da pequena capitania e derrotaram todas as expedições contra eles enviadas de forma que a capitania não mais se recuperou, apesar dos esforços de Pero de Góis. Os goitacá adquiriram reputação de ferozes e invencíveis, reputação essa que talvez tenha contribuído para lhes dar algumas

décadas de sossego já que a grande investida contra eles só se daria no início do século XVII. Convém atentar aqui novamente para as possíveis mudanças de comportamentos, características e identidades muitas vezes inicialmente dadas pelos colonizadores, porém assumidas pelos grupos indígenas, conforme as circunstâncias históricas e por forte influência do contato com os estrangeiros. Se para alguns grupos indígenas, a sobrevivência estava na aliança com os europeus, para outros ela podia estar no enfrentamento e na construção de uma imagem terrificante que tinha o efeito de despertar o medo nos inimigos e mantê-los distantes, pelo menos por um certo tempo. A fama de bárbaros, cruéis e implacáveis inimigos construída pelos colonizadores e índios deve, sem dúvida, ter servido de alguma forma, aos Goitacá que acabariam fazendo jus, segundo os informes, a esses qualificativos, tendo dado violento combate aos colonos, enquanto puderam. Uma vez vencidos, voltariam a colaborar com os portugueses, aldeando-se e buscando novas formas de sobrevivência e adaptação no mundo colonial. E foram vencidos inicialmente, segundo Frei Vicente do Salvador, “...por uma mortífera doença de bexigas, que padeceram, se foram sujeitar ao capitão Estêvão Gomes, dizendo que queriam ser seus compadres e dos brancos e comerciar com eles (Salvador, 1982:427).

A vinda do primeiro governador geral acompanhado de seis jesuítas, entre eles o padre Manoel da Nóbrega, significava um esforço da Coroa para manter a soberania sobre a colônia contra os ataques estrangeiros e, principalmente, em submeter os índios inimigos e integrar os aliados, o que se faria através da guerra justa e da política de aldeamentos, respectivamente. O Regimento de Tomé de Souza já trazia a primeira manifestação de uma política indigenista¹¹. O governo geral daria início à política de aldeamentos religiosos, cuja função primordial seria a de reunir os índios aliados em grandes aldeias próximas aos núcleos portugueses, onde sob a administração espiritual e temporal dos jesuítas tornar-se-iam súditos cristãos para garantir e expandir as fronteiras portuguesas na colônia. Era preciso manter os índios aliados e derrotar os inimigos de forma a seguir adiante com o projeto da colonização.

Do Regimento de Tomé de Souza ao de Mem de Sá, no entanto, muitas águas rolariam e, junto com elas, muito sangue, na medida em que o sonho otimista dos padres

¹¹ Regimento de Tomé de Souza In: RIHGB LXIV, 2a.parte, p.102.

e autoridades em relação à facilidade da conversão e do estabelecimento das aldeias ia se desvanecendo. De início, os padres iam aos sertões doutrinar os índios, porém os riscos da situação e os limites da atuação missionária nessas condições os levariam a transferir os índios para aldeias construídas próximas aos núcleos urbanos, prática que se desenvolveria principalmente a partir da campanha destruidora de Mem de Sá, no final dos anos 50. Os padres enfrentavam a hostilidade dos colonos interessados na escravização dos índios e sobretudo os ataques frequentes das tribos hostis que ameaçavam os estabelecimentos portugueses e o próprio projeto dos jesuítas. Tomé de Souza esforçara-se por controlar a situação, porém a guerra se intensificava tendo se tornado crítica em meados da década de 50 nas regiões entre o sul da Bahia e a Guanabara. O desastroso governo de D. Duarte da Costa e a morte do Bispo Sardinha pelos Caeté em 1556 iriam mudar os rumos da política indigenista, abandonando-se uma certa tolerância e prudência dos primeiros tempos em prol de uma violenta campanha contra os índios desencadeada pelo terceiro governador geral, Mem de Sá.

No final dos anos 50, entre o sul da Bahia e o Rio de Janeiro os índios hostis davam combate incessante aos portugueses. Mem de Sá iria enfrentá-los violentamente e com a ajuda dos jesuítas conseguiria dominar a situação no espaço de aproximadamente 10 anos. Paralelo às campanhas militares, o terceiro governador impunha novas regras aos índios aliados, ao mesmo tempo que os reunia em grandes aldeias satisfazendo o projeto dos jesuítas. Nóbrega e Anchieta exultavam com a nova política que enchia as aldeias de índios que aterrorizados com a situação de guerra enfrentada nos sertões pediam a paz e se aldeavam.

Mem de Sá venceu inicialmente os Tupinambá da Bahia para então desencadear sua devastadora campanha contra os Tupiniquim do sul da Bahia e do Espírito Santo. Convém lembrar que todas as guerras nessa época se faziam basicamente com contingentes indígenas e as alianças seguiam influenciando e alterando, como já foi dito, as relações intertribais. Mem de Sá contou com o auxílio dos recém-vencidos Tupinambá para o verdadeiro banho de sangue que promoveu contra os Tupiniquim que uma década antes protegia os portugueses contra os ataques dos Tupinambá da Bahia. (Hemming, 1978:88). A violência do governador foi por ele próprio narrada:

“... na noite que entrei nos Ilhéus fui a pé dar em uma aldeia que estava a sete léguas da vila. (...) Antes da manhã, às duas horas ataquei a aldeia e a destruí e matei todos os que quiseram resistir. Na vinda vim queimando e destruindo todas as aldeias que ficaram atrás. O gentio reunido seguia-me ao longo da praia. Fiz algumas emboscadas contra eles que, cercados, foram obrigados a mergulhar no mar e nadar para a costa aberta. Ordenei a outros índios e escolhi alguns homens para segui-los por quase duas léguas. Eles lutaram no mar de tal forma que nenhum Tupiniquim ficou vivo. E os trouxeram todos para a terra e os colocaram ao longo da praia em ordem e seus corpos ocuparam quase uma légua. Fiz muitas outras investidas nas quais destruí muitas aldeias fortes e lutei com eles em muitas outras ocasiões nas quais muitos morreram ou foram feridos. Eles agora só ousam viver nas montanhas e florestas onde comem cachorros e galos. Forçados pela necessidade vieram suplicar misericórdia. Eu lhes concedi paz na condição de que se sujeitassem a S.M. , pagassem tributo e reconstruíssem os engenhos Aceitaram e assim foi feito”¹².

O massacre desencadeado pelo terceiro governador foi relatado por vários cronistas: Gabriel Soares de Souza referiu-se a mais de 30 aldeias queimadas, enquanto Frei Vicente de Salvador falou em 70 e de acordo com um jesuíta teriam sido 160 (Hemming, 1978:84). Muitos índios foram mortos, outros fugiram para o sertão mas houve também aqueles que ingressaram nas aldeias jesuíticas, passando a compartilhar com antigos inimigos novas possibilidades de sobrevivência na colônia (Leite, 1938-50, v.1:231). O terceiro governador preparava o caminho para sua grande investida contra o maior reduto anti-lusitano na colônia – a Guanabara – que, além de ser ponto estratégico da região sul, ameaçava as capitanias de São Vicente e do Espírito Santo. A guerra contra franceses e Tamoio no Rio de Janeiro colocava-se como uma necessidade territorial e religiosa. Já desde 1557, Nóbrega propunha a fundação de uma cidade no Rio de Janeiro, como única forma de defender a região e impedir os franceses de amotinar os índios e um ano depois, Mem de Sá escrevia sobre as notícias alarmantes que

¹²Manoel da Nóbrega a Tomé de Souza, Bahia, 5 de julho de 1559. In: Leite, Cartas dos Primeiros Jesuítas 3 100; Vasconcellos, Chronica, 244 citado em Hemming, 1978:88.

vinham do Rio de Janeiro “onde os franceses reuniam cada vez mais gente e frota armada” (Serrão, 1965:67). A proposta do governador era fortificar o Espírito Santo que deveria ser, segundo ele, a barreira contra os franceses para o norte e ponto de ataque para acabar com a presença francesa no Rio de Janeiro. Para isso, os portugueses contariam com a ajuda de aliados muito especiais: os índios do Gato que se tornariam os fiéis Temininó de Araribóia e cuja trajetória merece uma reflexão especial, antes entrarmos na guerra da conquista do Rio de Janeiro.

5. Entram em cena os Índios do Gato: seriam eles Temininó e/ou Tupinambá?

Nos anos 50, com a política dos aldeamentos entravam em cena os índios do Gato ou os Temininó tão pouco conhecidos e citados até então e principais protagonistas dos acontecimentos posteriores na Guanabara. Uma reflexão sobre a etnia Temininó tão escorregadia e pouco definida pelos autores quinhentistas pode apontar para a possibilidade de estarmos diante do que John Monteiro chamou de etnicidade construída no contexto da colonização (Monteiro, 1999:6-7). Este autor alerta para o fato de que não são apenas os quadros de alianças e inimizades que se reelaboram e constroem com o tempo e as conjunturas, mas também as etnias podem se definir e afirmar de acordo com as circunstâncias e interesses dos grupos envolvidos.

As informações sobre os Temininó, além de muito limitadas e escassas, restringem-se praticamente às relações de aliança e inimizade com os portugueses e Tamoio, respectivamente, numa situação de guerras intensas. Foi a partir da aliança estreita estabelecida com os portugueses em 1555, quando se aldearam no Espírito Santo que começaram a aparecer com algum destaque nos documentos coevos e o termo Temininó passou a ser amplamente utilizado para designá-los. Além disso, de acordo com as informações, deviam constituir uma única unidade local ou aldeia cercada de Tamoio por todos os lados, pois só há referências a este grupo específico que teria sido, portanto, integralmente transferido para o Espírito Santo. Não há registro de nenhum outro grupo Temininó na Guanabara até o retorno de grande parte dos que se foram já sob a chefia de Araribóia¹³. O inusitado dessa situação constitui, a meu ver, fator a mais

¹³ Mais tarde, já no Espírito Santo e, portanto, sob a influência do contato estreito com os portugueses iriam se desdobrar em outro grupo Temininó sob a liderança do famoso Araribóia.

para problematizar e questionar a etnia Temininó. Até que ponto seriam realmente um grupo étnico ou apenas um subgrupo Tupinambá, no sentido mais restrito do termo, quer dizer um grupo Tamoio que, no momento do encontro com os portugueses, vivia uma situação de conflito com seus vizinhos? Afinal, eles nos são apresentados simplesmente como os índios do Gato ou Maracajá que, liderados por Maracajaguaçu ou o Grande Gato, habitavam a ilha mais tarde chamada Governador.

Varnhagen parece estar de acordo com essa hipótese pois, referindo-se às auto-denominações dos índios da Capitania de São Vicente, na qual se incluía a Guanabara, diz que

“... chamavam-se a si, uns, Guaianás; outros que não queriam esquecer a sua procedência dos Tamoios (avós), chamavam-se Temiminós (netos), e outros finalmente se chamariam Tupinambás. Alguns dos vizinhos os tratavam, como se vê de Staden, por Tupiniquins, ou quando contra elles assanhados e em guerra, por Maracayás ou Gatos bravos” (Varnhagen[1854], s.d.:19).

Adolfo Morales de los Rios em seus estudos sobre os Tupi, Tapuia, Tamoio e Temininó enfatiza terem sido estes dois últimos o mesmo grupo que se encontravam em rixa no momento da chegada dos portugueses. Concorda com Varnhagen ao afirmar que os Índios do Gato se auto denominaram Temininó por serem descendentes dos Tamoio¹⁴.

Cabe refletir, portanto, na possibilidade de estarmos diante de uma etnia que se construiu numa conjuntura de guerra estimulada pelos interesses e motivações tanto dos portugueses quanto dos próprios índios. Afinal, sua característica principal, que constituiu passaporte para o espaço físico, político e social conquistado não só na Capitania do Espírito Santo como mais tarde na do Rio de Janeiro foi a de grandes e fiéis aliados dos portugueses. Esta, sem dúvida, foi para estes últimos o principal atributo e grande virtude dos Temininó que lhes deu destaque no processo da colonização. Para os

¹⁴ “Estudos de Adolfo Morales de Los Rios Os Tupi, Tapuias, Tamoios e Temiminós” Ms. IHGB DL 791-8. Este autor trabalha com informações dos cronistas e historiadores e procura cruzá-las com suas pesquisas sobre a etimologia Tupi. Algumas de suas conclusões são insustentáveis, de acordo com os níveis atuais da pesquisa etnohistórica, dentre elas a de que os Tamoio seriam Tapuia e não Tupi. Não obstante, suas hipóteses sobre a procedência dos Temininó são bastante plausíveis, conforme os argumentos desenvolvidos neste texto.

índios, por sua vez, assumir a posição de inimigos ancestrais dos Tamoio e amigos dos brancos devia ser naquele momento bastante vantajoso, dadas as difíceis condições que atravessavam.

Quando em 1552, a expedição de Tomé de Souza em visita às capitanias do sul para providenciar sua resistência aos estrangeiros e índios hostis passou pela Guanabara “...não saiu a gente em terra, porque os índios estão mal com os Brancos.(...) Depois foram os padres pelo rio acima a umas Aldeias de uns Índios que são amigos dos Brancos, onde lhes preguei na sua língua e juntava os meninos e lhes ensinava a doutrina”¹⁵. Este trecho da carta de um jesuíta anônimo relator da expedição não faz referência a etnia alguma. É Serafim Leite que identifica os Tamoio com os inimigos e os convertidos com os “habitantes da ilha atualmente chamada Governador,” protagonistas, segundo ele, da primeira catequese no Rio de Janeiro (Leite,1953:15-16). Três anos mais tarde, quando a situação de guerra dos portugueses com os índios era crítica, conforme já assinalado, dar-se-ia por intermediação do Padre Luiz da Grã a transferência desses índios para a capitania do Espírito Santo. Diz o Padre, ter chegado à Capitania

“... um principal que chamam Maracajaguaçu, que quer dizer Gato Grande, que é mui conhecido dos Cristãos, e mui temido entre os gentios, e o mais aparentado entre eles. Este vivia no Rio de Janeiro, e há muitos anos que tem guerra com os Tamoios, e tendo dantes muitas vitórias deles, por derradeiro, vieram-no pôr em tanto apêto, com cêrcas, que puseram sôbre a sua Aldeia e dos seus, que foi constrangido a mandar um filho seu a esta Capitania a pedir que lhe mandassem embarcação para se vir, pelo apêto grande em que estava; porque ele e sua mulher e seus filhos e os mais dos seus se queriam fazer cristãos”¹⁶.

O acordo para a transferência interessava evidentemente a ambas as partes: os portugueses teriam aliados para garantir a segurança da Capitania do Espírito Santo em

¹⁵ “Cópia de una carta de un Hermano del Brasil para los Hermanos de Portugal, de San Vicente a diez de Março del año de 1553” (Archivum Romanum Societatis Iesu, Brasília 3 (1), ff. 90r-91v) In: Leite,1953:15-16.

¹⁶ Carta de Luiz da Grã desta Capitania do Espírito Santo, hoje 24 de abril de 1555. Ms.ARSI, Bras,3 (1) , 137 v. citado em Leite,1938-50,v.I:233-234.

constante ameaça e os índios, por sua vez, além de escapar de uma derrota iminente, estabeleceriam uma aliança com estrangeiros poderosos e igualmente contrários aos grupos que os ameaçavam.

“Chegando lá os navios, estando já com casas e fato queimado, dentro em dia e meio se embarcaram com tanta pressa, que havia pais que deixavam na praia seus filhos; e dois, que ficaram na praia para expirar, já de fome, batizaram logo e no-los deram.”¹⁷.

Atendidos em seu apelo e instalados no Espírito Santo, o Gato e sua gente deram origem à aldeia de Nossa Senhora da Conceição e desde então começaram a se destacar pelos relevantes serviços prestados na capitania contra índios hostis e piratarias francesas e inglesas.(Leite,1938-50,v.1:218). As autoridades portuguesas reconheciam a importância dos índios na defesa da capitania e com intenção de agradar ao chefe para que impusesse sua vontade aos Temininó, o Governador “... lhe queria fazer uma grande festa no dia do seu batismo e que por este amor queria que tomasse o seu nome, e sua mulher o de sua mãe, e seus filhos os nomes dos seus, e assim os pôs a cada um”.¹⁸ Cabe observar que a mulher do chefe, já então Vasco Fernandes Maracajaguaçu, foi igualmente prestigiada entre portugueses e índios, pois Antonio de Sá afirmou ter trabalhado “...por estar bem com ela, porque, tendo-a de minha parte, tenho toda a Aldeia e não se faz nada senão o que ela quer”¹⁹.

Esta política de agradar e enobrecer lideranças indígenas em situação colonial amplamente utilizada na América espanhola foi também praticada no Brasil. Com Maracajaguaçu, os portugueses iniciavam a política de prestígio às lideranças Temininó que iria se manter até o século XVIII, como veremos mais adiante. Contudo, cabe lembrar os limites das lideranças indígenas em relação aos seus subordinados, limites esses reconhecidos pelos próprios portugueses que quando tinham os chefes a seu favor,

¹⁷ Idem. Ibidem.

¹⁸ Cartas Avulsas, p.196 citado em LEITE, op.cit, vol 1, p.234.

¹⁹ Cartas Avulsas, p.220 citado em Leite, 1938-50,vol.1:235-236.

lamentavam porque “nem todos os índios lhe obedeciam tão docilmente como seria para desejar”²⁰. Afinal, as rupturas em facções com o surgimento de novas lideranças dentro do próprio grupo indígena foi, como visto, uma característica da organização social Tupi que o contato com os europeus provavelmente intensificou (Ferguson, 1990). Não faltam exemplos neste sentido entre os Tamoio e os Tupiniquim e é instigante perceber que se os Temininó constituíam uma unidade local única sob o comando de Maracajaguaçu, até o momento da migração, uma vez aldeados, não tardariam a se dividir. Há indícios de que o grupo Temininó liderado por Araribóia tenha se originado de uma dissidência com Maracajaguaçu. Ao chegarem àquela capitania, parte dos índios migrantes do Rio embrenharam-se pelo sertão misturando-se aos Tupiniquim e somente em 1562 o Capitão Belchior de Azeredo fez que se mudassem

“...para um bom sítio, que está por este sítio arriba, aonde têm muitas e boas terras e estão muito mais a mão e melhor aparelhados, apartados dos Tupiniquins, para neles podermos fazer fruto. Fomo-los ver um dias destes; e o Principal, que é homem entendido e desejoso de se fazer cristão, nos agasalhou com galinhas e caça do mato, mostrando-nos o lugar, que já tinha limpo, para nos mandar fazer a Igreja”²¹

Conforme observou Serafim Leite, o texto faz referências vagas a um novo chefe Temininó e a uma nova aldeia que acertadamente, me parece, este autor identifica com Arariboia e a aldeia de São João que surge na documentação dois anos depois sob sua liderança ²².

Os documentos lacunares e contraditórios não nos permitem, evidentemente, acompanhar *pari passu* a trajetória dos Temininó nem tampouco a de Araribóia. Sobre este último, principalmente, as controvérsias são inúmeras. Não é possível sequer saber ao certo quando teria regressado ao Rio de Janeiro. De acordo com Leite, ele surge na

²⁰ Cartas Avulsas pp. 219-220 citado em Leite, 1938-50, v. 1:235-236.

²¹ Cartas Avulsas, p.:341 citado em Leite, 1938-50, v. 1:239.

²² Cartas Avulsas p.457 citado em Leite, op. cit.p. 239.

documentação como liderança Temininó apenas em 1564 e, portanto, se veio ao Rio com Mem de Sá para destruir o forte Coligny (1560) foi na condição de soldado anônimo. Em 1564, no entanto, data em que estaria dando início à aldeia de São João no Espírito Santo, é citado por Anchieta como personagem de destaque na primeira tentativa de Estácio de Sá para fundar a povoação do Rio de Janeiro

“Ali chegou a frota em 6 de fevereiro de 1564, sendo a princípio bem recebida dos índios Tamoios. Acompanhava a frota um índio, de nome Arary-boia – que ficou registado, na história do tempo, como Martim Afonso Araribóia – e que era amigo dos portugueses, desde a época em que a terra de Piratininga fora desbravada. Agora, fizera companhia a Estácio para o ajudar a estabelecer-se na terra dos Tamoios, convencendo os seus irmãos de raça a confiarem na amizade pacífica que lhe ofereciam os portugueses”²³.

Mais importante do que buscar a veracidade da presença de Araribóia nessa expedição é perceber que o texto expressa as amplas possibilidades de rearticulação de alianças e inimizades dos índios entre si e com os europeus. É no mínimo curioso perceber que além dos Tamoio terem inicialmente recebido bem os portugueses, eles aparecem como “irmãos de raça” de Araribóia, com os quais ele procura intermediar uma amizade pacífica oferecida pelos portugueses. “Irmãos de raça” pode significar, é claro, o pertencimento ao grupo Tupi ou até mesmo à genérica categoria “Índio”, inventada pelos europeus, mas importa constatar que o texto não apresenta os Temininó e os Tamoio como inimigos ancestrais e irreconciliáveis, como costuma ser sugerido pela literatura histórica. Muito mais do que buscar verdades sobre a trajetória de Araribóia ou dos Temininó, cabe atentar para as possibilidades de rearticulação e construção de alianças e inimizades que iam surgindo nas diversas situações, sobretudo em épocas de guerras intensas, como a da costa brasileira nos anos 50 e 60 do século XVI.

As violentas campanhas de Mem de Sá, no final dos anos 50 constituíram, sem dúvida, importante elemento de alteração no quadro das alianças e hostilidades entre os

²³ Carta de Anchieta ao padre Diego Lainez, S. Vicente, 8 de janeiro de 1565; Monumenta Brasiliae, v.IV:177.

grupos indígenas próximos ao litoral. Os massacres tinham evidentemente efeitos significativos sobre os índios: se suas relações de aliança e inimizade já eram tradicionalmente flexíveis, em situações críticas como essas, com certeza, deviam se transformar com muito mais facilidade. Se os Tupinambá eram inimigos, talvez até ancestrais dos Tupiniquim e dos Temininó, como querem os cronistas, após a chacina causada pelos portugueses, aproximaram-se deles nos aldeamentos jesuíticos de onde, provavelmente, seguiam juntos ao Rio de Janeiro para combater os franceses e Tamoio. Nas aldeias do Espírito Santo misturaram-se diferentes etnias, incluindo os Temininó, Tupiniquim, Tupinambá e Goitacá e, embora, apenas os dois primeiros sejam citados como participantes da expedição de combate no Rio de Janeiro, não há razão para duvidar que os demais também estivessem presentes.

No jogo de relações entre os índios e os europeus não resta dúvida que os primeiros perdiam sempre e muito, contudo, é possível perceber que colaborar com os portugueses podia significar estratégia de negociação das perdas. Convém lembrar que a campanha destruidora de Mem de Sá mostrara aos índios a força dos portugueses e que o melhor caminho para a sua sobrevivência devia ser formar ao seu lado. Além disso, nessa época, a dependência dos portugueses em relação aos índios era grande e, como visto, ofereciam vantagens principalmente às lideranças para que os apoiassem. Afinal, para os Temininó a inimizade com os Tamoio e a aliança com os portugueses lhes conferiu o direito de obter quatro barcos para se estabelecerem numa aldeia do Espírito Santo, de onde voltariam para exercer o papel de heróis na guerra de conquista. Portanto, é preciso pensar que assumir características e talvez até etnias criadas pelos portugueses podia ser muito vantajoso para os índios.

Caberia tentar compreender os significados culturais dessa possível nova identidade assumida pelos índios do Gato que mais tarde se tornariam os índios de São Lourenço. O caminho apontado por Peter Gow (1991) em seu estudo sobre os índios da atualidade – os Piro do Peru – lança algumas luzes sobre isso. Tais índios consideram-se de sangue misturado e fazem absoluta questão de afirmar-se como “civilizados”, tomando a escola da aldeia e os títulos de terra como principais símbolos de sua identificação, de forma a marcar nítido contraste com seus ancestrais, os “povos da floresta” ou “índios bravos”. Interessado em buscar os significados culturais atribuídos pelos povos nativos a

esses aspectos tão alheios às suas vidas e tradições, P.Gow percebeu que os Piro não negavam a origem dos ancestrais, nem tampouco almejavam viver como os brancos, mas colocavam-se numa situação diferente e privilegiada em relação aos seus antepassados. A escola significava para eles uma conquista contra o dominador e ser civilizado era ser autônomo e capaz de viver em cidades de acordo com os próprios valores dos povos nativos. Afirmavam-se civilizados, portanto, para marcar um contraste com seus ancestrais, a “gente da floresta” ou “índios bravos” ignorantes e escravizados pela violência dos brancos. A vida na floresta era identificada como uma situação de massacres, guerras e escravizações (Gow, 1991:2).

Com certeza, para os índios do Gato, a aliança com os portugueses e a nova condição de índios aldeados significava a segurança, cada vez mais difícil de ser alcançada nos sertões onde as guerras, massacres e escravizações eram frequentes. O ingresso nas aldeias colocava-se para os índios como opção pelo mal menor. Além disso, convém considerar que o fato de terem assumido uma identidade nova perante os europeus não necessariamente significava para eles abdicar de seus próprios critérios de identificação entre si e com os demais grupos com os quais interagiam. São questões bastante complexas que serão mais amplamente discutidas no último capítulo. Por ora, cabe ressaltar diante dos argumentos até aqui desenvolvidos a possibilidade de se pensar com John Monteiro (1999), Ferguson (1990), Hill (1996), Whitehead (1993) e tantos outros que etnias podem ser inventadas ou construídas a partir das relações de contato e, portanto, questionar não só a ancestralidade das hostilidades entre Temininó e Tamoio mas a própria etnia Temininó. Não obstante, mais importante do que tentar descobrir quem eram originalmente os índios do Gato, questão praticamente impossível de ser desvendada, cabe reconhecer o processo complexo e dinâmico do contato e de rearticulação constante de interesses e alianças através do qual fossem eles quem fossem antes das relações estreitas com os portugueses, tornaram-se, depois delas, os Temininó de Arariboia. Eram os grandes inimigos dos Tamoio e, principalmente, os fiéis aliados dos portugueses, característica básica do grupo que se foi proposta ou inventada pelos portugueses, parece ter sido amplamente assumida pelos índios que fizeram questão de mantê-la até, pelo menos o final do século XVIII, conforme veremos mais adiante.

6. A Guerra da Conquista

O Rio de Janeiro da segunda metade do século XVI foi palco de uma grande guerra envolvendo populações locais e estados europeus que se enfrentavam em busca de interesses e objetivos diversos. Os campos de luta entre aliados e inimigos já vinham se definindo, como se viu, há pelo menos mais de uma década, o que não impedia alguns grupos indígenas de circularem indiscriminadamente entre eles, conforme as vantagens do momento.

Abandonada nas primeiras décadas da colonização, a baía de Guanabara tornara-se reduto anti-lusitano, onde os Tamoio aliados aos franceses não apenas impediam o estabelecimento português na região, como ameaçavam as capitanias de São Vicente e do Espírito Santo. “Os Tupinambá faziam incursões constantes nos territórios de seus vizinhos do sul e do norte. Assim, atacavam os Tupiniquim, em um lado, e os Maracaiguaçu, em outro (na Capitania do Espírito Santo)”(Fernandes[1949], 1989:100)²⁴. Os ataques e conflitos se intensificavam e os índios iam contruindo e desconstruindo alianças de acordo com as circunstâncias e seus objetivos mais imediatos.

Em 1555, os franceses haviam se estabelecido na ilha que passou a se chamar Villegaignon e pretendiam fundar ali uma colônia francesa, a França Antártica. Era uma ocupação caracterizada como atividade de corso que atendia aos interesses mercantilistas e religiosos da França quinhentista (Mendonça,P.K.1991:15). Aliaram-se aos Tamoio, com os quais mantiveram relações amistosas que, como visto, se pautavam em práticas diferentes das dos portugueses. O próprio Mem de Sá afirmou que eles não os repreendiam em seus costumes, davam-lhes armas de fogo, ensinavam-nos a manejá-las e os tratavam com justiça. Em carta a corte, o governador dizia que Villegaignon

“...leva muito diferente ordem com os Gentios do que nós levamos; é liberal em extremo com eles, e faz-lhes muita justiça, enforca franceses por culpas sem processos, com isto é muito dos seus e amado dos gentios: manda-os ensinar a todo o gênero de ofícios e de armas, ajuda-os nas suas guerras, os Gentios são

²⁴ Staden, 1988; Anchieta, 1988; Thevet, 1978 Apud FERNANDES, 198:100.

muitos e dos mais valentes da Costa, em pouco tempo se pode fazer muito forte”²⁵.

No que pesem os fortes objetivos mercantilistas presentes na expansão do ultramar e nas disputas entre os estados europeus da época moderna, é mister considerar o caráter religioso que marcou o processo de conquista das Américas portuguesa e espanhola e o projeto de criação da França Antártica (Mendonça, P.K., 1999:15). Na França do século XVI, as lutas religiosas se intensificavam e a proposta inicial de Villegaignon era fundar uma colônia, na qual a tolerância religiosa poderia garantir a convivência entre protestantes e católicos. A presença dos clérigos Thevet e Léry dão conta desse objetivo inicial, cujo fracasso por desentendimentos e divisões posteriores contribuiria, conforme relatos, para a derrota dos franceses.

Esse caráter religioso da França Antártica viria contribuir para embasar o discurso da pacificação que fundamentou a ação guerreira dos portugueses no Rio de Janeiro. Tal discurso, como afirma Mendonça legitimava-se na “...participação jesuítica, transferindo para o elemento indígena as razões da motivação das ações militares empreendidas pelo Estado português” (Mendonça, P.K.:1991:15). Além disso, fortalecia-se o argumento cristão pela necessidade de combater os hereges protestantes.

“A ocupação francesa na baía de Guanabara, em meados do século XVI, representa uma especial confluência de duas “guerras”, de dois inimigos aliados protestantes huguenotes (hereges) e pagãos (índios) – opositores da cristandade (portugueses) (Mendonça, P.K., 1991:26).

Razões estratégicas justificavam, portanto, a ocupação da Guanabara: era fundamental destruir o forte Coligny que Villegaignon erguera naquela baía e para tal foi enviada do Reino uma frota para “demolir o que encontrassem feito e expulsar os

²⁵Carta de Mem de Sá a Corte em 16 de junho de 1560. Torre do Tombo, Gaveta 20, Masso 10 In: Lisboa, 1835, v.1:119.

franceses”²⁶. Em 1560, realizou-se o ataque à fortaleza francesa com a vitória dos portugueses e ampla participação dos índios e dos jesuítas. A destruição do forte, no entanto, não resolveria o problema de segurança na vizinhança, pois a região não fora ocupada. Os franceses e principalmente os Tamoio mantiveram e intensificaram seus ataques às capitanias vizinhas. No Espírito Santo, a defesa “...estava na presença dos índios Gatos que, desde 1555, tinham deixado o Rio de Janeiro para se instalarem na aldeia do Espírito Santo e eram amigos dos portugueses”²⁷. O Padre Brás Lourenço informa que a chegada dos Tupiniquim, em meados de 1561, complicaria a situação, porque tinham muitos parentes entre os índios do Gato e “...além de inimigos dos portugueses, eram cruéis, davam-se à antropofagia e apreciavam mais a guerra do que a fixação ao trabalho”²⁸.

Era evidente a necessidade de colonizar a região para garantir a soberania da área e a paz nas proximidades. O padre Manuel da Nóbrega escrevera ao cardeal-infante D. Henrique aconselhando a fundação da cidade do Rio de Janeiro, pois com ela “...ficaria tudo guardado, assim a capitania de São Vicente como a do Espírito Santo que agora estão bem fracas e os franceses lançados de todo fora e os índios melhor sujeitar”²⁹.

A gravidade da situação levou Nóbrega e Anchieta a Iperoig com a intenção de tentar estabelecer uma aliança com os Tamoio daquela região. A chamada conversão de Iperoig amplamente tratada na historiografia, grosso modo, para engrandecer a atuação dos dois jesuítas merece uma reflexão por ser exemplo cristalino da inconstância das relações de aliança dos Tupinambá e das motivações próprias que os levavam a assumi-

²⁶ Carta de Nicot a Francisco II de França; Lisboa, 4 de setembro de 1559; publicada por Falgairolle, Jean Nicot, pp.10-11, doc.III citado em Serrão, 196:71

²⁷ Carta do Padre Braz Lourenço ao Padre Miguel de Torres; Espírito Santo, 10 de junho de 1562; doc. publicado pelo padre Serafim Leite, Monumenta Brasiliae, vol. III, (1558-1563); Roma, 1958, p.465 citado em Serrão, 1965: 88.

²⁸ Idem, ibidem, p.468 citado em Serrão, 1965: 88.

Nesta afirmativa observa-se mais uma vez a flexibilidade das relações, as dissidências dos grupos em facções opostas e as contradições das fontes. Os Tupiniquim do Espírito Santo aparecem como aliados dos Temininó e inimigos dos portugueses. Em carta de 1555, Luiz da Grã afirmou serem os índios do Gato contrários aos índios de São Vicente, provavelmente Tupiniquim. Em São Paulo, grupos Tupiniquim haviam se rebelado contra os portugueses, enquanto o grupo liderado por Tibriçá mantinha sua aliança com os lusos., Os Tupiniquim e os controvertidos relatos sobre suas relações constituem, me parece, o melhor exemplo sobre a fluidez e flexibilidade das relações dos índios entre si e com os europeus.

²⁹ Carta do Padre Manuel da Nóbrega ao cardeal-infante D. Henrique citado em Leite, 1955:369.

las. O próprio Anchieta reconheceu que o principal interesse dos índios na aliança era a possibilidade de formarem ao lado dos portugueses para combaterem, vencerem e comerem seus inimigos Tupiniquim. Simão de Vasconcelos informa que no momento de concluírem as pazes entraram em conselho com os padres e desabafaram suas mágoas.

“Diziam que os portugueses foram os primeiros que quebraram as pazes, firmadas de uma e outra parte, lhes fizeram guerra e os cativaram e tratavam como bestas de carga: Vós outros, (diziam eles) quando nós começamos guerra com os timiminós, gente do Grande Gato, confiados na multidão de arco de nossos inimigos, os ajudastes pelejando com ele contra nós, mas Deus nos ajudou, e pudemos mais. Porém agora... E aqui calaram. Sabia muito bem o padre Nóbrega que tudo o que diziam era verdade” (Vasconcelos, 1943,v.1:92).

O episódio permite pensar também sobre os recuos táticos dos padres frente às exigências dos índios, pois ao negociar a paz, Anchieta limitou-se a condicioná-la à preservação da integridade física de seus aliados, ficando de certa forma implícito que os demais poderiam ser sacrificados (Almeida, 1998:116). Ressalte-se, no entanto, que apenas o grupo de Iperoig aliou-se aos portugueses, pois os demais Tamoio do Rio de Janeiro continuaram hostis e mantiveram seus ataques.

Animada com a notícia da conversão dos Tamoio de Iperoig, a Coroa enviou ao Brasil a expedição de Estácio de Sá que, em 1564, tentou, sem sucesso, fundar uma povoação no Rio de Janeiro. Neste episódio, já anteriormente citado, o esforço de Arariboia em convencer seus “irmãos de raça” a apoiarem os portugueses foi em vão, pois “...os índios recrutaram gente nas aldeias vizinhas e com perto de 100 canoas atacaram os portugueses, que retiraram-se para São Vicente onde foram angariar reforços para uma tentativa posterior”³⁰.

Nessa altura, a situação na capitania de São Vicente era tão grave que os habitantes de Piratininga pediam a Estácio de Sá para adiar os planos em relação à Guanabara e combater os índios da terra, que os ameaçavam seriamente.

³⁰ Carta de Anchieta ao padre Diego Lainez ;S. Vicente, 8 de janeiro de 1565, doc. cit.

“Dois grupos hostis rodeavam a capitania, os Tamoios e os Tupiniquins, sendo estes de constante ameaça para os portugueses, pela dúbia conduta de que davam provas. Assentavam pazes com os habitantes de São Paulo e logo as rompiam, mantendo desde 1562, um verdadeiro estado de guerra contra o novo burgo. Quanto aos Tamoios, cujo núcleo mais forte vivia na região do Cabo Frio, davam também ‘muita ‘opressão’ às vilas de S. Vicente e de Santos, pois vinham em numerosas canoas com franceses na companhia, e ‘fazendo grande sucessos da gente branca e escravos’” (Serrão, 1965:107).

Deve ser ressaltado que os Tamoio de Iperoig mantinham as pazes e “...moravam muitos deles entre os portugueses, e com sua flecha os defendiam de alguns inimigos, especialmente o fiel Cunhambeba, que assentara casa com toda sua gente fronteira aos mesmos tupis só por nossa amizade” (Vasconcelos, 1943:109). Por um ano, a armada de Estácio de Sá permaneceu em São Vicente, em preparativos para retornar ao Rio. Segundo Serrão, aguardavam os Tupiniquim que haviam se aliado aos portugueses, mas depois recusaram-se a partir (Serrão, 1965:108)³¹.

Finalmente, Estácio de Sá seguiu para o Rio acompanhado da frota na qual iam os jesuitas Anchieta e Gonçalo de Oliveira, portugueses, mestiços e índios Temininó, Tupiniquim (do Espírito Santo e provavelmente também de São Vicente e Piratininga) e, sem dúvida, alguns Tupinambá (da Bahia e do Rio de Janeiro), Goitacá do Espírito Santo e, provavelmente, muito outros não citados, que se misturavam nas aldeias jesuíticas. Chegaram à baía de Guanabara em janeiro de 1565 e no istmo da península de São João, ao pé do morro depois chamado Pão de Açúcar, Estácio de Sá construiu o seu arraial. Em 1º de março levantou-se a cerca que constituiu o núcleo da cidade e foi chamada São Sebastião, em lembrança do Rei de Portugal. Estácio de Sá tomou as medidas administrativas necessárias à fundação da cidade mas o núcleo não passava de um pequeno arraial que por longo tempo, sobreviveu bravamente aos ataques cotidianos de Tamoio e franceses dos arredores. Em 1567, chegou a armada de Mem de Sá e Cristóvão

³¹ O autor não cita fontes nem tampouco especifica o grupo Tupiniquim ao qual se refere mas o fato explicita mais uma vez a inconstância das relações deste grupo.

de Barros para auxiliar o pequeno núcleo e em 20 de janeiro ocorreu o violento combate que deu aos portugueses a vitória e a conquista do forte de Uruçumirim, importante reduto dos inimigos. O caráter religioso da guerra foi lembrado e reforçado nos discursos dos jesuítas, dos comandantes e nos apelos a São Sebastião (Silva, R.M., 1996:8-30). Os portugueses venceram a batalha mas a luta foi árdua e Estácio de Sá feriu-se mortalmente. Seguiram-se outros conflitos até que o Governador entrou em paz com o gentio e "...os franceses estavam botados fora do Rio de Janeiro, por guerra" (Serrão, 1965:120). Daí em diante, os franceses mantiveram-se apenas em Cabo Frio de onde seriam expulsos em 1615.

Por considerar o local da povoação na península de São João pouco propício ao seu crescimento e por razões de segurança, Mem de Sá transferiu o povoado para o morro mais tarde chamado Castelo³². Desde então o Rio de Janeiro e sua região separaram-se de São Vicente, tornando-se capitania pertencente à Coroa Portuguesa, tendo como limites Macaé, ao norte e Ubatuba, ao sul (Cardoso, 1992:48).

Vencida a guerra e criada a capitania era preciso recompensar ou castigar seus protagonistas e ao mesmo tempo garantir a soberania portuguesa na região. De acordo com Silva, Araribóia queria regressar a sua aldeia, mas Mem de Sá lhe pediu que ficasse na terra com seus índios para "...ajudar a povoá-la por ser do rei, a quem nisso fazia serviço, e que pedisse para si e para os seus as terras que necessitasse e onde as houvesse devolutas." (Silva, 1854, n° 14:164). As terras escolhidas lhe foram passadas por escritura pública e Carta de Sesmaria de 1568 e nelas se estabeleceu a aldeia de São Lourenço, que viria a constituir importante baluarte de defesa da cidade.

Os jesuítas também foram agraciados com sesmarias, fundaram logo o Colégio, e tornaram-se administradores das primeiras aldeias que ali se estabeleceram: São Lourenço e São Barnabé (Leite, 1965). Iniciavam no Rio, o papel que lhes fora conferido na empresa colonial: integrar os índios, papel esse tão importante, que lhes garantiria situações bastante privilegiadas na capitania, incluindo o poderio político e econômico adquirido e mantido até sua expulsão no século XVIII. O castigo dado aos inimigos serviria também à ordem colonial: os Tamoio aprisionados foram oferecidos como

³² O morro foi sucessivamente chamado Descanso, San Sebastián, Alto de Cidade, Alto da Sé, São Januário e finalmente Castelo, destruído em 1922 cf. Cardoso, 1992:44.

escravos legítimos, junto com as terras, aos combatentes da guerra em recompensa pelos serviços prestados à Coroa (Neme, 1985:120).

Aos índios aliados seria dado papel muito especial dadas as grandes expectativas da Coroa em relação a eles: além de súditos responsáveis pela garantia, ocupação e manutenção da terra, deviam tornar-se força de trabalho a ser repartida entre autoridades, missionários e colonos mediante sistema de rodízio e pagamento prévio. Iniciava-se no Rio de Janeiro a política indigenista da Coroa portuguesa, que dividia os índios em duas grandes categorias: os aliados e inimigos, que se tornariam aldeados e escravos respectivamente. Era a tentativa para solucionar o dilema já colocado por Tomé de Souza, entre tê-los como súditos e como força de trabalho. Inimigos e/ou aliados, conforme as circunstâncias, os povos indígenas eram os elementos básicos contra os quais e com os quais a guerra colonial se fazia.

A conquista da Guanabara e a fundação da cidade e capitania do Rio de Janeiro contaram, como se viu, com a participação intensa dos índios da região e dos arredores nas condições de aliados e/ou de inimigos, condições essas que se alternavam com frequência. Na situação de contato com os europeus, as populações indígenas sofreram prejuízos imensos que vão desde a desestruturação de suas organizações sociais aos altos níveis de mortalidade mas nem por isso deixaram de agir a partir de motivações e interesses próprios. Desde as primeiras alianças com portugueses e franceses até os ingressos nas aldeias religiosas, já na segunda metade do século XVI, na condição de colaboradores ou mesmo de vencidos, os índios buscavam seus próprios ganhos, ainda que fosse através da negociação de perdas. A conjuntura de guerra colonial com o quadro de imensos prejuízos para os índios incentivava-os a buscar novos espaços de resistência fora dos sertões. Entravam nas aldeias onde viveriam uma outra experiência. A experiência do contato e sobretudo da vivência nos aldeamentos religiosos compartilhada com grupos étnicos diversos e com missionários implicava em mudanças consideráveis não só em termos culturais e sociais mas também quanto aos objetivos e interesses dos índios. Ao viver um processo de reelaboração constante de comportamentos, valores, crenças, interesses e objetivos, os Temininó, Tupinambá, Tupiniquim, e tantos outros viviam também um processo de destruição e construção de histórias e identidades (Sider, 1994), conforme veremos mais adiante.

CAPÍTULO II: O Projeto de Colonização e os Aldeamentos: funções e significados diversos

As populações indígenas foram indispensáveis ao projeto da colonização tanto na América hispânica quanto na portuguesa, sobretudo em seus primórdios, quando a pouca disponibilidade de capitais, abundância de terras, alta densidade demográfica indígena e população européia rarefeita eram características predominantes. Some-se a isso, as concepções de sociedade fortemente hierarquizada por parte daqueles que para cá se dirigiam e delineavam um projeto colonizador que deveria garantir altos lucros e baixos custos e “... cuja reprodução ou reiteração temporal dependeria sobretudo de uma oferta elástica de homens, terras e alimentos” (Fragoso & Florentino, 1993:28). Conclui-se daí que a alternativa mais viável e racional para a exploração econômica do Novo Mundo não podia absolutamente prescindir dos povos indígenas: através de relações de alianças e/ou de conflitos os europeus buscavam obter deles as terras, os alimentos e o trabalho necessários aos seus empreendimentos coloniais.

O Rio de Janeiro não fugiria à regra. No decorrer de três séculos, seu espaço colonial modificou-se e ampliou-se bastante com a incorporação dos sertões e de seus habitantes através das expedições de descimentos, de resgate e guerras justas que deslocavam os índios de seus locais de origem para integrá-los aos novos núcleos portugueses e/ou à força de trabalho na cidade e em seus arredores. As expedições de descimento deslocavam os índios de suas aldeias de origem para reuni-los nas novas aldeias criadas junto aos núcleos portugueses e constituiu sempre a principal fonte de origem e reprodução das populações indígenas nos aldeamentos, tendo sido portanto atividade fundamental para a Coroa. Os resgates (troca de prisioneiros condenados ao sacrifício para torná-los escravos) e as guerras justas (realizadas contra os grupos hostis aos portugueses e/ou que recusassem a evangelização) foram as duas formas legais de escravização indígena mantidas, grosso modo, por quase todo o período colonial. Essas três formas de integração dos índios à colônia portuguesa deram margem a inúmeras disputas na legislação e na prática, como se verá mais adiante.

O conceito de sertão, tão essencial no estudo desta temática, é entendido aqui em sua concepção colonial, ou seja, não apenas em termos geográficos mas numa perspectiva

cultural e móvel, pois ao aplicar-se a regiões onde a administração portuguesa ainda não se fazia presente modificava-se frequentemente ao longo do tempo. Era visto como o mundo da desordem e da barbárie habitado por índios selvagens, espaço, portanto, que devia ser preenchido pela ordem colonizadora¹.

Os aldeamentos foram o palco privilegiado para a inserção das populações indígenas na ordem colonial e a julgar pelas intensas disputas que se estabeleceram em torno deles pode-se inferir o considerável interesse que despertavam nos vários segmentos sociais da colônia. Índios, colonos, missionários e autoridades locais e metropolitanas enfrentavam-se na legislação e na prática por questões relativas à realização de suas expectativas quanto à formação e o funcionamento dessas aldeias. Lembrando o alerta de Sidney Mintz para as muitas possibilidades de significados que uma mesma ação pode comportar de acordo com a posição social dos indivíduos, cabe reconhecer que o ingresso dos índios nas aldeias tinha, evidentemente, significados diversos para eles e para os demais agentes sociais da colônia (Mintz, 1982:511).

Do século XVI ao XIX, as aldeias indígenas integraram o projeto de colonização e ao longo desse tempo adquiriram diferentes funções e significados para os índios, colonos e missionários. A realização das expectativas desses grupos dependia das relações de aliança e disputa que se estabeleciam entre eles na vivência colonial. Tais expectativas se alteraram ao longo dos séculos por vários fatores incluindo, além das diferentes lógicas dos períodos da história da colonização, a dinâmica das relações entre os atores envolvidos. Afinal, os sujeitos e os grupos sociais se constroem nas experiências de suas relações historicamente vivenciadas com outros sujeitos e outros grupos (Thompson, 1981:182).

1. Projeto Colonial: associação entre Coroa e Igreja

Os projetos de colonização longe de serem reduzidos à esfera do econômico devem ser vistos em sua perspectiva global de empreendimento político, econômico e religioso. Afinal, na Europa do Antigo Regime, sobretudo nos países ibéricos, o temporal e o espiritual estavam fortemente associados e os ideais da conquista e da colonização tiveram sempre um forte conteúdo religioso. Se a conquista do território podia ser feita

¹Sobre o conceito de sertão e seus significados no período colonial, ver Mäder: 1995.

através da violência e destruição da organização social dos grupos indígenas, o projeto de colonização implicava na reorganização dessas populações de forma a integrá-las à nova ordem que se estabelecia (Godelier,s.d.:338). A legislação indígena e as missões religiosas cumpririam o papel de rearticular estruturas sociais para incorporar as populações indígenas na ordem colonial. Conforme expressão de Todorov (1983:172), a eficácia do colonialismo é superior a do escravismo e os defensores dos índios, dentre os quais Las Casas utilizaram sempre o argumento de que bem tratados , os índios seriam muito mais úteis à Coroa (Todorov,1983:169). Afinal, as populações indígenas deviam servir à colonização não apenas como mão-de-obra, mas também como súditos responsáveis pela garantia, ocupação e manutenção da terra e, portanto, as Coroas ibéricas tinham mais interesse em integrá-las de forma pacífica do que em dizimá-las através das guerras ou simplesmente escravizá-las.

Além disso, não se pode esquecer a dimensão religiosa da expansão que incluía como um de seus objetivos primordiais a cristianização dos povos do Ultramar, como evidencia a primeira frase de inúmeros despachos reais dirigidos aos vice-reis, governadores e bispos: “Porquanto a primeira e principal obrigação dos Reis de Portugal é promover a obra da conversão por todos os meios ao seu alcance...” (Boxer,1981:227). A recomendação de D. João III aos jesuítas, quando chegaram ao Brasil com Tomé de Souza, reafirmava este princípio:

“Porque a principal coisa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil foi para que a gente dela se convertesse à nossa santa fé católica. Vos encomendo muito que pratiqueis com os ditos capitães e oficiais a melhor maneira que para isso se pode ter: e de minha parte lhes direis que lhes agradecerei muito terem especial cuidado de os provocar a serem cristãos...”²

As Coroas Ibéricas associaram-se à Igreja no projeto colonial, dando às missões religiosas a função de expandir a evangelização e abrir novas fronteiras. Através do Padroado Real Português, Coroa e Igreja estabeleciam uma aliança estreita, definindo

² Doc. de 1548 de D. João III aos Jesuítas. Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil vol. I. Prefacio.pp.5-6 citado em Gambini, 1988:82.

direitos e deveres, que conferiam à primeira o título de “... patrono das missões católicas e instituições eclesiásticas na África, Ásia e Brasil” (Boxer, s.d.:99). As ordens religiosas, muito superiores ao clero secular em termos éticos, disciplinares e intelectuais tiveram, então, por iniciativa do próprio monarca português, um papel essencial na colonização do Brasil: encarregavam-se da evangelização dos índios, com o objetivo de transformá-los em súditos cristão que garantiriam a ocupação do território sob a administração portuguesa e constituiriam a mão de obra necessária a ser repartida entre colonos, missionários e Coroa. Cabe destacar a peculiaridade das missões religiosas na América que inovaram ao estabelecer a prática de reunir ou reduzir índios de diferentes etnias em aldeias novas criadas especialmente para este fim, com regras próprias e, grosso modo, próximas aos núcleos da colonização (Castelnau-L’Estoile, 1999)³.

No Brasil, a Companhia de Jesus destacou-se das demais ordens, tendo alcançado no Rio de Janeiro colonial considerável poderio político e econômico que lhes foi conferido, em grande parte, pelo seu importante papel na integração dos índios à colônia, desde a guerra da conquista. Superiores aos membros das demais ordens em formação intelectual, disciplina e eficiência, os padres da Companhia foram, desde cedo, privilegiados pelas autoridades metropolitanas no tocante às questões indígenas na América portuguesa. Chegaram com Tomé de Souza e foram os únicos a desafiar, no Brasil, colonos e autoridades pela escravização irregular dos índios.

A atuação dos jesuítas nas colônias tem sido objeto de discussões e controvérsias que, em geral, tendem a classificá-los nos extremos de santos mártires da colonização ou de espertos empresários pré-capitalistas, numa visão dualista entre o ideológico e o econômico, reduzindo e simplificando extremamente a complexidade do processo colonial. Sem intenção de aprofundar essa discussão, cabe ressaltar que se os próprios projetos de colonização das monarquias devem ser vistos em sua perspectiva global de empreendimento político, econômico e religioso, o que não dizer de uma ordem religiosa, criada na Europa da Contra-Reforma, que assumiu nitidamente com a Coroa Portuguesa a missão de levar para o Ultramar a verdade e a salvação do Evangelho? Parece lícito

³O termo missão aparece mais frequentemente na documentação para referir-se às atividades itinerantes dos religiosos que se deslocavam para acudir e/ou evangelizar o gentio e transferi-lo, quando podiam, para as novas aldeias criadas. Não obstante, é usado também para designar as novas aldeias estabelecidas por

afirmar que o principal objetivo da Companhia era religioso e se adquiriu força política e econômica no decorrer dos três séculos da colonização, isso se deu de forma concomitante ao esforço ideológico da catequese. Cabe lembrar que o sucesso da conversão e da própria Companhia de Jesus na América portuguesa dependia fundamentalmente do sucesso do empreendimento colonial, ao qual os jesuítas igualmente se dedicaram. Estabeleceram-se na região, fundaram o Colégio, criaram aldeias, estabeleceram fazendas e outras atividades econômicas com as quais construíram considerável patrimônio para o que exploraram, não resta dúvida, o trabalho dos índios - aldeados e índios escravos - e dos escravos negros. Para a realização dos seus objetivos não abriam mão do poder temporal e da coerção física. A força política que alcançaram em várias regiões da América decorria, no meu entender, do reconhecimento por parte das autoridades da eficiência de sua atuação junto às populações indígenas, principalmente no que diz respeito à organização e funcionamento das aldeias indígenas tão essenciais para a expansão das fronteiras portuguesas. No Rio de Janeiro eles foram responsáveis pela organização e funcionamento da maior parte delas, incluindo as mais importantes que atravessaram os três séculos da colonização.

2. As Principais Aldeias do Rio de Janeiro e a Ocupação do Território

O Rio de Janeiro fora ocupado por razões estratégicas e suas condições geográficas contribuíram para que mantivesse sempre suas funções militares e defensivas para as quais as aldeias indígenas desempenharam papel fundamental. São Lourenço sob a direção do Principal Araribóia e administração espiritual e temporal dos padres da Companhia de Jesus iniciou a política de aldeamentos no Rio de Janeiro. Estabeleceu-se, como visto anteriormente, para que os Temininó aliados dos portugueses não se ausentassem do Rio, garantindo a ocupação e a soberania do território para Portugal. Eram grandes as expectativas das autoridades coloniais e metropolitanas em relação a esses índios. A terra era dada como recompensa pelos serviços prestados ao Rei mas implicava numa série de obrigações. Os novos súditos cristãos do Rei constituíam a principal força militar contra os índios hostis e os estrangeiros que continuaram

religiosos. O Padre João Daniel ([1757-1776] 1976), por exemplo, o utiliza amplamente para a Amazônia do século XVIII.

ameaçando a região até o século XVIII e deviam prestar serviços essenciais para as autoridades, missionários e colonos, mediante sistema de rodízio e pagamento prévio. Ao grande chefe Temininó foram concedidas terras escolhidas por ele na banda d'além que lhes foram passadas por escritura de Sesmaria. As inúmeras concessões feitas a Araribóia, das quais trataremos mais adiante, são reveladoras da extrema dependência dos portugueses em relação aos índios aliados e dos agrados feitos às suas lideranças, sobretudo nos séculos XVI e XVII. Consta que a aldeia de São Lourenço estabeleceu-se inicialmente no Rio de Janeiro em terras dos jesuítas por questões de defesa, tal qual aparece no mapa de 1574, sob a denominação de Aldeia de Martinho. Desde então, o bravo Martim Afonso destacou-se como auxiliar infatigável do Capitão-mor em todos os combates contra franceses e Tamoio (Belchior, 1965:55). Em 1570, o Padre Gonçalo de Oliveria referia-se à "...aldeia de Martim Afonso Araribóia, de muita gente temiminó, tôda cristã..."⁴, gente essa provavelmente misturada aos Tupiniquim, Tupinambá, Goitacá e talvez outros que, como visto, devem ter saído juntos do Espírito Santo. Em 1573, Araribóia passou-se com sua gente para a banda defronte da cidade e se entregou aos cuidados de sua aldeia "... que se estendeu da montanha de São Lourenço por todo o lugar denominado Praia Grande até os areais de Icarai, e aumentou de maneira que já em 1578 não haviam terras para serem dadas (...) aos parentes que os principais daquela aldeia queria mandar vir (...) a fim de com eles conviverem como eles mesmos alegaram." (Silva, 1854,nº:169).

É de se supor que a segunda aldeia do Rio de Janeiro - São Barnabé - foi criada para abrigar parentes e amigos dos Principais de São Lourenço, Vasco Fernandes, Antonio Salema, Salvador Correa, Antonio da França e Fernão Alvares. Estes, de acordo com Silva, requereram terras, compreendendo quatro léguas da banda d'além do rio Macacú, alegando "...por si e seus irmãos haverem mandado vir da serra seus parentes para povoarem a capitania e não lhes ser possível acomodá-los na sua aldeia por já serem muitos e poucas as terras pelas doações feitas aos colonos portugueses" (Silva, 1854,

⁴ Carta do Pe. Gonçalo de Oliveira a S. Francisco de Borja do Rio de Janeiro a 21 de maio de 1570 citado em Belchior, 1965:55.

nº14:174). A terra lhes foi concedida por despacho de Salvador Correia de Sá em 1578 e confirmada em Lisboa em 1583⁵.

Foi também administrada pelos jesuítas e estabeleceu-se, de início, em terras do Colégio, em Cabuçu, de onde se transferiu para a região de Macacu⁶. Além dos Temininó, há informações de que a aldeia reunia índios Moromomin⁷ e Goitacá. É provável, no entanto, que incluísse também índios Tupiniquim e Tupinambá que, como visto, haviam se misturado aos demais nas aldeias do Espírito Santo.

Essas duas aldeias iniciaram a ocupação da capitania nos arredores da cidade ainda no século XVI. Nessa época, explorava-se ao longo do litoral o corte do pau brasil, produzia-se açúcar e mantimentos (mandioca, milho, feijão, arroz) e, em menor escala algodão e tabaco (Cardoso,1984:32). A capitania, no entanto expandia-se e era necessário ocupar novas áreas, o que ainda se daria com a guerra contra estrangeiros e índios hostis. A Aldeia de São Pedro estabeleceu-se em Cabo Frio por razões estratégicas, pois ao iniciar-se o século XVII, a região ainda era reduto dos Tamoio que aliados aos franceses contrabandeavam ali o pau brasil constituindo um obstáculo à colonização portuguesa (Coaracy, 1944:40). Holandeses e ingleses também faziam ali suas incursões. Após a ofensiva do Governador do Rio de Janeiro, Constantino Menelau, com quatrocentos índios de Sepetiba e portugueses voluntários, foram lançadas as bases para a ocupação da região que se faria com o estabelecimento de duas aldeias a cargo de dois descendentes de Araribóia: seu neto, Martim de Sousa - principal de São Lourenço - e Amador de Sousa, seu filho, - principal da aldeia de São Barnabé (Leite,1938-50,v.VI:119). Ambas

⁵ Carta de confirmação da carta de sesmaria dada aos índios da povoação de S. Lourenço, por Salvador Correa de Sá, governador da capitania do Rio de Janeiro. In: Silva, 1854, nº15:345-349.

⁶ Temporariamente, segundo Leite (1938-50, v.VI:113), essa aldeia transferiu-se para São Lourenço, de onde retornou para Macacu.

⁷ De acordo com Serafim Leite os Moromimim ou Guarumirim eram todos índios Guarus habitantes do alto, médio e baixo Paraíba "... a que se juntava ora o sufixo mirim, ora o sufixo açu: Guarumimins (Guarus pequenos); e Guaruaçus (Guarus grandes), que com o tempo deram Guarulhos nos dois extremos do rio tanto no atual Estado do Rio quanto no de São Paulo, permanecendo intacto no lugar mais inacessível que era o médio Paraíba." Segundo o autor, o Catálogo de 1654 (Bras.5,190) torna evidente esta identificação com os Guarulho. Leite, 1938-50, v.V:126. Cabe lembrar que o descimento dos Gessaraçus ou Guarulhos para a aldeia de Cabo Frio foi realizado com um intérprete Maromimim ou Guarumimim vindo de São Paulo (Leite,1938-50, v.VI:125).

seriam administradas pelos religiosos da Companhia de Jesus⁸. Não obstante, por não haver índios suficientes em São Barnabé e em São Lourenço - segundo o Padre superior da primeira - para a manutenção das quatro aldeias, decidiu-se que deveriam vir índios do Espírito Santo com os quais se fundaria apenas uma aldeia. Para tal, o Reitor do Colégio, solicitou sesmaria e em 1617 "...repartiu-se a sesmaria com a declaração legal de que das duas datas de terras aos Índios ficava em cada uma delas 'a terça parte' aos Padres, onde escolhessem 'como coisa sua própria' ”⁹. Segundo a carta ânua de 1620, a aldeia iniciou-se em 1617 com quinhentos índios do Espírito Santo trazidos pelos jesuítas. A maior parte deles veio da aldeia de Reritiba e deviam incluir muitos Goitacá, aos quais se juntaram os seguidores de Constantino Menelau que, com certeza, incluíam alguns Tamoio, pois em 1620, o Provincial visitou o local e batizou um grupo de meninos Tamoio, “com a maior alegria dos pais”¹⁰. Sua função principal era combater, além dos estrangeiros, outros Goitacá e Tamoio que “infestavam” a região e o fizeram com extrema violência sendo por isso muitíssimo elogiados. O Padre Antonio de Matos ressaltou os objetivos defensivos da aldeia, afirmando que para eles, jesuítas, o principal seria “procurar a conservação e salvação do gentio vizinho daquele lugar chamado goitacazes, os quais até agora não pode haver entrada por sua barbaria e o sítio em que vivem ser muito defensável por razão dos brejos e lagoas com que os estrangeiros se embarçam”¹¹.

Mais tarde outros Goitacá e Guarulhos próximos à região foram ali aldeados¹², aumentando o contingente populacional da aldeia que se manteve sempre como a mais

⁸ Parecer de Martim de Sá de 31 de outubro de 1616 nos Anais do Museu Paulista, III, 2a.p.33 Citado em Leite, 1938-50, v. VI:119.

⁹ Documentos em Lamego, 1913:228-229 citado em LEITE, 1938-50, v. VI:119-120.

¹⁰ *Triennium litterarum ab anno millesimo sexcentesimo decimo septimo ad decimum nonum*, por Baltasar de Sequeira, 22 de março de 1620, Bras. 8, 239 Cordara, Hist. Soc., VI, 2 Citado em Leite, 1938-50, v. VI:121

¹¹ Bras, 8, 254a citado em Leite, 1938-50, v. VIII:358.

¹² Em 1648, houve um descimento de 70 Gesseraçus-Guarulhos para a aldeia de Cabo Frio e logo preparou-se outro para descer cerca de 400 índios do mesmo grupo. Ms. ARSI. Bras 3(1) pp.264-264v. Quanto aos Goitacá, desde 1631, há informações sobre a presença de alguns deles na aldeia. Sobre isso, ver Leite, 1938-50, v. VI:123-127; 121. Os primeiros goitacazes teriam sido vencidos pelas doenças como visto no capítulo I, depois outros foram derrotados pelos índios da aldeia de São Pedro e mais tarde os 7 Capitães

populosa do Rio de Janeiro. A aldeia de Cabo Frio parece ter cumprido bem sua função de defesa, pois destacou-se pela violência no ataque aos índios hostis e aos estrangeiros razão pela qual, como veremos, teve forte poder de barganha junto à Coroa.

Convém ressaltar a situação peculiar de Cabo Frio que tendo se tornado capitania no século XVII e constituído circunscrição à parte, sujeita ao governador geral da Bahia que nomeava as autoridades locais, esteve sempre dependente do Rio de Janeiro, pois a fiscalização, policiamento e arrecadação fiscal competiam aos seus governadores, por estarem mais próximos (Coaracy, 1944; Silva, 1854). Em termos econômicos, Cabo Frio não teve muito destaque, tendo se especializado mais em atividades extrativistas como a pesca, inclusive de baleias e algumas ilegais, como o corte de madeiras e a extração de sal (Coaracy, 1944:), embora no final do século XVIII contasse com 25 engenhos e 9 engenhocas (Cardoso, 1984:33). Foi sempre uma área muito visada por estrangeiros, daí sua importância estratégica, bem como a força da aldeia de São Pedro na região que notabilizou-se ali por suas atividades de defesa.

A dependência de Cabo Frio em relação ao Rio, no entanto, não foi exceção. Às funções militares da cidade do Rio, somaram-se às de cidade polo, a partir da qual outras regiões eram incorporadas à colonização, num processo contínuo de lutas frequentes não apenas contra os inimigos estrangeiros, mas principalmente contra os índios que em várias regiões opunham forte resistência à colonização. Por suas condições naturais, o Rio adquiriu o importante papel de entreposto comercial e porto de exportação para a Metrópole. Porto principal, numa região onde as condições geográficas, além de permitirem sua comunicação direta com as áreas de produção agrícola dos arredores (desde o recôncavo da Guanabara produtor de açúcar nos séculos XVI e XVII até a região das minas no XVIII e o vale do Paraíba, produtor de café no XIX), impediam o crescimento de outras cidades que lhe fizessem concorrência¹³. Apesar da considerável proeminência política e econômica que as funções militares, comerciais e portuárias deram à cidade do Rio de Janeiro desde o século XVI, as cadeias de montanhas que a

que receberam terras naquela região em 1629 também os submeteriam pela força. Aprisionados e por fim catequizados aumentaram a povoação da aldeia de São Pedro (Silva, 1844:210-211).

¹³ No período colonial, para o comércio atlântico e de cabotagem, além do porto do Rio de Janeiro, havia o de Macaé e ainda os portos da Ilha Grande (Angra dos Reis) e Parati mais voltados para a navegação costeira (Cardoso, 1984:37).

circundavam dificultavam seu crescimento e expansão, fazendo com que a urbanização de seus arredores ocorresse em consequência de seu próprio desenvolvimento. As cidades circunvizinhas cresciam, então, sem autonomia, ligadas à cidade metrópole, da qual dependiam (Bernardes & Soares, 1995:27-32; Cardoso, 1992:29). As novas áreas incorporadas à ordem colonial desenvolviam-se vinculadas em termos econômicos, políticos e militares à capitania do Rio de Janeiro.

A região sudoeste da baía de Guanabara seria ocupada também no início do século XVII com o estabelecimento de duas aldeias, São Francisco Xavier de Itinga (depois Itaguaí), sob a administração dos jesuítas e Mangaratiba, sob o provável controle de Martim de Sá. Ambas foram criadas por iniciativa das autoridades coloniais mais interessadas, talvez, nos diferentes serviços que seus índios podiam prestar nas mais variadas atividades do que propriamente para garantir a ocupação da área como ocorrera em Cabo Frio. Os próprios jesuítas deviam, com certeza, ter tido grande interesse em ter uma aldeia instalada nas imediações de sua grandiosa fazenda de Santa Cruz.

Apesar de Joaquim Norberto de Souza e Silva (1854:179) ter destacado controvérsias sobre as origens da Aldeia de São Francisco Xavier de Itaguaí, inicialmente chamada Itinga, baseado na opinião de Pizarro (Pizarro & Aarújo, 1945, v.5, p.99) de que ela teria sido fundada por Martim de Sá, não há razões para se duvidar da hipótese do Marquês de Lavradio¹⁴ sustentada por Serafim Leite (1938, v.VI:115) e bastante comprovada pela documentação. Segundo estes últimos, a aldeia teria se originado a partir da catequese de índios Carijó da lagoa dos Patos estabelecidos pelos jesuítas na ilha de Marambaia, de onde foram transferidos para o sítio de Itaguaí próximo à sua fazenda de Santa Cruz (Leite, 1938-50, v.VI:121)¹⁵. O jesuíta Francisco Carneiro, Reitor do Colégio, ao visitar os padres em Missão com os índios Carijó na região de Laguna constatou a impossibilidade de fixar ali residência pelos ataques frequentes dos paulistas e, dadas as necessidades de índios no Rio de Janeiro, optou por descer os que estivessem de acordo. Em 1627, por decisão sua e ordem de El Rei e de Martim de Sá realizou um

¹⁴ Atestado do Marques de Lavradio, datado de Lisboa a 3 de janeiro de 1786, e passado a pedido do capitão-mór José Pires Tavares. In: Silva, 1854, nº15:358-361.

¹⁵ Processo das Despesas feitas por Martim de Sá, no Rio de Janeiro 1628-1638. Separata do vol. LIX dos Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

descimento de quatrocentas almas e estabeleceu os índios em terras do Colégio em Guaratiba, com ordem de que se lhes desse mantimentos e ferramentas pelo espaço de seis meses até os índios lavrarem as terras e se poderem sustentar¹⁶. A aldeia deve, pois, ter sido fundada pelos jesuítas por ordem de Martim de Sá.

São Lourenço, São Barnabé, São Pedro e São Francisco Xavier de Itinga foram as quatro principais aldeias do Rio de Janeiro que aparecem com mais frequência na documentação e atravessaram praticamente todo o período colonial. Estiveram todas sob a administração dos jesuítas e foram criadas, de acordo com Serafim Leite, para atender objetivos de defesa.

“...os sítios em que ficaram as três aldeias S. Lourenço(Niterói), S. Francisco Xavier (Itinga-Itaguaí), S. Barnabé (Macacu) caracterizam, sobretudo o pensamento de defesa à roda do incomparável centro geográfico fluminense , que é Guanabara uma de cada lado da baía , e outra no fundo dela, formando o triângulo defensivo da cidade. S Pedro de Cabo Frio era como que a guarda avançada, para a defesa do Promontório, onde de vez em quando os inimigos se atreviam a rondar”(Leite, 1938-50,v. VI:95).

Além dessas, os jesuítas criaram mais duas aldeias de pouca expressão na capitania: a aldeia dos Coroado no século XVIII às margens do rio Bossarahi, a três léguas da vila de Cantagalo, e Nossa Senhora das Neves e de Santa Rita estabelecida no final do século XVII próxima à foz do rio Macaé e à Fazenda de Sant’Ana da Companhia de Jesus. De acordo com Silva, esta última foi criada com a intenção de atrair os índios

¹⁶Informação do Colégio do Rio de Janeiro pelo padre António de Matos, 1619 In Leite, v. VI. Pp.563-568; Carta do P. Francisco Carneiro ao P. Geral Caraffa. Baía 4 de janeiro de 1648.Ms. ARSI Bras 3 (1), 259-260.

Guarulho para o trabalho nas lavouras e para fazer frente aos temíveis Goitacomopis¹⁷, inimigos dos portugueses¹⁸.

Nossa Senhora da Guia de Mangaratiba foi a primeira aldeia não jesuítica do Rio de Janeiro. Estabeleceu-se com índios Tupiniquim trazidos de Porto Seguro por Martim de Sá aos quais depois misturaram-se outros vindos de diversas aldeias. Martim de Sá demarcou e cedeu parte de suas terras para os índios nela se estabelecerem e cultivarem. Foi sempre uma aldeia pequena que não contava com a assistência dos jesuítas e até o século XVIII não teve missionários ali residentes. No século XVIII foi palco de violentos conflitos contra autoridades não reconhecidas pelos índios, conforme veremos mais adiante (Silva, 1854:195-205).

A capitania da Paraíba do Sul (ex-São Tomé), localizada entre a do Rio de Janeiro e a do Espírito Santo, esteve sempre (tal como a de Cabo Frio) estreitamente vinculada à primeira. Fracassadas as primeiras tentativas de ocupação, devido principalmente às hostilidades dos Goitacá, a então chamada capitania de São Tomé retornou à Coroa Portuguesa em 1619, ficando sob a jurisdição da do Rio de Janeiro (Lamego, 1913;Coaracy,1944). O donatário abandonou a capitania e foi para o Espírito Santo "...e não encontrando as 3 nações bárbaras de índios Goitacomopi, Goitacaguaçu e Goitacajacorito alguma resistência tornaram a povoar a terra, que ultimamente deixaram no ano de 1630, por extingui-los desde a costa do mar, até o interior do sertão, as duas aldeias católicas de Cabo Frio e de Reritiba" (Pizarro,1945,v.III:82). No início do século XVII, os "Sete Capitães dos Campos dos Goitacazes", moradores notáveis do Rio de Janeiro requereram aquelas terras com o projeto de criar gado. Eles as receberam em sesmarias entre 1627 e 1631 em recompensa por serviços prestados à Coroa nas lutas contra franceses e índios. Daí se originou a colonização dessa região, que possuída e povoada por moradores do Rio de Janeiro teve, como diz Vivaldo Coaracy sua história

¹⁷ A ausência de maiores informações sobre esses índios pode indicar tratar-se de etnônimo, talvez dos Goitacá, índios aguerridos da região que, no século XVII, ainda desafiavam os portugueses, embora alguns grupos deles estivessem aldeados, desde o século XVI.

¹⁸ A aldeia de Sepetiba distinta da de Itinga aparece no Catálogo da Companhia de 1678, com dois padres nela residentes (Bras 5 (2),47v-48) e, segundo Leite, Salvador Correa de Sá faz menção a ela num parecer sobre índios e missionários (Parecer de Salvador Correa de Sá e benevides sobre os Índios e seus Missionários em Lamego,1913,III: 458 Apud Leite,1938,v.V-VI:116). Depois desapareceu dos catálogos. (Leite,1938v.VI:116)

intimamente ligada àquela cidade (Coaracy, 1944). Os até então temíveis Goitacá, já bastante reduzidos pelos ataques dos índios das aldeias jesuíticas

“...não duvidaram sacrificar seus antigos ódios e se coligaram (...) Tiveram pois de ceder o terreno já à intrepidez dos conquistadores, já à superioridade das armas de fogo, e os que fugiram buscando no amparo das matas a conservação da existência foram seguidos, deixando os campos e as florestas cheios de cadáveres, e, aprisionados e reduzidos, foram por fim catequizados pelos padres da companhia e vieram aumentar a povoação da aldeia de São Pedro”¹⁹

Em 1648, problemas e dificuldades na ocupação e delimitação das terras dedicadas principalmente à pecuária, deram a Salvador Correa de Sá e Benevides, então governador do Rio de Janeiro, a oportunidade de redividi-las com os capitães, beneficiando a si próprio aos beneditinos e aos jesuítas. Isso deu início a uma série de conflitos, que se intensificaram com a constituição da capitania de Paraíba do Sul, doada em 1674 ao Visconde de Asseca, por influência de seu pai, o governador Sá e Benevides junto ao Rei. As disputas não terminaram e após a ocupação da região por tropas do reino em 1752, o Rei decidiu-se pela compra da capitania (Faria, 1994; Lamego, 1913).

Os índios continuavam muito presentes nessa história, tanto nas petições que se faziam ao Rei para justificar as mercês solicitadas quanto nos sertões adjacentes, ainda desafiando os portugueses : quando em 1656, os moradores de Campos encaminharam ao Governador do Rio de Janeiro petição para a criação de uma vila alegavam a necessidade de que “...se povoem as terras deste Estado e principalmente pelo fructo que se tira da domesticação e paz dos gentios e conservação de suas almas”(Lamego,1913,v.I:99). Só no final do século XVII seria criada uma aldeia indígena na região, com a redução dos índios Guarulho que, após a derrota dos Goitacá, continuavam dominando a região circunvizinha, atacando fazendas no vale do rio Muriaé e fazendo incursões até Macaé (Silva, 1854,n.14:224).

Santo Antonio de Guarulhos foi criada com índios guarulho reduzidos por capuchinhos franceses (desde 1659) e aldeados pelos italianos em 1672. Carta Régia de

¹⁹ Lisboa, B. da Silva,v.I:383 Apud Silva, ,1854,nº14:211.

1699 colocou-a sob administração dos Capuchos da Província da Conceição e pelo Alvará de 1700 concedeu-lhe duas léguas de terra. Os padres capuchos foram muito exigentes e rígidos com os índios o que provavelmente incentivava as fugas bastante frequentes. Ao iniciar-se o século XVIII, a aldeia se encontrava em situação precária e disputas por questões de terra desencadearam sérios conflitos entre os jesuítas, a Câmara da Vila de São Salvador e os índios Guarulho, que reagindo violentamente, "... estendiam suas correrias a Macaé, trucidando os viajantes que se dirigiam ao Rio de Janeiro e aos mais moradores daquela paragem, afugentando-os e roubando-os" (Lamego, 1913,v.4:25), o que será visto a seu tempo²⁰. Extinta pelo abandono dos índios no final do século XVIII, o aforamento de suas terras serviu para financiar a Aldeia de São Fidelis²¹ que então se formava com índios Coroados e muitos Guarulhos que voltaram a aldear-se. Em meados do século XVII, os capuchinhos italianos aldearam outros índios Guarulhos no rio S. João de Ipuca, entre Bacaxá e Macaé, formando a aldeia de Ipuca que pouco aparece na documentação (Silva, 1854:223-229).

No final do século XVIII e início do XIX, os índios Coroados, Guarulhos e Puri constituíam ameaças à ocupação portuguesa nos sertões norte e sul do Rio de Janeiro, próximos às atuais fronteiras do Estado de Minas Gerais e São Paulo respectivamente. Atacavam os portugueses no médio vale do Paraíba, região para onde a ocupação portuguesa se expandia pela necessidade de novas terras principalmente para criação de gado que, em expansão desde o século anterior, ganhava novo impulso nos setecentos (Cardoso,1984:32). A necessidade de abastecer as minas de ouro e a abertura de caminhos para elas incentivou o desenvolvimento da produção de açúcar e de mantimentos, bem como a penetração de paulistas que estabeleceram fazendas agrícolas e pastoris no interior da capitania²².

²⁰ Representação dos Índios da Aldeia de Santo Antonio dos Campos dos Goitacazes, capitania do Rio de Janeiro, acerca da demanda que tinham com os Padres da Companhia de Jesus, por causa das terras, que estes tinham conseguido que se lhes dessem em sesmarias, ocultando que pertenciam aos mesmos Índios (1726). Ms. AHU RJCA, cx 26, doc.6042-6043.

²¹ Sobre a aldeia de São Fidelis, ver Barros, 1995.

²² A produção açucareira desenvolvia-se principalmente na região dos Campos dos Goitacazes mas havia engenhos e engenhocas também nos contornos da Baía de Guanabara, na Ilha Grande (Angra do Reis) e arredores, onde prevaleciam as engenhocas e em Cabo Frio, em menor escala (Cardoso, 1984:32). As principais áreas de criação de gado eram os Campos dos Goitacazes, os Campos de São Mateus e os

Ao finalizar-se o setecentos, o Rio de Janeiro, capital da colônia, desde 1763, já se tornara o principal centro comercial e portuário do Brasil. Desde 1751 abrigava o segundo Tribunal da Relação da colônia, a Assembléia municipal recebera, desde 1757, o título de Senado da Câmara e a cidade contava com cerca de 45000 habitantes (Cardoso, 1984:49). Não obstante, os sertões da capitania continuavam povoados por “índios bravos”. Os Puri e os Coroado enfrentavam-se e eram um obstáculo ao avanço da ocupação que, no norte fluminense, se dava a partir dos Campos dos Goitacazes, seguindo em direção inversa ao curso do rio Paraíba (Maghelli, 1990). Ambos haviam deixado a serra da Mantiqueira acossados pelos Botocudos e estendiam-se pelos sertões norte e sul do atual Estado do Rio, próximos ao rio Paraíba, onde foram fundadas as últimas aldeias.

“Assustados os fazendeiros com suas depredações, pelos assassinatos que viam cometer diariamente em pessoas de sua família ou conhecimento, abandonaram as suas fazendas na margem setentrional do Paraíba; os índios acoroados com este triunfo redobram de ânimo e vieram persegui-los na margem oposta do rio, mais audazes e atrevidos do que nunca” (Silva, 1854, nº14:242).

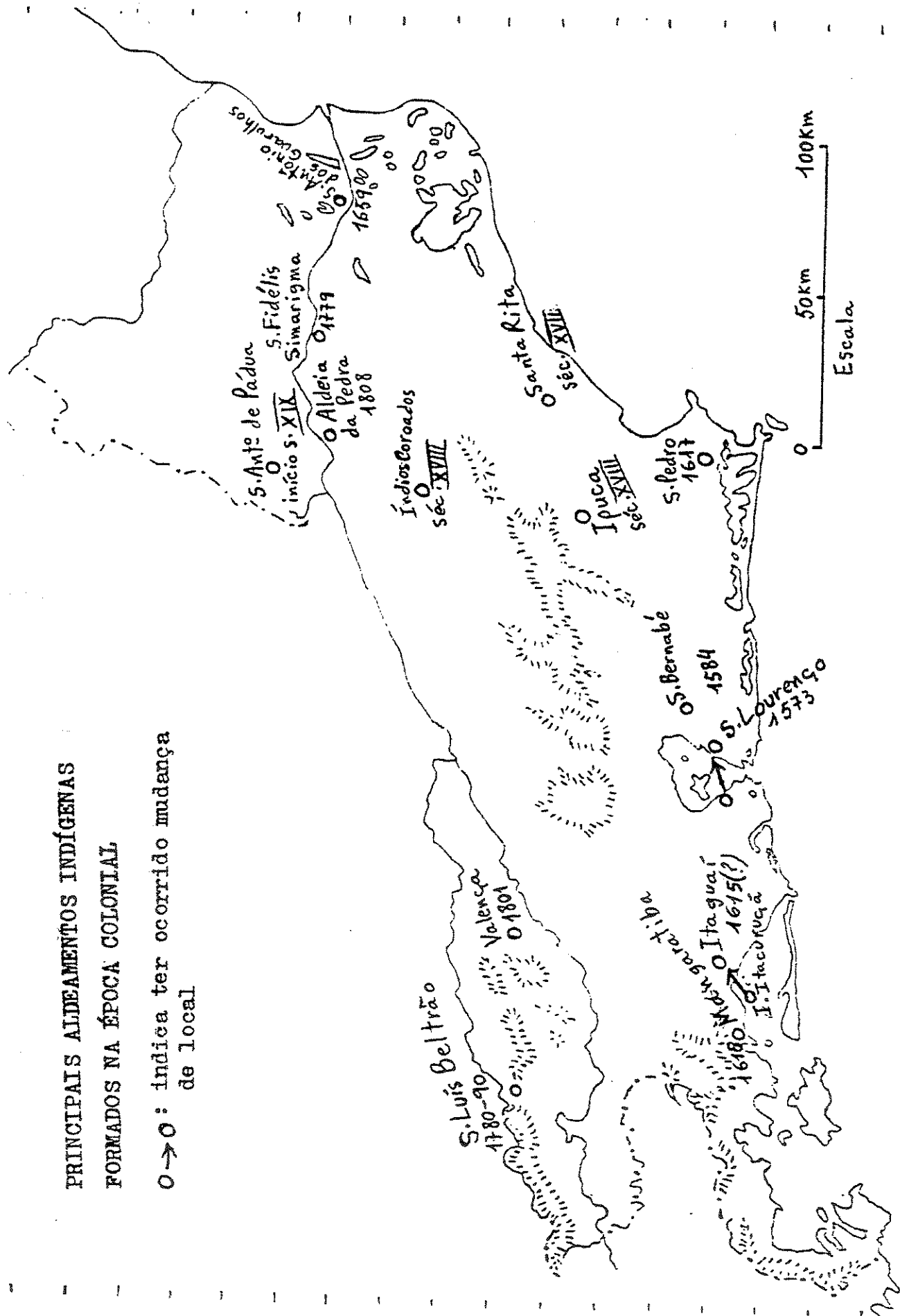
As últimas aldeias do estado do Rio foram fundadas para que os fazendeiros pudessem se instalar em paz na região com suas lavouras e criação de gado (Maghelli, 2000:39). Às margens do rio Paraíba estabeleceram-se três aldeias para abrigar esses índios que aos poucos iam sendo reduzidos pelos capuchos italianos e portugueses: São Fidelis (1779) às margens do Rio Paraíba foi fundada com índios Coroado por capuchinhos italianos e com os rendimentos da extinta aldeia de Santo Antonio de Guarulhos; São José de Leonissa da Aldeia da Pedra²³, às margens do Rio Paraíba na confluência com o rio Pomba, estabeleceu-se para aldear os Puri que, inimigos dos Coroado, não deviam ficar na mesma aldeia. Não obstante, dadas as dificuldades na escolha do local e na submissão dos Puri, eles só se aldearam alguns anos depois em

Campos Novos, (fazendas dos jesuítas na região do Rio São João, próximo ao atual município de Macaé) e os campos da fazenda de Santa Cruz, também dos jesuítas (Cardoso, 1984:34).

²³ Sobre a aldeia da Pedra, ver Maghelli, 1990.

PRINCIPAIS ALDEAMENTOS INDÍGENAS
FORMADOS NA ÉPOCA COLONIAL

O → O : indica ter ocorrido mudança
de local



Santo Antonio de Pádua que instalada na margem meridional do Paraíba, confluência com o rio Pomba, acabou incluindo além dos Puri, seus inimigos Coroados.

Na região sul do Rio de Janeiro, também próximo ao rio Paraíba, outros Puri e Coroados também se aldearam no final do século XVIII e início do XIX nas aldeias de São Luiz Beltrão, Valença e Santo Antonio do Rio Bonito, fundada em 1824-1825 para abrigar os índios fugitivos da aldeia de Valença (Silva, 1854:229-262).

Esses aldeamentos tardios não serão objeto de análise no âmbito deste trabalho. Apesar de terem se estabelecido com objetivo semelhante ao dos demais no sentido de expandir as fronteiras e garantir a soberania para Portugal, diferenças fundamentais se apresentam quanto à integração dos índios e suas relações com os colonizadores. O tempo era outro e não se inclui nos períodos priorizados nessa pesquisa.

Algumas aldeias, como já foi dito, atravessaram os três séculos da colonização e apesar das lacunas e dificuldades para se pensar sobre sua manutenção e reprodução demográfica ao longo desse tempo, algumas considerações são possíveis e necessárias para fundamentar uma das principais hipóteses dessa pesquisa no sentido de que as aldeias coloniais foram também um espaço indígena no qual eles encontraram possibilidades de adaptar-se à colônia, recriando suas tradições e identidades.

2.1. Manutenção e Reprodução das Aldeias: aspectos demográficos

A análise sobre a reprodução demográfica nas aldeias coloniais é tarefa complicada dada a escassez de fontes, sobretudo de dados quantitativos que até o século XVIII, além de raros, apresentam limites intrínsecos ao seu caráter proto-estatístico. Não obstante, o cruzamento de alguns dados numéricos com fontes qualitativas permite delinear certas tendências demográficas que apontam para a confirmação de algumas hipóteses que tenho procurado demonstrar ao longo deste trabalho.

Uma das características básicas das aldeias, desde suas origens, era seu constante reabastecimento com novos contingentes humanos através de descimentos subsequentes, do ingresso de índios vencidos nas guerras contra os portugueses, ou dos transferidos de outras aldeias ou regiões por razões variadas, incluindo soluções para cativos considerados injustos. As informações sobre as chegadas de novos grupos às aldeias do Rio de Janeiro são esporádicas, porém pode-se conjecturar terem ido elas escasseando ao

longo do tempo, na medida em que mais usualmente, os recém-chegados vinham dos arredores, vencidos pelas guerras ou simplesmente descidos. A aldeia de São Pedro, por exemplo, até meados do século XVII, incorporava índios Guarulho, Goitacá e Tamoio; São Barnabé também recebeu índios Goitacá no seiscentos e muito provavelmente outros de que não se têm informações. O mesmo, não resta dúvida, ocorria nas demais aldeias. São Lourenço, por exemplo, para a qual tranferiu-se numa dada ocasião a aldeia de São Barnabé, tinha como característica receber índios de outras regiões, talvez pela sua reconhecida estabilidade e proximidade do Rio.

Os descimentos eram, pois, importantes instrumentos de manutenção populacional nas aldeias, pelo menos por um certo tempo. Ressalte-se, no entanto, que eles transferiam para elas populações inteiras, mantendo dessa forma em seu interior o equilíbrio entre os sexos, havendo portanto condições favoráveis ao crescimento vegetativo. Aliás, de todos os grupos étnicos nos primórdios da colônia, os índios eram os únicos com essa característica demográfica. Não obstante, a mortalidade nas aldeias era altíssima como reconhecia Anchieta, segundo o qual “nunca ninguém cuidou que tanta gente se gastasse em tão pouco tempo”(Anchieta, 1988:385). As epidemias eram frequentes na sociedade do Antigo Regime, tendo ceifado, também na Europa, milhares de vidas, pelo menos até o século XVII, mas seus efeitos nas aldeias foram especialmente devastadores não só pela falta de anticorpos dos índios para doenças européias, como também pelos grandes aglomerados ali reunidos e pela desestruturação das atividades produtivas que as doenças acarretavam. A situação deve ter sido muito mais grave nos primeiros tempos, conforme os relatos dos missionários, cujas narrativas dão conta de verdadeiras catástrofes populacionais consideradas por eles momentos de grandes desafios, nos quais se esmeravam em cuidados e dedicação aos índios que, não obstante, morriam aos milhares²⁴.

Apesar dos poucos dados disponíveis para se pensar o movimento populacional nas aldeias do Rio de Janeiro, a tabela na página seguinte embora extremamente lacunar, permite algumas reflexões. Além de pouco confiáveis e esparsos, os dados quantitativos sobre o número de habitantes nas aldeias são heterogêneos, aparecendo em formas e anos

²⁴ Sobre as epidemias, ver Alencastro, 2000: 127-138.

**FLUTUAÇÃO DEMOGRÁFICA DAS ALDEIAS DO RIO DE JANEIRO
SÉCULOS XVI-XIX**

Aldeias	Século XVI	Século XVII					Século XVIII				Século XIX				
		1617	(?)	1647	1689	1691	1739	1759	1786	1797	1814	1820	1835	1848	1850

São Lourenço	3 000			40 casais	330 hab.		152 hab.	113 hab.				170 hab.	149 hab.		
São Barnabé	Hab.				843 hab.			280 hab.		430 hab.			114 hab.	62 hab.	
São Pedro		500 hab.			1015 hab.			1250 hab.		1173 hab.			689 hab.		
São Fco. Xavier de Itinga			400 hab.		356 hab.			250 hab.	400 hab.	55 chefes fam.	149 hab.				
Mangaratiba			400 hab. 70c. *			Despo voada **					269 hab.			245 hab.	471 hab.

Fontes: Anchieta, 1988, p.429; Cardim, 1980, p.170; Leite, 1938, v. VI, p.102, 110, 121; Silva, 1854, nº14, p. 171, 172, 178, 196, 205, 217; Carta do Gov. Luiz César de Menezes ao Rei, 1691. Ms. ANRJ Cod. 77, v.03, fl.48; Carta de Diogo Machado ao Pe. Geral da Bata, doc. cit.; Silveira Narratio, doc.cit.; Descrição de vários distritos da Capitania do Rio de Janeiro, 1797, doc. cit.

*Segundo Silva, as habitações dos índios eram frágeis como a aldeia e nunca passaram de setenta choupanas com cerca de 400 indivíduos. Silva, 1854, nº14, p.196.

**Carta do Governador em 1691 dizia que a aldeia tinha 20 casais mas naquele ano encontrava-se despovoada. Carta de Luiz César de Menezes ao Rei, doc.cit.

*** Esses dados são apresentados por Silva (1854) como "hoje" que deve ser, portanto, por volta de 1850, data da introdução de seu texto, publicado em 1854

diversos, daí serem apresentados por século, especificando-se, o tipo de informação e, quando possível, o ano a que se referem. São Lourenço e São Barnabé, aldeias do século XVI, deviam ter juntas no final do século, 3000 habitantes (Cardim,1980:170; Anchieta, 1988:429) reduzidos em 1689 para 330 e 843, e em 1759 para 113 e 280, respectivamente²⁵. São Barnabé apresenta um movimento semelhante ao de São Lourenço, com uma queda vertiginosa do século XVI ao XVII e outra menos acentuada até o XVIII, surpreendendo, porém, com um crescimento da população no final do setecentos que novamente se reduz no século seguinte²⁶. Em São Lourenço, a população sofreu também uma queda brutal do século XVI ao XVII, depois outra redução considerável até o século XVIII e a partir daí apresenta uma certa estabilidade. São Pedro manteve, segundo as informações, uma estabilidade populacional ao longo dos três séculos, tendo sofrido declínio significativo no século XIX²⁷. São Francisco Xavier de Itinga apresenta pequenas oscilações com tendência à diminuição. De acordo com Leite (1938,v.VI), na década de 40 do século XVII, quando os Padres da Companhia retiraram-se das aldeias, mais da metade dos índios abandonou as aldeias de São Lourenço e Itinga. Sobre Mangaratiba pouco se pode dizer mas é interessante observar um possível despovoamento no século XVII e um crescimento no XIX, época em que os índios se empenhavam em defender as terras da aldeia e os líderes por eles reconhecidos, como se verá oportunamente. Sobre Santo Antônio de Guarulhos não há informações.

Do exposto, percebe-se que São Lourenço e São Barnabé apresentam uma redução maior, o que se explica, talvez, por serem aldeias mais antigas e mais próximas à cidade, tendo desde cedo enfrentado problemas de invasão de terras e grande número de aforamentos em seu interior. Além disso, ambas foram criadas com muitos índios e numa época em que, conforme informações, as guerras e as epidemias deviam ser mais

²⁵ Carta de Diogo Machado ao P. Geral da Baía, 15 de julho de 1689.Ms.ARSI Bras.3 (2),270-271. Parte publicado em Leite,1938-50, v. VI:107-108; Silveira, Narratio, cód. 138 (Gregoriana) 260 Apud LEITE, 1938-50,v.VI.

²⁶ Descrição de vários distritos da Capitania do Rio de Janeiro feita por ordem do Ilmo. e Exmo. Senhor Conde de Rezende vice Rei e Capitão General de Mar e Terra do Estado do Brasil. 1797.Ms. AHU RJ, cx.165,doc.62.

²⁷ Por longo tempo, o número de habitantes da aldeia de São Pedro superou o da cidade de Cabo Frio. Segundo Leite (1938-50,v.VI:122), logo depois de fundada, a aldeia era três vezes mais populosa que a cidade. Ainda em 1797, a população de São Pedro constituía quase 10% do número de habitantes da cidade de Cabo Frio (Descrição de vários distritos da Capitania do Rio de Janeiro 1797, doc. cit.)

frequentes. Além disso, as fugas, outra modalidade de esvaziamento das aldeias deviam ser mais constantes, quando as condições de sobrevivência no sertão eram maiores e os índios, menos adaptados à situação de aldeados, viam-se mais facilmente por ele atraídos.

Para a Amazônia no século XVIII, existem mapas de descimentos e de população cujos dados cruzados entre si e com outras informações de fontes discursivas apontam para o baixo crescimento vegetativo nas aldeias, altíssima mortalidade, fuga intensas e consequentemente reprodução demográfica realizada basicamente através de descimentos (Almeida, 1990). No Rio de Janeiro, os dados sobre os descimentos e população das aldeias não são suficientes para se estabelecer uma relação entre eles, porém, o quadro aqui apresentado cruzado com informações de fontes qualitativas apontam para a estabilidade das aldeias ao longo dos séculos, apesar da tendência para a diminuição populacional. Tal situação é significativamente contrastante com da Amazônia no século XVIII, onde a intensa oscilação do número de habitantes evidencia terem sido os descimentos e as fugas, os principais movimentos populacionais da região. Tais características talvez fossem semelhantes às do Rio de Janeiro nos séculos XVI e primeira metade do XVII, confirmando a opinião de Schwartz sobre as características demográficas de áreas da América que variavam conforme as regiões e os diferentes estágios do desenvolvimento da colonização. (Schwartz, 1996:10). A fuga e o abandono das aldeias foram sempre uma realidade também no Rio de Janeiro, bem como a preocupação das autoridades em manter os níveis populacionais em seus interior, tendo havido alguns momentos em que se ordenou o retorno de todos os índios às aldeias, dado seu esvaziamento. Contudo, se observarmos a flutuação demográfica das aldeias do Rio de Janeiro a longo prazo, pode-se concluir pela provável reprodução interna através do crescimento vegetativo, que devia incluir grande mestiçagem. Afinal, os descimentos escasseavam, a mortalidade já não atingia os níveis catastróficos dos primeiros tempos, pelo menos entre os aldeados e as fugas, embora ainda frequentes, não alcançavam as proporções dos primeiros tempos que de acordo com as narrativas de Anchieta chegavam a esvaziar aldeias inteiras, como ocorria na Amazônia no século XVIII. Os índios continuavam fugindo e rebelando-se, mas muitos iam e vinham, conforme se verá mais adiante. Para reforçar meu argumento, há dois casos de aldeias extintas, cujos índios voltaram a aldear-se por vontade própria. Santo Antonio de Guarulhos foi abandonada

pelos índios, talvez por excesso de rigidez por parte dos padres capuchos e muitos de seus índios voltaram a aldear-se em São Fidelis (Silva, 1854, n. 14: 228-229). São Francisco Xavier de Itinga extinguiu-se pela expulsão dos índios que se abrigaram na aldeia de Mangaratiba e através de recursos jurídicos conseguiram alguns anos depois reestabelecê-la (Silva, 1854, n. 14: 182-194).

Situação bem diversa ocorria na Amazônia na mesma época, onde as fugas eram intensíssimas. Ali, quando as aldeias foram transformadas em vilas e lugares, a preocupação maior das autoridades era incentivar os descimentos e manter os níveis populacionais nos povoados (Almeida, 1990). Enquanto isso no Rio de Janeiro, os maiores problemas enfrentados pelas autoridades era defender as terras e os direitos dos índios que, ao invés de fugir, como seus pares na Amazônia, lutavam juridicamente e pelas armas para manter suas terras e aldeias, ameaçadas pela presença cada vez maior de não índios em seu interior. Os índios das aldeias do Rio de Janeiro, além de terem menos opções de sobrevivência nos sertões cada vez mais restritos do sudeste da colônia setecentista, já constituíam provavelmente, em sua grande maioria, uma geração avançada de índios aldeados que deviam nascer e viver, misturando-se e reproduzindo-se nos espaços dos aldeamentos. O padre jesuíta Pero Rodrigues, em 1697 discorria sobre o esvaziamento dos sertões e dificuldades cada vez maiores em se realizar descimentos.

“Isto é as contínuas guerras dos brancos, e desejo de a todos os gentios fazerem escravos, tem consumido e gastado todo o gentio, que havia ao longo destas trezentas léguas de costa do Brazil, e sendo tantos como formigas agora não há nenhum, senão junto das fortalezas e povoações dos portugueses, algumas aldeias de índios cristãos, e se nossos religiosos não tiveram cuidado de os amparar e defender das unhas e dentes dos brancos, já não houvera nenhum, ...”²⁸

Embora os sertões do território que constitui hoje o estado do Rio de Janeiro ainda estivessem repletos de índios até o final do século XVIII e início do XIX, quando as últimas aldeias se estabeleceram para recolher os Coroados e Puri; nas regiões mais

²⁸ Carta de Pero Rodrigues, Província da Província do Brasil da Cia. de Jesus ao Padre João Alvares da mesma Companhia. Bahia, 1 de março de 1697. Ms BNRJ, I-31, 28, 53.

próximas ao núcleo da capitania, o sertão se restringia e, junto com ele, as opções dos índios para abandonarem as aldeias. Com o desenrolar da colonização, tornava-se cada vez mais seguro para eles viver na condição de aldeados, o que explica seu empenho em conservar suas aldeias, apesar das dificuldades e discriminações. Tudo isso aponta para a confirmação da idéia de que ao longo dos três séculos da colonização, os índios transformaram-se, adaptando-se e identificando-se a partir das aldeias em que viviam, mantendo-se como grupo específico que lutava para garantir os direitos que a lei lhes concedera na condição de aldeados. Sem negar a tendência geral dos aldeamentos para a diminuição contínua da população indígena que, embora lentamente, tendia a se diluir entre os demais moradores, sobretudo pela intensificação dos arrendamentos em suas terras e a presença cada vez maior de brancos, mestiços e negros principalmente depois que se tornaram freguesias, após a expulsão dos jesuítas, importa constatar que os grupos diminutos de índios por mais misturados estivessem mantiveram-se, até meados do século XIX, vendo-se e sendo vistos como índios aldeados.

3. Os Descimentos e os Acordos com os Índios

Os descimentos eram a principal fonte de origem e reprodução de populações indígenas nos aldeamentos e por isso mesmo constantes e incentivados desde o Regimento de Tomé de Souza até o Diretório de Pombal, como bem lembrou Perrone-Moisés (1992:118). A catástrofe demográfica desencadeada pela conquista mantinha-se com a altíssima mortalidade provocada pelas guerras, maus tratos e principalmente pelas epidemias que periodicamente assolavam as aldeias. Deduz-se daí o papel fundamental das expedições de descimento como instrumento básico de “povoamento” das aldeias (e da própria colônia em seus primórdios) e despovoamento dos sertões, num processo contínuo de crescimento de povoados e extinção de povos. Tais expedições constituíam atividade importante e dispendiosa que mereceu, além de copiosa legislação, cuidados e atenção especiais por parte das autoridades, sobretudo no século XVII, época de guerras incessantes, expansão de fronteiras e formação da maior parte das aldeias no Rio de Janeiro.

Ao tratar da defesa da terra ameaçada pelos holandeses na segunda década do século XVII, Martim de Sá explicitou que as principais providências consistiam em fazer

descer os índios do sertão e distribuí-los por pontos do litoral que pudessem servir de desembocadouro de inimigos e em reparar as fortificações da cidade e seu porto.²⁹ Seu relatório de despesas informa que a maior parte delas eram feitas com descimentos e pagamentos de serviços dos índios. Os gastos com os quatrocento índios que, por ordem sua, desceram dos Patos com o Reverendo Francisco Carneiro para formar a aldeia de São Francisco Xavier de Itinga e que, portanto, deviam ser sustentados por seis meses incluíam peças de ferramentas, alqueires de farinha, milheiros de anzóis, grande quantidade de peixes para sustento dos índios, facas, tesouras, pentes varas de pano de algodão, caldeirão de cobre, uma canastra encourada, varas de lona, quatro botijas de azeite, duas libras de cera em rolo “... tudo conforme avaliação, as quais coisas foram para os padres da Cia. que foram ao sertão”³⁰.

As propostas de descimento se faziam com presentes e promessas de vantagens temporais, sem nenhuma alusão ao sistema de trabalho. O Padre João Daniel descreveu com detalhes as práticas realizadas na Amazônia no século XVIII revelando que para agradar aos índios e evitar as desistências e fugas, preocupavam-se em “(...) pouco a pouco os ir acariciando , e conquistando com dádivas, para lhes ir entranhando amor, e para lhes fazer conhecer, que os não buscam para os fazer escravos, mas para os tratar como filhos (...)”(Daniel, 1976,v.2:44). A lei procurava coibir as irregularidades e desde 1587 estabeleceu a obrigatoriedade da presença missionária nas expedições de descimento, situação essa que mais ou menos se manteve ao longo do período colonial, embora algumas vezes os missionários tenham perdido a exclusividade na condução dessas atividades. A Lei de 1611, por exemplo, estabeleceu que os administradores leigos das aldeias podiam comandar as expedições de descimento (Perrone-Moisés,1992:118).

Os descimentos deviam ser, de acordo com a lei, voluntários e em geral transferiam grupos inteiros das aldeias de origem, incluindo, grosso modo, mais de um Principal, cuja adesão era essencial para que eles se concluíssem com sucesso. A ameaça de extermínio e de escravização somada às dificuldades crescentes de sobrevivência nos sertões dadas às guerras intensas com seus contrários e estrangeiros, à diminuição das

²⁹ Processo das Despesas feitas por Martim de Sá no Rio de Janeiro 1628 1638 Anais da BNRJ Vol. LIX (Rio 1940) 66-71.

³⁰ Idem, p.27.

terras livres, às alterações no meio ambiente e consequentemente às dificuldades cada vez maiores na exploração dos recursos naturais foram, com certeza, as molas mestras que incentivavam os índios a aldear-se. É importante lembrar as diferenças regionais e temporais no que se refere aos apresamentos dos índios nos sertões e consequentemente às ameaças sobre suas chances de sobrevivência que influenciavam as possibilidades de alianças e acordos. Regiões e conjunturas específicas alteravam as ações e reações dos colonos, missionários e índios nos sertões da colônia. Situações caóticas, no entanto, não impediam os índios de negociar suas perdas, buscando garantir as melhores possibilidades de sobrevivência, como se percebe na documentação. Sobre um descimento realizado em 1624, Martim de Sá refere-se "...a alguns Principais que antes de se abalarem do Rio Grande com sua gente quiseram ver a disposição da terra e o modo com que me avai no tratamento dos outros..."³¹ Em carta de 1697, o jesuíta Pero Rodrigues, ao tratar de um descimento na capitania do Espírito Santo, afirmou que "...veio um principal de 4 aldeias a ver se era verdade o que no sertão lhe diziam dos padres para que com mais certeza pudesse vir com sua gente"³². A vontade dos índios emerge dos documentos como fator relevante para seu ingresso nos aldeamentos e dependia do balanço entre as dificuldades enfrentadas no sertão e as condições que lhes eram oferecidas. Tais condições eram, grosso modo, segundo as fontes, avaliadas pelos Principais, mas não necessariamente aceitas por todos seus seguidores pois como visto, de acordo com sua tradição, os grupos Tupi dividiam-se facilmente em facções quando discordavam de seus chefes e as relações com os brancos acentuavam essa característica (Ferguson, 1990; Whitehead, 1993).

Insatisfações e descontentamentos por parte dos índios, principalmente dos seus chefes podiam colocar a perder todo o esforço praticado para a realização de "pazes" ou descimentos. No Rio de Janeiro, houve o caso citado por Simão de Vasconcelos em que alguns Principais voltaram do meio do caminho por não terem recebido o mesmo

³¹ Este descimento não se concluiu com sucesso porque, segundo Martim de Sá, moradores paulistas os tomaram de assalto no caminho, "...matando alguns Principais e repartindo a gente entre si". Carta de Martim de Sá ao Rei Rio de Janeiro, 5 de março de 1624. Ms. AHU RJA.cx 1, Doc.25.

³² Cópia de uma carta do padre Pero Rodrigues, Provincial da Província do Brasil da Companhia de Jesus, para o Padre João Alvares da mesma Companhia: assistente do Padre Geral. Bahía, 1 de maio de 1697. Ms., BNRJ, I- 31,28,53

“facallhão” com que os portugueses agraciaram um deles³³. Os descimentos implicavam em grandes gastos, pois além do custo das expedições (pagamento dos índios e alimentação de todos), eram necessários muitos presentes. Os instrumentos de ferro eram o principal atrativo para aldeá-los, como bem ilustra a resposta de um índio ao missionário que o persuadia a convencer seu grupo a deixar sua aldeia de origem: “lá tem, respondeu o índio, machados, e facas para fazerem suas roças, e por isso não necessitam de sair” (Daniel, 1976,v.2:259).

Na verdade o descimento se fazia por acordos entre os portugueses e os chefes indígenas e as descrições de João Daniel, embora da Amazônia no século XVIII são pertinentes por informarem com detalhes sobre os cuidados e a antecedência com que se preparava a acolhida dos novos aldeados com os quais, segundo ele, iam os maiores gastos dos missionários

“Mas no caso que finalmente se resolvam a sair dos seus matos, e descer para alguma missão se ajusta primeiro o descimento no ano antecedente porque dando palavra os índios de saírem também lha dão os Missionários de os irem buscar no ano seguinte; e não os tiram logo 1º para lhes darem tempo de fazerem as colheitas das suas roças; 2º) para entretanto lhes fazerem roças, searas e casas na missão onde os querem ajuntar ou em alguma paragem que julgam mais acomodada, se é que querem fundar missão de novo: Cuidam pois em prevenir-lhes e preparar-lhes a hospedagem com dilatados roçados de maniba searas de milho e frutas por outros índios mansos já batizados, de que sempre se valem nestes descimentos: fazem casas, preparam-se com grandes provimento de ferragem panos, águas ardentes, bolórios e muitas outras miudezas (Daniel, 1976,v.2:44).

A documentação é farta em exemplos dos esforços da Coroa para agradar as lideranças de forma que os descimentos e acordos de paz se concluíssem com sucesso, sobretudo em áreas de grandes conflitos. É interessante observar o episódio ocorrido no

³³ Das 400 almas que esperavam descer, trouxeram somente 70 mas esperam uma nova ocasião, quando devidamente presenteados, todos descerão. Carta de Simão de Vasconcelos. Rio de Janeiro, 7 de maio de 1648. Ms. ARSI. Bras.3(1) p.263.

início do século XVIII na região sul com os índios Minuano. Era, sem dúvida, uma situação crítica para os portugueses, em guerra constante com os castelhanos em região repleta de índios hostis, o que explica em grande parte o interesse e empenho das autoridades em aliciar aqueles índios. O Governador da Colônia do Sacramento foi procurado por três caciques e um língua com o desejo de tornarem-se católicos e estabelecerem pazes com os portugueses com a condição de que fosse localizada e devolvida uma sua irmã e sobrinha índia cristã que fora levada para o Rio de Janeiro. Ressaltando a importância de tais pazes com “índios bravos, guerreiros, importantes e numerosos na região”, o Governador deu parecer favorável às exigências dos índios, com o qual concordou o Conselho Ultramarino sugerindo que

“... VM só teria a ganhar com aquelas pazes por serem aqueles índios (...) os mais poderosos que há naquelas campanhas que dizem passam de cinco mil e só o gentio manso que está debaixo da VM católica lhe leva vantagem em número mas não em ânimo porque são muito guerreiros”. (...) Que V.M.haja por bem que se escreva ao Governador do Rio de Janeiro onde se diz que a dita assiste e achando-se viva a mande para a dita Colônia para ir para a companhia de seu irmão e tio o que se entende querendo ela ir voluntariamente e sendo cativa se compre para o dito efeito por conta da fazenda real ...”³⁴

Em 1745, o termo de ajuste de pazes entre o Superintendente de Guerra, Capitão Mor Antonio Gomes Leite, e a nação do gentio Acroasú estabelecido formalmente pelo Escrivão das Tropas no “...sertão do Gilbõe districto de Pernagua, Capitania do Piauí, Estado do Maranhão...”³⁵ evidencia a seriedade conferida pelos portugueses às “pazes” feitas com o “gentio bravo” que os desafiava nos sertões. Os contratantes aparecem como parceiros de um acordo firmado em igualdade de condições com promessas e exigências de ambas as partes. De acordo com o documento, o Superintendente de guerra recebeu

³⁴ Consulta do Conselho Ultramarino sobre a comunicação que tinha feito o governador da Nova Colônia do Sacramento Manuel Gomes Barbosa, a respeito de uns Índios selvagens da nação Minuano. Lisboa, 3 de setembro de 1718. MS.AHU RJCA cx. 17 doc. 3580.

³⁵ Cópia do Termo do Ajuste das Pazas que o Superintendente de guerra Capitão Mor Antonio Gomes Leite contratou com a nação do gentio Acroasú que reduziu a paz. Ms.AHU RJA,cx. 48, doc. 24.

muito benignamente no sertão do Gilbõe o embaixador da nação Acroasú com 50 homens de guerra de sua guarda e

“...depois de lhe ter mandado fazer vestido , e praticado repetidas vezes, entrando ao ajuste das pazes lhe disse prometia em nome de S. Majestade que Deus Guarde a paz sem mais lhe fazer guerra e que seriam conservados debaixo da sua proteção e defendidos das nações inimigas, que estariam em sua inteira liberdade como os que tinham ficado prisioneiros da guerra passada, e que nenhum branco lhe faria dano ou vexação alguma, e que teriam toda a terra que lhes fosse necessária para suas roças, sem que pessoa alguma os pudesse perturbar ou inquietar e que com eles estariam nas suas aldeias Pes.Missionários ensinando os para serem cristãos e filhos de Deus, e tratar deles com tudo o que lhes fosse necessário”³⁶

Diante da situação caótica de guerra nos sertões e ameaça constante de escravização e extermínio, deve-se convir que a proposta devia surgir, sem dúvida, bastante sedutora, sobretudo se levarmos em conta que naquele momento de guerra e de empenho pela paz, os portugueses pareciam tratar os índios em condições de igualdade e estes provavelmente se sentiam como tais, como demonstra a postura de seu embaixador ao apresentar suas promessas e exigências

“em seu nome e de toda a sua nação que contava de 2 Aldeias muito Grandes, que prometia de ele e sua nação não fazer mais mal a brancos nem coisas suas e que lhes havia de dar mantimentos para toda a viagem de toda a gente das suas Aldeias até chegarem a passagem onde haviam de situar as Aldeias e terem roças, dando-se-lhes ferramentas para elas, e que ele dito Capitão Mor havia de ser o seu(?) e(?) deles que é o mesmo que Pai e Governador, que só a ele queriam por ser valente a quem todo o gentio teme e de bom coração para os Governar e administrar ...”³⁷

³⁶ Idem p.1

³⁷ Idem pp.1-2.

Diz ainda que “...queriam o Padre que os seus parentes tinham visto na guerra ajudando a conduzi-lo, e com eles praticado...” Tratava-se do padre Missionário Frei João da Purificação, religioso de Santo Antonio e

“...queriam mais destes Padres para as suas Aldeias, que as 2 se haviam de partir em mais , por ser muita a gente, e que ele dito Capitão Mor e Padre haviam de ir esperar e conduzir a sua gente toda e que ele já ia ajuntar a que estava espalhada por fora das suas terras e porém a caminho pois lá não podiam ficar muito tempo por causa das guerras com outras nações...”³⁸

O Capitão Mor prometeu tudo cumprir, mas tal resolução deu margem a inúmeras discussões dados os altíssimos custos que o transporte e sustento por um ano de cerca de três a quatro mil índios (ou mais, conforme os diferentes cálculos) significariam para a Fazenda Real. Sessenta mil cruzados³⁹ foi a quantia solicitada e muita tinta se gastou em argumentos que procuravam analisar a relação custo benefício de tamanho empreendimento. Argumentos favoráveis destacavam as grandes vantagens de ter aqueles “índios bravos” como aliados e o Capitão Mor insistia no cumprimento da resolução como única forma de garantir aquela paz. As posições contrárias alegavam, no entanto, os altos custos da operação, que de forma alguma garantiria a paz com gentio que já dera provas de tão grande hostidade e inconstância. Ao invés de cumprir o acordo, sugeriam o envio de bandeira fortificada para derrotar os índios na guerra. A solução, no entanto, não era tão simples, pois como lembraram as vozes contrárias, os gastos com tal expedição seriam também exorbitantes e nada lhes poderia garantir a vitória e a paz. A sugestão final foi conciliadora, propondo que os índios fossem transportados para lugar mais próximo e estabelecidos em aldeias já existentes o que diminuiria os gastos e aumentaria as possibilidades de paz com os brancos.

O documento aponta para a importância das alianças e acordos de paz com os índios que não eram absolutamente unilaterais. Promessas, exigências, recuos e

³⁸ Idem, p. 2.

³⁹ No início do século XVIII, um engenho em Pernambuco custava por volta de 15 mil cruzados (Mello, 1989:50)

colaborações se faziam de ambas as partes, independente de serem cumpridos ou não. Sem subestimar a força maior dos portugueses que não resta dúvida em casos extremos eram capazes de compor expedições militares de envergadura e promover seus grandes massacres, como inúmeras vezes fizeram, cabe reconhecer que esta não era a solução mais simples e nem sempre viável, o que reforça a idéia da complexidade das relações com os índios, cujo maior ou menor poder de barganha variava conforme as circunstâncias.

4.Os Aldeamentos: funções e significados diversos

4.1 Terra e Proteção para os Índios

É, sem dúvida, difícil discorrer com segurança sobre os significados e expectativas dos índios em relação aos aldeamentos, dadas as lacunas das fontes. Há, contudo, na documentação, sobretudo naquela referente aos conflitos, indícios suficientes para se afirmar que a colaboração dos índios com os portugueses não se resumia absolutamente à submissão passiva a uma ordem colonial que lhes era imposta sem que tivessem nenhuma possibilidade de manobra, como costuma ser sugerido, grosso modo, pela historiografia. Os variados registros sobre suas disputas lançam algumas luzes sobre os diferentes interesses que os impulsionavam. Requerimentos e petições feitos por eles próprios e/ou pelos padres solicitavam terras, o direito de não serem escravizados e de trabalharem para quem quisessem, cargos, aumentos de salários, ajudas de custo e destituição de autoridades não reconhecidas por eles, indicando, pelos menos, algumas das suas expectativas na condição de aldeados. Some-se a isso os vários acordos de paz e de descimentos estabelecidos com os portugueses que incluíam sempre promessas de terra e proteção, condições mínimas, pode-se dizer, das suas aspirações no ato de aldear-se. Já foi visto como os índios do Grande Gato aldearam-se no Espírito Santo, por vontade própria, para escapar de uma situação que para eles era desesperadora e para isso conseguiram dos portugueses quatro embarcações enviadas especialmente para buscá-los. Alguns anos mais tarde, quando Araribóia concordou em ficar no Rio com sua gente, certamente não o fez para estar à disposição dos colonizadores numa aldeia criada para satisfazer interesses alheios. Difícil pensar tal possibilidade, sobretudo se lembrarmos o

extremo grau de dependência dos portugueses em relação aos índios e que estes últimos estavam de volta à sua terra, onde através da aliança com os portugueses passaram a exercer papel de destaque na defesa da colônia, o que conferiria a seu chefe posição muito privilegiada na capitania. São Barnabé foi criada para atender aos interesses dos próprios índios.

São razões suficientes para se acreditar que aldear-se podia significar para os índios a opção pelo mal menor diante da opressão e violência da conquista e da colonização. Ao aldearem-se, os índios tornavam-se súditos cristãos e buscavam adaptar-se a um novo espaço físico e social, onde aprendiam novas regras e comportamentos que lhes permitia novas estratégias de luta e sobrevivência no mundo colonial em formação. Ressalte-se que ser súdito cristão não implicava absolutamente numa condição de igualdade. Na sociedade tão fortemente hierarquizada do Antigo Regime cada súdito ocupava seu lugar na escala social (inclusive os escravos) mas todos tinham, além das obrigações, direitos dentre os quais os de pedir e obter mercês e justiça do seu Rei. Os índios aldeados eram sujeitos a uma legislação especial e ao trabalho compulsório, mas apesar dessas condições limitadas e opressivas, os aldeamentos indígenas lhes facultavam algumas garantias que, inicialmente junto com os padres, e depois por conta própria esforçaram-se em defender - tanto juridicamente como pelas armas, como será visto oportunamente.

Terra e proteção, ao que parece, foram os principais atrativos para os índios aldearem-se, sobretudo se considerarmos que, com o desenvolvimento da colonização, os sertões, além de se restringirem, ofereciam-lhes cada vez mais menos possibilidades de sobrevivência. Convém retomar o exemplo dos índios Piro estudados por P. Gow (1991) para os quais a vida na floresta significava massacres, guerras e escravizações para refletirmos que para os povos indígenas da colônia, muito provavelmente, os sertões cada vez mais iam também adquirindo tais significados. A vida nas aldeias surgia, portanto, como refúgio no qual os índios ingressavam com expectativas próprias, conforme evidenciam os acordos de paz e de descimento vistos anteriormente. Tal como as escolas para os índios Piro (Gow, 1991), a terra das aldeias, embora restrita se comparada à vastidão dos sertões, era vista por eles como patrimônio conquistado nos acordos e alianças feitos com os portugueses, patrimônio pelo qual lutaram, utilizando-se dos títulos de terra, conforme os padrões da colônia. As expectativas e os interesses dos

índios nas aldeias serão mais amplamente analisados na segunda parte da tese que trata de sua vivência e re-socialização nas aldeias, incluindo os vários conflitos, disputas e negociações entre eles próprios e com os demais segmentos sociais da colônia. Por ora, importa constatar que as aldeias tinham para eles funções e significados próprios que até o século XIX esforçaram-se em garantir.

4.2 Súditos Cristãos para a Coroa e os Missionários

A Coroa e os missionários, especialmente os Jesuítas, tinham, como se viu, objetivos ambivalentes quanto à integração dos índios à colônia, pois visavam a torná-los súditos cristãos e força de trabalho contra a pressão contínua dos colonos mais interessados em tê-los como mão de obra ou como fiéis seguidores numa espécie de exército particular para lhes garantir status e segurança. Tal ambivalência refletiu-se na legislação indígena que procurou resolver o dilema entre a necessidade do trabalho dos índios e de sua aliança, mantendo-os por quase todo o período colonial divididos em dois grandes grupos: os aldeados e os escravos. Não se questionava a legitimidade da escravização, com a qual todos concordavam, inclusive os jesuítas,⁴⁰ mas discutia-se quais índios deveriam ser escravizados e em que circunstâncias. Duas formas de escravização indígena consideradas legítimas mantiveram-se, grosso modo, durante quase todo o período colonial: as que se faziam através das guerras justas e das expedições de resgate⁴¹.

Convém ressaltar que ambigüidades e ambivalências não constituíam absolutamente uma exclusividade da legislação indígena. Na sociedade do Antigo Regime, as leis definiam-se no cotidiano das relações entre os agentes sociais e conforme as situações práticas que iam surgindo. Assim é que legislação e prática caminhavam juntas, na medida em que muito frequentemente a primeira se fazia para regulamentar o que já se

⁴⁰ Sobre isso, ver Vainfas, 1986.

⁴¹ A venda de si mesmo constituía outra forma de escravização legítima mas além de ter sido motivo de controvérsias, não deve ter sido muito frequente, salvo em ocasiões de grandes epidemias e fome, quando algumas cartas dos missionários referem-se à sua ocorrência- O Assento de 1574 citado por Anchieta em “Informação dos Primeiros Aldeamentos estabelecia que “serão escravos os que por sua própria vontade se venderem, passando de 21 anos, declarando-lhes primeiro que coisa é ser escravo” (Anchieta, 1988:376) Sobre as variações das Leis de Resgate e Guerra Justa, ver Perrone-Moisés, 1992:123-128).

praticava em larga escala, conforme os “usos e costumes da terra”, expressão, inclusive, bastante utilizada para justificar comportamentos tidos como ilícitos.

As oscilações da legislação eram, pois, típicas do exercício do poder no mundo colonial, numa época em que havia pouca diferença entre o público e o privado e as decisões legais dependiam, em última instância do arbítrio do monarca, que recebia evidentemente influências dos seus conselheiros e dos vários agentes sociais interessados nas questões. A Lei de 1570 definia a guerra justa como as que fossem autorizadas pela Coroa ou pelos governadores ou as travadas em legítima defesa contra ataques de tribos antropófagas (Beozzo, 1983:16). Legislações posteriores não tardaram em estender esse conceito que os colonos ampliavam ainda mais por sua própria conta. A Lei de 1655 declarou que a guerra justa poderia se dar também quando os índios recusassem a evangelização. O viajante espanhol Cristovão de Acuña narra que um dos métodos utilizados pelos colonos era visitar uma aldeia pagã, deixar lá uma cruz, encarregando os índios de tratá-la com respeito. Ao voltar, algum tempo depois, encontravam a cruz no chão e, acusando os índios de desrespeito à Igreja Católica, justificavam a escravização de toda a aldeia (Acuña, 1941).

As tropas de resgate comercializavam com grupos aliados seus índios prisioneiros condenados à morte que se tornavam escravos legítimos por determinados períodos ou por toda a vida, conforme também as variações das leis. É interessante observar um depoimento de Vieira sobre essa prática na Amazônia do século XVII. As tropas chegavam nas aldeias indígenas e mostrando, além das mercadorias, os mosquetes e arcabuzes, diziam ter ordens de não sair dali sem um determinado número de escravos. Segundo ele, isso se fazia de tal forma que os índios amedrontados e desejosos das ferramentas seguiam em busca de capturar índios como cativos. As instruções à escolta militar que acompanhava os dois jesuítas nessas expedições soavam como um convite ao desrespeito à lei: o capitão de oito soldados encarregado de assistir aos dois jesuítas missionários na conversão dos índios devia observar a lei mas fazer o maior número possível de cativos que se dividiriam da seguinte maneira: de cada 52 escravos, 27 $\frac{1}{2}$ iam para o governador; 10 para as pessoas que trocaram as mercadorias; 8 $\frac{1}{2}$ para os soldados

e 6 para os índios remadores da expedição⁴². O último item revela que dentre as regalias concedidas aos índios aliados, incluía-se a possibilidade de ter escravos.

Controvérsias e conflitos ocorriam com frequência para decidir sobre a legitimidade dessas formas de escravização que se ampliavam ou se restringiam na lei e na prática conforme a pressão e força dos interessados. As definições de guerra justa, bem como as condições de escravização através dos resgates variavam com a lei e ambas davam margem a extrapolações e irregularidades por parte dos colonos e de autoridades também interessadas nas escravizações, sobretudo em regiões onde a venda de índios como escravos constituía considerável fonte de renda, como em Belém e em São Paulo. Em regiões onde as atividades econômicas não geravam grandes lucros, outras fontes de renda adquiriam importância como foi o caso do apresamento de índios para a venda em São Paulo e Belém. De acordo com João Lucio de Azevedo, o comércio de escravos podia ser fonte de arrecadação para a Coroa que recebia o quinto dos cativos feitos em guerra justa (Azevedo 1901:150). Em 1717, a catedral de São Luiz precisava ser reconstruída e o Rei autorizou uma expedição para capturar duzentos índios, cujo produto de venda financiaria as obras necessárias (Hemming, 1978). Em 1720, Ordem Régia de D. João V reclamava contra a falta de descimentos pelos quais recebia 3\$000 por cabeça (Mendonça, M.C.de, 1963, v.1:423). Embora essas atividades não garantissem altos lucros podiam ser significativas diante da pobreza das regiões.

Não cabe aqui uma explanação exaustiva sobre a legislação indígena repleta de decretos, bandos, leis, alvarás e cartas régias que continuamente se sucediam e se anulavam mas importa constatar que as leis construía-se, anulavam-se e reconstruía-se em função do jogo de forças na colônia entre os atores envolvidos e sua capacidade de influenciar o Rei e seus conselheiros⁴³. Essas disputas influenciavam não apenas o estabelecimento das leis mas principalmente as possibilidades de sua aplicação na

⁴²Regimento do Governador Dom Pedro de Melo para o Ajudante Baltazar Fernandes, Maranhão, 1660 In: Boxer, 1965. "Um Regimento inédito sobre o resgate dos Ameríndios no Estado do Maranhão em 1660". Citado em Hemming, 1978:337.

⁴³ Antes da Lei de 1755 que, como parte das reformas pombalinas, proibiu definitivamente a escravização dos índios na colônia, houve duas outras grandes leis de liberdade (1609 e 1680) que proibiam a escravização indígena em quaisquer circunstâncias e ambas foram revogadas poucos anos depois de promulgadas pela violenta reação dos colonos. Sobre a legislação indígena ver Perrone Moises, 1992; Beozzo, 1983; Kiemen, 1954.

colônia. As decisões da Metrópole e seu cumprimento dependiam das disputas e se, inúmeras vezes, decisões favoráveis aos índios não se cumpriram, a recíproca é verdadeira, pois não foram poucas as queixas dos colonos contra índios e jesuítas que se recusavam a cumprir as determinações do Reino.

O Padre Antonio Vieira participou intensamente das disputas sobre a legislação indígena e seu cumprimento na colônia e exerceu, no século XVII, forte influência sobre ambos. Em 1655 participou, no Maranhão, de uma junta para decidir sobre a legitimidade dos cativeiros feitos em expedições de resgate e guerras justas e denunciou rigorosamente o mau uso da lei por parte dos moradores, autoridades e membros de outras ordens religiosas que escravizavam ilegalmente milhares de índios no norte do Brasil⁴⁴. O próprio Vieira, no entanto, abria mão de suas exigências conforme as necessidades de cooperar com os colonos e resguardar o projeto dos aldeamentos. De acordo com Hemming, ele instruía seus missionários para julgar sobre a legitimidade dos cativeiros com a maior tolerância possível em relação aos interesses dos colonos (Hemming, 1978:327). As pressões, no entanto, variavam conforme a região, época e circunstâncias, maior ou menor necessidade do serviço dos índios e dinâmica das relações de aliança e disputas entre os grupos.

Não se pode perder de vista o alto grau de dependência dos portugueses em relação aos índios aliados e que, apesar de todas as irregularidades, havia séria preocupação por parte da Coroa em coibir os abusos e defender a política de aldeamentos. Os índios ilicitamente cativados deviam se estabelecer nas aldeias jesuíticas e não foram raras as ocasiões em que isso ocorreu. Além disso, deve-se ressaltar que os interesses da Coroa em resguardar os aldeamentos e os direitos dos índios como seus súditos não devem ser entendidos como única e exclusivamente orientados por objetivos econômicos ou estratégicos, por mais importantes que eles tenham sido. Da mesma forma, os cuidados e atenções especiais concedidos aos Principais também não devem ser interpretados como política de manipulação de chefias e descaso com os demais índios. Não resta dúvida que estes últimos não dispunham dos mesmos privilégios e, muito provavelmente, seu acesso aos procedimentos legais devia se dar por intermédio de seus Principais e de outras

⁴⁴ “Informação que deu o Padre Antônio Vieira sobre o modo com que foram tomados e sentenciados por cativos os Índios do Ano de 1655” In: Meihy (org.), 1992, pp. 4-46.

autoridades leigas ou eclesiásticas, mas isto não lhes retirava os direitos da condição de súditos que a Coroa e a legislação respeitavam e procuravam assegurar. A sociedade do Antigo Regime era rigidamente hierarquizada, mas nessa hierarquia cada um tinha suas funções e, de acordo com as ordenações afonsinas

“...os Reis, que em logo de Deus na terra são postos para reger, e governar o povo nas obras que hão de fazer, assim de justiça, como de graça, ou mercês devem seguir o exemplo daquele, que ele fez, e ordenou, dando, e distribuindo não a todos por uma guisa, mas a cada um apartadamente, segundo o grau e condição e estado que for” (Hespanha, 1993:130).

A justiça constituía, pois, valor essencial na ordem do Antigo Regime e como tal era bastante valorizada pelos Reis e seus conselheiros. “Manter a paz e a justiça era, algo fundamental no exercício do poder do soberano, que se distribuía e se fazia presente em todo o Reino através de uma estrutura hierárquica de jurisdições e alçadas”, como afirmou Lara (1999:20). Por isso, todos os súditos do Império tinham direito de fazer chegar ao Rei suas petições por justiça e mercê e este, aconselhado por seu conselho, procurava atendê-los. As consultas do Conselho Ultramarino são fartas em exemplos dos casos de pessoas simples e pobres que recorriam a Sua Majestade para atender os seus interesses e necessidades, abrindo-se para elas processos que incluíam os mais variados pareceres. Tais consultas apontam para uma preocupação por parte da Coroa em procurar, através de seu Conselho, esclarecer as situações para, com justiça e parcialidade, julgar as reivindicações de seus súditos e atendê-las na medida do possível.

Neste sentido cabe destacar a Consulta de 1690 para decidir sobre o destino de cinco índios Tapuias, que procedentes de Pernambuco, encontravam-se no Reino, sobrevivendo às custas do Conselho de Sua Majestade. Estes índios, entre eles um Principal (cujo nome indígena ilegível consta no documento), haviam sido enviados ao Reino pelo então responsável pelo governo de Pernambuco com representação ao Rei para que não retornassem àquela Capitania por terem sido motores da rebelião e guerra ocorrida no Rio Grande. Diante disso, cabia ao Conselho deliberar sobre o procedimento a ser adotado com os ditos índios, devendo ser esclarecido, de início, se eram escravos

legítimos ou não, pois caso o fossem, deveriam ser entregues a alguns conventos, onde seriam bem tratados. Tal possibilidade foi descartada ao constatar-se terem sido eles alvo de um injusto e brutal ataque por parte dos portugueses que, por interpretar mal suas atitudes, haviam degolado quatorze deles, tendo “reservado” o Principal que ali também se encontrava. O Conselho não considerou conveniente o retorno desses índios a Pernambuco pela possibilidade deles se aliarem aos gentios hostis que continuavam a guerra com os portugueses. No entanto, para garantir-lhes bom tratamento e evitar as despesas do Conselho com seu sustento, sugeriu que fossem enviados às aldeias jesuíticas no Rio de Janeiro, onde seriam bem assistidos. Além disso, aconselhou o Rei a

“...ordenar que pelos Armazéns se lhe dê o mantimento e aguada e o mais que for necessário para a viagem, (...) se fardem por estarem despidos e ser justo (...), devendo-se dar ao Principal (...) quatro vinténs cada dia e cada um dos outros Índios uma Farda a cada ano que importe dois mil e quinhentos reis e que tudo se entregue ao Reitor do Colégio da Cia”.⁴⁵

Esta consulta é bastante reveladora dos direitos e garantias oferecidos também aos índios comuns, sem nome nem cargo de destaque. De acordo com o documento, os cinco índios não eram sequer aldeados e a consulta, na verdade, se estabeleceu por iniciativa das próprias autoridades metropolitanas, com a intenção de averiguar se eram escravos legítimos, como havia sido informado pelo representante do governo de Pernambuco. Ao constatar a ilegalidade da escravização e a ocorrência de um ataque injusto e violento contra eles, o Conselho procurou meios de garantir-lhes condições dignas de sobrevivência. Havia um Principal entre eles, inclusive privilegiado nos benefícios, mas deve-se observar sua condição bastante diversa da de um Araribóia, por exemplo, o que não permite, me parece, incluí-lo entre as lideranças especialmente prestigiadas pela Coroa. Não obstante essa situação comum em que se encontrava, pôde o dito Principal, com seus quatro companheiros, beneficiar-se das garantias da lei, através de procedimentos legais que lhes foram concedidos por iniciativa das próprias autoridades metropolitanas. O parecer do Conselho parece expressar uma séria preocupação em

⁴⁵ Consulta do Conselho Ultramarino de 19 de dezembro de 1690. Ms.AHU RJCA, cx 9, doc. 1758-1759.

assegurar condições de sobrevivência dignas e satisfatórias para esses índios, pois além de garantir-lhes a viagem de volta e o aldeamento entre os inacianos, sugeriu ao Rei ordenar ao Provincial que

“... quando vai ou manda visitar as Aldeias do Rio Grande ou pelos missionários dela se mande informar do Capitão Mor e oficiais da Câmara dos inconvenientes que pode haver em serem restituídos estes Índios para que não os havendo os restituam e quando os haja se façam diligências por suas mulheres e filhos para que se conduzam ao Rio de Janeiro no Pataxo da visita e possam viver com eles”⁴⁶

Nove meses depois desta Consulta, o reitor do Colégio do Rio de Janeiro informou ao Rei que tendo considerado melhor ficarem os cinco índios amotinadores perto dos portugueses, estabelecera-os na aldeia de São Lourenço “... aonde vivem até o presente quietos e assistidos com aquele salário e farda que V.Majestade foi servido conceder-lhe.”⁴⁷

Apesar da legislação ambígua e frequentemente desrespeitada, o exemplo citado evidencia os cuidados e interesses por parte da Coroa e das autoridades da metrópole em coibir os abusos dos colonos e autoridades locais para preservar os aldeamentos e os direitos dos seus novos súditos indígenas. Nas capitanias do Rio de Janeiro e de São Paulo não faltaram denúncias e conflitos por irregularidades semelhantes às denunciadas por Vieira no norte da colônia. As atividades de apresamento de índios para venda eram também lucrativas e atraentes no Rio de Janeiro, tendo adquirido, segundo Salete Neme, foros de atividade econômica, seguindo em grau mais moderado a iniciativa tomada pela capitania de São Vicente (Neme, 1985:147). De acordo com Serafim Leite, em fins do século XVI e primeiras décadas do XVII, as entradas ao sertão no Rio de Janeiro multiplicaram-se: iam em busca dos Carijó, no atual estado de Santa Catarina, atingindo por vezes, o Rio Grande do Sul e no sertão do Rio de Janeiro, procuravam alcançar os

⁴⁶ Idem

⁴⁷ Consulta do Conselho Ultramarino de 19 de setembro de 1691. Ms. AHU RJCA cx 9, doc. 1776; Carta do padre Mateus de Moura, Reitor do Colégio da Cia. sobre cinco índios que foram motores nas guerras do Rio Grande em Pernambuco. 29 de maio de 1691. Ms. AHU. RJA cx.5.

Goitacá do rio dos Bagres, os Gesseraçu, além da serra dos Órgãos e os Guarulho e Pacoba do rio Paraíba (Leite, 1965:97-98). Jesuítas, índios e colonos, principalmente paulistas enfrentavam-se por conta disso. Escravizações indígenas ilegais e em larga escala dificultavam as expedições de descimento e comprometiam a política de formação de aldeias tão caras, como se viu, ao projeto da Coroa.

Em 1619, o Padre Antonio de Matos queixava-se das dificuldades enfrentadas pelos padres no sertão, referindo-se especialmente à missão dos Carijó da Lagoa dos Patos que os jesuítas faziam à petição de Salvador Correa de Sá, administrador das minas dessa Província. “Tinham ordens de descer o gentio para as capitanias de S. Vicente, Rio de Janeiro, Cabo Frio “... mas trouxeram pouca gente por boicote dos paulistas que além de dificultarem o acesso às embarcações, desencorajaram os índios a seguir com os padres, dizendo-lhes que seriam enviados à Bahia, Pernambuco ou até vendidos em Portugal⁴⁸. Em meados do século XVII, os jesuítas ainda mantinham sua missão nos Patos e continuavam enfrentando problemas com os paulistas, conforme testemunho do padre Francisco Carneiro que, em 1648, escreveu ao P. Geral Caraffa dizendo que “aldear lá os Índios neste momento era o mesmo que juntá-los para os irem cativar os moradores das Capitanias de S. Paulo e Santos”⁴⁹.

O apresamento de índios em larga escala prejudicava a política de aldeamentos e as autoridades, embora também interessadas nas escravizações, esforçavam-se em punir irregularidades. Martim de Sá, por exemplo, filho do governador Salvador Correa de Sá e mais tarde ele próprio governador, parece ter se especializado no negócio de resgatar índios no sertão para vendê-los como escravos, o que não o impediu de clamar contra os abusos e pregar a necessidade de proteger e agradar os índios aliados, atitude, aliás, bem de acordo com os princípios da legislação. Antonio Knivet, marinheiro inglês que, feito prisioneiro dos portugueses serviu ao Governador e ao seu filho, narrou inúmeras de suas aventuras em busca de índios por ordem de Martim de Sá. Numa delas, no Rio Paraíba a procura dos Puri, negociou por escambo com o morubixaba setenta escravos, dos quais,

⁴⁸ Informação do Colégio do Rio de Janeiro pelo P. António Matos, 1619. In: Leite, 1938, vol. VI, Apendice A pp. 563-568.

⁴⁹ Como se viu, por conta disso, esses índios foram aldeados em São Francisco Xavier de Itinga. Carta do P. Francisco Carneiro ao P. Geral Caraffa. Baía 4 de janeiro de 1648. Ms. ARSI. Bras.3(1), 259-260.

por promessa de seu senhor, esperava receber pelo menos um, mas decepcionou-se pois “... quando chegou ao Rio vendeu-os todos e não me deu nenhum” (Knivet, 1878:214).

Em 1624, o mesmo Martim de Sá escreveu ao governador do Rio de Janeiro sobre um descimento de seiscentas almas que tentara empreender no Rio Grande sem sucesso, porque moradores paulistas os tomaram de assalto no caminho, matando alguns Principais e repartindo a gente entre si. Denunciou outra entrada dos paulistas ao sertão, na qual ocorreram muitas mortes e cativo do gentio, alertando que com tantas indulgências aos abusos dos paulistas, não será possível cumprir o real serviço, sobretudo no que diz respeito ao Resgate dos Patos e mais nações e se Vossa Majestade não “mandar acudir com apertadíssimas ordens (...)se estragará todo esse sertão...”⁵⁰ A necessidade de manter os aliados o levava a solicitar do Reino cuidados especiais para agradar aos índios de forma que pudessem contar com eles. Além de “...quantidade de pólvora, arcabuzes, munições e mosquetes para a gente da terra (...) enxadas, pás e machados para cortar matos e fazer roça...” é surpreendente vê-lo solicitar

“Quantidade de sardinha e bacalhau para o gentio da terra que é o mantimento deste Reino com que os possa agradar e contentar e algum vinho mais para ele que será de muito efeito para o serviço de V.M....E sobretudo resgate para contentar o gentio e o obrigar a que o ajude na ocasião e sirva no em que o houver mister. De pano de linho, facas carniceiras, pentes, tesouras, espelhos, velorios, fitas ...”⁵¹

Tal solicitação evidencia a dependência dos portugueses em relação aos índios aliados e a consciência das autoridades sobre a necessidade de agradá-los. Cabe lembrar que o projeto da colonização estava em construção e dependia fundamentalmente da colaboração das populações indígenas que no início do século XVII eram, em termos numéricos, infinitamente superiores a qualquer outro grupo social presente no Rio de Janeiro. No final do século XVI, a cidade do Rio de Janeiro contava, segundo Anchieta com 150 vizinhos portugueses e cerca de 3000 índios integrados à colonização nas

⁵⁰ Carta de Martim de Sá ao Rei, Rio de Janeiro, 15 de março de 1624. Ms.AHU RJA, cx. 1, doc. 24.

⁵¹ Consulta do Conselho da Fazenda sobre as diversas coisas que requisitara D. Francisco de Moura para levar para o Brasil. Lisboa, 3 de setembro de 1624. Ms.AHU.RJCA, cx. 1, doc.43; RJA, cx. 1, doc. 25.

aldeias de São Lourenço e São Barnabé (Anchieta, 1988:428-429). Os índios eram a mão de obra básica para todos os serviços da Coroa e dos colonos.

As expedições ao sertão para conquistar territórios, aprisionar índios, realizar descimentos ou buscar metais preciosos eram atividades essenciais, principalmente no século XVII, e contavam com a participação intensa e indispensável de índios e jesuítas. Ofícios da década de 70 do século XVII afirmam a importância desse serviço para o qual os índios eram imprescindíveis, devendo as aldeias entregá-los sempre que necessário. São muitos os requerimentos daqueles que pediam índios das aldeias para terem melhores condições de servir à Coroa, tanto em suas lavouras e pastagens quanto nos serviços de entradas ao sertão, para os quais seguiam com enormes contingentes de índios. Em 1714, o serviço das Minas arrebanhava "...todos os Índios e o Governador do Rio começou a pedir os das Aldeias em cópia tão intolerável, que se lhes desse quanto pedia, não ficaria nas Aldeias quem lavrasse os campos com que se sustentassem os Índios e suas famílias"⁵².

É importante lembrar que o Rio de Janeiro foi também responsável pela defesa e ocupação de áreas mais distantes para as quais enviava grandes contingentes militares constituídos basicamente de índios, como foi o caso da guerra contra os holandeses e da ocupação da região sul, principalmente da Colônia do Sacramento (Coaracy, 1965:92;191). Em 1697, o padre Pero Rodrigues da Companhia considerava que os três principais inimigos dos portugueses eram os negros dos quilombos, os Aimoré e os franceses e que a principal arma contra eles eram os índios aldeados⁵³. Em 1720, Aires de Saldanha foi para a região sul fazer frente aos franceses e castelhanos levando três ou quatro mil índios⁵⁴. De acordo com as fontes, as expedições seguiam com um pequeno número de brancos ou mamelucos acompanhados de milhares de índios flecherios sob o comando de seus Principais que deviam ser especialmente bem cuidados. Sobre isso é interessante lembrar um episódio das narrativas de Knivet: encontrava-se

⁵² Bras.10,105 v. citado em Leite, 1938, vol.VI:108.

⁵³ Cópia de uma carta do padre Pero Rodrigues, Provincial da Província do Brasil da Companhia de Jesus, para o Padre João Alvares da mesma Companhia: assistente do Padre Geral. Bahía, 1 de maio de 1697. Ms., BNRJ, I- 31,28,53.

⁵⁴ Carta de Ayres Saldanha de Albuquerque ao Rei. Rio de Janeiro, 9 de agosto de 1720. Ms.AHU RJA, cx. 12, doc. 78.

num acampamento com uma tropa pronta para enfrentar os Tamoio, quando chegou um reforço de oitenta flecheiros com seu Principal e o comandante da tropa não exitou em mandá-lo dormir no chão para que aquele Principal tomasse sua rede (Knivet, 1878:226).

4.3 Mão-de-Obra para os Colonos

Descer índios, constituir e administrar aldeias eram atividades interessantes também para os colonos, para os quais isso podia significar a possibilidade de ter controle sobre um grande contingente de índios ou privilégio na repartição do seu trabalho e não raramente eles pediam permissão para realizá-las, principalmente no século XVII, quando os escravos negros eram caros e pouco acessíveis⁵⁵. O próprio Martim de Sá fundou a aldeia de Mangaratiba com índios que ele próprio descera de Porto Seguro. Os descimentos por iniciativa de particulares foram com frequência permitidos, pois interessava à Coroa contar com os préstimos e recursos de seus súditos para realizar atividade tão importante e dispendiosa. Contudo, houve sempre sérias restrições quanto à administração particular das aldeias, mesmo para aqueles que haviam sido responsáveis por seu estabelecimento. No início do século XVIII, tais solicitações deram margem a amplas disputas na legislação e na prática (Perrone-Moises, 1992:131). Em 1635, o pedido de administração dos índios feito por Rodrigo Miranda de Henriques, Capitão-Mor do Rio de Janeiro, obteve parecer negativo do Conde do Prado que sugeriu ao Rei

“...extinguir esta propriedade dos índios que os capitães-mores querem acrescentar a sua jurisdição tratando-os como escravos, servindo-se deles e repartindo-os porque lhes parece e convertendo em seu proveito o procedido de seu suor e trabalho (...)e que (...) não permita V.M. que os capitães mores a título de administradores se façam senhores absolutos de gente que nem Deus nem V.M. quis que o fossem. Remato este meu parecer com que os Governadores gerais do Brasil não tem administração particular sobre os Índios”⁵⁶

⁵⁵ De acordo com Perdigão Malheiros, no século XVII, o preço médio do escravo índio era 4\$000 e do africano era 100\$00 Citado em Coaracy, 1965: 47.

⁵⁶ Carta do Conde do Prado a El Rey 14 de março de 1635. Ms. AHU RJ, cx. 1, doc. 47.

Em resposta a solicitações de moradores do Estado do Maranhão e Capitania da Paraíba para exercer a administração de índios descidos às suas custas, a Carta Régia de 1702 estabeleceu sua proibição, determinando que o único prêmio que se poderia "... dar às pessoas que os descerem à sua custa será o de se repartirem só com elas durante a sua vida fazendo a repartição a respeito do tempo dos salários..."⁵⁷ No Rio de Janeiro, em 1703, Antonio Machado foi autorizado a descer índios Maripaquere do distrito de Magé, "sem que tivesse senhorio sobre eles" e com a recomendação de que viessem apenas os voluntários aos quais deviam ser dadas terras e domesticação "pela nossa fé"⁵⁸.

Dos exemplos citados deduz-se que as aldeias podiam estabelecer-se a partir da iniciativa dos particulares, proibindo-se, no entanto, a administração sobre elas. Não obstante, apesar das poucas e insuficientes informações sobre a administração particular de índios no Rio de Janeiro, até por sua ilegalidade, há indícios claros de sua ocorrência, inclusive entre setores proeminentes na capitania, como a ordem dos beneditinos e a família Sá, como se verá oportunamente. Martim de Sá, mais de uma vez governador da capitania, especializou-se, como visto, na negociação com índios e ele próprio fundara a aldeia de Mangaratiba, muito provavelmente com a intenção de obter o controle sobre os índios ali estabelecidos, o que indubitavelmente conseguiu, apesar das disposições em contrário para que ele só tivesse "... administração deles no que toca a guerra, (...) no que toca ao governo e bem da paz e doutriná-los, hão mister outra..."⁵⁹. A questão sobre administração particular de índios e aldeias será mais amplamente tratada no capítulo IV, referente ao trabalho dos índios. Por ora, cabe constatar que as autoridades, apesar de interessarem-se e até incentivarem as iniciativas de particulares para o descimento dos índios e o estabelecimentos das aldeias, esforçavam-se por coibir seu domínio sobre elas.

⁵⁷ Carta Régia de 1702 MS. ANRJ cod. 952 vol.13 fls. 126-128.

⁵⁸ Carta do Rei para D.Alvaro da Sylveira e Albuquerque sobre o descimento de Índios feito por Antonio de Machado. Lisboa, 12 de abril de 1703. Ms. ANRJ cod. 77 vol 12 fl92v.; Carta de Alvaro de Albuquerque ao Rei. Rio de Janeiro 26 de Agosto de 1702. "Sobre índios Maripaqueres, de Magé aldeados por Antonio Machado, governo e cathequese dos mesmos.Ms.ANRJ cod. 77 vol.13 fl.12v.

A referência mais próxima a esses índios Maripaquere encontrei em Serafim Leite que, ao informar sobre a expedição ao sertão para descer os Gesseraçu para a aldeia de São Pedro, em 1648, menciona aldeias próximas de Puris e Manipaques, os quais, segundo ele, desceriam também se os quisessem convocar.(Leite, 1938-50, v.6:124). Estas aldeias ficavam além da serra dos órgãos, região próxima a Magé. A semelhança dos nomes e a proximidade geográfica pode indicar tratar-se do mesmo grupo.

⁵⁹ Consulta do Conselho da Fazenda. Lisboa, 28 de abril de 1617.Ms. AHU RJA, cx.1, doc. 6.

Houve ocasiões em que as próprias autoridades encarregaram moradores de constituir aldeias, como ocorreu no início do século XIX, no vale do Paraíba com a aldeia de Valença. José Rodrigues da Cruz, fazendeiro da região havia se aproximado dos Coroados, auxiliando-os e recebendo-os em sua fazenda o que levou o Vice Rei, interessado na conversão desses índios, a encarregá-lo de aldeá-los com gastos públicos. A resposta do fazendeiro a essa solicitação evidencia que, ainda no século XIX, em regiões mais distantes do núcleo da capitania do Rio de Janeiro, os colonos podiam se interessar pela administração de índios, pois o mesmo solicitava "... a ir tratar com os dito Índios nas suas próprias Aldeias e alojamentos, facilitando-me o Governo os Índios mansos que eu pedir para me servirem de intérpretes; e ficando eu responsável pela minha conduta a respeito da administração dos ditos Índios"⁶⁰

As aldeias podiam formar-se também a partir de outras e às vezes, por solicitação dos próprios colonos. Em 1678, por exemplo, o Conselho Ultramarino aconselhado pelo Ouvidor Geral do Rio de Janeiro considerou de grande utilidade a criação de uma aldeia entre as vilas de Cananéia e Iguape para que os índios auxiliassem os moradores na exploração de ouro. A aldeia seria criada com a transferência de índios das muitas aldeias do Rio e de São Paulo, onde de acordo com os moradores havia muitos desocupados, sem fazer serviço a Sua Majestade⁶¹. Não eram apenas os moradores pobres que pediam a fundação de aldeias para o atendimento de suas necessidades. Em 1675, o Visconde de Asseca e demais donatários da recém criada Capitania de Paraíba do Sul solicitavam ao Conselho Ultramarino o direito de retirar dez casais de diversas aldeias de índios para que pudessem fundar outra em sua capitania (Lamego, 1913, v.2:141-142). Dois anos mais tarde fizeram nova petição para que os padres superiores das aldeias de Reritiba, de Cabo Frio, de São Barnabé e de Itinga, todas aldeias grandes e de índios mansos lhe dessem sempre que pedissem todos os índios necessários, que seriam pagos na forma do estilo, para com eles reduzir os bravos e aumentar as capitanias, o que incluía trabalhar em suas

⁶⁰ Carta de José Rodrigues da Cruz a D. Rodrigo de Souza Coutinho 31 de Outubro de 1799. MS.AHU RJA Cx. 178, doc. 74.

⁶¹ Consulta do Conselho Ultramarino. Lisboa, 7 de julho de 1678. Ms. AHU RJCA, doc. 1346-1347.

terras e cuidar do gado⁶². O Visconde obteve parecer favorável, mas as decisões da Metrópole e seu cumprimento na colônia dependiam da cooperação dos índios e dos missionários para os quais, os aldeamentos não se reduziam absolutamente a redutos de mão de obra. Em 1695, um morador que pedia índios para fundar uma vila, reclamava que os padres superiores não haviam cumprido a provisão dada ao Visconde de Asseca. No mesmo ano, Manuel Jordão da Silva interessado em fundar uma vila no Rio Grande, distrito do rio da Prata solicitava ao Reitor do Colégio do Rio de Janeiro que ordenasse aos superiores das aldeias de Reritiba, Cabo Frio, São Barnabé e Vitória lhe dessem cinquenta casais de índios e mais trinta solteiros das aldeias de São Paulo necessários para essa povoação. O Reitor negou o pedido e a povoação não se fez. Três anos mais tarde, o mesmo Manoel Jordão da Silva reclamava contra os padres da Companhia acusando-os de serem donos das aldeias por não terem cumprido a ordem de Sua Majestade dando-lhe todos os índios que precisasse⁶³.

Os parágrafos acima sublinham o papel da dinâmica das relações entre os vários agentes sociais no que se refere à realização de suas expectativas quanto às funções dos aldeamentos. Convém lembrar que as situações e possibilidades modificavam-se frequentemente conforme as regiões, épocas e circunstâncias. Se, como visto, na sociedade do Antigo Regime, as leis se faziam e se transformavam de acordo com pressões locais e influências dos vários agentes sociais na Metrópole, incluindo os conselheiros do Ultramarino, importa ressaltar que a grande maioria delas tinha caráter exclusivamente local. A diversidade regional da colônia somada às imensas diferenças entre os vários grupos indígenas contatados e suas relações com os brancos impunha um considerável limite à legislação indígena de caráter geral. Embora algumas leis tenham sido gerais, com muita frequência, elas eram estabelecidas para responder a uma determinada questão específica e localizada, podendo ser estendida ou não a outras regiões, como foi caso do Diretório de 1757, feito inicialmente para a Amazônia e depois estendido para o resto do Brasil.

⁶² Requerimento de Salvador Correa de Sá, acerca da consessão de terras de que se havia feito mercê a seu neto o Visconde de Asseca e a seu filho João Corrêa de Sá entre as capitanias de Cabo Frio e Espírito Santo. 1675. Ms. AHU. RJCA, cx. 7, doc. 1258-61. Publicado por Castro e Almeida, v. VI.

⁶³ Consulta do Conselho Ultramarino. 7 de julho de 1678. Ms. AHU. RJCA, doc. 1348; Publicado em Castro e Almeida, v. VI:138.

5. Afinal, a quem serviam os aldeamentos?

O quadro até aqui esboçado procurou demonstrar que a construção e o funcionamento das aldeias indígenas interessavam aos diferentes grupos sociais na colônia, embora se apresentassem para eles com funções e significados diversos. Em princípio e conforme a legislação deviam, portanto, servir a todos e especialmente à Coroa. Na prática, contudo, a realização dos interesses de uns esbarrava muito frequentemente, como se viu, nos dos demais e sua realização dependia, então, das disputas travadas entre eles. Os índios, em situação subalterna, foram sempre os maiores perdedores mas nem por isso deixaram de lutar e obter alguns ganhos. Uma comparação entre as disputas em torno dos interesses particulares nas aldeias das capitanias do Rio de Janeiro e de São Vicente é interessante e necessária por duas razões: primeiro, por serem regiões tão próximas e intimamente ligadas e não obstante apresentarem diferenças significativas quanto às relações entre índios missionários e colonos; em segundo, porque tais diferenças contribuem para reforçar meu argumento sobre as várias expectativas dos agentes sociais em relação às aldeias, evidenciando também que a legislação e seu cumprimento dependiam do jogo de forças entre os atores interessados desenvolvidos em contextos históricos específicos que podiam beneficiar ora uns ora outros. Assim, se na capitania de São Vicente, pode-se dizer que os aldeamentos atendiam principalmente aos interesses dos moradores, o mesmo não ocorreu em outras regiões. A aldeia de São Pedro, em Cabo Frio, por exemplo, parece ter se constituído mais como um estorvo para os moradores que, junto com a Câmara, disputaram e perderam ali várias questões sobre trabalho e terra, como se verá a seu tempo.

A capitania de São Vicente, embora estreitamente ligada à Capitania do Rio de Janeiro, inclusive administrativamente desde os primórdios da colonização, teve um tratamento bem diferenciado quanto à administração particular dos índios e suas aldeias, tendo tido para isso legislação especial. Ali, onde as atividades de apresamento de índios e sua utilização como escravos foram muito mais intensas do que no Rio de Janeiro, a Câmara e os moradores exerceram sempre maior pressão contra os índios e os jesuítas, tendo logrado maiores ganhos quanto à influência sobre os aldeamentos e sobre a

administração particular dos índios que exerciam em larga escala⁶⁴. No final do século XVII e início do XVIII foram grandes as disputas em torno dessa questão em termos jurídicos e práticos. A Câmara de São Paulo e os moradores tinham por certo o seu direito de administração particular sobre os índios que assistiam em suas casas, pois segundo afirmavam, este lhes fora passado por provisão do governo geral desse Estado e, portanto, insistiam em seus requerimentos e protestos contra as leis que queriam lhes tirar tal regalia⁶⁵. Alegavam a necessidade dos índios para sua sobrevivência e para servir ao Rei, referindo-se especialmente às entradas ao sertão cuja continuidade, diziam, dependia da administração dos índios. A Coroa, como sempre, se dividia entre a necessidade de manter os aldeamentos e de atender aos interesses dos colonos, cujos rendimentos evidentemente também serviam à Fazenda Real. No caso dos paulistas, cabe destacar que sua reconhecida violência contra os índios era amplamente aproveitada pela Coroa que tinha especial interesse em suas atividades de sertanistas. Ainda no início do século XVIII, os paulistas e seus índios eram indispensáveis para desbravar a terra, encontrar minas e combater, mesmo em regiões distantes, índios hostis, quilombos e estrangeiros. Portaria de 1673, do Governador Geral ao Provedor Mor da Fazenda Real pedia que fosse providenciada a farinha e frete de navios para enviar os gentios prisioneiros da Bahia para São Vicente, pois os paulistas tinham concordado em combatê-los com a condição de levá-los com financiamento por parte dos moradores e da Câmara⁶⁶. Não faltavam razões, portanto, para as inúmeras concessões feitas aos paulistas no tocante à administração particular dos índios e leis especiais foram feitas para eles. As próprias autoridades locais, incluindo o Governador da Capitania, grosso modo, tendiam a defender os interesses da Câmara e dos moradores. Em 1726, o Governador da capitania intercedeu a favor da continuidade da administração dos índios que foi concedida por sanção do Rei (Petrone, 1995:89).

⁶⁴ O tema foi amplamente analisado por John Monteiro em *Negros da Terra*, 1994 e por Pasquale Petrone em *Aldeamentos Paulistas*, 1964. Ambos deixaram claro ser esta uma condição de escravidão disfarçada.

⁶⁵ Consulta da Junta das Missões sobre a representação em que os oficiais da Câmara da Vila de S. Paulo pediam que o Governador Arthur de Sá e Menezes decidisse as dúvidas que surgissem acerca da administração dos Índios. Lisboa, 29 de dezembro de 1700. Ms.AHU RJCA, cx 12, doc. 2433.

⁶⁶ Portaria do Governador Geral para o Provedor Mor da Fazenda Real. Bahia, 4 de fevereiro de 1673. Ms. ANRJ Cod. 538, vol. 2, fl. 3.

Não obstante, a posição ambígua da Coroa, típica do exercício do poder colonial, mantinha-se, inclusive, pela necessidade de proteger seu projeto de aldeamentos e não foram raras as ocasiões em que se ordenou a devolução de todos os índios às aldeias, em geral por estarem elas muito esvaziadas. Em 1701, o Governador do Rio de Janeiro, Arthur de Sá e Menezes denunciava o Ouvidor Geral de São Paulo por ter desrespeitado a autoridade do Procurador Geral dos Índios incentivando os oficiais da Câmara a retirarem índios das aldeias, distribuindo-os como bem lhes parecesse. Disso resultou despovoarem-se as aldeias, depois de todo o seu trabalho para retirar os índios da casa dos moradores onde os tinham como escravos⁶⁷. A tendência da lei foi a de procurar conciliar os interesse e objetivos diversos permitindo aos moradores a manutenção dos índios administrados sob um certo controle (Petrone, 1995:89). O Regimento de 1736 dava aos moradores o direito de manterem seus índios administrados com a obrigação de os repor nas aldeias a todo o tempo que o Rei o determinar. A administração particular só foi extinta oficialmente em 1758 (Petrone, 1995:95).

A documentação e a historiografia sobre as aldeias indígenas em São Paulo revelam terem estado elas muito mais sujeitas aos interesses da Câmara e dos moradores do que as do Rio de Janeiro, onde inclusive há poucos registros sobre a administração particular de índios o que reforça a idéia do papel das disputas no estabelecimento e cumprimento da legislação indígena na colônia. Não é o caso, no entanto, de ignorar que a Câmara e os moradores do Rio de Janeiro também tivessem grandes interesses em escravizar os índios e exercer sobre eles a administração particular. Além das petições já citadas sobre as tentativas frustradas dos colonos em exercer a administração sobre os índios, há indícios suficientes para se afirmar que a administração particular dos índios não foi exclusiva de São Paulo, o que será detalhado oportunamente. Carta Régias e bandos contra as escravizações irregulares, incluindo casamentos de índios com escravos incluíam as duas capitanias. Em 1698, por exemplo, Carta Régia dirigida ao governador do Rio de Janeiro tratava das escravizações ilegais e ordenava que os índios fossem devolvidos às suas aldeias e pagos os seus trabalhos, referindo-se também aos

⁶⁷ Carta de Artur de Sá e Menezes 12 de julho de 1701. Ms. AHURJA, cx. 7, doc. 55.

casamentos com escravos.⁶⁸ O Bando de 1684 proibia no Rio de Janeiro a compra de gentio da terra aos moradores de São Paulo, estabelecendo que “Quem o fizer, perderá o valor dela, mas também será castigado em 40 mil réis de condenação, vinte para quem denunciar e vinte para as despesas da Colônia do Sacramento do Rio da Prata, e o tal gentio ficará livre de ser escravo...”⁶⁹ Em 1677, a Câmara da Ilha Grande queixava-se à de São Paulo contra o governador do Rio por libertar os Carijó que d’ali vinham às suas praias. O Governador negou a acusação afirmando que os moradores do Rio de Janeiro também se serviam dos índios e só dera liberdade a um da Ilha Grande que descera do sertão para batizar-se (Silva, 1854:144). Moradores de São Paulo e do Rio de Janeiro associavam-se em seus interesses na escravização dos índios. Em oposição à Lei de 1680 a favor dos índios e dos jesuítas surgiram distúrbios e protestos nas duas capitanias. Os paulistas aliados aos moradores da Ilha Grande, das vilas de Parati e São Sebastião “...organizaram novas bandeiras para capturar índios no sertão e invadiram a própria capitania do Rio de Janeiro, chegando a levar muitos escravos dos lavradores do Rio, na suposição de que fossem servos dos Jesuítas”(Coaracy, 1965:205).

Abusos e escravizações irregulares se faziam, portanto, também no Rio de Janeiro mas a Câmara e os moradores esbarravam ali, me parece, com a forte presença e atuação dos Governadores mais diretamente ligados aos interesses da Metrópole. As funções políticas e administrativas assumidas pela capitania do Rio de Janeiro, desde sua fundação, devem ter contribuído para o predomínio da autoridade régia sobre a autonomia municipal, o que não se verificou em São Paulo. As autoridades no Rio de Janeiro mais preocupadas em resguardar a política de aldeamentos foram, grosso modo, favoráveis aos padres da Companhia e à manutenção das aldeias sob sua responsabilidade. Tais razões administrativas, me parece, justificam, em grande parte, o fato das aldeias do Rio terem sido mais preservadas que as de São Paulo contra os abusos e irregularidades da Câmara e dos moradores. Some-se a isso o fato das atividades de apresamento e escravização dos índios nunca terem atingido no Rio as mesmas

⁶⁸ Carta Régia para o Governador do Rio de Janeiro, Artur de Sá e Menezes. Lisboa, 30 de novembro de 1698 ANRJ cod. 952, vol.9; fls. 271-275.

⁶⁹ Bando “Sobre a compra dos índios aos paulistas” Rio de Janeiro, 25 de outubro de 1684. De Duarte Teixeira da Costa. Ms. ANRJ, cód. 77, vil.1 fl.176v.

proporções que em São Paulo e de seus moradores não terem se destacado nas atividades de “bandeirantes”, como os paulistas tão valorizados pela Coroa, o que talvez se explique também pelas funções administrativas da cidade do Rio. A essas funções acrescentaram-se, ainda no século XVII, as de porto receptor e escoador de mercadorias que, sem dúvida, conferiam aos habitantes da cidade e de seus arredores outras alternativas de rendimentos além das expedições ao sertão e das lavouras e engenhos que, embora em expansão no século XVII, estavam longe de alcançar os níveis das grandes áreas de exportação.

Ainda a título de comparação, cabe ressaltar a diferença fundamental do papel exercido pelos jesuítas nas duas capitanias, como evidencia o violento episódio de 1640. Após a publicação da bula de 1639 que não apenas proibia a escravização dos índios, mas ainda obrigava os colonos a entregarem os já escravizados às aldeias jesuíticas, a violenta reação dos colonos não se fez esperar nas duas capitanias mas com intensidades bem diversas. Em São Paulo, os padres foram expulsos enquanto no Rio foi possível uma negociação intermediada pelo próprio Governador Salvador Correa de Sá e Benevides que foi pessoalmente ao Colégio ameaçado pelos colonos amotinados⁷⁰. Não se trata de subestimar a força da oposição no Rio de Janeiro que também se abateu com violência sobre os padres obrigados a assinar uma capitulação abrindo mão das decisões da bula e de qualquer indenização pelos danos sofridos. Os acontecimentos subsequentes, no entanto, são reveladores das diferenças de força e prestígio dos inicianos nas duas capitanias: em 1647, por ordem do Rei e a pedido do Governador da capitania, os jesuítas retornaram às aldeias que haviam abandonado não só por conta dos conflitos com os colonos, mas também pela insubordinação constante dos índios contra as regras e disciplina de suas aldeias. Nessa ocasião, Salvador de Sá e Benevides era membro do Conselho Ultramarino e deu parecer baseado em sua experiência local sugerindo o imediato regresso dos padres às aldeias, pois caso contrário “...poderá suceder destruírem se os índios e despovoarem-se as aldeias...”⁷¹ Enquanto isso, em São Paulo, os jesuítas

⁷⁰ Relação do sucedido no Rio de Janeiro pela publicação das bulas. 1640. Ms.BN RJ, I,31,32,3.

⁷¹ Consulta do Conselho Ultramarino, acerca da participação que fizera o Governador do Rio de Janeiro, de terem os Padres da Companhia de Jesus abandonado as aldeias dos Índios, cuja administração lhes estava confiada. Lisboa, 24 de Julho de 1647. MS AHU RJCA, cx.4, doc. 602.

foram expulsos, retornaram apenas treze anos depois e não tiveram mais voz no que se refere à defesa dos direitos dos índios. Ao contrário disso, no Rio de Janeiro, permaneceram como principais responsáveis pelos assuntos indígenas até sua expulsão.

Em contraste com a situação das aldeias de São Paulo, São Pedro, em Cabo Frio parecia não atender às expectativas dos moradores da cidade. Fundada no início do século XVII, com o objetivo de apaziguar a região, garantir a defesa do local e fornecer mão de obra aos colonos, São Pedro foi sempre uma aldeia muito populosa e considerada a maior delas. Seu forte poder de barganha com as autoridades advinha, em grande parte, das funções de defesa que seus índios exerciam com grande eficiência. Em 1630, destacaram-se pela extrema violência no combate aos inimigos: duzentos holandeses morreram em suas mãos e empreenderam “bárbara e cruenta carnificina contra os goitacazes”. De volta à aldeia, foram recebidos com aplausos e o Reitor do Colégio aproveitou a ocasião para pedir mais terras, o que lhe foi concedido⁷².

A situação permite estabelecer um paralelo com as aldeias do Paraguai, onde os índios eram incentivados à violência contra os paulistas e quase aplaudidos pelas atrocidades cometidas. O Padre Paucke não era perturbado em sua redução com os mocobis porque corria entre os índios um boato de haver ali um jesuíta que enviava seus índios para cortar-lhes a cabeça. (Haubert, 1990:119-120). Em função de suas vitórias tão importantes para a Coroa espanhola por garantir as fronteiras contra os portugueses, os jesuítas e os índios obtinham ali vantagens políticas e econômicas, como o direito de armar os índios e não reparti-los para o trabalho (Morner, s.d:83-84;90-91). Em Cabo Frio, embora não tenham chegado a tanto, tiveram ganhos consideráveis em detrimento dos interesses dos moradores da cidade: obtiveram terras para uma outra aldeia que nunca foi construída e nem tampouco a terra confiscada, apesar das insistências dos colonos; e ao invés de trabalharem para os moradores locais, iam para o Rio de Janeiro, onde recebiam melhores salários, conflitos esses que serão aprofundados em capítulos pertinentes⁷³.

⁷²Simão de Vasconcelos, *Vida do Padre João de Almeida*, Lisboa, 1 vol. In-fol., 1658, liv. IV, cap. II, §5, p.146. citado em Silva, 1854:210.

⁷³ Consulta do Conselho Ultramarino acerca da queixa que fizera o Capitão de Cabo Frio Domingos da Silva, em nome dos moradores daquela Capitania, dos Padres da Companhia de Jesus...Lisboa, 9 de outubro de 1681. Ms. AHU RJCA cx.8, doc. 1426; carta do Rei ao Governador Ayres de Saldanha para que

Cabe ainda reconhecer os altos níveis de tolerância merecidos, ou melhor dizendo conquistados, por esses índios. Após um violento ataque contra particulares e beneditinos, no qual, segundo relatos, teriam matado mais de oitocentas cabeças de gado das terras de São Bento, colocado fogo na Igreja e destruído casas e currais, o Rei ordenou ao Governador do Rio que caso isso se repetisse os índios fossem castigados com rigor⁷⁴. Joaquim Norberto de Souza e Silva (1854) e Balthazar da Silva Lisboa(1835) escreveram sobre o episódio, no século XIX, criticando a atitude dos jesuítas e ressaltando seu poder na capitania. De acordo com o primeiro, foram grandes as queixas contra os padres e, em 1677, o senado da câmara e a cidade do Rio de Janeiro levaram ao trono representações para que os aldeados fossem tirados à sua administração, o que não foi atendido (Silva, 1854:212). Tamanha tolerância pode ser explicada pela extrema necessidade dos serviços daquela aldeia para a defesa, como sugerem os argumentos de autoridades que afirmavam serem os índios muitos e fiéis vassalos sempre prontos ao serviço de Sua Majestade, principalmente para responder aos embates que surgiam, podendo-se contar muito mais com eles do que com os moradores⁷⁵.

Do exposto deduz-se que as expectativas dos moradores de Cabo Frio em relação ao aldeamento de São Pedro esbarraram e foram cerceadas pelos interesse dos índios e jesuítas que por suas atuações, sobretudo no aspecto da defesa da terra, tinham maior prestígio e poder de barganha junto às autoridades. Pode -se questionar, sem dúvida, a independência dos interesses e ações dos índios em relação aos padres acusados, não sem razões, de estarem sempre tentando manipulá-los em seu proveito. Até que ponto os índios agiam por motivações próprias ou apenas conforme instruções e interesses dos “seus padres”? Apesar dos limites da documentação para se lidar com tal questão, as cartas e os relatos dos inicianos sobre seus conflitos com os índios (que chegavam inclusive a abandonar as aldeais pelos engenhos) não permitem sustentar a idéia de terem estes últimos agido só para agradá-los. No caso específico da Aldeia de São Pedro, se não

informe sobre problemas de terra entre moradores e jesuítas em Cabo Frio. 19 de maio de 1722. Ms.AHU.Documentos Avulsos do Rio de Janeiro, Caixa 13, doc.79.

⁷⁴ Carta do Rei ao Governador do RJ sobre as diferenças entre religiosos de S. Bento e os da Cia. , por causa das terras no Rio Una de Buzios. Lisboa, 26 de maio de 1667. Ms. ANRJ, cod. 77 vol.04 fl.2.

⁷⁵ Requerimento a El Rei sobre a Pescaria da Ponta dos Búzios da Aldeia de S. Pedro de Cabo Frio. 16 de dezembro de 1727. Ms. AHU.RJA, cx. 19, doc. 141.

bastassem os atos de violência pelos quais os índios se destacaram, há outros indícios que apontam para seu perfil bastante decisivo e pouco condizente, me parece, com uma postura de simples submissão aos interesses dos jesuítas. Em 1683, o padre Lourenço Correia, superior da aldeia de São Pedro, afirmava não poder contê-los em suas decisões nem para responder às ordens de Sua Majestade⁷⁶. Em carta de 1717, sobre questão de terras com os moradores, o Procurador Geral da Companhia afirmava “é certo que em Cabo Frio há uma das maiores Aldeias de Índios que tem a Cia. e que sendo muito difíceis de se empregarem os tais Índios não são fáceis de se dividirem estando já congregados e unidos entre si”⁷⁷. É interessante constatar que em 1795, numa lista de 238 presos das cadeias da Relação do Rio de Janeiro, há 21 índios de várias regiões inclusive do sul mas os procedentes de Cabo frio, em número de seis, todos condenados por crime de morte superam significativamente todos os demais.⁷⁸

Além disso, já foram desenvolvidos argumentos suficientes para que se duvide terem tido os índios suas próprias vontades e expectativas ao ingressar nos aldeamentos. As leis, apesar de oscilantes e frequentemente desrespeitadas, lhes ofereciam possibilidades de agir em nome de seus interesses e eles o faziam. Em 1706, por exemplo, foi dada uma sentença favorável à petição de um índio contra o abade do Mosteiro de São Bento, por ter sido julgado livre como descendente de uma índia que não era escrava⁷⁹.

As relações conflituosas entre os índios e os demais agentes sociais na colônia em torno dos aldeamentos pode ser melhor compreendida se pensarmos com Geral Sider sobre a necessidade de se reformular o conceito de cultura ao lidar com grupos étnicos em condições de subordinação (Sider, 1994:115-116). Segundo ele, ao invés de teia cujo

⁷⁶ Carta do P. Superior Lourenço Correia ao Capitão Mor de Cabo Frio sobre o serviço dos Índios aos Brancos. Aldeia de S. Pedro, 8 de maio de 1683. Ms.AHU. RJA, cx. 5, doc.45.

⁷⁷ Carta do Rei ao Governador Aires de Saldanha sobre os conflitos de terra entre moradores e jesuítas em Cabo Frio. 19 de maio de 1722. Ms. AHU.RJA, cx. 13, doc. 79.

⁷⁸ Relação dos Presos de Culpa de morte, roubos graves e resistências além de outros muitos de culpas mais leves de que aqui se não faz menção que se acham presentemente nas Cadeias desta Relação. 6 de Outubro de 1795. Ms.AHU.RJA, cx 160, doc.60.

significado é tecido e compartilhado pelos homens (Geertz, 1989), a cultura nesses casos se coloca mais como uma luta constante para não compartilhar valores e significados. Seguindo com a metáfora da teia, o autor lembra estarem presentes ali duas criaturas, a aranha e sua presa que fará sempre o possível para escapar do destino que sua anfitriã - a aranha construtora da teia - reservara para ela. O próprio autor destaca os limites da metáfora para se analisar grupos sociais, cujas relações são bem mais complexas, ressaltando sobretudo que a situação de vítima indefesa, como a do inseto apanhado na armadilha, não se aplica aos grupos humanos.

No caso específico dos aldeamentos indígenas cabem algumas considerações. Em primeiro lugar, como espero ter demonstrado, não se pode dizer que eles tenham sido construídos sem a participação dos próprios índios, nem tampouco concebidos como algo maquiavelicamente inventado pelos portugueses para dizimar e explorar as populações indígenas. Ao contrário disso, os aldeamentos foram parte essencial do projeto da colonização portuguesa no Brasil e despertou o interesse dos vários segmentos sociais da colônia, inclusive dos índios. Diferentemente da presa capturada pela aranha, portanto, os índios participaram, ainda que na maioria das vezes em posição subalterna, do processo de construção das aldeias, às quais atribuíam seus próprios significados, lutando para realizá-los e para recusar outros que não lhes interessavam viessem eles dos colonos, das autoridades, dos padres ou até de outros índios. As relações no interior dos aldeamentos foram difíceis e concessões feitas de ambos os lados, como se verá a seguir.

Os argumentos até aqui desenvolvidos contribuem para desmontar certos estereótipos sobre nossa forma de encarar os índios e suas relações com colonos, missionários e autoridades locais e metropolitanas. Tradicionalmente, as populações indígenas integradas ao sistema colonial têm sido apresentados pela historiografia como elementos aculturados e passivos que, tendo perdido a guerra e renunciado à resistência armada e heróica tornaram-se vítimas de um sistema perverso e explorador, no qual assumiam o papel de massa amorfa e inerte à disposição de missionários dogmáticos, colonos ambiciosos e autoridades corruptas. Sem negar a violência do contato e o desrespeito à lei tão frequentes no cotidiano da Colônia, cabe reconhecer a complexidade

⁷⁹ Sentença proferida por V.M. a favor de Domingos da Costa contra o Dom Abade do Mosteiro de São Bento sobre a liberdade do dito Índio. Rio de Janeiro, 18 de janeiro de 1706. Ms. ANRJ Cód. 952.vol.15, fls. 302-310.

das relações entre os índios e os demais agentes sociais da colônia, que interagiam todos com atitudes ambíguas e incoerentes em busca da realização de seus objetivos, constantemente reformulados por suas experiências cotidianas.

Os aldeamentos foram muito mais do que simples espaço de dominação e exploração dos colonizadores sobre os índios. Apesar de todos os seus males, eram, além de portugueses e cristãos, espaços dos índios, pois assim foram por eles considerados, como sugerem as lutas que empreenderam por sua manutenção, até o final do século XVIII. Ao ingressar numa aldeia, muitas etnias do Brasil misturavam-se num espaço único de administração lusa e, na condição de aldeados, os índios passavam a compartilhar uma experiência nova e comum, que os colocava em condição ímpar em relação aos demais segmentos sociais da colônia. Transformaram-se rearticulando valores e tradições para adaptar-se ao novo mundo em formação, o que permite percebê-los como grupo étnico-social específico, portador de identidade e características próprias construídas ao longo do processo de vivência e contato na nova situação colonial. Portanto, sem desconsiderar o grande prejuízo que os aldeamentos causaram às populações indígenas, dada a altíssima mortalidade causada pelas epidemias, a destruturação de sua organização social e as várias etnias extintas, é possível percebê-los, conforme expressão de John Monteiro, como espaço possível de recriação de identidades indígenas (Monteiro, 1999:237-250).

PARTE II
A VIVÊNCIA NAS ALDEIAS

CAPÍTULO III: A Re-socialização nas Aldeias: as múltiplas etnias tornam-se índios aldeados e súditos cristãos do império português

Uma vez instaladas as aldeias, era preciso organizá-las e manter seu funcionamento e reprodução, procurando atingir os objetivos que orientaram seu estabelecimento. Tarefa nada fácil, aliás, se considerarmos os diferentes interesses dos vários agentes sociais envolvidos e o fato de que a realização das expectativas de uns, muito frequentemente, chocava-se com as dos outros, gerando conflitos intermináveis. Ao ingressar nos aldeamentos, os índios, como visto, iam em busca de, pelo menos terra e proteção, pelas quais iriam lutar, até o início do século XIX, com os instrumentos novos que o mundo colonial passava a lhes fornecer. Ao ingressar nas aldeias, os índios perdiam muito, não resta dúvida: viviam em condição subordinada, sujeitos ao trabalho compulsório, misturavam-se com outros grupos étnicos e sociais, viam reduzir-se as terras às quais tinham acesso, expunham-se às altas mortalidades provocadas por epidemias, guerras intensas e maus tratos. Além de tudo, submetiam-se à nova ordem que lhes proibia o uso de certas práticas culturais e os incentivava a abandonar suas tradições e incorporar novos valores, como parte do processo de transformá-los em súditos cristãos. Tal processo entendido à luz da noção de cultura histórica articulada com várias evidências empíricas revela toda sua complexidade, permitindo perceber as mudanças não só como simples perdas culturais, mas também como propulsoras das novas possibilidades dos índios adaptarem-se à colônia. No interior dos aldeamentos, os índios misturaram-se e transformaram-se, porém não necessariamente conforme os padrões dos padres e autoridades. Interessavam-se por algumas mudanças e aprendizados, mas tinham nisso seus próprios interesses e atribuíam-lhes rumos e significados próprios. Acordos, negociações, conflitos, rebeldias, fugas, atitudes ambíguas e contraditórias eram parte do cotidiano dos índios e dos padres e expressavam as tentativas de realização de seus objetivos que se transformavam com o tempo e as circunstâncias. As transformações atingiam sobretudo as lideranças que tinham papel essencial como intermediários entre dois mundos. O empenho dos índios em manter suas aldeias, conforme se percebe na documentação sobre os conflitos, constitui forte indício de que aquele espaço físico era também deles. Apesar das reformas do Diretório introduzidas por Pombal, com a

transformação das aldeias em freguesias e a presença crescente de não índios em seu interior, os documentos informam terem elas se mantido enquanto tais até o início do XIX e seus índios por mais misturados e miseráveis pudessem estar, conforme os descreve grande parte da documentação, continuavam a agir coletivamente para manter suas terras na condição de aldeados, bem como para assegurar líderes por eles reconhecidos.

Analisar as formas de funcionamento, organização e reprodução das aldeias exige uma considerável dose de generalização, malgrado as diferenças significativas existentes entre elas. Tais diferenças incluem os agentes fundadores, as circunstâncias da fundação, os principais grupos indígenas que as compunham com variado número de habitantes, os administradores responsáveis, as regiões em que se encontravam com suas respectivas características político-econômico e sociais, etc... Uma variada gama de elementos, portanto, influenciava as características das aldeias e suas relações com a sociedade envolvente, como já foi visto e exemplificado no capítulo anterior, através da comparação entre aldeias de São Paulo e do Rio de Janeiro, com ênfase na situação específica de São Pedro em Cabo Frio, cujo forte poder de barganha junto às autoridades não deve ser tomado como típico na capitania.

Tais diferenças, contudo, não são impeditivas para se delinear em linhas gerais as formas de organização, funcionamento e reprodução das aldeias, priorizando-se as administradas pelos jesuítas e as relações estabelecidas entre eles e os índios, dada a maior disponibilidade de fontes sobre elas e por terem sido as de maior destaque no Rio de Janeiro. Não é o caso, no entanto, de desconsiderar que em outras aldeias administradas por ordens diversas, o tratamento deve ter sido bem diferenciado: nas dos capuchinhos, por exemplo, a rigidez deve ter imperado, enquanto em outras, como Mangaratiba, sem qualquer presença missionária, até meados do século XVIII, deve ter predominado uma considerável liberdade de costumes. Os índios dessa aldeia no século XVIII foram extremamente aguerridos rebelando-se contra autoridades não reconhecidas por eles, o que constitui forte indício de não terem sido os jesuítas, os únicos impulsionadores dos índios em suas lutas.

1. A Administração das Aldeias

O primeiro idealizador dos aldeamentos foi, no século XVI, o Padre Manuel da Nóbrega mas o grande mentor e principal responsável pelas diretrizes básicas que orientaram seu funcionamento e organização por quase um século foi, sem dúvida, o Padre Antônio Vieira¹. Copiosa legislação regulava a organização e o funcionamento das aldeias indígenas, legislação essa que, como visto, modificava-se com frequência, conforme a pressão dos interessados. Terra e trabalho dos índios, os principais pontos de atrito com os colonos, foram fonte de intensas preocupações para as autoridades e ambos serão tratados em capítulos específicos.

Conforme visto no primeiro capítulo, a orientação inicial do projeto missionário modificou-se pela intensificação da guerra dos índios contra os colonos e resistência à catequese, sobretudo durante o governo D. Duarte da Costa. Da fase de pregação itinerante, na qual os padres se dirigiam às aldeias de origem dos índios nos sertões para ali catequizá-los, passou-se à prática de deslocá-los para a proximidade dos núcleos portugueses e assentá-los em aldeias construídas especificamente para reuni-los. Tal política proposta por Nóbrega tomou grande impulso durante o governo de Mem de Sá. De acordo com várias leis, as aldeias deviam ser grandes, de preferência não misturar etnias, pelos menos sem o consentimento dos índios, para evitar fugas causadas por desentendimentos e animosidades entre os grupos, e manter os brancos afastados². Em 1557, Mem de Sá já propunha reunir os índios das muitas aldeias em povoações grandes para que os padres com mais comodidade os convertessem (Anchieta, 1988:388)³. Com frequência, os grupos étnicos misturavam-se e muito provavelmente nem sempre com acordos, embora houvesse cuidados por parte das autoridades no sentido de evitar

¹ Vieira foi responsável pela Lei de 1655 e pelo Regimento das Missões de 1686, em vigor até o estabelecimento do Diretório de 1757 que, apesar de ter introduzido mudanças significativas na política de aldeamentos, manteve, em vários aspectos, as diretrizes traçadas pelo Regimento das Missões (Beozzo, 1983). Embora tais leis tenham sido específicas para a Amazônia, seus princípios mais gerais eram aplicados nas demais aldeias jesuíticas da América portuguesa.

² “Regimento das Missões de 1686, Carta Régia de 1/2/1701, citada no Diretório de 1757 (§77) e Direção de 18/5/1757 (§ 81) que a reiteram”. Perrone Moisés, 1992:119.

³ O Regimento das Missões também estabelecia que as aldeias deviam ser grandes, reunindo pelo menos 150 vizinhos, preocupação essa mantida pelo Diretório, § 77. Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Pará 1/12/1686 In: Beozzo, 1983:119; Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará e Maranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrário. In: Moreira Neto, 1988:198.

conflitos. A aldeia da Pedra, por exemplo, estabeleceu-se para separar os Puri de seus inimigos Coroados que, não obstante, acabariam juntos na aldeia de Santo Antônio de Pádua. O deslocamento das aldeias, de acordo com a legislação, devia ocorrer também com a concordância dos índios⁴ e preocupações nesse sentido também aparecem na documentação. Em 1684, o Marquês das Minas concordara com os jesuítas sobre a mudança da aldeia de São Barnabé para a de São Lourenço mas, tendo considerado a possibilidade de divergência de alguns índios ou principais, escreveu ao governador dizendo que nesse caso "...Vossa Senhoria com prudência e bom modo obrará o que mais conveniente for ao serviço de Deus e d'el Rei meu Sr. e conservação dos ditos índios..."⁵. Para a mudança da aldeia de Mangaratiba, o Rei ordenou que ouvidos os índios e não havendo impedimentos, ela fosse efetivada.⁶

Quanto à presença de brancos no interior das aldeias, com exceção dos breves períodos em que leigos foram designados para administrá-las, ela foi proibida praticamente por todas as leis e regimentos anteriores ao Diretório⁷. Esta era, aliás, uma forte reivindicação dos jesuítas que imputavam ao contato com os brancos os maiores males e dificuldades enfrentados em sua tarefa de converter os índios e administrar as aldeias. Tal proibição, no entanto, não teve efeito prático no Rio de Janeiro. Ali, brancos, mestiços e negros não apenas frequentavam mas trabalhavam e viviam no interior das aldeias, pois desde o início do seiscentos aforavam terras, pelo menos em São Barnabé e em São Lourenço. A presença de não índios nos aldeamentos, com certeza, variou com o tempo e conforme as regiões, porém no Rio de Janeiro, nas aldeias mais próximas à cidade, desde o século XVII, ela já devia ser bem intensa, embora tenha se acentuado consideravelmente no desenrolar do processo de colonização, como se verá mais adiante.

⁴Provisão Régia de 1/4/1680 para o Maranhão; Carta Régia de 18/10/1690 para o Rio de Janeiro, Cartas Régias de 19/1/1701 para o estado do Brasil e de 3/2/1701 para o Maranhão. Perrone-Moisés, 1992:119.

⁵ Carta do Marquês das Minas a Duarte Pereira Chaves. Ms BNRJ 7,1,32n.116; DH,11:108-9.

⁶ Carta de Luiz César de Menezes ao Rei sobre se transplantarem umas aldeias de índios. Rio de Janeiro, 1691. Ms. ANRJ código 77, v.03, fl.48.

⁷ A política assimilacionista do Diretório visava a acabar com a distinção entre brancos e índios, daí sua política de incentivo à presença de brancos nas aldeias, contrariando todas as leis anteriores. Diretório, doc. cit.

De acordo com a legislação, as aldeias deviam se auto sustentar mas pelos seus baixos rendimentos eram, com frequência, concedidas cômguas aos padres que as assistiam. As aldeias administradas pelos jesuítas tinham menos dificuldades financeiras porque recebiam ajuda do Colégio(Anchieta,1988:389;Cardim,1980:168). Os rendimentos das aldeias e sua sustentação serão tratados em capítulo pertinente.

A Lei de 1611, primeira lei mais amplamente voltada para o funcionamento das aldeias foi resultado de forte pressão dos colonos contra a ampla Lei de liberdade de 1609 e retirou dos jesuítas a administração dos aldeamentos concedendo- a leigos⁸. Tratava-se, no entanto, de uma exceção, cujo cumprimento foi muito limitado: no Rio de Janeiro, a situação definida por ela parece não ter vigorado, enquanto em São Paulo, só as aldeias do Padroado Real, segundo Petrone, seguiam suas normas, permanecendo as demais sob o controle dos jesuítas. (Petrone,1995:162). Até a segunda metade do século XVIII, excluindo-se breves períodos, predominaram sempre leis favoráveis aos inácianos que lhes davam controle espiritual e temporal sobre as aldeias e os descimentos⁹. No Rio de Janeiro, com exceção da aldeia de Mangaratiba, todas as demais eram, no início do século XVII, administradas pelos padres da Companhia.

Sobre a assistência espiritual, a lei de 1611 observava que em cada uma das aldeias devia haver uma Igreja com um cura ou Vigário "...que seja Clérigo português, que saiba a língua; e em falta deles, serão religiosos da Companhia; e em sua falta das outras Religiões;..."¹⁰ É instigante perceber como uma lei feita a favor dos colonos para inibir o controle dos jesuítas sobre os índios não abria mão de convocá-los, privilegiando-os no serviço de vigários das aldeias. Trata-se de uma clara demonstração do reconhecimento por parte da Coroa da eficiência desses missionários no tocante às atividades junto aos índios. Até mesmo em São Paulo, onde a câmara e os moradores

⁸Lei de 10 de setembro de 1611 In: Beozzo, 1983:183-187; Lei de 30 de julho de 1609 In Beozzo, 1983:179-182. A lei de 1609 proibia completamente a escravização indígena e obrigava os colonos a libertarem os índios ilegalmente escravizados e despertou violenta reação dos colonos em várias regiões do Brasil. O próprio governador Diogo de Menezes escreveu ao Rei "...em nome dos colonizadores enfatizando a importância do trabalho indígena e as 'muitas inconveniências da nova lei' (Swartz,1979:110-111). Em consequência, surgiu a Lei de 1611 que reiterava a liberdade dos índios mas permitia a escravização sob certas circunstâncias e, grosso modo, favorecia os interesses dos colonos, restringindo a atuação dos jesuítas em relação aos índios e aldeias.

⁹ Sobre isso ver Perrone-Moisés, 1992:119-120.

¹⁰ Lei de 1611 In: Beozzo,1983:185..

tinham, como visto, tantos poderes contra os jesuítas, pela cláusula da língua, continuavam eles, na prática, os vigários das aldeias (Petrone,1995:162-163).

Além dos administradores diretos das aldeias nelas residentes, convém citar outro cargo de âmbito mais geral, cujas funções não muito bem definidas na documentação confundiam-se às vezes com as dos primeiros, podendo dar margem a disputas de competência. Resolução de 1566 de Mem de Sá estabelecida junto com o Bispo, o Ouvidor Geral e os Padres da Companhia instituía "...um Procurador dos Índios com competente salário(...)" porque sua justiça "(...) muitas vezes perece por falta de quem por eles procure(...)"(Anchieta,1988:368). Pelo alvará de 1596, em cada Povoação devia haver um Procurador do gentio eleito pelo governador, com parecer de dois religiosos da Companhia, para ocupar o cargo pelo período de 3 anos, podendo nele permanecer se fizesse um bom serviço¹¹. Apesar do baixo salário de 25\$000 por ano, um dos menores da capitania¹², o cargo interessava aos moradores brancos e leigos que o solicitavam ao Rei, mantinham-se nele, às vezes por longos períodos, e até o disputavam. Em 1668, por exemplo, o Reitor do Colégio tentou em vão embargar a provisão feita a Francisco Godinho Correa para o dito ofício, alegando que o Procurador anterior havia feito um bom governo e tinha sido reeleito pelo governador com parecer favorável dos padres. É interessante observar que o embargado solicitara o cargo "porque ele está vago e se serve por provimento dos governadores por ser coisa limitada...", tendo pedido, além do dito ofício "... um alvará de lembrança para ser provido na primeira companhia que vagar naquele presídio ou em qualquer das fortalezas da barra ou em ofício da Justiça, Fazenda

¹¹ Requerimento de Simão Ferreira Paes, morador do Rio de Janeiro, no qual pede a propriedade dos ofícios de Provedor dos Índios e da Fazenda que vagar por falecimento de Diogo Dias de Aguiar. Ms. AHU RJCA, doc.169-170 (Em parte publicado em Castro e Almeida (s.d.) v. VI:19).

¹² Relação dos postos militares e ofícios da Justiça e Fazenda da Capitania do Rio de Janeiro em 1664. Ms. AHU.RJCA,doc. nº 975 (Em parte publicado em Castro e Almeida,s.d.,v.VI:106); Avaliação dos Ofícios da cidade do Rio de Janeiro e seu distrito feita por Lourenço Pires de Carvalho, deputado da Mesa de Consciência e Ordens e da Junta dos Três Estados.1694. Ms. AHU RJCA, doc.1915(Anexo ao doc. 1901, publicado em Castro e Almeida, v. VI: 215-216.); Relação do que rende a Fazenda Real desta Capitania do Rio de Janeiro e sua Despesa. 15 de junho de 1714. Ms.AHU RJA, cx.10,doc.22; Carta do Provedor da Fazenda Real propondo que se aumentasse o número de oficiais e seus ordenados 12 de agosto de 1727. Ms. AHU RJA, cx.19, doc.103.

ou Guerra que couber em sua pessoa.”¹³. Sebastião da Silva e Caldas foi outro Procurador dos Índios e, em 1734, já exercia o cargo há sete anos, quando solicitou novo provimento para continuar em seu exercício¹⁴. Os exemplos revelam que apesar de mal remunerado e, ao que parece, de pouco prestígio, o ofício despertava interesses que podiam se justificar pela simples atração por cargos públicos sempre disputados na colônia portuguesa (lembrando-se, inclusive, que alguns deles não eram sequer remunerados) e a possibilidade nada desprezível, sobretudo no século XVII, de exercer algum controle sobre os índios e seu trabalho.

O Procurador dos índios era uma espécie de supervisor geral dos aldeamentos, devendo estar acima dos administradores de cada aldeia e tratar de todos os assuntos referentes aos índios e suas relações com os demais segmentos sociais da colônia, sobretudo no que se refere a questões de justiça. É instigante observar, no entanto, que esta figura surge na documentação do Rio de Janeiro quase exclusivamente nas petições dos moradores para obtenção do cargo. Nas questões relativas aos conflitos que exigiam pareceres dos envolvidos, sua participação é quase inexistente até a segunda metade do século XVIII, quando passam a uma atuação mais efetiva¹⁵. Não resta dúvida que suas funções confundiam-se com as dos administradores das aldeias, estes sim, diretamente envolvidos com os conflitos e, na prática, os verdadeiros responsáveis por decisões e pareceres sobre os aldeamentos e as relações entre os índios e os demais agentes sociais na colônia. A própria terminologia utilizada nos documentos dá margem a confusões, pois os padres jesuítas (principalmente o Reitor do Colégio do Rio de Janeiro) aparecem na documentação tanto como procuradores quanto como administradores dos índios.

Se, em São Paulo, o cargo foi efetivamente exercido, pelo menos no final do século XVII e início do XVIII, tendo gerado disputas de competência e sérios conflitos

¹³ Consulta do Conselho Ultramarino sobre o requerimento de Francisco Godinho Correa, no qual pedia a propriedade do ofício de Procurador dos Índios do Rio de Janeiro. Lisboa, 7 de outubro de 1665. Ms. AHU RJCA, doc.1036.

¹⁴ Requerimento de Sebastião Dias da Silva e Caldas, no qual pede que se lhe passe novo provimento para continuar a exercer o cargo de Procurador da Coroa e Fazenda, Índios e Escravos do Rio de Janeiro (1734). Ms. AHU RJCA doc.8555-8557.

¹⁵ O desembargador Manoel Francisco da Silva Veiga Magro de Moura, por exemplo exerceu por oito anos o cargo de Administrador dos índios e teve ampla participação nos conflitos envolvendo a aldeia de São Francisco Xavier de Itaguaí e a expulsão de seus índios na segunda metade do século XVIII (Silva, 1854, n°14:185).

com a Câmara e os moradores por conta da questão relativa aos índios administrados (Petrone, 1995:64-165)¹⁶, no Rio de Janeiro isso não ocorreu. Ali, o ofício existia, era ocupado por moradores brancos e leigos, muitas vezes advogados, que relegavam o exercício de suas funções, pelo menos até a segunda metade do século XVIII, aos jesuítas, talvez por isso, tão motivados em intervir no provimento do cargo¹⁷.

Na prática, portanto, os aldeamentos eram administrados pelos padres superiores que, em geral, neles residentes, dirigiam-nos com o auxílio direto dos próprios índios nomeados para vários cargos no interior das aldeias. Tais cargos eram distribuídos entre as lideranças indígenas das quais se tratará mais adiante.

“Costuma o Vice-Rei, como na Bahia, o Governador e Capitão General, nomear em cada uma das aldeias e vilas de índios: um capitão-mor, um sargento-mor, alguns capitães e alferes sem regularidade, escolhidos dos mesmos índios aos quais expede patentes sem a cláusula de requererem a Régia confirmação”¹⁸.

Convém citar a existência de outros cargos referentes aos índios e aldeamentos que surgem mais frequentemente no período pós-expulsão, alguns em situações bem específicas e eventuais. Aparecem, em geral, nas solicitações de moradores para obtê-los ou por iniciativa das autoridades para inibir abusos dos colonos e defender a manutenção das aldeias e os direitos dos índios. Perrone-Moises destacou que pelo Alvará de 1587 e

¹⁶ As funções do Procurador dos Índios em São Paulo foram estabelecidas no Regimento de 1698 de Isidoro Tinoco de Sá indicado para Procurador geral e Capitão Mor dos Aldeamentos em São Paulo. Era uma situação diferente da do Rio de Janeiro, pois o cargo não era sequer remunerado. Regimento de 1634, no entanto, havia dado todas as funções ao Padre Superior. Sobre isso ver, Petrone, 1995:166-167.

¹⁷ O cargo de Procurador ou Administrador Geral dos Índios não deve ser confundido com o de administrador particular de índios ou de aldeia embora, com frequência, surjam na documentação com o mesmo nome. O primeiro era um cargo oficial, com ordenado fixo e dizia respeito à supervisão de todas as aldeias de uma região, enquanto o segundo referia-se ao controle direto sobre grupos de índios ou aldeias em benefício próprio, tendo sido sempre negado pelas autoridades, como visto no capítulo anterior.

¹⁸ Regimento que trouxe Roque da Costa Barreto, Mestre de Campo General do Estado do Brasil em data de 23 de janeiro de 1677 com várias observações feitas pelo atual Vice Rei, e Capitão General de Mar e terra do Estado do Brasil D. Fernando Jozé de Portugal, em cumprimento da Provisão do Conselho Ultramarino de 30 de julho de 1796, cuja execução se recomenda por outra de 10 de abril de 1804 em as quais se apontam as Ordens que tem alterado, ampliado, ou restringido alguns capitulos do mesmo Regimento, antepondo-se o parecer sobre os artigos presentemente praticáveis. Ms. BN RJ. 9,2,26. Publicado em RIHGB v.5, 1843:288-318.

Lei de 1680, os ouvidores gerais eram chamados para fiscalizar os cumprimentos das ordens relativas aos índios (Perrone-Moisés, 1992:121). Em 1700, Carta Régia ordenava a nomeação do Ouvidor do distrito da Capitania do Rio de Janeiro para Juiz Privativo de todas as causas dos Índios e Tapuios¹⁹. Em 1726, Fidel F. Baloto, cidadão romano e residente na Colônia do Sacramento, pedia como recompensa para civilizar os índios Minuano o posto de Mestre de campo dos gentios²⁰. Alguns ofícios surgem para resolver questões específicas, tais como o Juiz privativo das terras da extinta Aldea de Santo Antonio de Guarulhos dos Campos dos Goitacazes, cuja função era fiscalizar os interesses públicos da aldeia²¹; e o Procurador Fiscal dos Índios da Vila Nova de São José d'El Rei que, em 1773, escreveu ao Desembargador Juiz Conservador da mesma vila, por ocasião de problemas por usurpação de terras dos índios²².

Merece destaque o cargo de diretor da aldeia, estabelecido pelo Diretório em 1757 para substituir os padres na administração temporal das aldeias. As acusações contra a má conduta desses funcionários foram intensas por parte das autoridades e dos próprios índios que inúmeras vezes voltavam-se contra eles, como se verá oportunamente. Finalmente, cabe citar o Juiz Conservador dos Índios que, a partir da segunda metade do século XVIII até o início do XIX, teve ampla participação nos conflitos envolvendo índios, moradores e autoridades²³.

2. Índios e Jesuítas: convivência, aprendizado e conflitos no cotidiano das aldeias

Os jesuítas procuraram sempre manter pelo menos dois religiosos nas suas aldeias, às vezes quatro, conforme as necessidades e as possibilidades da Companhia. Em

¹⁹ Carta Regia ordenando que se nomeasse o Ouvidor do districto da Capitania do Rio de Janiero para Juiz Privativo de todas as causas dos Índios e Tapuios Lisboa, 5 /11/1700. Ms.ANRJ Cod.952,v. 11.

²⁰ Requerimento de Fidel Franco Baloto, cidadão romano residente na Colônia do Sacramento, no qual se oferece para civilizar gentios bárbaros que havia nas proximidades daquela praça e pede em recompensa o posto de mestre campo dos gentios que conquistasse. 31 de janeiro de 1726. Ms. AHU RJCA doc. 5305.

²¹ Requerimento do Bacharel Joze Antonio Ribeiro Freire, para que se lhe dê a tença de oitenta mil reis vista a qualidade de seus serviços. 29 d eoutubro de 1790. Ms.AHU.RJA, cx. 146, doc.61.

²² Carta de Manoel Franciso da Silva Veiga para o Desembargador Juiz Conservador da Vila Nova de São José d'el Rei. 13 de março de 1773. Ms.AHU RJA, cx. 104, doc.18.

²³ Inicialmente foi exercido pelo Ouvidor da Comarca, depois pelo Juizado de Órfãos.

São Lourenço, por exemplo, aldeia mais estável e localizada a apenas cerca de uma légua do Colégio, os padres só residiram por breves períodos²⁴. Já São Barnabé, São Pedro e São Francisco Xavier de Itinga contaram com quatro religiosos residentes por longos períodos do século XVII²⁵. No momento da expulsão dos padres, havia dois jesuitas em cada uma delas. No final do século XVII, na aldeia de Santo Antonio de Guarulhos, assistiam dois missionários franciscanos²⁶

As violentas guerras dos índios contra os colonizadores e as resistências que opunham aos padres tiveram, como visto, o efeito de alterar a estratégia da catequese. De acordo com Alcir Pécora, a conversão pela via amorosa dos primeiros tempos mostrou-se ineficaz, tendo dado lugar à conversão pelo medo (Pécora,1999:395-401). Ao analisar as cartas de Nóbrega, o autor destaca a mudança na postura do padre quanto à prática da catequese na medida em que passa a “...postular, como condição do êxito no Novo Mundo, a sujeição política do indígena, em oposição à idéia predominante anteriormente, de convertê-lo apenas pela pregação dos argumentos de fé...” (Pécora,1999:399). A violência das campanhas militares e arrasadoras de Mem de Sá fora, sem dúvida, a mola propulsora para os índios abandonarem os sertões e aldearem-se e Nóbrega e Anchieta exultavam com esse apoio militar às suas práticas missionárias. Anchieta, ao comparar a conversão dos índios de Piratininga com a dos da Bahia, afirmou ter sido esta última mais eficiente porque os primeiros “...nunca tiveram sujeição, que é a principal parte necessária para este negócio...”(Anchieta,1988:361). O tronco e o pelourinho compunham, junto com as Igrejas, o espaço físico das aldeias, evidenciando os castigos físicos de seu cotidiano. Mem de Sá os mandara instalar “...por lhes mostrar que têm tudo que os cristãos têm, e para o meirinho meter os moços no torno, quando fogem da

²⁴ Em ocasiões mais necessárias, como quando chegavam a ela, ao menos provisoriamente, índios descidos ou trazidos de outras aldeias, por ocasião de invasões de terra ou quando houve padres suficientes para o atendimento das demais residências. Leite,1938,v.VI: 110.

²⁵ Catalogus Brevis e trien. 1583-1693. Ms. ARSI Bras 2-11.

²⁶ Carta do Governador Arthur de Sá e Menezes. Rio de Janeiro, 21 de maio de 1699.Ms.AHU RJCA,doc.2199-2205.

escola, e para outros casos leves, com a autoridade de quem as ensina e reside na vila (...) São muito contentes e recebem melhor o castigo que nós”²⁷.

Nem só de violência, no entanto, poderiam funcionar os aldeamentos nos quais se reuniam dois ou quatro padres dirigindo, as vezes, milhares de índios. Além disso, objetivos religiosos e políticos orientaram também a formação dos aldeamentos, cujo projeto era global. Ao tratar dos Guarani, Meliá afirmou que os jesuítas atuaram existencial e ideologicamente num processo de redução de sua vida política e humana. (Meliá,1988:31). Além do saber dos livros, como lembrou Neves, a aldeia ensinava as “...formas de comportamento, práticas econômicas, técnicas corporais, interdições, penalidades, etc. Enfim, é uma re-socialização total, quotidiana, observada em detalhe. A aldeia é um grande projeto pedagógico total” (Neves,1978:162).

A intenção dos padres era, sem dúvida, transformar os índios e souberam lançar mão de todos os recursos culturais possíveis para irem gradualmente tornando-os súditos cristãos do Rei. Neves analisou bem este processo, tendo destacado e exemplificado várias formas de resistência cultural dos índios e suas influências sobre os padres com os quais interagiam. Contudo, ao afirmar terem sido as aldeias espaço cristão produzido pelos jesuítas que ali exerciam seu trabalho de deculturação, o autor, no meu entender, desconsiderou o papel dos índios como sujeitos ativos desse processo, apresentando-os como vítimas de uma aculturação progressiva que só lhes trazia prejuízos (Neves,1978:141). Visão distinta encontra-se no trabalho de Meliá sobre os Guarani, no qual as reduções aparecem como um espaço de liberdade possível para os índios, contra as ameaças contínuas das agressões encomienderas (Meliá,1988:204-209). Em sua análise sobre as mudanças introduzidas pelos jesuítas, aproximou-se de Neves ao ressaltar que elas se faziam a partir de referenciais da própria cultura guarani. Ao contrário dele, no entanto, destacou aspectos positivos para os índios, tendo chegado a um certo extremo, a meu ver, ao afirmar a autonomia da comunidade indígena frente ao sistema colonial. As missões do Paraguai alcançaram, não resta dúvida, maiores níveis de autonomia e liberdade que as do Brasil, porém nunca deixaram de estar sob o controle da Coroa espanhola. Aliás, como demonstrou Magnus Morner, os ganhos políticos que

²⁷ Carta de Mem de Sá ao Rei D. Sebastião. Rio de Janeiro, 31 de março de 1560. In Anais da BNRJ v. XXVII:227-229.

conseguiram frente aos colonos e autoridades locais lhes eram concedidos exatamente pelo papel que desempenhavam na ordem colonial (Morer, 1968).

No Brasil, os aldeamentos não foram autônomos em relação ao sistema colonial nem tampouco simples espaço cristão construído pelos jesuítas. Já foi visto que os índios ingressavam nas aldeias em busca do mal menor e participavam de sua construção. Elas constituíam, portanto, para retomar a expressão de Melià, o espaço de liberdade possível diante das ameaças do sertão, espaço esse que possibilitava também aos índios reconstruir suas histórias e identidades (Sider,1994; Monteiro,1999). No interior das aldeias, as várias etnias tornavam-se índios e passavam a compartilhar uma experiência nova com outros grupos sociais e nesse processo recriavam suas culturas, tradições e interesses. Longe de terem sido passivos, os índios foram sujeitos desse processo de mudanças que igualmente lhes interessava por conferir-lhes instrumental necessário à adaptação ao novo mundo. Transformaram-se, portanto, mais do que foram transformados. Afinal, como têm demonstrado inúmeros estudos etno-históricos da atualidade, as tradições e culturas indígenas não são estáticas mas constroem-se e reconstroem-se continuamente em situações históricas definidas (Sahlins, 1990; Hill, 1988,1992; Wright, 1986) Essa perspectiva teórica aliada a documentos sobre as aldeias nos permitem percebê-las como espaço múltiplo, onde grupos étnicos e sociais diversos compartilhavam experiência nova e construíam novas formas de vivência. Os jesuítas foram os grandes incentivadores dessa cultura que se forjava no cotidiano das aldeias onde antigas tradições se articulavam com as novas práticas culturais e políticas introduzidas pelos padres e muito bem aprendidas pelos índios que as utilizavam em busca de seus próprios interesses continuamente transformados.

Convém lembrar, no entanto, que não eram apenas os índios que se transformavam. A experiência do contato vivenciada nas aldeias alterava também as concepções e comportamentos dos que agiam com a intenção de modificar, o que se pode perceber nas entrelinhas dos textos dos missionários. Anchieta e João Daniel foram dois grandes exemplos nesse sentido: no afã de transformar talvez não tenham se dado conta de sua própria mudança.(Almeida,1997;1999). Além disso, cabe destacar a extraordinária capacidade de alguns padres, dentre os quais se destacou Anchieta para perceber as regras, costumes e comportamentos dos índios o que lhes possibilitou desenvolver

estratégias de adaptação para melhor integrá-los às aldeias. Alguns jesuítas, etnograficamente falando, sabiam colocar suas redes no lugar certo, disse Malinowski em feliz expressão retomada por Melià (1988:98). Os inacianos souberam recuar em seus dogmas, fazendo inúmeras concessões aos índios. Não faltam exemplos de desavenças entre os bispos e os jesuítas por conta de suas tolerâncias com os índios, incluindo as confissões por intérprete (Neves, 1978:75; Pécora, 1999:396). Tais tolerâncias, deve-se ressaltar, não eram gratuitas mas conquistadas pelos índios que, sujeitos ativos desse seu processo de metamorfose, não necessariamente transformavam-se tanto quanto teriam desejado os padres nem tampouco nos moldes traçados por eles.

Exímios na arte de utilizar as estruturas ideológicas em seus empreendimentos temporais e espirituais, os jesuítas alcançaram considerável eficiência no trato com os índios. Apesar das dificuldades e limites de sua obra, nenhuma outra ordem chegou perto dos resultados obtidos por eles em suas missões e atividades produtivas tanto no Paraguai quanto no Brasil, tendo superado largamente os colonos e as demais ordens em todas as suas atividades econômicas (Almeida, 1990; Morner, 1968). Para isso, não resta dúvida, contaram com uma intuição forte, disciplinada e com um projeto a longo prazo que lhes permitiu constituir rico patrimônio continuamente multiplicado pelas doações, testamentos e eficiência com que administravam seus negócios. Não cabe aprofundar a discussão sobre as atividades econômicas e bens materiais da Companhia, mas importa ressaltar que sua atuação junto aos índios foi fator fundamental para o sucesso de seus empreendimentos.

João Lucio de Azevedo observou que a tirania dos padres sobre os índios era semelhante a dos colonos, diferenciando-se uns dos outros apenas quanto aos interesses diversos: o produto do trabalho dos índios com os padres era reinvestido na aldeia enquanto com os demais era gasto alhures (Azevedo, 1901:196-197). Trata-se, a meu ver, de diferença fundamental que reafirma a idéia do espaço das aldeias ter sido também um espaço dos índios que, além de ajudarem a construí-lo, esforçaram-se por preservá-lo. Sem essa compreensão, fica inclusive difícil entender a violenta guerra dos Guarani contra os portugueses em defesa de suas aldeias nos Sete Povos das Missões e outras lutas, em menor escala, pela defesa das aldeias no Brasil.

Além da coerção física presente em todos os aldeamentos, os padres sabiam que era preciso conquistar os índios e manter vínculos de dependência. Haubert em seus estudos sobre as missões do Paraguai referiu-se à

“... prosperidade das reduções, onde os índios deixavam de ser mão-de obra para voltarem a ser homens, e onde se realizava um tipo de desenvolvimento que se chamaria, atualmente auto-centrado. Pois, ele estava centrado – de maneira muito imperfeita, bem entendido – na satisfação das necessidades essenciais de todos os membros da sociedade: alimentação, alojamento, vestimenta, saúde, educação, diversões, religião etc” (Haubert, 1980:25).

No Brasil, informações esporádicas de alguns padres e as sugestões de Vieira para o bom funcionamento das aldeias fornecem pistas sobre seu cotidiano e revelam cuidados na administração temporal para satisfazer algumas dessas necessidades essenciais apontadas por Haubert. A saúde, por exemplo, problema sério diante das altas mortalidades causadas pelas epidemias que assolavam as aldeias, era objeto de preocupação dos inacianos. Vieira propunha que em todas as aldeias houvesse hospital ou enfermaria próximo à casa do missionário e ressaltava a importância da existência de sangradores em todas as aldeias “...aplicando-se a este ofício não meninos que é coisa dilatada senão os maiores e dos que tiverem maior habilidade e inclinação...”²⁸ A rotina dos padres nas aldeias incluía, segundo Anchieta, visitas diárias aos doentes com “alguns índios deputedos para isso”(Anchieta, 1988:389). Os ofícios eram ensinados aos índios considerados mais aptos para que ajudassem aos padres no atendimento às necessidades da comunidade e com isso atingia-se dois objetivos: conseguiam auxiliares aumentando a eficiência de suas atividades ao mesmo tempo que envolviam os índios mais diretamente no funcionamento das aldeias fazendo-os sentir-se parte delas. Nas aldeias de visita, os índios “de mais inteligência e cuidado” deviam, por sugestão de Vieira, ter por ofício

²⁸ Regulamento das Aldeias Indígenas do Maranhão e Grão-Pará: Pe. Antônio Vieira –1658-1661. In: Beozzo, 1983:193.

acudir a igreja e dar a doutrina e “terão cuidado de batizar em caso de necessidade, e de ajudar a bem morrer, e de enterrar os mortos”²⁹

A rotina diária na aldeias afastava os índios de suas práticas culturais mas introduzia outras, algumas das quais bastante úteis na nova situação colonial. Ler e escrever o português, por exemplo, foi instrumento eficaz para alguns deles reivindicarem suas mercês ao Rei em moldes bem portugueses. Vieira admirou-se pelas cartas escritas por índios do Maranhão “em papel de Veneza, e fechadas com lacre da Índia (...) e reconheceu que (...) a letra e o estilo das cartas era dos índios pernambucanos, antigos discípulos dos padres...”³⁰. Na ânsia de transformar, os padres proviam os índios do instrumental necessário para sua sobrevivência e adaptação na colônia. A língua Tupi aprendida por muitos padres e por eles praticada e estimulada no interior das aldeias como língua geral, também chamada *brasílica*, revelou-se faca de dois gumes: usada pelo jesuítas como instrumento para a catequese e homogeneização cultural de diversos grupos étnicos, foi para estes últimos importante elemento de coesão e fator básico de uma nova identificação sócio-cultural que ali se forjava. A política linguística estabelecida desde o princípio pelos jesuítas (seguindo, aliás as intruções da Cia. de Jesus, que tanto valorizava o aprendizado das línguas dos povos com os quais trabalhava) iria fazer da língua geral o idioma colonial que possibilitou a comunicação entre povos das mais diversas origens etno-lingüísticas (Monteiro, 2000). A língua geral baseada no Tupi falado tornou-se, pode-se dizer, a língua oficial das aldeias coloniais e com o passar do tempo, evidentemente, ia adquirindo características próprias. Era o instrumento de mediação entre os vários grupos indígenas e os missionários³¹. Foi, portanto, com a ajuda dos padres jesuítas que os povos indígenas aldeados dispuseram desse elemento tão essencial para dar coesão e unidade cultural aos grupos sociais: a língua comum. Os índios evidentemente participaram do processo de sua construção mas a iniciativa dos padres em torná-la básica e “universal” na colônia foi uma contribuição inestimável para esse processo de rearticulação das culturas e identidades dos índios aldeados. Convém

²⁹ Idem §.17 e 19, p.197.

³⁰ Relação da Missão da Serra de Ibiapaba. Pe. Antônio Vieira, in Meyhi, 1992: 140.

³¹ Para maiores detalhes sobre a língua geral e sua utilização nas aldeias e na colônia, ver Monteiro, 2000 e Freire, 1983. Este último trata especialmente do *nhengatu*, língua geral na Amazônia.

lembrar que, muito provavelmente, pelos menos nos primeiros tempos de seu aldeamento, os grupos indígenas deviam falar também suas próprias línguas no interior das aldeias, utilizando-se da geral para comunicações mais amplas.

No cotidiano das aldeias, os padres preocupavam-se em preencher todas as horas livres do trabalho com ladainhas, rezas, missas, doutrinas, aulas de ler e escrever, cantos, festas religiosas etc. Dedicavam-se preferencialmente aos meninos que, segundo acreditavam, eram mais facilmente transformáveis e os auxiliavam em diferentes tarefas, incluindo o ensino. As doutrinas faziam-se duas vezes ao dia - manhã e tarde -, ensinando-se as orações ordinárias e diálogos do catecismo em língua tupi ou através de intérpretes³². Para ensinar o catecismo aos índios de língua não Tupi, Vieira propunha que os padres fizessem um catecismo breve e, caso não houvesse intérprete, que se misturassem "...os tais índios com os da Língua Geral ou de outra sabida para que ao menos os seus meninos aprendam com a comunicação"³³. Terminada a oração da manhã devia seguir-se a missa que os índios assistiriam antes de irem às lavouras. Os meninos seguiriam para as escolas, onde se devia ensinar, além das letras aos mais aptos, cantos e instrumentos musicais "para beneficiar os ofícios divinos"³⁴. Após a doutrina da tarde, os meninos deviam dar uma volta na aldeia cantando o Credo e os Mandamentos. Domingos e dias santos eram dias de missa e nas vésperas, Vieira aconselhava que os índios fizessem seus bailes até dez ou onze horas para que "fiquem capazes de assistir aos ofícios divinos e de fazer conceito da doutrina..."³⁵. A existência de confrarias nas aldeias foi apontada por Anchieta (1988:324) e Cardim (1980:156) e reafirmava-se nas sugestões de Vieira no século XVII³⁶. Na aldeia de São Barnabé foi instituída, em 1671, a confraria do Santíssimo Sacramento com festa mensal no terceiro domingo de cada mês, missa cantada, comunhão e procissão (Leite, 1938-50, v VI:112).

³² Regulamento das Aldeias Indígenas do Maranhão e Grão Pará: Pe. Antônio Vieira - 1658-1661 In Beozzo, 1983:196.; ANCHIETA, 1988:389; CARDIM, 1980:156.

³³ Regulamento das Aldeias Indígenas do Maranhão e Grão -Pará: Pe. Antônio Vieira-1658-1661:§28 In:Beozzo, 1983:199.

³⁴ Idem, p.196.

³⁵ Idem, p.197.

³⁶ Idem, p.198.

De acordo com o relato do Provincial Diogo Machado, em 1689, todas as aldeias do Rio de Janeiro eram assistidas por dois religiosos que ensinavam aos índios a doutrina em sua língua duas vezes ao dia, administravam-lhes os sacramentos e os acudiam em suas necessidades espirituais e temporais. As festas eram celebradas ao longo do ano e “na quaresma os Ofícios Divinos com música de canto de órgão com seus instrumentos competentes, tudo exercitado pelos mesmos Índios com notável asseio e devoção...”³⁷.

Sobre as relações entre os padres e os índios, convém destacar ter existido nas aldeias do Brasil preocupação semelhante à apontada por Haubert no Paraguai, no sentido de manter a distância física entre padres e índios, sobretudo mulheres. No século XVII Vieira sugeria que de suas “...portas adentro não durma moço algum; e em todas as casas não haja mais que até 4 ou 5 moços para o serviço dela”³⁸. Nas aldeias de visita, os missionários deviam ter também casas próprias separadas dos índios e com cerca fechada para que não lhes fosse necessário sair e quando o fizessem ainda que para ir à Igreja, deviam fazê-lo em dupla³⁹.

Todos os recursos de sedução da música, do teatro, das procissões e festas religiosas foram aproveitados pelos jesuítas. A música e a dança eram, de acordo com relatos, muito valorizados entre os Tupi e especialmente pelos Tamoio, tidos por “grandes músicos e bailadores entre todo o gentio, os quais são grandes compositores de cantigas de improviso, pelo que são muito estimados do gentio por onde quer que vão” (Souza [1587], 1971:110). João Daniel, no século XVIII, também ressaltou a grande conveniência da música para os índios, porque “...gostam muito delas; nem há cousa, que mais os atraia à igreja do que a música; a música os convida a frequentarem as igrejas, a música finalmente os acaricia, e move ainda os selvagens a saírem dos seus matos, a submeterem-se aos missionários, a ouvirem a Doutrina Cristã, e a fazerem-se católicos” (Daniel, 1976, v.2:211).

³⁷ Carta do Padre Diogo de Machado. Bahia, 15 de julho de 1689 Ms ARSI.Bras.3,271.

³⁸ Regulamento das Aldeias Indígenas do Maranhão e Grão-Pará: Pe. Antônio Vieira-1658-1661,§7.In: Beozzo, 1983:193.

³⁹ Idem, p.194.

Os jesuítas compreenderam que o respeito a alguns hábitos tradicionais e um envolvimento progressivo dos índios na nova organização social eram instrumentos indispensáveis ao seu projeto de colonização e organizaram as missões mantendo de certa forma o espírito comunitário das populações indígenas. Mantinham algumas tradições indígenas e procuravam, através delas, introduzir as mudanças. Mello Moraes Filho descreve uma cena do auto de Anchieta intitulado Festa de Natal que demonstra o esforço em articular o novo com o tradicional: “Os músicos da orquestra vestidos de pena e listrados de urucu, descansam as pernas às maçãs e flechas, e dão sinal para a representação”⁴⁰. Afinal, a prática da conversão fazia-se pela oralidade, sendo os catecismo e diálogos escritos em tupi instrumentos de via oral para a prática dos missionários em suas pregações verbais para o que lançavam mão dos gestos e retóricas utilizados pelos pajés e principais, de forma a obter maior sucesso de seus ouvintes. Tal prática era incentivada por Nóbrega que aconselhava “... o pregar-lhes a seu modo em certo tom, andando, passeando e batendo nos peitos, como eles fazem quando querem perusadir alguma coisa e dizê-la com muita eficácia...”⁴¹

O Padre Aspilcueta Navarro imitava a gesticulação dos feiticeiros índios em seus discursos⁴². Anchieta quando chegou em Iperoig para tratar das pazes com os Tamoio, gritava e gesticulava ao modo dos caraíba. (Anchieta, [1563], 1988:209). Recortavam-se elementos da cultura tupi para transformar valores e crenças, introduzindo-se entre eles “verdades cristãs”. Assim, o teatro expressava um mundo maniqueísta, associando ao mal todas as práticas dos tupi condenadas pelos padres, especialmente a antropofagia e a poligamia. Nos autos de Anchieta, o diabo aparecia como protagonista relatando como obras suas, tudo o que representava o sistema ritual dos tupi. (Bosi, 1994:70). Convém destacar, no entanto, que Anchieta não associava os índios ao demônio que podia influenciar suas atitudes “bestias e carniceiras” mas não se identificava com eles. Existia

⁴⁰ Mello Moraes Filho. *Pátria Selvagem-Os Escravos Vermelhos*. Rio de Janeiro, Editores Faro & Lino s.d. Apud Tinhorão, 1972:19.

⁴¹ Manuel da Nóbrega a Simão Rodrigues, 17 de setembro de 1552, Monumenta Brasiliae, I:407-408. Apud Monteiro, 2000:5.

⁴² Handelmann, Henrique. História do Brasil In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1931, tomo 108, v. 162:99 Apud Tinhorão, 1972:13.

e atuava fora deles, simples vítimas de suas artimanhas e sempre passíveis de conversão. A aldeia missionária era, para ele, locus da salvação (Baumann, 1993)⁴³.

Procissões e festas religiosas eram apreciadas pelos índios e incentivadas pelos padres. Especialmente valorizadas eram as recepções aos europeus e aos visitantes, quando as danças, a música e os rituais de recebimento indígena eram altamente estimulados pelos próprios padres. Ao relatar a visita de 1583 a várias aldeias com o padre visitador Cristovão de Gouvea, Cardim informou com detalhes como iam sendo recebidos com boa música, vozes, flautas, danças e procissões (Cardim, 1980:150), tendo dado especial destaque à atuação dos meninos que, sempre nus, encantavam os visitantes com cantos e danças à sua moda. As festas representavam os motins de guerra dos índios que procuravam envolver os padres em suas representações (Cardim, 1980:145) No Rio de Janeiro foram recebidos por várias canoas e entre elas “vinha Martim Afonso, comendador de Cristo, índio antigo abaetê e moçacára, grande cavaleiro e valente, que ajudou muito os portugueses na tomada deste Rio.” (Cardim, 1980:169). Ali ficou o padre especialmente impressionado com a dança dos meninos índios, a mais aprazível que viu. (Cardim, 1980:169-170)

Convém refletir sobre essas visitas e sobre o tipo de documento produzido a partir delas, tais como relato de Cardim acima citado. As visitas de autoridades civis ou eclesiásticas eram de grande importância para a política da Companhia de Jesus, pois através delas se avaliava o funcionamento das aldeias e se obtinha maior ou menor apoio para sua manutenção. Tanta importância davam a estes eventos que até a produção econômica era deixada de lado diante das necessidades dos preparativos para a recepção aos visitantes (Mörner, 1968; Cardim, 1980). Quanto aos documentos produzidos a partir dessas visitas, deve-se atentar para o seu objetivo e época. Com a intenção de prestar contas aos superiores da Ordem e por vezes a autoridades civis sobre o funcionamento das missões, os padres interessavam-se em relatar sucessos que poderiam lhes garantir incentivos políticos e econômicos. Cardim escreveu no fim do século XVI, quando as aldeias estavam se estabelecendo e havia grande interesse dos padres em mostrar à Coroa e aos superiores em Roma, o bom andamento de suas missões. A situação idílica pintada

⁴³ Sobre as concepções dos jesuítas a respeito das possibilidades de conversão dos índios, ver Pécora, 1999:373-414

por ele contrasta com as cartas dos missionários e as informações de Anchieta que, desde o século XVI, davam conta das fugas em massa, indisciplinas, insubordinações, enfim das enormes dificuldades que os padres tinham em lidar com os índios no interior das aldeias⁴⁴.

Os castigos, como visto, eram parte do cotidiano das aldeias e um deles era relativo às fugas: o fugitivo ausente por mais de um ano poderia, segundo Anchieta, “ser resgatado como outro qualquer e não lhe valerá o privilégio que tinha das aldeias”(Anchieta, 1988:375). Os padres podiam repreender e executar as punições ordinárias, nas quais incluía-se a prisão por três dias, porém os castigos mais graves ou os aplicados em “pessoa de respeito” deveriam ter a aprovação do Superior⁴⁵. Cuidados especiais com os castigos para manter as boas relações com os índios e evitar fugas e indisciplinas maiores foram objeto de atenção das autoridades civis e eclesiásticas ao longo de todo o período colonial. Dos textos de Anchieta ao Diretório constata-se, além das preocupações nesse sentido, o alerta para que os castigos fossem aplicados pelos próprios índios, meirinhos ou principais. No século XVI, Anchieta informava que o castigo dos índios “é dado por seus meirinhos feitos pelos governadores e não há mais que quando fazem alguns delitos, o meirinho os manda meter em um tronco um dia ou dois, como ele quer, não tem correntes nem outros ferros de justiça” (Anchieta, 1988:390). Em meados do seiscentos, Vieira sugeria que

“...procedamos paternalmente, e sem modos, que cheirem a império, não chamando em nenhum caso nomes aos Índios, em os castigando por nossas mãos (...) o castigo que merecerem se lhe dará por meio dos Principais (...) convém que o não façamos imediatamente por nós, senão pelos Principais de sua nação, os quais com isto se satisfazem, e nos acrescentamos respeito e autoridade”⁴⁶

⁴⁴ Após as fugas em massa ocorridas na Bahia, Anchieta informou que das 4 igrejas com 12 000 almas, restaram apenas 1000 (Anchieta, 1988:364)

⁴⁵ Regulamento das Aldeias Indígenas do Maranhão e Grão-Pará: Pe. Antônio Vieira-1658-1661, §37 In: Beozzo, 1983:203.

⁴⁶ Idem, *ibidem*.

Na opinião do padre João Daniel na Amazônia do século XVIII, os padres deviam administrar os sacramentos e fazer “ofício de bom pastor” tratando-os com “caridade de missionário” e “afeto de pai”, pois muitas vezes sucede “...que um castigo talvez bem merecido deita a perder toda uma povoação; e por isso muitas vezes é prudência o disfarçar os delitos para obviar maiores males; (...) porque o nímio castigo os faz insolentes, e atrevidos; e os móveis são tão ligeiros que nem lhes impedem a fuga...” (Daniel, 1976, v.2:47). Finalmente, o Diretório (1757) também estabelecia que os castigos deviam ser aplicados pelos juízes ordinários e Principais, sendo função dos diretores adverti-los para que o fizessem. Deviam proceder na forma da lei mas com brandura e suavidade “...para que o horror do castigo os não obrigue a desamparar as suas Povoações, tornando para os escandalosos erros da Gentilidade ...”⁴⁷.

Nem tudo eram flores, portanto, no interior dos aldeamentos como descrevia Cardim, segundo o qual os índios tinham “...extraordinário amor, crédito e respeito aos padres, e nada fazem sem seu conselho, e assim pedem licença para qualquer coisa por pequena que seja, como se fossem noviços.” (Cardim, 1980:156). A alegria e a honra que os índios tinham, segundo ele, em comungarem e participarem de todos os rituais da fé, contrasta com as difíceis situações narradas por outros padres no cotidiano das aldeias, incluindo-se a vigilância para a assiduidade às missas e os açoites para os ausentes.

A vida dos padres no interior dos aldeamentos não era nada fácil. Em 1600, Pero Rodrigues escrevia ao padre geral da Bahia, narrando as dificuldades em mantê-los nas aldeias do Rio, pois choravam e pediam para sair⁴⁸. Nessa época, os problemas eram tantos, dadas as hostilidades dos colonos e indisciplina e insubordinação dos índios, que vários padres desejavam e sugeriam o abandono das aldeias, o que suscitou ampla discussão no interior da Companhia. Em 1643, em consequência do violento motim dos moradores motivado pela bula de 1639, os jesuítas fizeram, finalmente, petição para largarem as aldeias, alegando acharem melhor entregá-las antes que lhes fossem tiradas à força, como ocorrera em São Paulo. Três anos depois, o Padre Francisco Carneiro, reitor

⁴⁷ “Diretório”, doc. cit., §2, p.167

⁴⁸ Carta de Pero Rodrigues ao Padre Geral da Bahia, 20 de setembro de 1600. Ms.ARSI Bras.3(1) 194-194v.

do Colégio, informava sobre os sérios problemas de administração enfrentados nas aldeias do Rio de Janeiro. Vizinhas dos portugueses e de engenhos de açúcar

“...onde se faz aguardente, os índios e índias andavam nos tais engenhos e consumiam mantimentos e aguardentes, do que resultava grandes males: ofensas a Deus, adultérios, doenças, brigas, ferimentos, mortes e eles não têm consciência desse danos e não os podem evitar. Faltam também à missa e doutrina dos padres que os advertem contra essas desordens” ⁴⁹.

Na tentativa de solucionar o problema e dispondo de poucos religiosos, o padre resolvera reunir as três aldeias em uma só que seria transferida para local mais conveniente. Estando tudo acertado com o governador e demais padres, os portugueses “...donos dos engenhos e interessados nas proximidades das aldeias, voltaram-se contra os padres, amotinando os índios que, também interessados nos vinhos e aguardentes, ameaçavam colocar os Padres fora das aldeias” ⁵⁰. Amotinaram-se índios e colonos, chegando a queimar as choupanas dos religiosos. Diante disso, os Padres desistiram da mudança e todos os consultados foram favoráveis ao abandono das aldeias e que se representasse a Sua Majestade para que ou se lhes amparasse e defendesse contra estas intoleráveis moléstias ou os livrassem dessa administração, que tantos inconvenientes lhes causavam ⁵¹. No mesmo ano, a idéia seria reiterada pelo padre Francisco Morais, segundo o qual, os índios não os queriam e recusavam todos os ensinamentos, o que o levava a questionar a virtude de se padecer por índios “...que nos estão vendendo e expulsando de suas Aldeias, com não querer seguir o que lhes dizemos e pregamos...” ⁵². Não obstante, consulta do Conselho Ultramarino de 1647 afirmou serem os padres necessários para o bom andamento das aldeias, o que levou o Rei a escrever ao Provincial da Cia., ordenando o retorno dos jesuitas à sua administração, transferindo-as para onde

⁴⁹ Carta do Padre Francisco Carneiro, Reitor do Colegio do Rio de Janeiro ao P. Geral Caraffa da Baía, 23 de setembro de 1646. ARSI Bras.3(1) 250

⁵⁰ *idem*.

⁵¹ *Idem*.

⁵² Carta de Francisco de Morais de 25 de julho de 1646. Ms. Bras.3(1)256 e Leite, 1938-50, v. VI:98.

achassem mais conveniente, porquanto se fossem administradas por particulares seria a “total ruína dos gentios”⁵³.

As aldeias foram retomadas mas os problemas persistiram: em 1649, o mesmo Franciso de Moraes insistia nas dificuldades, escrevendo ao padre geral sobre a insatisfação dos superiores por ficarem muito tempo nas aldeias e nos sertões e sugeria que ficassem no cargo só por três anos, pois “desse jeito o trabalho se perde, ninguém quer ser língua”⁵⁴. Em 1755, já às vésperas da expulsão dos inacianos, as fugas de índios das aldeias do Rio de Janeiro e Espírito Santo ainda eram frequentes, a julgar pelas providências propostas pelo governador José Antonio Freire de Andrade para evitá-las.⁵⁵ Os índios fugiam para as casas e fazendas dos brancos onde tinham liberdade de costumes e uma das razões apontadas pelo documento era o excesso de trabalho que os padres exigiam deles nas aldeias para as despesas da Igreja. Em resposta ao problema, o Reitor do Colégio prestou informações sobre as quatro aldeias da Companhia dizendo que todas iam bem, com boa administração e igrejas bem cuidadas, porém

“...cada uma delas mais ou menos padece grande decadência no número de seus habitantes, por serem frequentes os desertores que perdendo o amor a Pátria, aos Pais, as mulheres e aos filhos se recolhem nas casas dos brancos a título de os servir; mas verdadeiramente para viver a sua vontade e sem coação darem-se mais livremente aos seus costumados vícios. Aqui vivem ordinariamente como gentios, sem missa, nem doutrina cristã...”⁵⁶

Informou ainda serem os índios fugitivos frequentemente casados com escravos para impossibilitar seu regresso às aldeias que, não obstante, tornaram-se mais povoadas

⁵³ Carta de El Rey Dom João quarto para o Padre Provincial da Companhia de Jesus da Provincia do Brasil, na qual lhes manda que tome cuidado da aldeia que largaram os Padres no Rio de Janeiro. Ms. BNRJ I-19,18,2 n°85; DH 64:100-1.

⁵⁴ Carta de Francisco de Moraes ao P.Geral Caraffa. 18 de janeiro de 1649. Ms. ARSI Bras3(1),271.

⁵⁵ Ofício do Governador José Antonio Freire de Andrade sobre as providências que adotaram para evitar as fugas dos Índios das suas Aldeias. Rio de Janeiro, 15 de maio de 1755. Ms. AHU RJCA, doc.18291-18298.

⁵⁶ Carta do Reitor do Colegio do Rio de Janeiro. 19 de maio de 1755. Anexo ao Ms. AHU RJCA doc.18291-18298.

após ordens do governador obrigando os índios a elas retornarem. Porém, continuou explicando o padre “... como é vastíssimo o sertão deste Brasil e o gosto que neles reina de viver entre os brancos, (...) cresce mais como costume de tantos anos, (...)desertaram outros de novo e ficam as Missões na mesma decadência em que se achavam⁵⁷.

Além das fugas e indisciplinas, as resistências, por vezes eram mais violentas podendo incluir roubos e assassinatos. Em 1795, a relação dos presos nas cadeias do Rio de Janeiro por culpas de morte, roubos graves e resistências (excluindo-se os de culpas mais leves) incluíam 238 nomes, dos quais 21 eram índios de diferentes aldeias, presos por morte ou roubo⁵⁸. Em 1797, índios das aldeias de Taguaí e de Mangaratiba foram presos porque andavam pelos matos roubando bois⁵⁹.

Em meados do século XVIII, ocorreram levantes nas aldeias de Reritiba e Reis Magos, ambas no Espírito Santo. De acordo com o Padre Inácio de Leão cinquenta casais rebeldes haviam se apartado da aldeia de Reritiba e viviam em sítio onde iam os brancos com aguardentes para extrair os rapazes e raparigas solteiras para o seu serviço. Ali viviam “insolentes e formidáveis a toda aquela costa sem coação ou sujeição mais do que a um seu cacique que é um mameluco (...)”⁶⁰. Com isso, queixava-se o Padre, a aldeia de Reritiba, que se rebelara há dez anos atrás, não podia ter paz. O mau exemplo dos vizinhos oferecia aos índios fácil possibilidade de fuga e sobrevivência entre os rebeldes, incentivando-os a não ter “... o devido respeito e sujeição aos padres, ausentando-se da aldeia todas as vezes que lhes parece.”⁶¹ É significativo constatar que tendo a possibilidade de sair da aldeia e viver livremente, numa espécie de quilombo dos seus pares revoltosos, muitos optavam pelo ir e vir, mantendo-se na condição de aldeados e na subordinação aos padres porém, desobedecendo-os à vontade.

⁵⁷ Idem.

⁵⁸ Relação dos presos de culpa de morte, roubos, graves e resistências nas cadeias da relação do Rio de Janeiro. Ms.AHU RJA,cx.160, doc.60.

⁵⁹ Ms. ANRJ Fazenda de Santa Cruz Caixa 507,Pacote 10, doc. 01.

⁶⁰ Carta de Ignacio de Leão. Anexo ao Ms.AHU RJCA doc.18291-18298.

⁶¹ Idem.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

A aldeia de Reis Magos mantinha-se em levante, segundo o padre, porque era dirigida pelo cacique Índio "...que os rebeldes de seu moto próprio elegeram por seu governador, lançando fora da aldeia todos os oficiais que serviam os padres com todas suas famílias que perseguidas se passaram para a aldeia de Reritiba..."⁶². Os que ficaram se sujeitam ao cacique, muitos andam nas casas dos brancos com mulheres e filhas que casam com escravos. Os missionários nada podem fazer e os Capitães-mores nada fazem ou porque não têm força ou para não desgostar os moradores.

A relação dos índios com os padres nas aldeias não era, pois, nada fácil: se os primeiros nelas ingressavam buscando o mal menor, não titubeavam em abandoná-las, aliar-se aos colonos contra os padres ou simplesmente burlar suas regras, destituir autoridades que não lhes agradavam, conforme os exemplos citados. No Regimento de Roque da Costa Barreto de 1677, com observações de 1796, cuja execução se recomenda em 1804 lê-se que "...a experiência tem mostrado, que os índios são inconstantes, muito entregues ao ócio, e ao vício da embriaguês, e nada ambiciosos, motivos todos estes, que dão causa a se não ter colhido o fruto que se esperava das sábias providências dadas pelos nossos monarcas em seu benefício"⁶³. O processo de transformação dos índios em súditos cristãos fazia-se, portanto, lentamente com muitos recuos, desafios e rebeldias.

3. Tradições e Mudanças Culturais: interpretações e significados diversos

No interior das aldeias alguns elementos da cultura indígena mantiveram-se, pelo menos por algum tempo e dentre eles destacam-se o prestígio às chefias originais, a língua tupi, danças, músicas e instrumentos musicais, as casas amplas, reunindo várias famílias e a nudez. As descrições de Cardim, nos tempos iniciais das aldeias, não deixam dúvidas sobre as fortes características indígenas presentes em seu interior, características essas que com o passar do tempo iam se alterando tornando-se evidentemente mais raras no decorrer do processo da colonização. É instigante, no entanto, constatar que o Diretório, na segunda metade do século XVIII, tinha como uma de suas principais metas extirpar os costumes indígenas das aldeias religiosas para o que dedicou muitos de seus 95 artigos. A língua tupi, as casas amplas e a nudez eram alguns dos principais elementos

⁶². Idem.

⁶³ Regimento de Roque da Costa Barreto... RIHGB v:V pp.311-342; Ms. BN 9,2, 26.

a serem transformados pela nova lei. Sem desprezar as consideráveis diferenças regionais, pois é evidente que no século XVIII, nas aldeias da Amazônia, as características indígenas deviam ser muito mais fortes do que nas capitanias do sul, onde as mudanças já se faziam há quase três séculos, deve-se convir que também no Rio de Janeiro algumas delas mantiveram-se por longo tempo. Em 1683, por exemplo, os padres capuchinhos missionários assistentes na capitania do Rio de Janeiro pediam, entre outras coisas, “... pano de algodão para vestir ao menos as mulheres...”⁶⁴, numa clara alusão ao fato dos índios andarem despidos. A preocupação em manter nas aldeias missionários “línguas” é indício de que o português não predominava entre eles, mesmo em aldeias antigas como a de Reritiba no Espírito Santo, acima citada.

Não importa, no entanto, tentar medir ou detectar os graus de manutenção e mudança dos costumes indígenas nas aldeias, tarefa quase impossível e, de certa forma, sem tanta relevância para o argumento aqui desenvolvido. Mais do que procurar persistências e mudanças importa tentar desvendar seus possíveis significados para os índios. Afirmar que as aldeias eram um espaço também dos índios fundamenta-se menos nos traços culturais indígenas nelas remanescentes do que com as formas como o processo de mudança ia sendo vivido e elaborado pelos diferentes grupos, com os significados que lhes iam sendo atribuídos e com uma nova forma de identificação que gradualmente ia sendo construída nesse processo. Fundamental, portanto, é tentar perceber como os índios viviam essas mudanças para o que se torna necessário retomar as questões colocadas por Mintz (1982) sobre os diferentes significados que as mesmas ações podem comportar conforme o lugar social dos indivíduos, bem como Sider (1994), para o qual, ao se tratar de grupos étnicos em posição subalterna, cultura deve ser entendida como luta constante para não compartilhar significados. Estudos recentes sobre mitos e tradições dos povos indígenas da atualidade em posição subalterna nas sociedades envolventes revelam que reelaborar suas tradições articulando-os com elementos novos e atribuindo-lhes significados compatíveis com as situações vividas no presente constitui para eles uma necessidade de sobrevivência e auto-estima do próprio grupo (Hill, 1996,

⁶⁴ Consulta do Conselho Ultramarino sobre a petição dos Padres Capuchinhos, Missionários Assistentes na Capitania do Rio de Janeiro, em que requeriam alguma ordinária, especialmente destinada às missões entre o gentio. Lisboa, 28 de novembro de 1681. Ms. AHU RJCA, doc. 1433.

Ramos, 1988, Gow,1991). Já foi visto que, ao ingressar nos aldeamentos os índios tinham expectativas próprias que lutavam por realizar. Para isso faziam acordos com padres e autoridades e participavam ativamente do processo de mudanças orientado por eles, porém davam-lhes evidentemente rumos e sentidos próprios. Bosi (1994:72) ressaltou as dificuldades de compreensão entre padres e índios pela complexidade da língua que não expressa apenas objetos materiais, mas idéias e culturas, formas de entender o mundo e as coisas, daí as imensas dificuldades de compreensão entre uns e outros e os inúmeros equívocos nas afirmativas dos jesuítas ao interpretar o comportamento dos índios. Afinal, como lembrou Monteiro em trabalho recente, a prática da conversão não implicava apenas em traduzir línguas, mas igualmente em traduzir tradições, tarefa bem mais complexa e complicada (Monteiro,2000). Segundo o autor, "...no dia a dia das missões, vem à tona a tensão entre o projeto jesuítico de transformar os índios num rebanho inerme e os projetos dos índios de manter elementos cruciais do seu modo de ser" (Monteiro, 2000:17).

Em *O Mármore e a Murta*, Viveiros de Castro analisou muito bem a inconstância típica dos Tupinambá que tanto confundiu os jesuítas, levando-os a oscilar entre elogios sobre a excelente receptividade dos índios à doutrina cristã e a perseverança em seus maus costumes. Tal comportamento ambíguo para os portugueses era, segundo o autor, condizente com as características culturais daqueles índios que, como visto, eram bastante abertos e receptivos aos outros e aos novos elementos culturais, absorvidos por eles, porém, ao seu próprio modo que não incluía absolutamente nenhum tipo de sujeição. O misto de abertura e teimosia, docilidade e inconstância, entusiasmo e indiferença, com que os Tupinambá receberam o evangelho, compreende-se, segundo o autor, quando se percebe seu "...obscuro desejo de ser o outro, mas segundo os próprios termos" (Castro,1992 :26)

Wachtel, ao analisar com maestria as mudanças culturais entre os índios do Peru, destacou as diferenças entre os aspectos materiais e mentais de uma cultura deixando claro que ambos obedecem a ritmos diversos de mudanças, sendo os primeiros mais facilmente transformáveis e também mais visíveis. Estruturas mentais radicalmente estranhas chocavam-se, segundo ele, nesse contato cultural: "enquanto os espanhóis consideravam os deuses indígenas como manifestações do diabo, os índios interpretavam

o cristianismo como variedade de idolatria” (Wachtel,s.d.:231). Apesar do autor ter ampliado o conceito de aculturação, destacando seu sentido de mão dupla e alertando para a necessidade de analisá-la levando-se em conta contextos e processo históricos, entendeu-a mais como estágio do que como processo, estabelecendo inclusive uma tipologia para seus diferentes níveis (Wachtel,1988:113-116). Manteve, dessa forma, o pressuposto que opõe tradição e aculturação, daí sua tendência a simplificar o processo de absorção dos novos elementos culturais, considerados por ele apenas como superficiais e desestruturadores. A resistência cultural, apesar de bastante enfatizada em sua abordagem, limitava-se à “ inquebrantável fidelidade às tradições”. Sua análise aponta para a idéia de justaposição ou atitude dúbia dos índios que, conforme vários exemplos, procuravam manter suas tradições, camuflando-as e participando dos rituais europeus (Wachtel,s.d.:229-235). Referindo-se à evangelização, Wachtel afirmou ter sido ela superficial, pois “a sociedade indígena não encontrou no cristianismo nenhum elemento positivo de reorganização”(Wachtel,s.d.:229).

Sem subestimar os imensos prejuízos que as mudanças e muitas imposições culturais causaram às populações indígenas, cabe considerar, com base nas novas abordagens etno-históricas sobre relações de contato e na própria documentação, que os índios interessaram-se por muitas dessas mudanças e absorveram os novos elementos do mundo cristão de forma extremamente complexa rearticulando-os com suas tradições e dando-lhes, com certeza, sentidos diversos que nos são muito difíceis de alcançar. O próprio Wachtel, aliás, demonstrou isso ao analisar o movimento milenarista do Taqui Ongo e os textos produzidos pelos mestiços Garcilaso de la Vega e Poma de Ayala, nos quais combinavam-se esquemas mentais do mundo indígena com elementos introduzidos pelos espanhóis (Wachtel,1988:122-124).

Trabalhos mais recentes sobre a América hispânica têm abordado as relações de contato numa perspectiva que considera o interesse e a intensa participação dos índios no processo de mudanças culturais. Além da submissão passiva, da rebelião declarada ou da aculturação disfarçada nas atitudes de justaposição levantadas por Wachtel, convém incluir o que o historiador Steve Stern chamou de resistência adaptativa para se pensar os vários comportamentos dos índios frente aos ocidentais e o processo de metamorfose vivido por eles (Stern, 1987). Na colaboração com os europeus, os índios buscavam

melhores condições de sobrevivência e, além disso, nesse processo seus interesses e objetivos alteravam-se consideravelmente. Gruzinski também viu nas mudanças culturais possibilidades de reorganização e resistência para os índios embora tenha, de certa forma, restringido esse papel às lideranças, o que será discutido mais adiante. A conversão e a colaboração colocavam-se, segundo ele, para as chefias como necessidade existencial de preencher o vazio – “ ‘a rede esburacada’ – criada pela conquista, a necessidade de adaptar-se às novas regras do jogo intentando salvar o essencial: o patrimônio, a memória e os privilégios da antiga classe dominante” (Gruzinski, 1986p.415). Outros autores também caminharam por aí, demonstrando como os índios foram capazes de rearticular culturas e tradições a partir de suas imensas perdas.

No Brasil, não há como negar que apesar das fugas e insubordinações, os índios das aldeias, grosso modo, participaram intensamente das doutrinas e dos rituais dos padres, dando-lhes, com certeza, seus próprios significados, como demonstram inúmeras situações aparentemente bizarras e contraditórias. O batismo, por exemplo, sinal de conversão para os padres, devia ser algo bem distinto para os índios. Considerado pelos caraíbas e pajés insurgentes como responsável pelas altas mortalidades entre os índios, foi por eles praticado às avessas, com o sentido inverso do que lhe era dado no cristianismo, já que a intenção era “desbatizar”. (Vainfas, 1995:121-122). Mais instigante no entanto é constatar os diferentes significados também atribuídos ao ritual por parte daqueles que o aceitavam nos moldes cristãos. Relatório do presidente da província do Pará, em 1875, alertava para a necessidade de se proibir os índios de batizarem-se mais de uma vez, claro indício de que o ritual era por eles vivenciado de forma bem peculiar. Segundo ele, os índios pediam batismo todos os anos, escolhendo os padrinhos com antecedência e quando não os conseguiam numa freguesia, iam para outra em busca de novos padrinhos que lhes dariam novos presentes⁶⁵. Esquemas mentais diversos para se entender o mundo e as coisas levavam a diferentes compreensões de uma mesma realidade ou evento. (Bosi, 1994:66). Assim, o que os padres podiam entender como conversão ou submissão, para os índios podia ser algo bem diverso.

⁶⁵ PARÁ, Governo. Relatório apresentado ao Exmo. Sr.Dr. Francisco Maria Corrêa de Sá e Benevides, pelo Exmo. Sr.Dr. Pedro Vicente de Azevedo por ocasião de passar-lhe a administração da província do Pará no dia 17 de janeiro de 1875, p.56. Apud Henrique, 1997.

Sobre isso, é instigante refletir a respeito de um episódio narrado por La Condamine na Amazônia do século XVIII e citado por João Daniel: um índio, que recebera dez açoites por ter faltado a missa, agradeceu o castigo, considerando-o justo e merecido, porém surpreendeu os padres ao solicitar mais dez açoites pela missa do domingo seguinte que tornaria a faltar (Daniel, 1976, v.2:247). Dúbia atitude entre a obediência por um lado -no reconhecimento do erro e aceitação do castigo- e decisiva rebeldia, por outro, ao afirmar com tranquilidade que continuaria a desobedecer. Surpreendente também é a compreensão de João Daniel sobre o episódio narrado por ele para exemplificar a eficácia do castigo aplicado aos índios, quando, na verdade, o exemplo aponta para a sua ineficiência, visto que o castigado demonstrou, inclusive, preferir os açoites à missa. Que razões o teriam motivado a essa atitude aparentemente dúbia? Que significados atribuiria ele à obrigação em assistir a missa e aos castigos impostos pelos padres? Questões indecifráveis que evidenciam a complexidade dos comportamentos e atitudes nas relações entre grupos étnico-sociais e culturalmente tão diversos, bem como os equívocos sobre suas interpretações. Índios e padres comunicavam-se e entendiam-se pela língua geral, mas os códigos e as lógicas sócio-culturais distintos influenciavam suas formas de compreensão. Não foram poucos os sucessos de conversão narrados pelos padres que culminaram em grandes fracassos.

A Santidade de Jaguaripe tão bem analisada por Vainfas (1995) constitui, no Brasil, o melhor exemplo nesse sentido. Seu líder Antonio, discípulo dos jesuítas, absorveu seus ensinamentos evangélicos para vir a fazer uso deles da forma que lhe foi mais apropriada: retomou o mito e a religião de seus antepassados, aos quais incorporou elementos do catolicismo aprendidos com os padres e assimilados por ele sabe-se lá como. Os significados para os índios de certas imagens criadas pelos padres são, como lembrou Bosi, impossíveis de serem detectados (Bosi, 1994:65). Não faltam exemplos de entendimentos completamente deturpados nas avaliações dos padres sobre o comportamento dos índios, nem foram poucos aqueles que considerados convertidos surpreenderam ao revelarem o quanto ainda mantinham arraigadas suas próprias crenças e tradições. Em seus leitos de morte, uma velha índia após ser batizada, negou o alimento oferecido pelo padre e manifestou o desejo de ter naquele momento o dedinho de um menino Tapuia para roer.

A Santidade do Jaguaripe ilustra o quanto foi possível aos índios rearticular seus valores, tradições e mitos no processo histórico para atender novos objetivos e interesses que iam surgindo com as situações. Ali, mito e ritual se transformaram revelando que se os jesuítas foram capazes de absorver elementos do mundo indígena para pregar os seus valores, os índios não ficaram atrás: o papa, a Virgem Maria e outras figuras relevantes do mundo cristão tornaram-se personagens de destaque nas manifestações religiosas dos índios. Os mitos caminham sempre junto com a História e com ela se transformam, como têm demonstrado vários trabalhos recentes da etnohistória, sobretudo na Amazônia (Hill, 1988; Wright, 1986). Afinal, a conversão oferecia aos índios também instrumentos para que eles contestassem a dominação não apenas religiosa, mas também colonial (Monteiro, 2000:17).

O processo de metamorfose dos índios em súditos cristãos não foi portanto nada simples tendo incluído negociações, trapanças, recuos, colaborações e confrontos mais sérios. Os índios transformavam-se mas não necessariamente no que os padres queriam. Nesse longo e complexo processo de mudanças, as lideranças assumiram um papel essencial, razão pela qual merecem análise mais detalhada.

4. O Papel das Lideranças:

A política de valorização das lideranças nativas foi parte do projeto de conquista e colonização das Américas. Se, como vimos, por ocasião dos descimentos, os Principais eram especialmente tratados para convencerem seus seguidores à aliança, uma vez aldeados, essa preocupação iria se manter. Em menor escala que nas colônias espanholas, as autoridades portuguesas, tanto religiosas quanto civis, também incentivaram a criação de uma nobreza indígena através da concessão de favores, títulos, patentes militares e nomes portugueses de prestígio a algumas chefias que desempenhavam papel fundamental no processo de integração de seus subordinados ao sistema colonial. O bravo e ilustre Araribóia batizado com o nome de Martim Afonso de Sousa⁶⁶ talvez seja o melhor exemplo neste sentido (Belchior, 1965:55-59).

⁶⁶ Alguns autores informam ter sido ele batizado com o nome de Martim Afonso, outros acrescentam o de Souza, o que parece mais compatível com a prática de tomar nomes de portugueses de prestígio.

4.1 Araribóia: um caso especial

Araribóia foi um índio muito especial que, além de ter se destacado na guerra da conquista do Rio de Janeiro, ali permaneceu em atendimento à solicitação de Mem de Sá tornando-se, com seus liderados, baluarte de defesa da recém fundada cidade, tendo sido amplamente prestigiado. Foi agraciado com o Hábito de Cavaleiro da Ordem de Cristo com tença de 12 mil reis, recebeu o posto de Capitão Mor da aldeia de São Lourenço e tornou-se proprietário de casas na rua Direita (atual 1º de Março), onde residiam os notáveis da cidade, incluindo o próprio governador (Silva-Nigri, 1943:11). Seu casamento foi realizado com grande pompa, digna dos altos mandatários do Reino, a julgar pela descrição do Padre Gonçalo de Oliveira.

“Ao dia em que o haviam de casar veio ele, com toda a sua potência, da sua aldeia, mui galante, por mar, em seis canoas grandes e bem equipadas de gente luzida, com grande festa. E da cidade saiu o capitão com toda a gente a aguardá-lo ao porto; e daí o trouxe à sé, onde ouviu missa e recebeu o Santíssimo Sacramento da mão do Vigário, que os recebeu com toda a solenidade. E depois disso o foi embarcar o capitão, com toda a cidade, mandando disparar algumas peças de artilharia. Foram alguns portugueses acompanhá-lo com suas mulheres até a aldeia, onde tinha grande banquete aparelhado e deu fim às festas”⁶⁷

Em 1575, Araribóia incluía-se entre as pessoas proeminentes da cidade que receberam o governador das capitanias do sul, Antonio Salema. Nessa ocasião ocorreu o episódio narrado por Frei Vicente de Salvador, segundo o qual, nosso bravo guerreiro teria sido admoestado pelo governador pela descortesia de ter, diante dele, representante do Rei, “cavalgado” uma perna sobre a outra segundo seu costume. (Salvador, 1982:187). A resposta de Araribóia, “não sem cólera e arrogância”, segundo o Frei, é reveladora de sua consciência sobre seu papel como importante chefe na defesa da terra e intermediário entre dois mundos culturalmente diversos.

⁶⁷ In: Leite Serafim, Páginas da História do Brasil, 1a.ed. São Paulo, Edit. Nacional, 1937, pp.143-144. Apud Belchior, 1965:58. A informação do padre é de que Araribóia casou-se com uma mameluca filha de branco e há dúvidas entre a possibilidade de tratar-se de um segundo casamento ou de confirmação católica

“Se tu souberas quão cansadas eu tenho as pernas das guerras em que servi a el-rei, não estranharas dar-lhe agora este pequeno descanso; mas já que me achas pouco cortesão, eu me vou para minha aldeia, onde nós não curamos desses pontos e não tornarei mais à tua corte”(Salvador, 1982:187).

O autor finalizou a narrativa dizendo que Araribóia nunca deixou de frequentar as autoridades portuguesas, como, aliás, era de se esperar. Verídico ou não, o episódio foi pelo menos pensado pelo Frei, portanto aceitável naquela conjuntura e bastante elucidativo sobre as relações entre as autoridades e os líderes indígenas no século XVI: longe de indicar qualquer posição submissa de um índio frente a um governador, a resposta do primeiro revelou um grande chefe ofendido com outro que não lhe prestara o devido respeito, desconsiderando uma situação cultural diversa que os fazia diferentes. Araribóia demonstrou auto estima e consciência de sua posição na colônia: os portugueses precisavam dele e de sua gente para a defesa da terra, embora a recíproca fosse verdadeira, o que ele não ignorava, daí ter retornado à corte, apesar da afirmação em contrário. O tom de ameaça claramente contido na afirmativa de que manter-se-ia afastado em sua aldeia aponta para uma auto-afirmação no sentido de delimitar campos distintos de poderes entre ele e o governador: este podia ser reconhecido como superior na colônia mas em sua aldeia, absolutamente, não mandava. Ali, as regras eram outras, disse o Principal e o domínio, com certeza, era seu.

4.2 A Nobreza Indígena na Colônia

Dentre todas as regalias concedidas a Araribóia a mais significativa foi, sem dúvida, o hábito de Cavaleiro da Ordem de Cristo, condecoração almejadíssima pelos mais ilustres súditos do Império⁶⁸. Desde o século XVI, quando D. João III reuniu o grão-mestrado das três ordens militares – Cristo, Aviz e Santiago – a poderosa instituição religiosa e militar distribuía suas comendas e seus hábitos como “... meros instrumentos

de situação conjugal já vivida anteriormente, visto que em 1568, ele havia feito menção a trazer sua mulher do Espírito Santo.

⁶⁸ Instituição religiosa e militar, fundada em Portugal por D. Diniz em 1315, quando nacionalizou os bens da Ordem dos Templários, extinta pouco antes na França. Mello, 1989:19-20.

de clientelismo para a coroa e de promoção social para os premiados” (Mello, 1989, p.20). Não era qualquer um, no entanto que podia alcançar o tão desejado hábito. Sua concessão dependia de rigorosa investigação para

“... determinar se o candidato tinha ‘defeito de sangue’, isto é se descendia de mouro, judeu ou índio, ou se incorria em ‘defeito mecânico’, vale dizer, se era filho ou neto de indivíduo que exercera atividade ou ofício manual , ou se vivera ele próprio de tal mister. Na eventualidade de se confirmar qualquer dessas faltas, o candidato era, em princípio rejeitado, mas el rei como grão-mestre das ordens, tinha poder para dispensar os defeitos, e o fazia com frequência, salvo o de sangue judaico, que para tanto somente o papa tinha autoridade suficiente” (Mello,1989:23).

Não foram raros os indivíduos de famílias ilustres que tiveram seus pedidos negados por ostentarem, ainda que por antepassados distantes, os famigerados defeitos de sangue ou de trabalho. A excelente análise de Evaldo C. de Mello nos mostra claramente os percalços enfrentados por várias famílias proeminentes na colônia para obter o cobiçado título. Na sociedade do Antigo Regime, mais do que ao poder econômico, o prestígio ligava-se às posições de poder e aos cargos honrosos. Daí, as petições para obtenção de cargos administrativos, comandos de milícias e hábitos das ordens militares. Os defeitos para obtenção dos pretendidos cargos e condecorações podiam, com exceção do sangue judaico, ser dispensados pelo rei mas alguns eram mais facilmente dispensáveis que outros. O sangue indígena não era tão “infecto” quanto o dos cristãos novos, como atestam vários casos narrados por Mello, segundo o qual “...o chamado gentilismo, o sangue gentio de uma avó ou bisavô, nunca constituiu obstáculo de monta para o acesso às ordens militares, embora a Mesa da Consciência e Ordens se mostrasse intransigente quando se tratava de premiar um índio de quatro costados.” (Mello,1989:120-121). Em graus mais remotos então, como quinto ou sexto grau, o gentilismo não fazia qualquer impedimento. Borges da Fonseca, famoso genealogista pernambucano, referindo-se a uma índia ascendente de várias famílias ilustres da capitania de Pernambuco, disse, no século XVIII, já respaldado, ressaltar-se, pela política

anti-discriminatória de Pombal⁶⁹ ser “...bem sabido que no Brasil muitas famílias tão autorizadas como esta, e algumas de ilustríssima ascendência, tiveram alianças da terra e nem por isso perderam o esplendor com que as veneramos”(Mello,1989:146). Schwartz igualmente destacou ter sido frequente, no século XVIII, justificar-se o sangue indígena numa família ilustre enobrecendo-se a ascendência nativa, através da exaltação de suas virtudes e qualidades naturais. As mulheres indígenas tornavam-se princesas e a nobreza era alcançada (Schwartz,1987:29). A índia Paraguaçu, misto de personagem histórica e mítica, constitui exemplo interessante a esse respeito, como se verá mais adiante.

Contudo, em períodos anteriores (séculos XVI e XVII), os preconceitos contra os índios foram também relativizados no enobrecimento de lideranças necessárias ao estabelecimento da colonização. Araribóia não foi o único índio agraciado com o honroso título igualmente concedido a Felipe Camarão e ao índio Piragiba numa clara demonstração do quanto esses índios eram valorizados, sobretudo em conjunturas de guerra. Os três destacaram-se em atividades de defesa da terra: os dois primeiros lutaram, como se sabe, contra franceses, holandeses e outros índios a eles aliados; enquanto o terceiro teve participação fundamental na conquista da Paraíba⁷⁰. Deve-se conjecturar a baixa probabilidade de que qualquer dos três tenha solicitado os ditos títulos, provavelmente outorgados, portanto, por iniciativa das autoridades como meio de enobrecê-los e dar-lhes destaque social na colônia. Convém lembrar que os serviços de guerra e defesa da terra eram dos mais enobrecedores e muito importantes para a concessão de cargos, títulos honrosos e dispensas de defeitos de sangue ou mecânico. A acusação do padre Gonçalves Leitão de que os mascates de Recife teriam “... fraudado seus processos de habilitação fazendo-se passar por parentes de veteranos das guerras holandesas, cujas folhas de serviço haviam comprado por uma ninharia aos filhos e netos arruinados desses indivíduos...”(Mello,1989:37) nos dá uma dimensão do valor social dessas atividades. Postos de milícia e ordenanças eram também funções consideradas

⁶⁹ A política de Pombal visava à assimilação dos índios para o que incentivava os casamentos mistos e o fim da discriminação contra os índios que passavam a igualar-se aos demais súditos com direito a ocupar todos os cargos.

⁷⁰ Piragiba era cacique Tabajara nas ribeiras do São Francisco que migrou para a Paraíba por ter matado alguns portugueses. Inicialmente aliou-se aos Potiguara, então inimigos dos portugueses, mas logo aliou-se a estes últimos, tendo dado contribuição essencial para a conquista da Paraíba. Ver Almeida, 1988:105.

enobrecedoras quando exercidas por várias gerações (Mello,1989:24). Daí ser bastante frequente encontrar-se nas petições por cargos e títulos alusões não só aos serviços militares prestados como também aos postos ocupados desde gerações anteriores. Entre os índios, isso foi uma prática e constituiu, sem dúvida, função enobrecedora. Se as hierarquias típicas do Antigo Regime ganhavam quando transportadas para a colônia uma conotação étnica e racial, cabe lembrar com Stavenhagen que os fatores essenciais na estratificação social eram culturais. Os critérios raciais não desempenhavam, segundo ele, papel determinante justamente porque não é possível classificar as pessoas em qualquer das etnias com base exclusivamente no aspecto físico. “Os fatores culturais são os mais essenciais na estratificação: em primeiro lugar o idioma e a indumentária (...) É o índio cultural e não o índio biológico que constitui o estrato inferior do sistema de estratificação” (Stavenhagen,1969:238)⁷¹.

Privilegiar lideranças indígenas, acostumando-as aos hábitos e costumes europeus era parte da política de colonização das coroas ibéricas e foi amplamente utilizado nas várias regiões da América embora em tempos e modalidades diversos conforme as especificidades de cada situação. Não se trata de negar o forte preconceito e a discriminação social contra os índios considerados bárbaros e selvagens ao longo de todo o período colonial, o que se manteve até o século XIX, apesar da política anti-discriminatória de Pombal. Porém, a hierarquia social na colônia tinha critérios próprios e se os índios, grosso modo, ocupavam os estratos mais inferiores da sociedade, alguns deles, pelo papel especial que tinham a cumprir no projeto da colonização, chegaram a adquirir destaque e prestígio social.

Sugestivo a esse respeito é o documento de 1758 intitulado “Índios famosos em armas, que neste Estado do Brasil concorreram para a sua conquista temporal e espiritual”⁷² que contém uma lista com informações rápidas sobre 25 índios ilustres da colonização, dentre os quais incluem-se Araribóia, Maracajaguaçu, Felipe Camarão e Piragiba. Esses heróis foram adjetivados como célebres, intrépidos, amantes dos padres

⁷¹ O conceito de raças humanas é hoje cientificamente falido, pois como demonstrou Ashley Montagu o fator cultura tornou o termo raça inaplicável às populações humanas (Montagu, 1975:69-81).

⁷² “Índios famosos em armas, que neste Estado do Brasil concorreram para a sua conquista temporal e espiritual. Ms.Instituto de Estudos Brasileiros (IEB)/USP.Códice 5.6.,A 8.

da Companhia e dentre suas gloriosas ações ressaltam-se as de enfrentar seus contrários a favor dos portugueses, reduzir sua gente ou trazer sua aldeia para os padres da Cia. e combater com violência os estrangeiros. Sete índias foram citadas no documento, tanto por ações míticas ligadas aos jesuítas quanto por atividades guerreiras, o que pode significar mais uma mudança introduzida com a colonização. Se as mulheres índias não tinham posição de destaque na tradição tupi, conforme a análise de Fernandes ([1949], 1989:167), parece que a situação colonial, em alguns casos, lhes conferiu este papel. Em suma, a tônica do documento era engrandecer a ação dos índios aliados aos portugueses e valorizá-los contra a discriminação, como evidencia a seguinte afirmativa: “Destes e outros casos semelhantes, claramente se infere que não são os Índios da nossa América Lusitana tão apoucados como ordinariamente se pinta, tratando-os mais como as Feras e Brutos irracionais, do que como a homens capazes de razão”⁷³.

Trata-se de documento do século XVIII bem de acordo, portanto, com a política anti-discriminatória de Pombal, porém os índios ali citados com seus títulos e elogios foram enaltecidos em períodos bem anteriores, indício de que os preconceitos em relação aos índios, ou melhor a alguns índios, mais especificamente algumas lideranças, foram relativizados, desde o século XVI, conforme situações específicas. Apesar da forte discriminação contra os índios considerados selvagens alguns fatores os amenizavam ao ponto de alguns deles terem recebido títulos honoríficos e outros terem propiciado a portugueses situação de prestígio através do casamento com suas filhas. Comparados com os negros, as discriminações contra os índios foram sempre mais moderadas, como lembrou Schwartz (1996:22), e isso se acentuou, consideravelmente depois da política pombalina quando se chegou ao extremo de dar baixa a um índio capitão-mor da aldeia de Ipuca por ter se casado com uma preta “...manchando com este casamento o seu sangue e fazendo-se por esta causa indigno de exercer o posto de capitão-mor...”⁷⁴. O fato dessa “falha sanguínea” adquirida por vontade própria ter sido denunciada por um

⁷³ Idem.

⁷⁴ Baixa que deu el rei a um índio capitão-mor por se haver casado com uma preta. 1771. In: Silva, 1854, nº 15:462.

dos pares do acusado – o capitão –mor de São Barnabé⁷⁵. – demonstra terem os índios igualmente apreendido os preconceitos e as discriminações da sociedade colonial em que viviam. Convém lembrar ainda que um dos artigos do Diretório falava sobre a infâmia de se chamar negros aos índios...”⁷⁶.

Além do aspecto da defesa, outras questões devem ser consideradas para se pensar a situação social dos índios na colônia. Como lembrou Schwartz (1996:10), nos primórdios da colonização, ou melhor no que ele chamou de primeiro estágio da colonização, cuja época foi variada conforme as regiões, a discriminação contra índios e mestiços era menor pela necessidade que se tinha deles e pela raridade de população branca, sobretudo de mulheres. Na América portuguesa, a tolerância religiosa e social era inevitável, já que “... no povoamento de terra nova, não se podia ser muito exigente e havia que recorrer a gregos e troianos; as discriminações sociais e religiosas predominantes no reino só serviriam de empecilho no Brasil”(Mello,1989:119). O desequilíbrio demográfico entre os sexos atenuava mais que no reino os preconceitos contra os matrimônios mistos, lembrou Evaldo de Mello referindo-se aos casamentos entre cristãos velhos e novos ao que se pode acrescentar as uniões entre brancos e índias⁷⁷.

Construía-se, pois, uma nobreza indígena através da valorização das lideranças, nobreza essa que podia estender seu prestígio a alguns portugueses transformados em personagens de destaque na colônia pelo casamento com a filha de um grande chefe indígena, tais como Caramuru e João Ramalho. Tais matrimônios conferiram a esses homens o papel de grandes intermediários entre dois mundos, numa época em que as alianças com os índios eram, como visto, condição sine qua non para o sucesso da colonização. O casamento era na sociedade tupi elemento de prestígio, pois quanto mais mulheres um guerreiro tivesse mais parentes, cunhados, filhas e genros ele teria, o que aumentava o número de aliados e seu poderio bélico (Fernandes [1949],1989:69). Ora, a

⁷⁵ Consulta do Conselho Ultramarino sobre a representação de João Batista da Costa, Capitão –Mor da Aldeia de São Barnabé... 22 de fevereiro de 1780. Ms.AHU RJ, cx. 122, doc. 33.

⁷⁶ Diretório,doc. cit., §10, p.170.

⁷⁷ No final do séc. XVI, entre indivíduos de origem portuguesa, a relação era de 3,7 homens para cada mulher, relação essa que variava com as regiões.No conjunto do Brasil, considerando-se todas as origens étnicas, a relação era da ordem de 2,8. Sobre isso ver Mello,1989:106.

filha de um grande chefe tinha, evidentemente, ampla parentela vinculada a seu pai com a qual seu esposo – o genro - já estabelecia, de antemão, pelo casamento, laços de amizade que se estreitariam ou não conforme seus próprios méritos e capacidade de ampliar sua própria descendência, no que tanto Caramuru quanto João Ramalho foram amplamente bem sucedidos, a julgar pelos relatos. Ressalte-se, no entanto, que ambos devem ter se comportado como guerreiros indígenas pois, caso contrário, teriam desagradado seus seguidores, perdido o prestígio e, junto com ele, a posição de liderança alcançada. Se o tiro de arcabuz que tanto impressionou os tupinambá, como disse Simão de Vasconcelos, foi realmente dado por Caramuru, jamais saberemos. Porém, não resta dúvida que suas qualidades bélicas foram postas a serviço deles, caso contrário, fossem quantos fossem os seus tiros, muito provavelmente ele acabaria moqueado como seus tantos outros colegas náufragos.

Seja como for, o mundo indígena conferiu a esses homens -náufragos e degredados- um enobrecimento que foi, de certa forma, absorvido no mundo colonial, embora revestido de valores cristãos. Nesse sentido, é interessante observar algumas diferenças entre Caramuru e João Ramalho. Os dois viviam entre os dois mundos porém, enquanto o primeiro parece ter optado por um comportamento mais nos moldes cristãos, pelo menos conforme os relatos dos jesuítas que sempre enalteceram o auxílio dele recebido; o segundo manteve a liberdade dos costumes que aprendera com os índios, tendo sido duramente criticado pelos padres. Ambos ajudaram a colonização mas Caramuru alcançou uma celebridade mítica construída em grande parte pelo casamento com Paraguaçu, uma de suas mulheres índias que, no relato mítico, tornou-se única e foi igualmente exaltada, enobrecida e revestida de virtudes cristãs. O mito sobre Paraguaçu surgiu no século XVIII, no poema de Santa Rita Durão, mas foi forjado no XVII com base nos acontecimentos do XVI⁷⁸. Coube ao Padre Simão de Vasconcelos (acusado por Varnhagen de ter escrito mais de um século depois registrando a imaginação de um povo) o enobrecimento da índia Paraguaçu a qual chamou “princesa daquela gente”(Vasconcelos[1663],1977:193). Verdadeira ou não, a história do jesuíta evidencia que no século XVII havia interesse de autoridades eclesiásticas e provavelmente também civis em enobrecer e exaltar lideranças indígenas masculinas ou femininas como o caso

⁷⁸ Sobre isso ver Amado,2000:3-40

aqui tratado. Os elementos de enobrecimento de Paraguaçu foram lançados por Simão de Vasconcelos: recebida na corte francesa, foi ali batizada com o nome de uma rainha e se casou, tendo por padrinhos os próprios reis. O casal teria recebido do rei e de outros senhores ricos vestidos e muitas jóias. Caramuru também se projetava socialmente no relato do padre, segundo o qual recebera carta de agradecimento do imperador Carlos V por ter ajudado uma nau castelhana que naufragara. Finalmente foi atribuída a Paraguaçu, já chamada pelo jesuíta de “devota Catarina de Álvares Paraguaçu”, uma visão beatífica, selando sua opção pelo mundo cristão (Vasconcelos[1663],1977:193-194). Paraguaçu, filha de um grande chefe da Bahia propiciara a seu marido, pelo casamento, o domínio sobre terras e homens (valores fundamentais na colônia portuguesa) mas, além disso, ela surgia como representante de nobreza indígena que assumia valores portugueses, sobretudo religiosos.

4.3 Ser líder na colônia: novas funções, privilégios e regalias

Os portugueses construíram junto com os índios uma nobreza indígena na situação colonial, nobreza essa firmada com base na própria tradição tupi porém acrescida dos novos elementos introduzidos pelos portugueses e incorporados pelos índios ao seu próprio modo. Pensar sobre a construção dessa nobreza indígena baseada no prestígio concedido às lideranças implica em ressaltar algumas mudanças fundamentais introduzidas em suas características, dentre as quais se destaca a hereditariedade do posto da chefia. Na tradição tupi, os líderes não necessariamente transmitiam o cargo aos seus filhos, pois, como visto, este era baseado nas qualidades e mérito dos pretendentes que deviam conquistar a confiança e admiração do grupo para exercê-lo. Nos aldeamentos coloniais, o cargo tornou-se hereditário e provido pelo governador, às vezes com salário, outras não.

“Quando o legítimo Principal da Aldeia morrer, tendo legítimo filho de capacidade e idade, lhe sucede o governo, sem mais outra diligência; mas não havendo filho, ou não sendo capaz, o estilo é que o Padre, que tem cuidado da

Aldeia, consulte com os maiores, quem tem merecimento para ser Principal; e esse se propõe ao Governador para que mande passar Provisão”⁷⁹

Na aldeia de São Lourenço, a família de Martim Afonso de Souza (o Araribóia) ocupou o cargo por três séculos e ainda estendeu-se para São Barnabé e São Pedro, onde seus descendentes também exerceram o posto. Sobre São Lourenço, há informações de que até o fim do século XVIII, o cargo ainda era ocupado pela família, pois nas petições encaminhadas ao Rei, os chefes faziam questão de referir-se ao nobre ascendente⁸⁰. Identificavam-se pelo nome de batismo, pela aldeia na qual habitavam, demonstrando consciência de sua posição de índios aldeados, da importância do cargo ocupado e sobretudo do prestígio de seu antecessor. Prestígio esse, deve-se dizer, plenamente reconhecido pelos conselheiros do Ultramarino que, ao decidir sobre a petição de Manoel de Jesus e Souza, Capitão Mor de São Lourenço, em 1796, destacavam além da relevância dos serviços que o suplicante e sua aldeia haviam prestado à Coroa, a nobreza de sua descendência⁸¹. Em 1644, ao assinar a carta patente conferindo a Brás de Souza o cargo de Capitão Mor da Aldeia de São Lourenço, Salvador de Sá declarava que o provia no cargo, “visto ser descendente dos Souza que sempre exercitaram o dito cargo...e gozará de todas as honras e proeminências que tem e gozaram os mais Capitães seus antecessores dada nesta cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro...” Além dos serviços do índio, o governador destacava o fato dele ser “...descendente de outros índios beneméritos dos serviços dessa Coroa...”⁸². Essa apologia à linhagem dos Souza parece apontar para o fato de que incentivados pela poderosa “dinastia Sá”, os índios Temininó, mais especificamente suas lideranças, puderam construir no Rio de Janeiro colonial, a partir da aldeia de São Lourenço, a sua própria “dinastia” que, sugerida e prestigiada pelos

⁷⁹ Regulamento das Aldeias Indígenas do Maranhão e Grão Pará: Pe. Antônio Vieira –1658-1661, §40 In: Beozzo, 1983:204.

⁸⁰ Ressalte-se que em 1828, o Capitão Mor da aldeia ainda era um Souza – José Cardoso de Souza -, provavelmente da mesma família. (Silva, 1854, n°15, 340).

⁸¹ Consulta do Conselho Ultramarino sobre o requerimento de Manoel de Jesus e Souza 1796. Ms.AHU RJA, cx 162, doc. 2.

⁸² Idem.

religiosos e autoridades locais, parece ter sido plenamente assumida por eles como instrumento a lhes conferir maior margem de atuação e manobra dentro dos limites e condições da ordem colonial. Em 1662, Estevão Tourinho Pacheco reivindicava o hábito de Cristo e terras na condição de herdeiro de Araribóia, apesar do distante parentesco, pois ele era pai de seu sogro⁸³. A consciência dos índios e suas lideranças sobre seu papel na colônia, o uso que fizeram disso e as possibilidades de reconstrução de suas histórias e identidades como índios aldeados serão aprofundados no último capítulo.

Na nova situação colonial, os chefes indígenas eram conservados mas angariavam novas funções e regalias, mantendo-se algumas tradições. Os chefes saíam de manhã a exortar seus liderados ao trabalho, informou Cardim, para o que lhes eram dadas “...varas de meirinhos nas mãos, que estimam em muito, porque depois de cristãos se dão estas varas aos principais, para os honrar e se parecerem com os brancos. Esta é toda a sua honra secular” (Cardim, 1980:153). Os Principais eram grandes línguas e “pregavam da vida do padre a seu modo...” (Cardim, 1980:146). A qualidade da oratória tão valorizada entre os índios mantinha-se nas aldeias para pregar novos valores: o trabalho cotidiano nas roças e as virtudes cristãs.

“Em cada oca desta há sempre um principal a que têm alguma maneira de obediência, (ainda que haja outros mais somenos). Este exorta a fazerem suas roças e mais serviços, etc., excita-os à guerra; e lhe têm em tudo respeito: faz-lhes estas exortações por modo de pregação, começa de madrugada deitado na rede por espaço de meia hora, em amanhecendo se levanta, e corre toda a aldeia continuando sua pregação, a qual faz em voz alta, mui pausada, repetindo muitas vezes as palavras. Entre estes seus principais ou pregadores, há alguns velhos antigos de grande nome e autoridade entre eles, que têm fama por todo o sertão, trezentas e quatrocentas léguas, e mais. Estimam tanto um bom língua que lhe chamam o senhor da fala. E Sua mão tem a morte e a vida, e os levará por onde quiser sem contradição” (Cardim, 1980:152).

No interior dos aldeamentos havia mais de um Principal, já que etnias e grupos diversos ali se misturavam. Já foi visto, no entanto, que os cargos distribuídos nas aldeias

⁸³ Requerimento de Estevão Tourinho Pacheco, nos quais pede meia légua de terra, o hábito de Cristo; o ofício de guarda de navios e o posto de alferes da Fortaleza de Santa Cruz, em recompensa dos serviços que prestara na capitania do Rio de Janeiro. Anterior a junho de 1662. Ms. AHU RJCA, doc. 884-885.

eram vários. O principal líder do aldeamento, o chamado capitão mor da aldeia, devia ser o Principal do grupo dominante à época de seu estabelecimento, a exemplo do que ocorreu em São Lourenço, onde os descendentes de Araribóia permaneceram como seus líderes até o final do século XVIII. De acordo com Vieira, apenas o Principal (com certeza, o Capitão-Mor) recebia Provisão do Governador e encarregava-se de prover os demais ofícios sem Provisões,

“... salvo se eles as pedirem aos Governadores, como algumas vezes fazem, no que nós nos não meteremos; porém porque alguns dos ditos Índios estimam muito um papel, de que constem os seus ofícios e serviços, para lhes satisfazer a este desejo, poderá o Padre, que tem cuidado da Aldeia, passar-lhes uma certidão, em que refira o ofício que foi eleito pelos Principais, e os merecimentos, e serviços por que lhe foi dado cargo⁸⁴”.

O parágrafo acima evidencia a apropriação dos códigos portugueses pelos índios interessados não apenas nos cargos mas também nos papéis oficiais, tais como cartas patentes ou provisões que lhes comprovavam o exercício do mesmo. Precisavam deles, afinal, para garantir seus direitos e possibilidades de reivindicar mercês ao Rei. Em 1779, o Capitão-Mor de São Barnabé pedia patente como condição para continuar a exercer a função de reger outras aldeias, sem a qual, segundo ele, alguém poderia tentar impedi-lo.⁸⁵ Na segunda metade do século XVIII, os índios continuavam muito interessados nos cargos oficiais, pois o Diretório estabelecia como dever dos diretores persuadi-los de que os serviços nas terras não os inabilitaria aos empregos honríficos “... antes pelo contrário, o que render mais serviço ao público nesse frutuoso trabalho, terá preferência a todos nas honras, nos privilégios, e nos empregos, na forma que Sua Majestade ordena”⁸⁶

⁸⁴ Regulamento das Aldeias Indígenas do Maranhão e Grão-Pará. Pe. Antônio Vieira –1658-1661- §41 In: Beozzo, 1983, p.204.

⁸⁵ Requerimento de João Batista da Costa, Capitão Mor da Aldeia de São Barnabé, 6 de junho de 1779. Ms.AHU RJA, cx.122, doc. 33. (Anexo a Consulta do Conselho Ultramarino de 22 de fevereiro de 1780).

⁸⁶ Diretório, doc. cit, §18, p.174.

Na América espanhola, a nobreza indígena formada sob a égide dos colonizadores apresentava sinais visíveis, distinguindo-se dos demais, através da indumentária. Segundo Wachtel, tendo perdido alguns de seus privilégios tradicionais, os curacas procuravam afirmar sua proeminência assimilando de alguma forma o prestígio dos espanhóis e começavam pela vestimenta e "... o sombrero de feltro representa para eles o elemento significativamente mais rico"(Wachtel,s.d.:225). Gruzinski também ressaltou como a nobreza indígena procurou adequar-se ao modelo de "fidalgos ibéricos" que lhes oferecia a coroa espanhola e para tal tomou suas vestimentas e emblemas tais como armas, brasões, cavalos, etc.(Gruzinski,1986:415).

Em terras brasileiras, há poucas informações sobre isso, mas algumas são bastante sugestivas. Cardim ao tratar de um descimento ocorrido em Pernambuco, em 1583, referiu-se ao Principal chamado Mitaguaya que o visitou "... vestido de damasco com passamanes d'ouro, e sua espada na cintas ..."(Cardim,1980:163). Na Relação da Missão da Serra de Ibiapaba, Vieira fez referência a alguns índios vestidos com "roupas de grã e seda" que lhes tinham sido presenteadas pelos holandeses.⁸⁷ Mais reveladora, no entanto, a respeito das diferenças de vestimentas entre líderes e seguidores é a informação contida no mapa de população de São Barnabé de 1797, segundo a qual, os índios

"Trajam como os demais moradores americanos, a saber os condecorados de Casaca Veste e Calção e os Ordinários de Vestes, Calçados e descalsos, e as mulheres ordinariamente conforme as possibilidades de cada uma e também mais para imitarem ao uso dos seus primeiros descendentes"⁸⁸.

O final da sentença é uma clara alusão ao fato de muitas andarem despidas. A distinção hierárquica por vestimentas era típica do antigo regime e os poucos documentos citados indicam ter sido ela introduzida entre os índios aldeados e ao que parece assumida por eles, talvez pelas mesmas razões apontadas por Wachtel e Gruzinski no caso dos

⁸⁷ Relação da Missão da Serra de Ibiapaba, doc. cit. p.139.

⁸⁸ Descrição de vários distritos da Capitania do Rio de Janeiro feito por ordem do Ilmo e Exmo. Senhor Conde de Rezende Vice Rei e Capitão General de Mar e Terra do Estado do Brasil. 7 de abril de 1797. Ms. AHU RJ, cx.165, doc.62.

índios da América hispânica. A julgar pelas sugestões de Vieira, os funerais também deviam expressar as distinções sociais pois “...nos lugares das sepulturas haverá tal diferença, que só os Principais de toda a Aldeia se enterrem nas grades para dentro, e no corpo da Igreja todos os fregueses da mesma nação; e no adro os escravos que aí se vieram enterrar.”⁸⁹

Os índios oficiais passavam também a ter privilégios políticos e econômicos. Dentre as novas funções que adquiriam incluíam-se as de repartir os índios para o trabalho e puni-los quando fosse necessário. Tais funções mantiveram-se do século XVI ao XVIII e deviam ser efetivamente exercidas a julgar pela afirmação do superior de São Pedro que, num momento de litígio sobre distribuição de trabalhadores, disse nada poder fazer sobre isso por ser essa função exclusiva do Principal⁹⁰. Se na tradição tupi, os chefes não tinham poder de coação, passaram a tê-lo nas aldeias pois, como visto, castigos e punições eram por eles aplicados. Além disso, no caso de queixas ou culpas a eles atribuídas, dispunham de legislação especial: se as admoestações paternas dos padres não fossem suficientes, disse Vieira, o caso seria levado ao Superior e se avisaria ao Governador e Capitão-Mor.⁹¹

Em questões econômicas, muitas foram também suas regalias, propiciando-lhes possibilidades de acumulação ainda que em pequena escala, como se pode observar pelo mapa da aldeia de São Pedro de 1798, que inclui as atividades produtivas e os rendimentos dos índios. Entre os 327 nomes dos chefes de famílias, dos quais constam algumas mulheres, em geral, viúvas, há oito oficiais: um Capitão-Mor, 2 capitães, um sargento mor, 2 alferes e 2 ajudantes. Destes, dois eram possuidores de escravos e algum gado: o Capitão Miguel Soares Martins, dotado de alguma fortuna e instruído, segundo Silva (1854,nº14:216) tinha duas escravas, dois cavalos e um rendimento anual de 21 alqueires de farinha e 2 arrobas de anil; o ajudante Domingos dos Santos Ferreira era

⁸⁹ Regulamento das Aldeias Indígenas do Maranhão e Grão Pará: Pe. Antônio Vieira -1658-1661,§35 In: Beozzo,1983:202.

⁹⁰ Anchieta,1988:389; Diretório, doc.cit., § 62 ,p 192; Nota do Padre Lourenço Correa, Superior da Aldeia de São Pedro. 8 de maio de 1683. Ms.AHU Anexo à carta de Domingos da Silva de Agrelas. 26 de julho de 1683. Ms. AHU RJA, Cx. 5, doc. 45.

⁹¹Regulamento das Aldeias Indígenas do Maranhão e Grão Pará,Pe. Vieira-1658-1661, §39In:Beozzo,1983:204.

possuidor de duas escravas, dois bois, quatro vacas, dois cavalos e rendimento anual de 20 alqueires de farinha e 1 arroba de anil. Os demais (incluindo o outro capitão e o próprio capitão-mor) nada tinham além dos filhos, agregados e algum pouco rendimento, em geral de farinha. É instigante observar que Inácio Pereira da Costa, Severino da Silva e Luis Ribeiro, todos índios comuns, isto é, sem postos nem títulos, tinham dois bois o primeiro e um cavalo, os dois últimos⁹². Convém lembrar que, segundo Vieira, índios comuns remadores de expedição de resgate tinham direito, em 1655, a receber alguns escravos como pagamento.

Do exposto, pode-se deduzir que havia possibilidades de uma pequena acumulação no interior dos aldeamentos para todos, embora fossem maiores para os oficiais índios que não necessariamente usufruíam delas. Tais possibilidades incluíam os salários que, embora baixos, muitas vezes acompanhavam o cargo e alguns privilégios econômicos que lhes eram outorgados: além de não serem repartidos para o trabalho tinham o direito de ter índios trabalhando para si. Para a Amazônia do século XVIII, o Diretório estabelecia por não ser justo que os oficiais índios com todas

“...aquelas honras competentes à graduação de seus postos, se reduzissem ao abatimento de se precisarem ir pessoalmente à extração das drogas do sertão; poderão os ditos Principais mandar nas canoas, que forem ao dito negócio seis índios por sua conta, não havendo mais que dois principais na povoação: e excedendo este número, poderão mandar até quatro índios cada um ; e os mais oficiais dois; os quais devem ser extraídos do número da repartição do povo, ficando os sobreditos oficias com a obrigação de lhe satisfazerem os seus salários na forma das reais ordens de suas majestade”⁹³.

O parágrafo 71 especificava que os Principais não eram obrigados a pagar os salários dos índios antecipadamente como os moradores, por serem miseráveis. Razões culturais, em grande parte, justificam o fato dos principais da Amazônia terem usufruído

⁹² Descrição de vários distritos da Capitania do Rio de Janeiro feita por ordem do Ilmo.e Exmo. Senhor Conde de Rezende vice Rei e Capitão General de Mar e Terra do Estado do Brasil.1797 Ms.AHU Rio de Janeiro, Avulsos, cx. 165, doc. 62.

pouco de seus privilégios. Os mapas de população e rendimentos da região informam que sua situação não diferia muito da dos demais índios: sua produção não passava da mandioca, não tinham índios ao seu serviço, nem tampouco os mandavam ao sertão (Almeida, 1990).

Tal como na América espanhola, o processo de transformação dos índios em súditos cristãos concentrou esforços nas lideranças, cobrindo-as de honras e regalias que não resta dúvida foram por elas bastante apreciados. A política de enobrecimento de parte das lideranças indígenas fazia-se com a concessão de privilégios e títulos que visava a introduzir hábitos, costumes e valores do mundo mercantilista e cristão para envolver esses homens na ordem colonial de forma a que conduzissem seus liderados à obediência e disciplina nas aldeias. As lideranças, por sua vez, assumiam essa posição com a autoridade dos que se sentiam especiais. Segundo Gruzinski, mesmo vencidos, estes setores estavam longe de se sentirem despojados de sua autoridade, pois sabiam-se indispensáveis como intermediários e desfrutavam do apoio das ordens religiosas, que constituíam força poderosa no México quinhentista (Gruzinski, 1986:415). Tal afirmativa pode ser estendida à América portuguesa, onde os interesses e objetivos dos índios igualmente se alteravam na dinâmica de sua história e relações de contato. Na situação de aldeados passavam a valorizar e muito os postos que ocupavam, as vestimentas suntuosas, os papéis oficiais que comprovavam seus serviços e cargos, enfim, todos os símbolos de poder e prestígio do novo mundo em que viviam.

4.4 Líderes e liderados: vínculos e dissensões

Diante do exposto caberia perguntar até que ponto este processo teria se restringido às lideranças e tido como consequência desvinculá-las de suas comunidades. Questão complexa e controvertida sobretudo pelos limites da documentação para se tratar das relações entre líderes e seguidores no interior dos aldeamentos.

Gruzinski(1986) e Wachtel(s.d.), por exemplo, analisaram os processos de mudanças culturais enfatizando as diferenças de ritmo entre lideranças e seguidores ressaltando que as tradições se mantinham entre os últimos enquanto os primeiros modificavam-se com mais facilidade e nesse processo afastavam-se de seus liderados.

⁹³ Diretório, doc. cit. §50, p.187.

Ambos acentuaram a idéia de uma política de manipulação de chefias que conduzia ao afastamento entre as lideranças e seus seguidores. Para Gruzinski (1986), no entanto, o processo de ocidentalização das lideranças indígenas no altiplano mexicano não se reduzia ao cuidado oportunista das chefias em ceder a um poder que lhes garantiria privilégios. Entendeu-o também como forma de costurar as redes esburacadas pelos espanhóis ou, em outras palavras, preencher os vazios culturais resultantes das relações de contato e dominação européia. Nesse contexto, cabia aos líderes, segundo o autor, forjar uma nova identidade, conciliando sua visão de mundo com a visão de mundo colonial, transformando o passado. No entanto, em sua análise, este processo minava a legitimidade das elites, que se afastavam cada vez mais das massas excluídas e impossibilitadas, segundo sua interpretação, do processo de remendar a rede esburacada. Isabele Silva criticou essa visão derrotista de Gruzinski que, segundo ela, parte de sua aspiração por um índio herói, que o mantém preso “...a uma concepção de identidade arraigada, fechada, impenetrável e, ironicamente, ‘pouco resistente’, já que sucumbiu ao contato” (Silva, 1998:26), enquanto outras concepções, como lembrou a autora, apontam para o lado positivo das transformações, destacando a habilidade dos índios em apropriar-se de elementos ocidentais para adaptar-se às novas condições (Hill, 1996; Rappaport, 1990).

Na verdade, Gruzinski não descartou essa possibilidade mas apenas simplificou o processo ao reduzir essa chance às chefias que, no seu entender, tendiam a afastar-se da comunidade. Visão oposta nos apresenta Steve Stern (1981:461-491) em seu estudos sobre as relações entre os espanhóis e um grupo indígena em Huamanga, altiplano no coração do antigo Império Inca⁹⁴. A forte aliança estabelecida ali entre os curacas e os espanhóis atendia, segundo o autor, a interesses mútuos. Os primeiros recebiam favores e terras dos espanhóis em troca do envio de trabalhadores para os seus empreendimentos econômicos. O domínio dos curacas sobre seus liderados baseava-se em intensas relações de reciprocidade que podiam perder, caso deixassem de atender às expectativas do grupo. Na análise do autor, apesar de todas as regalias, os chefes jamais se desvincularam de seus seguidores e quando as exigências por trabalhadores, por parte dos espanhóis, tornaram-se incompatíveis com os interesses das comunidades, os curacas não mais

⁹⁴ A região corresponde hoje aos departamentos peruanos de Ayacucho e Huancavelica.

mandaram os índios à corvéia e romperam as alianças. A insatisfação desses índios expressou-se mais tarde no movimento de resistência milenarista Taqui Ongo que inflamou Huamanga. O estudo de Stern restringe-se ao século XVI e trata de uma região específica, estratégica em relação à forte resistência neo-inca, onde os índios tiveram mais condições de impor suas exigências aos espanhóis. Importa, no entanto, constatar que, tal como em outras regiões, os curacas foram ali privilegiadíssimos com terras e favores e nem por isso desvincularam-se de seus grupos. Apesar da especificidade da região e do espaço de tempo relativamente curto do caso estudado, ele não deixa de ser relevante para ressaltar a complexidade das relações entre líderes e liderados, evidenciando os fortes laços de solidariedade existentes entre eles, que podem se sobrepor à exploração. Essas questões, portanto, como tantas outras, deve ter variado bastante, conforme as regiões, as épocas e os grupos indígenas e europeus envolvidos. Stavenhagen afirmou que a mobilidade ascendente dos índios representava um processo de aculturação mas não bastava, segundo ele, aprender o espanhol e adotar a indumentária dos colonizadores. “O índio deve também separar-se socialmente (o que, em geral, quer dizer fisicamente) de sua comunidade” (Stavenhagen, 1969:240). Esta me parece ter sido a parte mais difícil, pois as evidências documentais apontam para os sólidos vínculos entre os índios e os chefes, que apesar do prestígio e regalias mantinham-se como representantes do grupo, como demonstram alguns casos de conflitos, divisões e destituição de chefias, por desacordos com seus seguidores. Esta era, aliás, uma prática dos grupos Tupi que, como visto, deve ter se acentuado consideravelmente com as relações de contato. Ao estabelecerem suas alianças com os europeus, os índios tinham interesses próprios e não raro dividiam-se em facções quando discordavam das chefias e seus acordos.

Na América portuguesa, ilustrativo a esse respeito é o caso dos Potiguara no século XVII, grupo que se dividiu nas alianças e conflitos entre holandeses e portugueses. Antonio Paraupaba e Pedro Poti (líderes Potiguara aliados aos flamengos) viveram anos na Holanda, aprenderam o flamengo e converteram-se ao calvinismo, tendo se tornado, ambos, líderes de destaque na guerra contra os lusitanos e seus “irmãos de nação” chefiados por Felipe Camarão, outro líder Potiguara famoso por sua aliança com os portugueses (Pereira, 1999:65). A correspondência deste último com Pedro Poti, seu

primo, é reveladora das fortes convicções que os levavam a optar pelos aliados, malgrado a divisão do próprio grupo que os dois davam mostras de lamentar⁹⁵. Os documentos demonstram o esforço de cada um deles na tentativa de convencerem-se reciprocamente a trocar de lado, seguros estavam de terem feito a avaliação correta e a escolha acertada; procurando evitar que o outro, com seus seguidores, todos irmãos, continuassem a perseguir um caminho que os levaria fatalmente ao desastre. Os argumentos desenvolvidos pelos índios para fundamentar suas propostas são reveladores do seu nível de consciência e inserção no mundo das rivalidades européias, no qual o poderio militar, político, religioso e econômico se associavam. Não se limitavam a enumerar os benefícios recebidos pelos aliados e as atrocidades cometidas pelos inimigos, mas ambos faziam referências à superioridade econômica, política e religiosa dos seus protetores. Se Felipe Camarão tornou-se súdito fiel do rei de Portugal e cristão piedoso nos moldes católicos, tendo merecido, como vimos, o hábito de Cristo, seus irmãos da facção oposta não ficariam atrás, sobretudo Pedro Poti que foi chamado “forte pilar da fé” por ter morrido defendendo a religião calvinista, apesar das torturas sofridas. Antonio Paraupaba, após a derrota dos holandeses, voltou à Holanda em busca de auxílio para os seus liderados que viviam uma difícil situação no serra do Ibiapaba no Ceará, onde se refugiaram. A solicitação do líder aponta para a existência de laços de solidariedade que o ligava ao grupo, apesar de todas os privilégios à sua disposição, inclusive o de ter chegado até à Holanda, onde pudera apresentar ao governo “em nome da nação inteira” as suas “Remonstrâncias”⁹⁶

A reflexão sobre lideranças falsas e autênticas deve considerar mais um aspecto que diz respeito às concepções idealistas sobre os índios. Alertando para esta problemática, John Monteiro apontou para o falso dilema entre líderes autênticos e líderes postiços, destacando a necessidade de se repensar os conceitos de legitimidade, autenticidade e autonomia, lembrando a complexidade da questão e a idéia de estratégia,

⁹⁵Carta de Pedro Poty, Regedor e Comandante do Regimento de Índios na Paraíba. 31 de outubro de 1645.in: Pereira,1999:67-70; Manifesto de Felipe Camarão, 28 de março de 1646 In. Pereira, 1999:70-72. Os dois documentos encontram-se na coleção “Brieven em Papeiren uit Brazilie (1645) e foram traduzidos por Pedro Souto Maior , “Dois Índios notáveis e parentes próximos” in Rev. Do Inst. do Ceará, Vo XXVI (1912),pp.72-82

⁹⁶ “Remonstrância de Antônio Paraupaba ao governo holandês” 6 de agosto de 1654. (Remonstrância é

na medida em que novas possibilidades são desencadeadas pelo processo histórico, modificando comportamentos e relações sociais (Monteiro,1996). Os movimentos indígenas da atualidade têm demonstrado o quanto as lideranças indígenas podem se apropriar de discursos e bandeiras políticas para obter ganhos coletivos em determinadas circunstâncias. Nesse processo, novos valores, novas características e até novas identidades vão sendo criados, assumidos e incorporados. Os liderados, por sua vez, passam a ter também uma outra imagem de seu líder, imagem essa que vai se construindo a partir das novas funções ocupadas por eles como intermediários entre o mundo indígena e o mundo ocidental.

Na colônia, as lideranças indígenas receberam cuidados e atenções muito especiais e isso se dava exatamente pelo prestígio que tinham junto aos seus liderados, prestígio esse que os padres e as autoridades souberam aproveitar, apesar de terem introduzido mudanças consideráveis. Os líderes reconhecidos e valorizados pelas autoridades coloniais detinham maior poder de barganha na nova sociedade e, muito provavelmente, isso contribuía para manterem a admiração e o respeito junto aos seus liderados, embora estes pudessem se assentar sobre novos critérios. Eram eles, ao lado dos jesuítas, os principais responsáveis pelas petições que tinham, grosso modo, caráter coletivo. No interior dos aldeamentos, os critérios de aceitação das lideranças indígenas devem ter se alterado, inclusive porque os índios aldeados tinham interesses diversos dos que estavam nos sertões. Sem dispor do prestígio e das regalias dos chefes, os índios comuns, grosso modo, tinham acesso aos procedimentos legais que a condição de aldeados lhes oferecia, através da intermediação dos primeiros ou de outras autoridades leigas ou eclesiásticas, razão pela qual, inclusive, torna-se difícil identificá-los nos documentos. Não obstante, algumas petições foram feitas coletivamente e a maior parte delas apresentava reivindicações de interesse para todo o grupo. A documentação sobre os conflitos permite identificar as causas comuns que levavam os índios à mobilização em busca do que consideravam justo e dentre elas, além das disputas de território, da recusa à escravização e a trabalhos considerados abusivos, indesejados ou mal pagos, inclui-se a rejeição a autoridades impostas pelos colonizadores e não reconhecidas por

tradução do holandês Remonstrantien) In: Pereira,1999:74-76.. O texto original encontra-se na biblioteca de Haia e foi traduzido por Pedro de Souto Maior, "A Missão de Antonio Paraopaba ante o governo holandês, in Rev. do Inst. do Ceará. Vol. XXVI (1912), pp.72-82.

eles. Na aldeia dos Reis Magos, no Espírito Santo, já foi visto como os índios destituíram os oficiais apoiados pelos padres para elegerem outros de sua confiança. No Rio de Janeiro, nas aldeias de Mangaratiba e São Pedro, os índios rebelaram-se e destituíram capitães mores indesejados.

4.4.1 O desafio às lideranças nas aldeias de Mangaratiba e de São Pedro.

A situação inusitada que caracterizou a administração da aldeia de Mangaratiba desde seu estabelecimento, talvez justifique, em grande parte, o caráter aguerrido de seus índios que começou a se manifestar em meados do século XVIII. Até então, a aldeia não contara com a presença de missionários, tendo vivido provavelmente em quase total liberdade de costumes até que, não se sabe exatamente quando, foram-lhe designados padres capuchos, os mais rígidos deles. Os distúrbios começaram a surgir quando os índios se insuflaram contra o capitão-mor, Bernardo de Oliveira, mestiço nascido entre eles, que lhes fora nomeado pelo Marques de Lavradio. Em 1775 representaram contra ele, queixando-se das suas “rigorosas sevícias e castigos”, pedindo sua substituição “porque o suplicado não é índio, e por isso é oposto aos suplicantes...”⁹⁷ Ao despacho ordenando fosse o documento assinado pelos índios, estes responderam que

“como nenhum deles sabe ler nem escrever, e por isso não querendo deixar de fazer o que V. Exa. lhe determinou do modo mais possível assinarem cada um com sua cruz na mesma aldeia donde todos não podem sair para virem a cidade a casa de um tabelião que lhes reconheça seus sinais em razão de temerem ser impedidos com violência pelo suplicado capitão-mor...”⁹⁸

Para solucionar o problema enviaram um deles ao tabelião e as exigências foram cumpridas. Trata-se de um pormenor relevante para confirmar o interesse dos índios comuns em participar das decisões referentes às aldeias, bem como dos vínculos que continuavam mantendo com as lideranças que quando não correspondiam às suas expectativas eram desafiadas. Os índios de Mangaratiba provavelmente nunca

⁹⁷ Representação de muitos índios em 1775. In: Silva, 1854, n°15:421-423.

⁹⁸ Idem.

aprenderam a ler e escrever, já que não tiveram ali missionários residentes, mas a ausência das letras e dos jesuítas não os impediu de inteirar-se na arte de recorrer à justiça em busca dos seus direitos. Porém, apesar de seus esforços e da representação com todas as cruces devidamente identificadas pelo tabelião, os índios suplicantes perderam a causa e os líderes do movimento foram afastados da aldeia. Não obstante, anos depois, já no início do oitocentos, os distúrbios recomeçaram, tendo à frente os mesmos líderes que de volta à aldeia mobilizaram novamente os índios contra outro capitão-mor, dessa vez também índio, mas responsável, segundo eles, pelos grandes desmandos da aldeia. O Ajudante Alexandre Galvão e outros mais 14 índios apresentaram requerimento alegando “...que não podem gozar de paz na aldeia pela corrupção e despótica deliberação do capitão-mor José de Souza Werneck”⁹⁹. Além de sua substituição, pediam que se expulsassem dois brancos prejudiciais à honra das índias e o fim das “...tabernas que há em a dita aldeia, pelas consideráveis desordens que se seguem por causa das espirituosas bebidas, pelas quais se deixam relaxar muitos dos miseráveis daquele distrito”¹⁰⁰.

Cabe refletir sobre essa última reivindicação posto que aponta para o inverso do consenso geral de que o vício da embriaguês era característica praticamente intrínseca aos índios aldeados, praticado sem quaisquer limites que, na situação colonial, eram impostos única e exclusivamente por parte das autoridades e sobretudo dos jesuítas. Wachtel destacou um inquérito efetuado no Peru entre 1582 e 1586, no qual os índios apontaram o excesso de liberdade como um dos fatores responsáveis pela desagregação social e alta mortalidade entre eles, tendo demonstrado consciência dos grandes danos que o consumo da coca e de bebidas alcoólicas sem os limites sociais causava à vida dos índios e de suas comunidades (Romano, s.d.:23). Essa inusitada reivindicação dos índios em Mangaratiba aponta, me parece, para uma preocupação semelhante, no sentido de preservar a dignidade dos índios e de sua vida social e comunitária, reforçando a idéia de que sentimentos coletivistas informavam as atuações das lideranças nas aldeias. Afinal, não faltavam razões aqueles índios para se preocuparem com o alcoolismo, visto que uma das

⁹⁹ Idem.

maiores acusações feitas ao capitão-mor era pelo seu estado frequente de embriaguez, queixa reconhecida por todos os informantes do conflito.

Tabernas e alcoolismos à parte, os problemas da aldeia seguiam sem solução, acentuando-se a violência e gerando copiosa documentação produzida pelos diferentes atores envolvidos: os índios, o capitão-mor acusado, o juiz conservador dos índios, os moradores, o vigário e o juiz ordinário da Ilha Grande. Seus variados pontos de vista sobre os episódios nos dão algumas pistas dos acontecimentos e indicam claramente que as disputas dos índios se faziam entre eles, mas principalmente contra os brancos, que tendiam a aumentar, desde que a aldeia se tornara freguesia (em meados do XVIII) e eram apoiados pelas lideranças que os rebeldes queriam destituir.

O capitão-mor foi reconhecido por todos como dado à embriaguez e à intensa amizade com os brancos, razões pelas quais os índios teriam aumentado a animosidade contra ele, segundo as informações dos moradores e das autoridades. Ambos foram unânimes em afirmar que os índios exageraram as culpas do capitão-mor e falsearam algumas informações, dentre as quais a de conceder terras dos índios aos brancos. Todos foram igualmente unânimes em condenar as violências dos índios que teriam tentado matar o capitão-mor, destruído várias casas dos brancos, posto para fora da aldeia oficiais nomeados pelo juiz conservador dos índios e abertamente se declarado contra os brancos. Foram identificados sete líderes do movimento, dentre os quais destacavam-se Manoel José, o Velho, e seus filhos Alexandre Galvão e Manoel José, o Moço, todos participantes das revoltas anteriores no tempo do Marquês de Lavradio. Os índios identificavam-se entre si contra os brancos e afirmavam resolutamente que não permitiriam a construção de determinados tipos de casa nem tampouco queriam os oficiais que lhes tinham sido nomeados pelo juiz conservador e devidamente por eles expulsos. As informações dos moradores não deixam dúvidas quanto à forte oposição que os índios revoltosos lhes faziam. De acordo com Silva, uma das prováveis razões das terríveis violências praticadas por esses índios era o medo de acabarem com destino semelhante ao dos índios da aldeia de São Francisco Xavier de Itaguaí (ex-Itinga) que, dela despejados, foram

¹⁰⁰ Representação do capitão-mor dos índios de Mangaratiba José de Souza Werneck e informações. In: Silva, 1854, nº 15, o.428. Sem data, mas deve ser por volta de 1806, data dos demais documentos que tratam do mesmo assunto.

parar nas praias de Mangaratiba, tendo sido por seus índios recolhidos com grande solidariedade, episódio do qual se tratará mais adiante (Silva, 1854, nº14:203).

Finalmente, foi demitido o capitão mor pela reconhecida falta de competência para o exercício do cargo e logo surgiram novas disputas sobre a eleição do seu sucessor, disputas essas bastante significativas em relação à divisão dos índios em facções. De acordo com as informações das autoridades e dos moradores, os revoltosos queriam para capitão-mor Alexandre Galvão ou Manoel José, enquanto outros índios não os queriam de jeito nenhum. Para os moradores, tal possibilidade era apavorante, tão certos estavam de que nesse caso seriam expulsos daquelas terras. Na opinião do vigário, não havia índio capaz de ser capitão porque “...os que poderiam ocupar o dito cargo são todos motores das continuadas desordens e inteiramente orgulhosos”¹⁰¹. Sugeria dois nomes sem qualidades suficientes, porém fiéis ao serviço. Um deles, Pedro Motta, indicado também por outras autoridades e pelos moradores brancos, foi o escolhido¹⁰². O episódio se encerrou com a prisão de três índios por terem se recusado a aceitar o novo Capitão-Mor¹⁰³. Quais seriam essas qualidades de chefe que, segundo o vigário só existiam entre os revoltosos? É muito provável referirem-se elas à capacidade de arregimentação dos liderados pela admiração e respeito segundo os critérios do próprio grupo, o que confirma a idéia dos vínculos entre líderes e liderados no interior das aldeias.

Na aldeia de São Pedro, no final do século XVIII, os índios também se uniram contra seu capitão-mor Miguel Soares Martins, tendo apresentado requerimento em 1805, acusando-o de cruéis tiranias e abuso de autoridade. O estopim da insubordinação foi a revolta pela prisão injusta e violenta, segundo eles, de uma velha índia “maior de 70 anos, pobre, sem filhos, nem abrigo algum...”¹⁰⁴ O mesmo documento informa terem sido eles

¹⁰¹ Atestado do vigário da freguesia dos índios da aldeia de Mangaratiba Joaquim José da Silva Feijó em 15 de dezembro de 1806. In: Silva, 1854, nº15:433.

¹⁰² Pedro Motta, irmão do falecido capitão mor Bernardo de Oliveira que havia sido nomeado pelo Marquês do Lavradio e enfrentado a oposição dos índios, era capitão das entradas dos matos dos escravos fugidos e prestava serviços na Fazenda de Santa Cruz. Representação de um morador, João de Matos de Oliveira In: Silva, 1854, nº15:436-7.

¹⁰³ Requerimento de Luiz da Costa e outros índios e informação do ouvidor da comarca João Barroso Pereira em 17 de março de 1807 Silva, 1854, nº15:438-439.

¹⁰⁴ Requerimento dos Índios da aldeia de São Pedro de Cabo frio, em Dezembro de 1805. In: Silva, 1854, nº15:457.

atendidos em sua reivindicação: a índia foi solta e passaram a ter como capitão-mor, o índio por eles indicado. O episódio aponta para um sentimento de união e solidariedade entre os índios enquanto comunidade e limites do poder das chefias.

O processo de transformação dos índios em súditos cristãos fez-se através das lideranças que assumiam plenamente seus novos papéis. Foram prestigiadas, colaboraram e negociaram com os portugueses, tendo obtido imensas vantagens em relação aos seus subordinados, porém pelos exemplos citados, não me parece que tenham deixado de representá-los, pois quando o fizeram, foram desafiados e algumas vezes destituídos. Aliás, mesmo quando aceitos por seus seguidores, a obediência não era necessariamente irrestrita como reconheciam os padres, que lamentavam essa limitação quando tinham os chefes a seu favor. Quanto às petições, embora algumas tratassem de interesses particulares tais como solicitação de cargos, tenças e ajudas de custo, a maior parte delas tinha caráter coletivo. Convém considerar que muito provavelmente os interesses particulares e individualistas devem ter se acentuado com a situação colonial, porém predominava, de acordo com as fontes, o sentimento de identificação com o grupo, condição básica, aliás, dos direitos aos quais faziam jus. No fim do século XVIII e início do XIX, com as aldeias já elevadas a freguesias e a presença cada vez maior dos brancos em seu interior, ainda se assistia ao esforço das lideranças e seus subordinados em manter suas terras na condição de aldeados que a lei lhes facultara, como se verá a seguir.

5. As Reformas Pombalinas: rupturas e continuidades

De dedicados defensores dos índios e dos aldeamentos e leais colaboradores da Coroa, os jesuítas passaram, a partir da segunda metade do século XVIII, a reunir tudo o que de pior podia existir na colônia portuguesa. A política de Pombal, como lembrou Jorge Borges de Macedo, longe de ter sido reformista, pretendia fortalecer o Estado absolutista português, devendo para isso combater os setores que o desafiavam: a nobreza e o clero (Macedo, 1989:55). A considerável dose de exagero contida nas acusações contra os jesuítas, desde o início da década de 50, é indício de que eles constituíam, no ultramar, a principal força eclesiástica a ser extirpada¹⁰⁵. Os conflitos na região sul por

¹⁰⁵ Sobre isso ver a correspondência entre Francisco Xavier de Mendonça Furtado, governador do Estado do Grão Para e Maranhão e seu irmão o Marques de Pombal em Mendonça, 1963, 3v.

ocasião dos tratados de limites agravaram o problema, tendo contribuído de forma decisiva para a expulsão dos padres. Em 1758, Pombal alertava para a necessidade da Espanha expulsar os jesuítas como única possibilidade de vencer a guerra contra os índios no sul da colônia, claramente apoiados por eles¹⁰⁶.

A política indigenista de Pombal visava sobretudo a Amazônia, onde os jesuítas tinham maior força e a população indígena ainda constituía elemento básico da colonização portuguesa. Não foi à toa que as leis se fizeram inicialmente para o Estado do Grão-Pará e Maranhão, tendo sido depois estendidas ao resto do Brasil. As leis surgiram entrelaçadas como elos de uma mesma corrente: a lei das Liberdades de 1755, a dos casamentos e a do Diretório, entre outras, se complementavam. A política básica do Diretório era assimilacionista: visava a transformar os índios em vassalos do Rei, acabando com os costumes indígenas ainda existentes nas aldeias e com as discriminações contra os índios. Transformava as aldeias em vilas e lugares portugueses, incentivando a presença de brancos em seu interior e os casamentos mistos para os quais vantagens eram oferecidas¹⁰⁷. Proibia a discriminação contra os índios, a partir de então habilitados a todos os cargos, mantendo-os, contudo, na condição de aldeados, sujeitos ao trabalho compulsório e subordinados à tutela do diretor que passava a exercer a função de administrador da aldeia, devendo dirigir todas as atividades dos índios aldeados considerados incapazes¹⁰⁸. Na verdade, o Diretório mantinha, em linhas gerais, as

¹⁰⁶ Carta de Sebastião Jose de Carvalho e Mello para o Conde de Bobadela. 25 de outubro de 1758 Ms. AHU RJA, cx.64,doc.72.

¹⁰⁷ Diretório que se deve observar nas Povações dos Índios do Pará e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário. Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Pará, 3 de maio de 1757. O §. 39 do Diretório estabelecia que “não se proiba aos moradores do Estado comerciar com os índios em suas próprias povoações porque se conservaria a odiosa separação que até agora se tem praticado. No § 80 explicitava a política de incentivo à presença dos brancos nos aldeamentos, como forma de acabar com a distinção odiosa e promover a civilidade dos índios, estabelecendo-se que qualquer morador poderia “...assistir nas povoações logrando todas as honras e privilégios que S.M. for servido conceder aos moradores delas(...)com a ressalva que para isso deveriam ter licença do Governador e que os Diretores lhes distribuiriam terras sem prejudicar os índios, “...os primários e naturais senhores das mesmas terras...” Os moradores não deveriam também ter prioridades nos cargos honoríficos que seriam dados preferencialmente aos índios. Diretório In: Moreira Neto, 1988:199-201. Para uma análise mais aprofundada do Diretório, ver Almeida, 1997.

¹⁰⁸ De acordo com a lei de 1755 os índios deviam ser preferidos para os cargos oficiais nas vilas, decisão mantida pelo Diretório que, no entanto, por considerá-los rústicos, ignorantes e sem aptidão para o Governo, decidiu colocar em cada uma das Povoações, enquanto os índios não pudessem se governar um Diretor, cuja função seria a de dirigir os oficiais para que não fossem negligentes. Sobre isso ver Beozzo, 1983:59 e Diretório § 2 In Moreira Neto, 1988:167.

diretrizes do Regimento das Missões (a repartição para o trabalho, cuidados para que os índios não fugissem, privilégios aos principais, incentivos aos descimentos para garantir a população dos povoados, etc...), introduzindo a grande diferença nos parágrafos relativos aos costumes indígenas que deviam ser extirpados e no forte incentivo à miscigenação e à presença de brancos nas aldeias, como parte de sua política assimilacionista, que apesar dos esforços não vingou, como se verá a seguir.

A Carta Régia de 1758 estendeu a Lei das Liberdades do Maranhão para todo o Brasil,

“...restituindo os índios de todas as aldeias desse Estado a inteira liberdade de suas pessoas, bens e comércio(...) fazendo-lhes repartir as terras competentes por novas cartas de sesmaria, para a sua lavoura, e comércio nos distritos das vilas e lugares, que de novo erigires nas Aldeias, que hoje tem, e no futuro tiverem os referidos Índios; as quais denominareis com os nomes dos lugares e vilas destes Reinos, que bem vos parecer, sem atenção aos nomes bárbaros que têm atualmente. Dando a todas as ditas aldeias a forma de governo Civil que devem ter, segundo a capacidade de cada uma delas, na mesma conformidade que se acha praticado no Estado do Maranhão, com grande aproveitamento do meu Real Serviço e do Bem Comum dos meus Vassalos (...) não permitindo por modo algum que os religiosos que até agora se arrogaram o governo secular das ditas Aldeias tenham nela a menor ingerência ...”¹⁰⁹

O Diretório que regulamentava todas as questões referentes aos índios foi igualmente estendido ao resto do Brasil e sua aplicação evidentemente variou conforme as regiões e situações específicas. Para as capitanias de Pernambuco e do Rio Grande foi possível obter informações mais detalhadas sobre o processo de transformação das aldeias em vilas e lugares através de dois documentos que tratam especificamente do

¹⁰⁹ Carta Régia ao Conde dos Arcos restituindo aos Índios a inteira liberdade de suas pessoas. 8 de maio de 1758. Ms. BNRJ II-33,21,51.

assunto¹¹⁰. Em Pernambuco, sessenta e tantas aldeias foram reunidas para constituir 24 povoações, vilas e lugares que se instalavam, designando-se a extensão de suas terras e estabelecendo-se a Câmara para as vilas e incluindo-se os lugares nos termos de uma vila. Índios e moradores misturavam-se em seu interior, conforme as diretrizes do Diretório e datas de terras eram dadas também a esses últimos. Na capitania do Rio Grande, numa das povoações, os ocupantes dos cargos foram escolhidos parte entre os índios e parte entre os moradores. Nessa capitania, as terras dos índios foram arrematadas ou vendidas para custear obras públicas e constituir patrimônio das novas vilas. Talvez essas terras fossem das aldeias evacuadas que deixaram de existir quando seus índios foram transferidos e reunidos numa vila maior mas não há informações sobre isso. O documento deixa claro que a união das aldeias e o transporte dos índios se fez sem despesas da Fazenda Real.

No Rio de Janeiro, há informações esparsas sobre as reformas nas aldeias. Em 1758, chegaram à cidade várias cartas régias instruindo autoridades diversas sobre como proceder em relação às mudanças estabelecidas pelo Diretório e, sobretudo, como lidar com os padres jesuítas, considerados então os mais perigosos inimigos do Reino. O Bispo do Rio de Janeiro tornou-se o Reformador dos jesuítas e foi um dos principais encarregados de implementar ali as novas medidas. Carta Régia a ele dirigida em maio de 1758 estabelecia que

“em cada uma das Aldeas de Índios que novamente mando erigir em Vilas e Lugares e nas mais em que de novo se forem aldeando os referidos Indios; em lugar de cada uma das Paróquias que até agora administravam os Religiosos da Companhia de Jesus com a denominação de Missões constitua uma paróquia com o título de Vigararia (...)assinando aos Párocos delas as cômruas que se acham

¹¹⁰ Relação dos novos Estabelecimentos das Vilas, e lugares dos Índios do Governo de Pernambuco da parte do Sul executado por Manoel de Gouvea Alvares Cavaleiro Professo na Ordem de Christo, Ouvidor Geral da Comarca das Alagoas, Relação do que obrou o Juiz de Fora Miguel Carlos Caldeira de Pina Castelbranco na união de 18 aldeias e várias malocas e índios diversos de que estabeleceu as vilas seguintes (Capitania do Rio Grande). 1763.Ms. AHU RJA, cx. 76, doc. 27.

estabelecidas pelas minhas ordens com aquela igualdade ou diminuição que forem competentes as diferenças dos maiores ou menores Lugares;”¹¹¹

Não faltaram ordens e medidas no sentido de evitar qualquer reação dos padres e de confiscar os seus bens. O Bispo era intruído para não permitir que os padres tentassem despojar as Paróquias que administravam porque

“...além de ser notório que nas mesmas Igrejas não há coisa que não consista em uma pequena parte do trabalho dos Índios Paroquianos e dos frutos por eles cultivados, se acha expressamente declarado pelos mesmos Religiosos no meu Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens, que nas Igrejas das Missões é tudo pertencente aos Índios , e que no seu nome e a título de tutela é que se achavam na mera administração deles Religiosos da Companhia de Jesus.”¹¹²

Escândalos e abusos dos padres jesuítas, sobretudo pela exploração dos índios e dos sertões através dos quais aumentavam seu patrimônio, eram temas constantes nos documentos expedidos nesse período. O Bispo do Rio de Janeiro encarregou-se de duas devassas nas quais os vícios, as falsidades, crimes e traições dos inacianos foram expostos. O sequestro dos bens da Companhia justificava-se pelas irregularidades que passavam a ser denunciadas: os bens de raiz sem licença régia não podiam pertencer às comunidade eclesiásticas e quanto aos demais semoventes e móveis eram “todos frutos do comércio ilícito”¹¹³. Joseph Mascarenhas P. de Mello, conselheiro do Ultramarino, foi encarregado de proceder às medidas necessárias ao sequestro, devendo ir ao Rio de Janeiro e executá-las nos sertões e aldeias, onde se situavam os bens dos jesuítas. Erigidas as novas vilas e lugares, depois de estabelecidas a casa de residência do Vigário,

¹¹¹ Carta Régia ao Bispo do Rio de Janeiro , ordenando que as Aldeias sejam retiradas dos religiosos da Cia. e que sejam erigidas em vilas e lugares. Ms AHU A Rio de Janeiro, Caixa 63, doc. 63.

¹¹² Idem.

¹¹³ Provisão Régia para Joseph Mascarenhas Pacheco de Mello Belem, 8 de maio de 1758. Ms. AHU RJ A cx. 63, doc. 71. Ofício de Tomé Joaquim da Costa Corte Real ao Governador Gomes Freire de Andrada, enumerando as providências a serem tomadas em função da reforma dos jesuítas. Belém, 19 de maio de 1758 . Ms. BN 3,4,4 no. 12-3 ; Ms. AHU RJ A cx. 63, doc. 72.

as terras restantes deviam ser repartidas pelos “...índios habitantes das referidas vilas e lugares”¹¹⁴ Foram expedidas ordens secretas ao Governador Gomes Freire de Andrade com instruções sobre como proceder para que os padres fossem afastados das aldeias, os bens sequestrados e a expulsão consumada sem que ocorressem os distúrbios sucedidos no Maranhão. O Colégio do Rio foi bloqueado e nele ficaram reclusos todos os padres da Companhia com ordens de que fossem embarcados para o Reino à noite para evitar escândalos.¹¹⁵

Do exposto, percebe-se a preocupação da legislação em manter o patrimônio das aldeias para os índios no período pós-expulsão, malgrado à presença cada vez mais intensa dos brancos em seu interior e das usurpações ilegais que se faziam. Diferentemente do ocorrido na capitania do Rio Grande do Norte, no Rio de Janeiro, as terras das aldeias não reverteram para patrimônio comum das novas povoações, embora tenha havido propostas nesse sentido. Tais questões serão aprofundadas no capítulo referente à terra. Por ora importa constatar que expulsos os padres, os índios permaneceram nas aldeias, cultivando pequenas porções de terras ou arrendando-as mas fazendo questão de manter o patrimônio que lhes havia sido coletivamente legado.

No Rio de Janeiro, as aldeias mantiveram-se em seus locais de origem e não se misturaram como aconteceu em Pernambuco. Todas tornaram-se logo freguesias, porém apenas São Barnabé foi erigida à categoria de vila ainda no século XVIII. Em 1758, o Bispo informava que em São Lourenço dera pronta providência para a nomeação do pároco e encontrando-se os índios em extrema pobreza porque “...sendo escravos e trabalhando para outrem não podiam achar-se em maior abundância ...”, ressaltava que se lhes devia

¹¹⁴ Provisão Régia para Joseph Mascarenhas Pacheco de Mello. 8 de maio de 1758, doc.cit.

¹¹⁵ Ofício de Thomé Joaquim da Costa Corte Real de Belem a Gomes Freire de Andrade, enumerando as providências a serem tomadas em função da reforma dos jesuítas. Belém, 19 de maio de 1758. Ms. AHU.RJA cx.63,doc. 72 e Ms.BNRJ 3,4,4 nº12-3; Ofício do Conde de Bobadela a Thomé Joaquim da Costa C. Real e outros sobre assuntos referentes a reclusão, sequestro e bens e expulsão dos jesuítas da capitania do Rio de Janeiro e demais capitanias vinculadas a seu governo. 12 de novembro de 1759..Ms.BNRJ 5,3,50. 1-5/19-22/26-28; Extracto das Cartas de Joseph Antonio Freire de Andrada, Govenador Interino das Capitanias do Rio de Janeiro e Minas Gerais.Ms. AHU.RJA,cx. 65, doc. 91.

“...restituir as duas léguas de terras que tinha por distrito essa aldeia e as mais que forem necessárias para poderem viver fartos e opulentos seus habitantes mediante o trabalho de sua agricultura que se lhes restitua na forma de lei de SM que exclui toda a posse e domínio de terceiras pessoas. E que erigindo-se ela em vila, como o deve ser, se lhes assinará termo para o Conselho se utilizar dos foros delas (...) e os índios passarão de pobres a ricos e a aldeia a ser mais opulenta e populosa para sustentar decentemente seu Pároco. Que tudo que ela produzir deverá por ora ser para o reparo da Igreja até ser posta em estado decente (...) e enquanto os índios forem miseráveis aprova SM que se dê ao Pároco cônica competente”¹¹⁶.

Terminou o relato com a observação de que o mesmo devia ser executado na aldeia de São Pedro. Esta tornou-se também freguesia sob a administração dos capuchos que passaram a dirigi-la rigidamente até que foram retirados e, em 1795, a aldeia passou a ter párocos próprios. O patrimônio da Companhia, incluindo sesmarias e edifícios, passou a pertencer aos índios (Silva, 1854, nº 14:213). Em 1797, com 1173 habitantes, a aldeia mantinha o alto nível populacional que a caracterizara e, em 1805, ao se unirem contra um capitão mor que não lhes agradava, como visto anteriormente, seus índios davam mostras de manter a coesão aguerrida com que se destacaram no seiscentos. Em 1835, como freguesia da cidade de Cabo Frio, a aldeia ainda reunia 689 indivíduos.

A única aldeia erigida em vila no Rio de Janeiro foi São Barnabé por edital de 1772 e com as Justiças e camaristas criadas em 1783. Tinha 3 léguas de terra por tradição e não por terem sido medidas, localizando-se a uma légua do rio Macacu onde havia um porto para a navegação e transporte do comércio e negociação dos moradores. A antiga Igreja dos jesuítas tinha se tornado, desde 1759, freguesia dos Índios que se achavam ali aldeados¹¹⁷.

A aldeia de Mangaratiba foi erecta em igreja paroquial (freguesia) em 1764 e, desde então, tornou-se mais frequente a presença de brancos em seu interior, presença essa que já era majoritária em 1806, quando ocorreram os acirrados conflitos

¹¹⁶ Sobre o extrato da Carta do Bispo do Rio de Janeiro vinda pela Nau Almiranta que chegou entre 17 e 22 de julho de 1758. Ms. AHU RJ, cx. 62.

¹¹⁷ Descrição de vários distritos da Capitania do Rio de Janeiro ..1797, doc. cit.

anteriormente tratados. Em 1802 foi desanexada do termo da vila da Ilha Grande, passando a fazer parte da vila de Itaguaí erecta em 1820. Em 1831 foi elevada à categoria de vila e, em 1847, a Câmara ainda reclamava a propriedade das terras dos índios para patrimônio do município. Vimos os fortes conflitos dos índios dessa aldeia em defesa de suas terras e dos líderes que consideravam adequados, identificando-se entre si e em oposição à quantidade cada vez maior de moradores brancos que vinham atraídos pela freguesia e incentivados pela nova legislação. A narrativa de um morador branco sobre os distúrbios de Mangaratiba evidencia a forte distinção entre brancos e índios no interior da freguesia no início do século XIX.¹¹⁸ Tal distinção pouco se baseava provavelmente em critérios sanguíneos, pois os índios viviam, com certeza, forte processo de mestiçagem, o que dava margem a algumas autoridades de duvidar de sua autenticidade étnica, como se verá mais adiante.

São Francisco Xavier de Itaguaí (ex-Itinga) foi criada igreja paroquial em 1759 e merece atenção especial dados os vários percalços porque passou para manter-se como aldeia, tendo sido extinta por três vezes e voltado a se constituir por esforço dos índios e seu líder que chegou a ir ao Reino obter da Rainha a cobiçada restituição¹¹⁹. Os problemas dessa aldeia agravaram-se por encontrar-se ela em terras da fazenda de Santa Cruz, o maior estabelecimento agrícola do Rio de Janeiro que deu margem a inúmeros conflitos no período pós-expulsão. A aldeia estabelecida mais especificamente no engenho de Itaguaí não poderia deixar de envolver-se nos conflitos que serão discutidos no capítulo sobre terra. Importa, por ora, constatar a tenacidade dos índios em manter sua aldeia no local de origem.

Santo Antonio de Guarulhos passou a ser administrada por padres seculares a partir de 1758. Em 1759, a igreja foi elevada à paróquia e desde então acentuou-se a invasão de intrusos que ali aforavam terras, cujos rendimentos não revertiam para os índios que foram abandonando a aldeia. Por edital de 1763, foram ampliados seus limites e ela passou a ser considerada apenas como freguesia. O vice rei Dom Luiz de

¹¹⁸ Representação dos moradores da aldeia de Mangaratiba em 13 de dezembro de 1806. In: Silva, 1854, nº15:437.

¹¹⁹ Requerimento do capitão-mor da aldeia de Itaguaí, José Pires Tavares à rainha dona Maria I In: Silva, 1854, nº15:353-358.

Vasocnelos interessou-se em restabelecer os arrendamentos daquelas terras em benefício de uma nova aldeia e para isso extinguiu-a, sendo seus foros utilizados a favor dos índios de São Fidelis, criada em 1779, que voltou a abrigar grande parte dos ex-habitantes da extinta aldeia. Esses dois casos (São Francisco Xavier de Itaguaí e Santo Antonio de Guarulhos/São Fidelis reforçam o argumento de que por mais “miseráveis e decadentes” pudessem estar as aldeias no final do setecentos, elas ainda constituíam refúgio para os índios quando eles conseguiam fazer valer o direito de manter seu patrimônio para o que contavam, como visto, com o apoio de algumas autoridades.

Afastados os padres, os diretores deviam substituí-los na administração temporal das aldeias e foram extremamente prejudiciais a elas e aos índios como demonstram inúmeros exemplos em toda a colônia portuguesa. Eram homens leigos que, além de regular todas as atividades dos índios aldeados, tinham direito a receber 6% sobre sua produção, excetuando-se a de subsistência.¹²⁰ Isso os incentivava a abusos e irregularidades na repartição e exploração do trabalho indígena, ponto principal das queixas e revoltas contra eles. Em princípio, devia haver um em cada aldeia, o que nem sempre ocorria. No Rio de Janeiro, as poucas informações sobre eles indicam que, na maior parte delas, eles não existiam¹²¹. Em 1797 havia um em Itaguaí, outro em São Barnabé nomeado desde 1779. Este, com certeza, devia ser o substituto do anterior, provavelmente deposto pela forte oposição que os índios lhe fizeram.

Em 1779, João Batista da Costa, Capitão mor de São Barnabé, com patente desde 1765 e soldo de quatro mil réis por ano e encarregado também de cuidar das demais aldeias e recrutar os índios para os serviços do Rei¹²², apresentou requerimento contra o

¹²⁰ Diretório. § 34, doc.cit.,p.180.

¹²¹ Regimento de Roque da Costa Barreto, doc. cit.

¹²² Desde que a administração das aldeias foi retirada dos jesuítas, João Batista da Costa foi feito, por patente, capitão mor de São Barnabé e esteve na posse de reger e administrar as demais aldeias, o que cumpria efetivamente, segundo seu próprio depoimento e o dos vigários de Itinga e de São Pedro. Consulta do Conselho Ultramarino de 22 de fevereiro de 1780. Ms. AHU.RJA cx. 22 doc. 33 e DH 95:88-91. De acordo com o requerimento de Manoel de Jesus e Souza, capitão mor da aldeia de São Lourenço, em 1795, o soldo era de 4 mil réis. ao mês e o capitão mor de São Barnabé ainda ocupava o posto, mas não há nenhuma referência à subordinação de um ao outro. Ao contrário, pelos informes, parece que aldeia de São Lourenço sempre teve grande destaque pelos serviços prestados ao Rei e seus líderes eram também bastante valorizados. Requerimento de Manoel de Jesus e Souza 28 de setembro de 1795. Ms.AHU RJA,cx.160, doc. 48.

Diretor queixando-se “dos flagelos, consternações e injustiças que ele e os pobres Índios vinham padecendo”¹²³. Tal requerimento é ilustrativo sobre a consciência desse capitão a respeito dos problemas administrativos envolvendo a aldeia desde que ela se tornara vila e começara a ter Juiz Conservador e Diretor. A reivindicação foi feita no sentido de extinguir o cargo, questionando-se também a figura do Juiz Conservador considerado incompetente para fiscalizar as atividades dos diretores, a arrecadação dos rendimentos da aldeia e as atividades dos índios para sua subsistência, bem como a própria condição de tutelados imposta aos índios pelo Diretório.

“Os Diretores que têm ido para a Aldeia depois de ter o nome de Vila só serviram para destruir a Aldeia e amotinarem os Índios utilizando-se do trabalho deles, como se fossem seus escravos, maltratando-os pondo-os em fuga e enriquecendo com os lucros e com os rendimentos da Aldeia sem aumento para ela e Índios pois se acha reduzida à maior miséria e os Índios também.”¹²⁴

Segundo o capitão-mor, os índios eram desviados das atividades artesanais que lhes garantiam sua subsistência para a exploração de madeiras e outros negócios de interesse do Diretor, acusado também de ludibriar o vigário, de injuriar e maltratar um branco, seu genro, e de aplicar severos castigos aos índios que eram presos no tronco da aldeia e remetidos para a cidade. A crítica se estendia também aos juizes conservadores, por não cuidarem da conservação dos Índios e da aldeia nem darem os ornamentos necessários à Igreja “por mais requerimentos que se faça”, porque se observassem as ordens do Rei “não consentiriam que os Diretores se utilizassem do dinheiro nem tratassem os Índios como seus escravos”¹²⁵. Referia-se ainda às terras da aldeia que não foram demarcadas por causa da negligência das autoridades competentes. Trata-se de uma clara demonstração do reconhecimento da divisão das competências administrativas

¹²³ Requerimento de João Batista da Costa, Capitão –Mor de São Barnabé. 6 de junho de 1779. Ms. AHU RJA cx.119, doc. 88.

¹²⁴ Requerimento de João Batista da Costa, capitão-mor da aldeia de São Barnabé 6 de junho de 1779. Ms. AHU RJA, cx.119, doc.88.

¹²⁵ Idem.

entre os cargos, incluindo a sua própria função de capitão mor como demonstra a alusão aos infrutíferos requerimentos dirigidos ao Juiz Conservador. Revela-se também bastante consciente de sua própria posição e do prestígio de seu cargo ao queixar-se por ter sido preso por três meses, e não ter o Marques Vice Rei atendido

“...a patente que tinha e as honras que logra todas dadas por Vossa Real Magestade de que lhe fez grande injúria e desprezo pelas isenções e privilégios que têm os Capitães Mores principalmente aqueles que são pagos pela Real Fazenda de Vossa Magestade e o privou da voz ativa e passiva e Governo da dita Aldea, ficando sujeito ao mando do dito Diretor experimentando os desprezos e recebendo injúrias, que de tudo, prostando-me aos Reais Pés de Vossa Real Magestade peço justiça da injustiça que me fizeram”¹²⁶.

Para reiterar a idéia de que eles não precisavam de Diretor por desempenharem atividades para as quais tinham ampla competência para administrar, afirmou que se o Conde de Bobadela e Azambuja achassem necessário diretor nessa aldeia o teriam posto, porém

“por saberem que nela nunca houveram nem há fábricas de qualidade alguma desde o seu princípio, porque os Índios da dita Aldeia se ocupam na Cidade do Real serviço e outros com suas mulheres em lavouras para os seus sustentos, também em fazerem balaios, esteiras e acentos para cadeiras para com o produto se vestirem e não necessitam para esta execução de direção nem de Diretor porque sabem fazer”¹²⁷.

O Conselho Ultramarino deu parecer favorável ao suplicante concordando com o depoimento do Procurador da Fazenda bastante revelador também dos abusos e irregularidades cometidos pelos Diretores, de um modo geral, em todas as aldeais da

¹²⁶ Idem

¹²⁷ Idem.

colônia portuguesa. Seu parecer estava de acordo com a opinião do Capitão –Mor sobre a inutilidade desses funcionários que segundo ele

“... não convém mais nesta e nas mais Aldeas como tenho por certo, tendo visto as queixas que se fazem dos do Pará e Maranhão, abula este pernicioso oficial, criado em bem e convertido sempre em dano dos Índios, e que ele vice Rei estabeleça o modo e forma do Governo da dita Aldea a vista do que no tempo passado servia para o seu aumento ou para a sua ruina; ...”¹²⁸

Sugeria ainda que fossem reparadas as injustiças feitas contra o capitão-mor “pelo modo possível dando-se-lhe a autoridade e fazendo-o conservar no respeito que se lhe deve, e ele podia usar das ações que lhe tocavam contra os que o danificaram”¹²⁹. O cargo de Diretor em São Barnabé não se extinguiu, mas deve ter sido, a partir daí, ocupado por alguém que, se não agradou aos índios, não deve tê-los incomodado muito, já que se manteve no posto até pelo menos 1797, de acordo com informações.

Do exposto percebe-se o fracasso da política de Pombal no que diz respeito à assimilação dos índios que, por mais miseráveis e misturados pudessem estar, permaneceram, pelo menos por mais um século, vivendo em suas aldeias em situação distinta da dos demais moradores. As aldeias tornaram-se freguesias e vilas e em seu interior, com o incentivo da Lei, acentuou-se a presença dos moradores mais variados: brancos negros e mestiços, aumentando os aforamentos, bem como as disputas entre eles e os índios. A legislação assegurava o patrimônio das aldeias para os índios, cujos rendimentos deviam destinar-se a atender às suas necessidades coletivas e muitos conflitos se faziam em torno disso. Esta deve ter sido a principal razão para que a distinção entre índios e não índios se mantivesse no interior das freguesias, por longo tempo ainda no século XIX, contrariando os sonhos assimilacionistas do Marquês.

A própria documentação oficial evidencia as distinções pois, além de chamar as freguesias de aldeias, listava os moradores e os índios separadamente. Em 1766 a

¹²⁸ Consulta do Conselho Ultramarino sobre a representação de João Batista da Costa. 22 de fevereiro de 1780. Ms. AHU.RJA, cx.122, doc. 33.

Memória de todas as freguesias do Bispado do Rio de Janeiro incluía as Aldeias de São Lourenço, São Barnabé, São Francisco Xavier de Itaguaí, Nossa Senhora da Guia de Mangaratiba e São Pedro¹³⁰. No mapa da Freguesia de Itaguaí de 1797, os 141 chefes de família aparecem divididos a partir do nº 87 pelo sub ítem “Aldeia dos Índios de Taguai” e, daí em diante, subtraem-se do mapa os itens relativos à produção e rendas. Desses 86 moradores (não índios), o mapa informa que 8 viviam nas terras da aldeia onde pagavam foro e tinham, em geral, plantações de feijão, arroz e farinha, uns poucos escravos e algum gado. Um deles era taberneiro e não tinha nenhum lucro anual. Convém notar que a diferença numérica entre moradores e índios era bastante reduzida e mantinham-se em situação bem distinta no interior da freguesia. O mapa das vilas da Comarca do Rio de Janeiro de 1816 ainda faz referências às aldeias distinguindo-as das vilas e freguesias do mesmo nome, embora não apresente, em muitos casos, o número de habitantes separadamente.

Ao iniciar-se o século XIX, não resta dúvida que as aldeias indígenas da capitania do Rio de Janeiro e seus arredores encontravam-se em decadência e seus índios viviam em condições bastante difíceis a julgar pelos relatos e pelos muitos conflitos que enfrentavam. Continuavam prestando serviços ao Rei e, em menor escala aos moradores, sendo ainda explorados pelo excesso de trabalho, pagamentos irrisórios e discriminações. Suas terras eram cada vez mais disputadas e invadidas, apesar das fortes reações anteriormente citadas. A tendência da população das aldeias era diminuir. Em 1798, aviso da Marinha informava que no Rio de Janeiro, as poucas aldeias não contavam com índios suficientes “...para se formarem Regimentos de milícias, nem para se levantar um corpo de pedestres...”¹³¹. Viviam, talvez, nas condições miseráveis descritas pelos viajantes do século XIX, porém permaneciam na condição de aldeados esforçando-se, conforme os exemplos, por mantê-la, com o mínimo de direitos que a lei lhes garantia. Sobre as descrições dos viajantes convém considerar que eles as faziam a partir de seus próprios referenciais. Assim, os pobres e miseráveis índios de São Lourenço a fazer balaios e

¹²⁹ Idem.

¹³⁰ Memória de todas as Freguesias desse Bispado do Rio de Janeiro, 22 de janeiro de 1766. Ms. AHU RJA cx. 84, doc. 7.

¹³¹ Aviso da Secretaria d’Estado dos Negócios da Marinha e Domínios Ultramarinos de 29 de agosto de 1798 Regimento de Roque da Costa Barreto, 1677, 1796, 1804, doc.cit.

outros artesanatos podiam estar se dedicando a atividade de sua preferência, que aos olhos dos europeus era sinônimo de atraso e decadência. Os índios de São Barnabé, no século XVIII, tinham o artesanato como atividade básica e reclamavam contra o Diretor que queria desviá-los para a lavoura ou extração de madeiras. Seja como for, sem desconhecer as difíceis condições de vida dos índios que faziam parte dos extratos mais inferiores na hierarquia social da colônia, sendo ainda bastante explorados no início do século XIX, cabe reconhecer que as aldeias decadentes e miseráveis, como eram descritas no fim do século XVIII e início do XIX, ainda pareciam cumprir para os índios sua função essencial: garantir-lhes um mínimo de proteção e segurança no espaço caótico do mundo colonial.

Algumas aldeias atravessaram os três séculos da colonização, tendo passado por mudanças consideráveis não apenas em seu interior, como também em suas formas de relacionamento com a sociedade colonial. Ao longo desse tempo, criaram-se em seu interior algumas gerações de índios que, provavelmente, chegaram ao século XIX, tendo muito pouco em comum com seus ancestrais quinhentistas, além do fato de pertencerem à mesma aldeia. Isso lhes bastava, no entanto, para sentirem-se e agirem como grupo, em busca dos ganhos que lhes tinham sido concedidos coletivamente. Misturados e transformados, os índios identificavam-se a partir das aldeias em que viviam, mantendo-se como grupo específico que lutava para garantir os direitos que a lei lhes concedera na condição de índios aldeados. Trabalho e terra foram fatores básicos em suas lutas, razão pela qual merecem análise específica.

CAPÍTULO IV: Trabalho Indígena

Do século XVI ao XIX, as populações indígenas integraram a força de trabalho na capitania do Rio de Janeiro, integração essa que, ao longo do tempo, variou quanto às diferentes atividades exercidas e principalmente quanto à intensidade de sua atuação. Tal como nas demais áreas da América colonial, os povos indígenas constituíram, no Rio de Janeiro, mão de obra básica nos primórdios da colonização, como alternativa mais racional numa economia que visava a acumulação com um mínimo de investimentos de capitais, raros para colonos europeus que vinham à América em busca de um enriquecimento quase impossível de ser alcançado em seus próprios reinos. As sociedades ibéricas do antigo regime caracterizavam-se por estruturas econômico-sociais agrárias fortemente hierarquizadas e aristocráticas que se mantiveram com a exploração do ultramar, não tendo, pois, engendrado burguesias poderosas e autônomas, que tomassem a seu encargo a exploração do Novo Mundo (Godinho, 1975). Daí decorrerem ter sido os primeiros exploradores da América, em geral, homens pobres, segundos filhos de fidalgos de poucas posses, para os quais a América se apresentava como possibilidade de ascensão econômico-social (Romano, s.d.). Imbuídos dos valores feudais de suas sociedades, estes homens vinham atrás do prestígio, glória e poder econômico que lhes seria conferido não através do trabalho, mas do domínio sobre terras e homens, aos quais poderiam ter acesso através dos grandes feitos militares. A guerra, principalmente contra o gentio, apresentava-se, pois, na América, como mecanismo fundamental de montagem da economia colonial (Fragoso, 1995) e muito especialmente no Rio de Janeiro, cujas condições específicas de criação da cidade e ocupação da região fêz-se a partir da guerra de conquista envolvendo inúmeros povos indígenas na condição de aliados ou de inimigos. Ambos, como visto, tinham um papel a desempenhar na nascente capitania: os inimigos tornavam-se escravos legítimos e eram dados como recompensa aos bravos guerreiros do Rei e os aliados aldeavam-se para cumprir inúmeras funções dentre as quais a de servir ao Rei, aos moradores e aos missionários sob determinadas condições estabelecidas por várias leis que, como de praxe, variavam ao longo do tempo. Diferentemente do que tem sido colocado pela historiografia, portanto, no Rio de Janeiro, a mão de obra indígena predominou nos dois primeiros séculos da

colonização, embora o tráfico negreiro já estivesse em franco desenvolvimento desde o século XVII e o trabalho dos escravos negros já fosse também bastante utilizado, utilização essa que aumentava na medida da diminuição das possibilidades de uso da força de trabalho indígena, como se verá no decorrer do capítulo.

Os povos indígenas, no entanto, conforme já foi visto, não estavam à disposição dos europeus e sua incorporação ao mercado de trabalho na capitania – como aldeados ou como escravos- fez-se através da legislação e de muitas disputas cotidianas. O trabalho compulsório era obrigação dos índios aldeados mas tinha limites estabelecidos pela lei e pela resistência dos índios com forte apoio dos jesuítas até sua expulsão. A documentação sobre conflitos em relação ao trabalho dos índios evidencia que as aldeias não existiam simplesmente para satisfazer os interesses dos colonos e da Coroa como redutos de mão de obra. O cumprimento ou não das resoluções do Rei na colônia dependia do jogo de forças entre os agentes sociais envolvidos e, de ambos os lados, houve casos de desobediência às ordens da Coroa. A inserção dos índios nas atividades produtivas da capitania passava também por seus próprios interesses e motivações.

1. Os Índios e a Economia Colonial

A participação de índios e missionários, sobretudo jesuítas, foi intensa e indispensável na formação e reprodução da sociedade colonial do Rio de Janeiro sobretudo nos séculos XVI e XVII, notadamente quanto à sua atuação nas guerras e entradas ao sertão, atividades básicas nessa fase de estabelecimento e expansão territorial. Embora a documentação se refira mais especificamente ao trabalho dos índios aldeados sob a forma de repartição, há algumas evidências sobre a escravização indígena que, fruto da situação de guerras, muitas vezes funcionou como motivação para elas. O trabalho indígena apresentava-se como alternativa mais racional numa economia precária, cujas características não contribuíam, então, para um amplo desenvolvimento da demanda local por escravos africanos. Tais características configuram no Rio de Janeiro dos primeiros séculos da colonização panorama semelhante ao de áreas periféricas no que diz respeito à reprodução parcialmente endógena de sua mão-de-obra. O mercado de escravos negros existia, mas a demanda local não era suficiente para garantir os altos preços encontrados em outras praças, o que devia ocorrer pelas amplas possibilidades de utilização da mão de

obra indígena muito presente na economia do Rio, no século XVII, como se verá mais adiante.

João Fragoso, ao analisar as formas de acumulação da elite no Rio de Janeiro do século XVII, apontou para sua falta de liquidez, caracterizando uma economia com baixa taxa de acumulação e mercado precário, cuja reprodução se fazia através de contínuo e crônico endividamento (Fragoso,1995:53-62). A montagem das fortunas das famílias mais poderosas da região, isto é, daquelas ligadas ao poder com alianças importantes e que deram origem a outras famílias senhoriais não se deu, segundo o autor, apenas através de compras. Acurada análise dos livros de escrituras públicas, levou João Fragoso a concluir que estes homens não adquiriam a força de trabalho necessária para mover suas atividades econômicas apenas no mercado de escravos. Seu patrimônio agrário escravista constituiu-se e reproduziu-se pela doação de sesmarias, índios cativos e crédito, aos quais tinham acesso exatamente por suas estreitas relações com o poder, o que lhes conferia a possibilidade de ocupar importantes cargos de comando na colônia. (Fragoso,1997). Estes parecem ter sido fundamentais para garantir o direito de obter terras e homens, que somados ao crédito, constituíam a base das fortunas senhoriais no Rio de Janeiro do século XVII. Reafirmo, portanto, a importância da guerra, principalmente daquela contra o gentio pela conquista de novos espaços coloniais que aparecia, conforme expressão de Fragoso, como um dos mecanismos fundamentais na formação do processo produtivo colonial. Neste sentido, cabe salientar ainda com o autor, que a instituição das ordenanças, já decadente em Portugal, fora transplantada para o Brasil, constituindo uma das bases da defesa militar (Fragoso, 1995:53-62).

A utilização da mão-de-obra indígena colocava-se, então, como atraente alternativa para uma elite que, sem liquidez, não podia adquirir no mercado de escravos africanos a força de trabalho necessária para desenvolver suas atividades produtivas. Já foi visto no segundo capítulo como figuras proeminentes do Rio de Janeiro, a exemplo do Visconde de Asseca, solicitavam índios para trabalhar em suas lavouras e pastagens, bem como para acompanhá-los em suas expedições fossem elas particulares ou a serviço do Rei. Embora a prática de escravizar índios ou de mantê-los sob administração particular, forma disfarçada de escravização, não fosse tão frequente e escancarada na capitania do Rio de Janeiro como em sua vizinha do sul, não faltam indícios de sua

ocorrência em considerável escala, sobretudo no século XVII. Os beneditinos e D. Vitória de Sá constituíam alguns dos destacados personagens do Rio de Janeiro que tinham índios administrados e os deixavam em testamento.

Em 1705, uma petição de Dom Abade e dos demais religiosos do Convento de São Bento solicitava a manutenção dos índios administrados em suas fazendas sob sua proteção e tutela, informando que estes lhes haviam chegado por provisões, despachos e testamentos "...e dos quais têm sido tutores, curadores e administradores de todos que em todas as fazendas tiveram e os foram instruindo, doutrinando e administrando"¹. Os termos utilizados para definir suas relações com os índios e sobretudo o fato de alguns lhes terem chegado através de testamentos são reveladores de uma situação muito semelhante à administração particular exercida pelos paulistas que caracterizava uma forma de escravidão disfarçada. O direito a herdar índios administrados e de manter a administração sobre seus descendentes foi amplamente utilizado em São Paulo e a mesma concepção surge claramente na súplica dos beneditinos a Vossa Majestade para que

"lhes mande passar Provisão para que na mesma conformidade daqui em diante os governe e administrem, ficando sempre debaixo de sua proteção e tutela todos e quaisquer que em seu poder nascerão e se criarão, e que dos ditos tiverem descendido e descenderem ou por qualquer via ao seu poder vierem ..."²

Sobre o mesmo assunto, convém citar ainda o testamento de D. Vitória de Sá, neta de Salvador Correa de Sá e viúva de Dom Luiz de Cespedes, que fora governador geral do Paraguai. Essa senhora de família proeminente na capitania, embora não tenha utilizado a expressão administrado em seu testamento, feito aliás em favor dos beneditinos, inclui entre seus bens "alguma gente da terra, todos de meu serviço e obrigados"³.

¹ Carta Regia mandando informar uma petição por cópia, do Dom Abade e mais religiosos do Convento de São Bento da Cidade do Rio de Janeiro, acerca da Administração dos Índios, que assistiam nas suas Fazendas. 11 de maio de 1705. Ms. ANRJ Cod.952;vol.15;fls. 302-305.

² Idem.

³ Testamento de D. Vitoria de Sá, 30 de janeiro de 1667 In: Silva Nigri, 1950:249.

Alguns documentos tratam especificamente da escravização dos índios, em geral, proibindo-a, mas explicitando sua existência. Carta régia de 1706 mandava retirar os índios cativos das fazendas de São Bento e providenciar seu aldeamento⁴. Especialmente revelador a esse respeito é o testamento do Capitão Miguel Riscado, um dos sete capitães dos Campos dos Goitacazes que, em 1648, declarava em testamento possuir "...cinquenta peças do gentio da terra Carijos..." e apenas quinze da Guiné⁵.

Indícios menos explícitos sobre a escravização ou administração particular dos índios aparecem nas referências a grupos de defesa pessoal ou espécie de exércitos particulares formados por índios que, além da segurança, proporcionavam status aos seus proprietários e/ou administradores. Os documentos falam dos moradores com "seus índios", indicando senão propriedade, pelos menos um estrito controle sobre eles. Em 1693, o Provedor da Fazenda, ao defender a idéia de priorizar o desenvolvimento agrícola sobre a exploração das minas, dizia que por serem ambiciosos, os homens ao perceberem os benefícios maiores da cultura em relação às conquistas do sertão, "...logo farão que seus Índios troquem as flechas pelos arados..."⁶ No início do século XVIII, o Desembargador Antonio da Cunha Sotomaior narrava um episódio de delinquência ocorrido no recôncavo no qual "...um Luiz Barbalho e um filho lavrador de açúcar fora com quantidade de negros, mulatos e índios ao engenho de Salvador Pinto para matar um seu filho..."⁷. Em 1699, o governador Arthur Sá e Menezes ordenou aos moradores com índios em suas casas ou fazendas que os armassem com arcos e flechas para acompanhá-lo ao Sertão⁸.

⁴Carta Régia a D. Fernando Martins Mascartenhas de Lencastro, mandando retirar os índios cativos nas fazendas dos religiosos de São Bento, e providenciar o seu aldeamento. Lisboa, 12 de junho de 1706.Ms.BNRF. II- 34,23,1 n° 55.

⁵Testamento do Capitão Miguel Riscado, um dos sete Capitães dos Campos dos Goitacá, 17 de janeiro de 1648 In: Siva-Nigri, 1950: 242.

⁶ Parecer do Provedor da Fazenda sobre os inconvenientes das minas do Brasil. 8 de janeiro de 1693.Ms. AHU RJA, cx.6,doc.2.

⁷ Consulta do Conselho Ultramarino sobre um caso de delinquência na capitania do Rio de Janeiro a respeito do direito dos governadores decidirem sobre a questão da justiça.Lisboa, 24 de março de 1710. Ms.AHU.RJA,cx.8,doc.75.

⁸ Ordem sobre os moradores aparelharem os seus índios com arcos e flechas para acompanharem o Governador ao Sertão"Rio de Janeiro, 20 de junho de 1699.Ms.ANRF,cod.77,vol.09,fl.28.

Mais revelador a este respeito, no entanto, é o caso narrado por Francisco de Soutomaior por explicitar o controle direto dos índios da aldeia de Mangaratiba pela família Sá acusada de incentivá-los a rebelar-se contra as ordens do poder público. Referindo-se à aldeia que fora instalada por Martim de Sá, o então governador do Rio, Francisco de Soutomaior, dizia terem os índios dali aos poucos desertado, "...vindo a ficar os mais destes em fazendas e engenhos do dito Martim de Sá"⁹. Queixava-se, então, o governador que tendo ordenado ao Principal da aldeia que lhe fornecesse índios de sua jurisdição, respondeu-lhe este, por influência de D. Catarina Ugarte (mulher de Salvador Correa de Sá e Benevides), "...que não conhecia nem obedecia senão ao general Salvador Correia de Sá". Ao tentar prendê-lo, enviando soldados ao engenho de D. Catarina, onde o índio se refugiara, foram eles recebidos a tiros por ordem da poderosa senhora. Parece um caso típico de administração particular sobre a aldeia que, como visto anteriormente, havia sido estabelecida com a recomendação de que seu fundador não teria administração temporal sobre ela, o que evidentemente não se cumpriu. Convém atentar também para a resposta do índio bastante sugestiva sobre uma relação clientelística entre eles, índios, e seus prováveis administradores da família Sá. A resposta sugere uma fidelidade a nível bastante pessoal, contruída, com certeza, a partir de relações de mútua dependência e troca de favores de ambos os lados. Os índios dessa aldeia deviam ver nos Sá seus poderosos aliados e protetores no mundo colonial onde habitavam. Afinal, foram eles que lhes deram as terras e com certeza ainda lhes garantiam algumas vantagens, como por exemplo a de não ter religiosos residentes em sua aldeia o que provavelmente lhes permitia viver em liberdade de costumes. O episódio demonstra igualmente ter a família Sá zelado pelos seus compromissos com os índios, pois D. Catarina não titubeou em receber a tiros os soldados que vinham prender seu fiel Principal.

Todos esses exemplos sugerem relações de controle dos moradores sobre os índios em suas casas, fazendas ou nas próprias aldeias, caracterizando uma situação de administrados ou de escravos. Finalmente, cabe lembrar o episódio de 1640 como mais uma evidência da presença de escravos índios no Rio de Janeiro, razão pela qual os moradores, junto com a Câmara, insurgiram-se violentamente contra os jesuítas, mentores do decreto de Felipe III (IV da Espanha) que, além de proibir a escravização

⁹ Carta do Governador Francisco Soutomaior. 1645. MS.AHU RJ, cx. 2, doc.57.

dos índios, exigia a libertação dos cativos, colocando-os sob a jurisdição dos inácianos. Vivaldo Coaracy procurou justificar essa revolta, afirmando que esta lei desorganizava a economia da colônia, principalmente a das capitanias de São Vicente e Rio de Janeiro, onde a porcentagem de escravos africanos era mínima (Coaracy, 1965:28). Observa-se mais uma vez uma situação semelhante à de áreas periféricas: motins dessa envergadura contra os padres da Companhia de Jesus ocorreram no Pará, Maranhão e São Paulo. Ressalte-se, no entanto, que no Rio, as consequências contra os padres foram suavizadas pela força maior dos jesuítas na capitania respaldados pelos governadores, sobretudo pela poderosa família Sá, representada naquele momento por Salvador Correa de Sá e Benevides. Essa ocorrência reforça a hipótese de que o Rio de Janeiro do século XVII apresentava características semelhantes a essas regiões quanto à reprodução parcialmente endógena de sua mão-de-obra.

Apesar da existência do mercado de escravos negros no Rio de Janeiro do século XVII, a demanda parece não ter sido suficiente para garantir um preço alto do africano, constantemente desviado para as capitanias do norte, onde alcançavam melhor preço (Coaracy, 1965:51). A frequência e gravidade desse procedimento pode ser avaliada pela decisão de 1620 de que as “peças” trazidas de Angola para o Rio de Janeiro só pudessem ser daqui exportadas para outras capitanias, com autorização especial da Câmara¹⁰. Apesar da opinião de Coaracy, segundo a qual, isso confirma a existência de considerável tráfico negreiro no Rio de Janeiro, acredito, ao invés disso, estarmos diante de um fenômeno típico de áreas periféricas, onde a possibilidade de escravização do índio, muito mais barato do que o negro, limitava a demanda por escravos africanos, inibindo, conseqüentemente o desenvolvimento deste mercado (Almeida, 1988:101-117). De acordo com Perdigão Malheiros, no século XVII, o preço médio do escravo índio era de 4\$000 e do africano era de 100\$000¹¹.

Alencastro destacou o papel do Rio de Janeiro como peça chave na integração do Atlântico sul, estabelecendo a ligação entre Angola e Buenos Aires, através do tráfico negreiro que com muita frequência desviava os escravos negros da capitania do Rio de Janeiro para outras regiões, sobretudo Buenos Aires (Alencastro, 2000:222-224). Cabe

¹⁰Idem, *ibidem*.

¹¹ Citado em Coaracy, 1965:47.

lembrar, com o mesmo autor, que Salvador de Sá e sua poderosa família tinham grande envolvimento com o contrabando no Rio da Prata, cuja mercadoria principal era o escravo negro, introduzido pelos portugueses em Buenos Aires em troca da tão cobiçada prata. Na década de 40 do século XVII, a Restauração monárquica portuguesa teve efeitos consideráveis sobre as relações luso-espanholas no sul da América, tendo significado para os colonos portugueses o fim do acesso fácil às riquezas do Rio da Prata e consequentemente desencadeado uma busca frenética por novas possibilidades de acesso às minas, o que incluía o incremento do contrabando na região e a intensificação das expedições para o descobrimento de novas minas, o que implicava na necessidade de escravos negros e índios em larga escala. Os índios, além de serem imprescindíveis nas expedições ao sertão, constituíam, como visto, a principal força de trabalho na capitania e principalmente na época em que os escravos negros escasseavam pela tomada de Angola pelos holandeses. Quanto aos negros, convém lembrar que constituíam a principal mercadoria de contrabando no Rio da Prata e não resta dúvida, como demonstrou Alencastro, que a expedição de libertação de Angola organizada por Salvador Correa de Sá e Benevides, em 1648, visava sobretudo reestabelecer a conexão atlântica ligando Angola a Buenos Aires, através do tráfico negreiro, via Rio de Janeiro. “ ‘Negros’: tal era a mercadoria que os castelhanos vinham buscar na Guanabara. Sem Angola ficava difícil relançar a carreira Rio-Buenos Aires (Alencastro, 2000:224). Deduz-se daí que a mola mestra da reconquista de Angola não foi a demanda de escravos negros no Rio de Janeiro e sim a necessidade de recuperar, na África, o amplo acesso à principal mercadoria contrabandeada pelos portugueses no sul do Brasil: o escravo africano.

Há, sem dúvida, outras razões para justificar a baixa demanda local por escravos negros e o caráter redistribuidor do tráfico no Rio, destacando-se entre elas o fato de que no século XVII, a proeminência da capitania advinha muito mais de suas funções políticas e comerciais do que produtivas. Aliás, como principal porto da região, o Rio manteria sempre essa função redistribuidora, mesmo no auge do desenvolvimento do tráfico, quando a demanda local já se tornara bastante intensa (Florentino, 1995). Convém destacar também que no início do século XVIII, os escravos africanos eram desviados para as minas em escala considerável, o que suscitou o estabelecimento de várias leis, procurando controlar a situação. É preciso, no entanto, considerar que embora

insignificantes no âmbito da colônia, as atividades produtivas do Rio no século XVII não eram nada desprezíveis: havia 120 engenhos no final do século e, de acordo com Antonil, a produção de açúcar era bastante considerável nesse período(Fragoso,1995:53). Se lembrarmos ainda as concepções hierárquicas dos colonos portugueses e suas idéias em relação ao trabalho e somarmos a isso, as amplas possibilidades de utilização da força de trabalho indígena, conforme evidências já apontadas, não há como negar a emergência dessa última como importante variável para inibir o crescimento da demanda local por africanos.

Se admitimos terem sido os índios tão importantes para a colonização, é forçoso concluir que sua alta mortalidade tenha provocado sérios efeitos sobre ela. Schwartz demonstrou que na Bahia colonial a utilização do escravo negro só se intensificou quando a mão de obra indígena já não era suficiente para suprir as necessidades da lavoura, por várias razões, dentre as quais a recusa ao trabalho e a alta mortalidade (Schwartz,1988:46-56). Fernão Cardim observou a decadência de São Vicente no final do século XVI por “...estarem as terras gastas e faltarem índios que as cultivem...” (Cardim,1980:174). No Rio de Janeiro, como espero ter demonstrado, o mercado de escravos negros, apesar de existente no século XVII, parecia não dispor de uma clientela local expressiva, que só se desenvolveu no decorrer do XVIII. Embora isso se justifique , grosso modo, pelo desenvolvimento da economia e incremento das atividades produtivas ao longo do setecentos, não se pode esquecer a diminuição das possibilidades de aproveitamento da mão-de-obra indígena como mais uma importante variável.

No Rio de Janeiro, como em outras áreas da América, a mão-de-obra indígena foi utilizada tanto quanto possível, como alternativa para a exploração máxima de recursos com um mínimo de investimentos de capitais, bastante escassos no Rio de Janeiro dos séculos XVI e XVII. O mercado de escravos negros, por sua vez, desenvolveu-se, no momento em que a força de trabalho indígena, por várias razões, já não era mais suficiente para suprir as necessidades das atividades produtivas. Apesar da opinião de alguns autores (Novais, 1979:92-105; Neme,1985:153) de que o tráfico negreiro foi introduzido para responder às necessidades de novos investimentos geradas pelo fluxo de capital advindo da economia mercantil, acredito com Ciro Cardoso, Jacob

Gorender (Cardoso,1980; Gorender,1978) e pelas evidências relacionadas que a escravidão negra se introduziu e se desenvolveu na América ibérica por exigências da produção colonial, dentre as quais se inclui o esgotamento das possibilidades de exploração da mão-de-obra indígena.

Dentre as razões para a diminuição do uso da força de trabalho indígena na capitania do Rio de Janeiro inclui-se, sem dúvida, a altíssima mortalidade causada pelas guerras e pelas frequentes epidemias que, sobretudo nos dois primeiros séculos da colonização dizimavam os índios em larga escala, conforme testemunham as fontes. Em trabalho recente, Alencastro (2000:127-133) argumentou que “...a vulnerabilidade dos índios ao choque epidemiológico (...) constituiu um fator restritivo à extensão do cativeiro indígena e, inversamente facilitou o incremento da escravidão negra” (Alencastro,2000:127). Os negros tinham maior resistência para algumas doenças, sobretudo as africanas que periodicamente assolavam a colônia portuguesa (a ancilostomíase, a febre amarela e a malária falciparum) e por essa razão deviam ser, segundo ele, economicamente preferíveis aos escravos índios. Estes, embora “...mais baratos que os africanos acabavam saindo mais caros porque morriam em maior número”, conforme análise de Rocha Pitta ([1730]1976:181) após uma epidemia de febre amarela em Pernambuco e na Bahia, nas duas últimas décadas do seicentos (Alencastro,2000:137)¹². A argumentação do autor constitui um fator a mais para confirmar a idéia de que o desenvolvimento da demanda por escravos negros caminhou junto com a diminuição das possibilidades de utilização do trabalho indígena.

Convém lembrar que, além dos escravos índios, os moradores contavam também com os índios aldeados que deviam igualmente servi-los, embora seu emprego fosse mediado não apenas pela legislação como também pelas disputas cotidianas na colônia em torno de sua repartição, como se verá mais adiante. A partir do século XVIII, essa modalidade de trabalho deve ter superado em larga escala a dos escravos índios, além de ter sido então mais amplamente empregada nos serviços públicos do que pelos colonos, para os quais, os escravos negros iam se tornando mais acessíveis. O esgotamento das possibilidades de utilização da mão de obra indígena não se refere, portanto, ao seu

¹² Para maiores detalhes sobre as epidemias e seus efeitos sobre os índios e os negros, ver Alencastro,2000:127-138.

desaparecimento total, visto que continuaram servindo aos moradores e principalmente à Coroa até o XIX. Trata-se do esgotamento das possibilidades de sua utilização em larga escala que devia se dar principalmente através das escravizações maciças propiciadas pelas guerras contra os gentios e por expedições de resgate que não resta dúvida foram diminuindo nos arredores da cidade à medida que a colonização avançava. Escravos índios vinham também de regiões mais distantes e eram introduzidos principalmente pelos paulistas mas sua tendência era igualmente para a diminuição. Além disso, como visto, os índios das aldeias mais próximas à cidade também sofreram uma redução considerável nos dois primeiros séculos da colonização e isso, sem dúvida afetava o mercado de trabalho. No decorrer do século XVIII e início do XIX, a escravização indígena não desapareceu, mas deve ter recuado bastante face aos vários fatores já citados. A partir de 1755 deve ter se tornado bem mais rarefeita, dada sua total proibição pelas reformas pombalinas. O trabalho compulsório dos índios, no entanto, permaneceria presente, conforme a documentação, até o império, em diferentes modalidades e mediados pelas lutas dos agentes envolvidos.

Na condição de aldeados ou de escravos, os índios constituíam mão de obra básica na capitania do Rio de Janeiro durante o século XVII e depois disso continuaram servindo tanto aos moradores quanto à Coroa, embora em menor escala, por várias razões dentre as quais se inclui as menores possibilidades de sua utilização, bem como o desenvolvimento cada vez maior do mercado de escravos na capitania que num mecanismo de feedback incentivava-se com a diminuição das possibilidades de uso da força de trabalho indígena ao mesmo tempo que acelerava essa diminuição.

2. Os índios aldeados: repartição, serviços e salários

2.1 Repartição:

A repartição do trabalho dos índios aldeados foi sempre uma questão problemática e a lei também variou quanto a isso. A Lei de 1611 (feita, como visto anteriormente, em resposta à violenta reação dos colonos contra a ampla lei de liberdade de 1609) estabelecia que os índios deviam ser repartidos a quem os necessitasse, sem nada especificar sobre quantos deviam permanecer na aldeia, nem tampouco sobre o tempo de ausência. Não obstante, de acordo com a documentação, estas foram sempre

preocupações dos padres e autoridades que para assegurar a manutenção das aldeias e o atendimento necessário aos serviços do Rei procuravam, grosso modo, garantir um número mínimo de índios nas aldeias, bem como um sistema de rodízio, limitando tempo máximo de ausência dos índios para o trabalho. Tais questões variavam com as inúmeras leis que, como de praxe, faziam-se e cumpriam-se no cotidiano da colônia, conforme as necessidades e pressão dos interessados e das conjunturas políticas e econômicas que levavam a Coroa a favorecer ou dificultar o acesso dos colonos aos trabalhadores indígenas¹³. Houve, por vezes, ordens para que os padres dessem todos os índios necessários ao serviço de autoridades, dos moradores ou da Coroa, o que nem sempre foi cumprido. Por outro lado, não faltaram também queixas dos padres contra colonos e autoridades que retiravam das aldeias mais índios do que o permitido, desrespeitando o sistema de rodízio e o tempo máximo para a sua ausência. Não faltaram denúncias sobre a prática de casar índios com escravos para impedir seu retorno às aldeias, prática aliás atribuída também aos jesuítas (Azevedo, 1901). Houve ocasiões, por necessidades do serviço do Rei ou pelo esvaziamento das aldeias em que se ordenou o retorno imediato de todos os índios às aldeias. Em 1682, o Reitor e outros padres da Cia. queixavam-se pela quantidade de índios e índias que ausentavam-se das aldeias de Itinga, São Barnabé e Cabo Frio por mais de dois meses, tempo destinado por Sua Majestade para servirem

¹³ Algumas leis específicas para a Amazônia trataram mais diretamente da repartição do trabalho dos índios aldeados, tais como a Lei de 1680 (ampla lei de liberdade dos índios que proibira a escravização indígena em quaisquer circunstâncias), o Regimento das Missões de 1686 e o Diretório de 1757. A Lei de 1680 introduzia "...a repartição tripartite dos índios alocados ao trabalho: uma para os serviços da própria aldeia, outra para servir aos moradores e uma terceira para acompanhar os missionários às missões" (Beozzo, 1986:106). Tal lei, no entanto, pouco vigorou dada a forte reação dos colonos contra os jesuítas em São Luiz e Belém, de onde foram expulsos. Em substituição a ela estabeleceu-se o Regimento das Missões em 1686. Fortemente influenciado por Vieira, foi uma vitória dos inacianos, com algumas concessões aos moradores, como por exemplo, a divisão dos índios em duas partes, ao invés de três para a repartição do trabalho, o aumento do tempo que podiam permanecer fora e o direito de pagar-lhes antecipadamente apenas metade do salário que, de acordo com a Lei de 1680, devia ser pago integralmente. Esse regimento dava poder temporal e espiritual aos inacianos sobre as aldeias e vigorou até o estabelecimento do Diretório em 1757 que, apesar de ter introduzido mudanças significativas de acordo com sua política assimilacionista, manteve as diretrizes básicas de 1686, no que se refere à repartição dos índios para o trabalho. A preocupação em assegurar o funcionamento da aldeia e o serviço do Rei mantinha-se conforme o § 63, no qual lê-se que "...dividindo-se os ditos Índios em duas partes iguais,, uma delas se conserve sempre nas suas povoações, assim para a defesa do Estado, como para todas as diligências do seu real serviço, e outra para se repartir aos moradores..." (Diretorio In: Moreira Neto, 1988:192) O Diretório foi estendido para todo o Brasil, embora nem todas as suas cláusulas pudessem ter sido aplicadas em todas as regiões, dadas as suas especificidades. Para uma visão mais detalhada sobre as várias leis e suas determinações, ver Beozzo, 1983:106-113; Perrone-Moises, 1992:120-121.

aos moradores¹⁴. Em resposta a isso, o bando de 24 de abril do mesmo ano ordenava que todos os que haviam retirado índios os entregassem em 8 dias e “...se não o fizerem, em qualquer casa que se achem, pagarão 4 mil réis por cada um e 20 dias de cadeia, e pela segunda vez, será dobrada a pena”¹⁵. Em agosto do mesmo ano, a ordem não tinha sido cumprida e outro bando estabelecia que “toda a pessoa de qualquer qualidade de que seja, em cujo poder estiver algum Índio ou Índia o restitua logo debaixo da mesma pena que lhe foi posta pelo primeiro bando...”¹⁶

Não faltaram também queixas dos moradores contra os padres acusados de não entregar os índios das aldeias para seu serviço, mantendo-os para uso próprio e exclusivo. Em 1698, Pedro Paulo da Silva, capitão do Rio e fortaleza de Itapecuru queixava-se da jurisdição do missionário e da falta de índios para o serviço de Sua Majestade¹⁷. Houve ocasiões em que ordens da Coroa para entregar índios aos moradores não se cumpriram como ocorreu com o Visconde de Asseca no final do século XVII.

As autoridades da colônia não tinham o direito de repartir os índios devendo recorrer, como os moradores, às aldeias em caso de necessidade. Em novembro de 1703, carta provavelmente do governador reafirmava a proibição que capitães mores tivessem jurisdição para repartirem índios e muito menos pudessem tomá-los para seus uso, devendo, quando deles necessitassem, pedi-los aos missionários, encarregados de sua administração¹⁸. Em 1645, o governador Francisco Soutomaior queixava-se dos padres da Companhia retirarem os índios dos serviços públicos da cidade, alegando que de 200 passaram a 18 e depois não lhe restara nenhum¹⁹. Na mesma carta, o governador

¹⁴ Bando de 24 de abril de 1682. Sobre índios tirados das aldeias pelos moradores. Rio de Janeiro, 24 de abril de 1682. Ms. ANRJ, cód. 77, vol. 1, fl. 79v.

¹⁵ Idem.

¹⁶ Bando de Duarte Teixeira Chaves Sobre os colonos restituírem às aldeias os índios em seu poder. Rio de Janeiro, 12 de agosto de 1682. Ms. ANRJ, Cód. 77, vol. 1, fl. 125v.

¹⁷ Consulta do Conselho Ultramarino sobre a queixa de Pedro Paulo da Silva, Capitão do Rio e fortaleza do Itapecuru. 1698. Ms. AHU RJA, cx. 6, doc. 97.

¹⁸ Carta para o capitão mor João Rodrigues França e demais capitães mores “Sobre os capitães mores não terem jurisdição para repartirem os Índios” Rio de Janeiro, 19 de novembro de 1703. Ms. ANRJ, cód. 77, vol. 13, fl. 251.

¹⁹ Carta do Governador Francisco Soutomaior ao Rei. 1645. Ms. AHU, RJA, cx. 2, doc. 57.

queixava-se do Principal da aldeia de Mangaratiba que lhe recusara os índios solicitados, alegando só obedecer ao General Salvador Correia de Sá, conforme já relatado.

Esse último episódio é revelador da participação ativa dos índios nas decisões sobre seu trabalho fora das aldeias. As disputas sobre essa questão têm se colocado na historiografia, em geral, como uma contenda entre padres e colonos em torno da repartição do trabalho dos índios, como se estes últimos fossem meros objetos da disputa e não tivessem nenhuma interferência nas decisões sobre seu próprio trabalho. Os documentos, no entanto, apontam para uma situação bem diversa. Os padres inúmeras vezes deixaram claro os limites do controle que exerciam sobre os índios em suas aldeias e nas situações de confronto alegavam sempre serem os próprios índios a se negarem a trabalhar. Podiam incentivá-los à recusa, é claro, conforme tantas acusações provavelmente bem fundadas, porém a decisão, com certeza, era dos índios. Convém lembrar ocasiões em que os índios iam para os engenhos e lá ficavam atraídos pela liberdade de costumes, como se queixaram os padres a respeito de São Barnabé, tendo por essa razão, inclusive, transferido a aldeia de lugar.

A repartição dos índios para o trabalho ficava a cargo dos capitães mores das aldeias encarregados pela lei de intermediá-la, junto com o superior da aldeia. Em 1795, Manoel M. do Couto Reys, administrador da Fazenda de Santa Cruz referindo-se ao trabalho dos índios, afirmava que “quem os nomeia, quem os atende nas representações é o seu capitão mor...”²⁰ O padre superior da aldeia de São Pedro, justificando o não cumprimento das ordens do Rei para que os índios trabalhassem para os moradores de Cabo Frio, em 1683, dizia não poder obrigá-los “...e que Vossa Majestade se cansará de lhe pedir rapazes e índios quando isso pertence ao Capitão dessa Aldeia para os nomear e irem então ao meu beneplácito”²¹. Especialmente revelador a respeito da vontade e decisão dos índios quanto aos serviços prestados fora da aldeia é o depoimento do Padre Franciso Morais que referia-se ao

²⁰ Carta de Manoel M. do Couto Reis Santa Cruz, 5 de agosto de 1795. Ms. ANRJ, Fazenda de Santa Cruz, caixa 507, pacote 1.

²¹ Nota do Padre Lourenço Correa, Superior da Aldeia de São Pedro. 8 de maio de 1683. Anexo à carta de Domingos da Silva de Agrelas. 26 de julho de 1683. Ms. AHU RJA, cx. 5, doc.45.

“... notável desaforo em que estão com não quererem ir servir senão os que eles querem e pelo preço que eles querem, e se os obrigamos, ausentam-se da Aldeia, enquanto aquele Superior, que os mandou assistir nela; e os brancos com isto desadoram, dizendo que os não queremos dar, e que são invenções nossas pelos não darmos; como também pedirem por seu trabalho preço excessivo ser por nossa instrução, odiando-nos com os moradores, que nos não podem tragar”²² (Leite, 1938-59, v. VI:98).

Convém atentar para o momento especial no qual foi feita esta queixa, quando os padres ansiavam por abandonar as aldeias e os índios. Não devia haver, portanto, nenhuma intenção de impressionar as autoridades para conseguir ganhos para as aldeias que intentavam abandonar, como aliás, fizeram. O depoimento parece soar mais como um desabafo, sugerindo um quase desespero por parte dos padres por uma situação que cada vez mais fugia ao seu controle. Outros documentos já analisados apontam na mesma direção. Além disso, cabe considerar que os capitães mores encarregados de repartir os índios também enfrentavam resistência por parte de seus subordinados. Em Itaguaí, no início do século XIX, o capitão mor dizia ser difícil arregimentar os índios para os serviços do rei, pois muitos refugiavam-se para dele escapar e os solteiros iam para a pesca e não voltavam²³.

2.2 Empregos e Ofícios dos Índios Aldeados

As aldeias tinham, como visto, diferentes funções, dependendo das expectativas dos agentes sociais envolvidos. Espaço de sobrevivência no mundo colonial para os índios, os colonos viam nelas amplas possibilidades de acesso à mão de obra ou a um exército de fiéis seguidores particulares que seus parques rendimentos não permitiam adquirir no mercado de escravos negros enquanto para a Coroa, sua principal função era, além de garantir a soberania da região, cumprir os muitos e necessários serviços de Sua

²² Proposta de Francisco de Moraes ao P. Simão de Vasconcelos, Reitor do Colégio do Rio de Janeiro, em 25 de julho de 1646, Bras.3(1),256-257.

²³ Carta do Capitão mor da Aldeia de Itaguaí José Pires Tavares ao Vice-Rei, em 25 de maio de 1805. In: Silva, 1854, n°15:373-374.

Majestade. Sem esquecer que alguns empreendimentos particulares dos colonos eram também de especial interesse para a Coroa, sobretudo aqueles ligados às entradas ao sertão para descobrimento de minas ou descimentos, tão frequentes e fundamentais no século XVII e para os quais eram necessários grandes contingentes de índios, como já foi visto, no segundo capítulo. Acredito que grande parte dos índios empregados nessas atividades deviam ser escravos ou administrados, como as fontes parecem sugerir, porém inúmeras vezes foi ordenado que as aldeias dessem todos os índios necessários para esses serviços considerados prioritários do Rei, ainda que fossem executados por particulares. O descobrimento das minas e sua exploração era uma dessas atividades importantes para a qual os índios eram imprescindíveis e empregados em numerosas quantidades. Não foram raras as ordens para que os índios das aldeias fossem deslocados em grande número para o atendimento desse indispensável serviço. Em 1676, o Rei ordenou ao donatário e governador da capitania do Espírito Santo que mandasse fazer o descobrimento das minas de esmeraldas e uma das ordens era para que das aldeias circunvizinhas a esta cidade lhe fossem dados todos os índios necessários, incluindo os do Rio de Janeiro, Cabo Frio e Porto Seguro. “E para este efeito lhe fará Vossa Mercê dar por seu dinheiro todos os mantimentos, que houver mister e sobre isso todo o favor, e ajuda para a condução dos ditos índios até o Espírito Santo pela parte do mar ou terra...” e se os jesuitas lhes recusarem “...lhos faça dar com efeito, porque o serviço de Sua Alteza prefere a todos os outros respeitos”²⁴. Em 1691, cogitou-se em transportar as aldeias de S. João e Mangaratiba para junto das minas, o que no entanto não se fez, pelo menos em relação à segunda porque, de acordo com os informes, os moradores precisavam dos índios e já não os havia na aldeia²⁵. Em 1714, como visto, o governador pediu tanto índios para as minas que segundo os missionários, as aldeias se esvaziariam, caso isso se cumprisse²⁶.

²⁴ Ofícios de Agostinho de Azevedo Monteiro e seus adjuntos ao capitão-mor da capitania de Cabo Frio e a Matias da Cunha. Bahia, 27 de junho de 1676. Ms. BNRJ 7,1,32 n°72-73. DH, 11: 62-5

²⁵ Carta do Governador Luiz Cesar de Menezes para o Rei. 1691. ANRJ, cód. 77, vol.03,f.48. De acordo com este documento, a aldeia de Mangaratiba que contava com 20 casais de índios, naquela ocasião encontrava-se despovoada.

²⁶ Bras.10,105v. citado em Leite, 1938-50,v.VI:108.

Mais importante do que as minas e entradas no sertão, no entanto, eram a defesa e fortificação da cidade, nas quais os índios das aldeias foram amplamente empregados. Mesmo em São Paulo, onde aquelas atividades eram tão importantes, a prioridade era para a defesa como ilustra a ordem de D. Álvaro de Albuquerque para Izidoro Tinoco de Sá, Procurador dos Índios em São Paulo, advertindo-o por não estar cumprindo ordens anteriores de enviar os índios ao governador de Santos para o serviço real, deixando claro que os índios estavam nas aldeias exatamente “para a obra que se faz nos quartéis e fortes”²⁷ Em 1710, Francisco de Castro Moraes ordenou a Antônio Machado que o capitão dos índios Guarulhos aldeados do distrito de Magé recolhesse a esta cidade “todos os índios armados com arcos e flechas, junto com os mais ‘homiziados’ que se acharem no distrito para que o governador lhes comunique “um particular do serviço de VM.”²⁸ Os documentos deixam claro que a função prioritária das aldeias devia ser para o atendimento dos serviços do Rei e, com frequência, ordenava-se o retorno de todos eles às aldeias para seu atendimento.

No Rio de Janeiro, os índios aldeados foram prioritariamente empregados nas obras públicas e dentre elas destacou-se a construção e a manutenção das fortalezas. O Rio de Janeiro ocupava posição estratégica e ao longo de todo o período colonial a correspondência oficial evidencia a preocupação com a fortificação da cidade. Afinal, a capitania se criara através de uma guerra de conquista e mantivera-se durante o século XVII e XVIII como área de investida de estrangeiros. Toda a colônia, aliás, era alvo dessas invasões, mas algumas regiões eram mais visadas e dentre elas incluía-se o Rio de Janeiro. Embora só tenha sofrido uma invasão de fato, quando os franceses tomaram a cidade em 1710, as ameaças eram parte do cotidiano, tendo vivido como demonstrou Fernanda Bicalho (Bicalho, 1997:438), até o século XIX, em constante “estado de sítio”. Diante disso, as preocupações com a defesa não podiam deixar de ser incessantes, apesar delas terem sido sempre precárias, a julgar pelas correspondências.

²⁷ Carta de D. Álvaro de Albuquerque para Izidoro Tinoco de Sá sobre “Entrega de índios pedidos pelo governador de Santos para o serviço real; repartição dos índios das aldeias”. Ms.ANRJ, cód.77, vol.13, fl86v.

²⁸ Carta de Francisco de Castro Moraes para Antônio Machado “Para recolher-se à cidade com seus índios armados de arcos e flechas, e os homiziados do distrito sob garantia, para o serviço real” Rio de Janeiro, 17 de setembro de 1710. Ms.ANRJ, cód. 77, vol22, fl.16.

Os índios eram a principal força de trabalho nas fortalezas como evidenciam as fontes. Afinal, estavam nas aldeias “ para a obra que se faz nos quartéis e fortes”, como disse D.Alvaro de Albuquerque. De acordo com o padre Plácido Nune

“todas as Fortalezas, que se acham no Rio de Janeiro, sendo esta praça ao presente a mais fortificada por arte, que se acha nas conquistas, foram feitas pelos Índios de Cabo Frio e S. Barnabé e outras Aldeias que em esquadras de cinquenta e sessenta e mais Índios, alternadamente, se revezavam de dois em dois meses, no serviço de S. Majestade, pelo seu justo estipêndio, como era razão e justiça”²⁹.

Dois anos depois de estabelecida, a aldeia de São Francisco Xavier de Itinga já “podia dar 43 carijós, homens válidos para as obras da defesa do Rio”³⁰. Em 1646, o governador Duarte Correa Vasqueanes referindo-se ao péssimo estado das fortificações ressaltava a necessidade de “...trazer nelas todos os oficiais e índios que são necessários”³¹. Em 1681, consulta do Conselho Ultramarino sobre a representação do capitão da fortaleza de Santa Cruz da barra do Rio de Janeiro foi favorável a ele contra o governador que mandara suspender os vencimentos pagos há muitos anos pela Fazenda Real aos índios responsáveis pelos serviços de transporte para aquela fortaleza, para a qual conduziam mantimentos, munições e os padres que nelas diziam missa, além de cuidarem da limpeza da fortaleza. O parecer foi favorável dada a grande utilidade daqueles índios e estabeleceu-se que quatro deviam voltar a trabalhar em Santa Cruz e os outros dois deviam ir para a fortaleza de São João³². Em 1647, Francisco Rodrigues da Costa foi nomeado ajudante do sargento-mor para assistir com os índios das aldeias do

²⁹ Carta do P. Plácido Nunes ao vice Rei, Conde das Galveias, Baía, 5 de outubro de 1738, em Estudos Brasileiros, V(Rio1940)286 Apud Leite, 1938-50, v. VI:129.

³⁰ Bras.8, 70-71 Apud Leite, 1938-50, v. VI:115.

³¹ Duas Cartas do governador do Rio de Janeiro, Duarte Correa Vasqueanes. Rio de Janeiro, 11 de fevereiro e 8 de março de 1646. Ms. AHU RJCA doc.438-439.

³² Consulta do Conselho Ultramarino sobre a representação do Capitão da fortaleza de Santa Cruz da Barra do Rio de Janeiro. Lisboa, 20 de outubro de 1681. Ms. AHU Rio de Janeiro. CA, doc.1430.

Rio de Janeiro as fortificações das fortalezas de São João e Santa Cruz³³. Em 1698, o governador do Rio respondendo a um pedido de índios para a Colônia do Sacramento, dizia haver na capitania quatro aldeias, com muito poucos índios, sendo Cabo Frio a mais populosa delas, porém seus índios estavam nas fortificações e havia 30 emprestados à fazenda de Santa Cruz³⁴.

Em 1702, pelas possibilidades de Portugal entrar em guerra com alguns “Príncipes da Europa” foi proclamado Bando para que todos os soldados desertores se reapresentassem sem punições e todos os que tivessem pego índios nas aldeias de Sua Majestade os devolvessem para ajudarem nas fortificações tanto do Rio de Janeiro, quanto de Santos³⁵. Em 1714, incluíam-se entre as despesa da Fazenda Real, os gastos com 134 índios empregados nas fortificações e mais quatro que trabalhavam na fortaleza de Santa Cruz. Dentre as despesas mais altas incluíam-se os gastos com os Índios³⁶. Por volta de 1714, Francisco do Amaral Gurgel oferecia-se para fortificar a ilha das Cobras e para tal colocava algumas condições, dentre elas, que se lhe dessem “vinte índios para trabalharem na dita fortificação pagando-lhes ele o seu jornal”³⁷. Serafim Leite cita um documento de 1640, segundo o qual

“no Rio de Janeiro a fortaleza no alto da cidade, e a de Santiago da Ilha das Cobras, as cavas, redutos, e trincheiras da cidade, e as fortificações da barra, que os Índios pela maior parte fizeram, sem mais estipêndio de ordinário, que algum pouco de mantimento com que se sustentaram. Em particular na Fortaleza de

³³ Consultas (3) do Conselho Ultramarino sobre a nomeação de 1000 homens para socorrer o Brasil e a nomeação dos respectivos capitães. 11 de dezembro de 1646, 7 de fevereiro de 1647, 29 de janeiro de 1647. Ms. AHU RJCA, doc. 539-540.

³⁴ Carta do Governador Arthur de Sá e Menezes. Rio de Janeiro, 3 de junho de 1698. Ms. ANRJ.cod.77,vol.06,fl 177v

³⁵ Bando: para que todos os soldados fugidos e com licença se recolham às suas praças e Índios às Aldeias. Rio das Velhas, 2 de junho de 1702. Arthur de Sá e Menezes. Ms. ANRJ.cod.77,vol.07,f.155.

³⁶ Relação do que rende a Fazenda Real desta Capitania do Rio de Janeiro, e sua despesa. 1714. Ms. AHU, RJA, cx.10,doc.22.

³⁷ Condições com que Francisco do Amaral Gurgel se obrigava a fortificar a ilha das Cobras. Sem data, mas deve ser por volta de 1714, data de documento anexo. Ms. AHU RJCA, doc. 3220.(anexo ao 3317).

Santa Cruz assistiram muitos meses, em grande número, assistindo com eles sempre os Padres, e ainda o próprio Reitor do Colégio...”³⁸

Além de trabalhar nas fortalezas, os índios das aldeias constituíam também importante força de defesa na cidade do Rio de Janeiro. Por ocasião da invasão holandesa, referindo-se aos cuidados de defesa no Rio de Janeiro, Vieira, informou que Martim de Sá mandou “fortificar em primeiro lugar o recebimento da praia e para isso pediu aos nosso Padres ajuda de índios. Foram chamados com toda a brevidade e com a mesma chegaram e se distribuíram pelos moradores, para que cada um com eles trabalhasse na partes que lhes coube” Mandou o Reitor “...entrincheirar a testada do Colégio e ajuntar grande número de arcos e flechas para no conflito acudir e prover os que estivessem faltos de armas” (Leite, 1938-50, v. VI: 103-104)³⁹.

O emprego dos índios na capitania do Rio de Janeiro incluía a necessidade de enviá-los a outras regiões por ser o Rio capital das capitanias do sul e como tal responsável pela ocupação e defesa de lugares mais distantes. Em 1698, o governador da Colônia do Sacramento, Sebastião da Veiga Cabral pedia soldados, cavalaria, dinheiro e 60 índios para auxiliar sua região. O governador não pôde enviar-lhe os índios por serem poucos nas aldeias e muito úteis ao serviço de Sua Majestade e também aos moradores que os utilizavam para melhor fazerem suas caçadas”, tendo sugerido que se fizesse naquela praça uma aldeia, recolhendo-se três ou quatro índios de cada aldeia desde Pernambuco até o Rio de Janeiro⁴⁰. Documento de 1640 citado por Leite informava que na contenção dos assaltos no Rio de Janeiro, nos socorros enviados à Baía, quando ocupada pelos holandeses, bem como na restauração de Pernambuco, “...não houve facção nenhuma destas em que não fossem os Índios”⁴¹ Antonio Correia, sargento mor na Colônia do Sacramento era encarregado de assistir com os índios aos concertos da muralha das fortalezas, campos de guarda, armazéns e quartéis e à descarga dos navios de

³⁸ Resposta a uns Capítulos, 1640, Gesù, Colleg., 1569. Cf. infra, Apêndice C. Apud Leite, v. VI: 103.

³⁹ O autor não apresenta nenhuma indicação do texto de Vieira, ao qual se refere.

⁴⁰ Carta do Governador Arthur de Sá e Menezes. Rio de Janeiro, 6 de junho de 1698. Ms. ANRJ, cod. 77, vol. 06, fl. 176v.

⁴¹ Resposta a uns Capítulos, 1640, Gesù, Colleg., 1569. Cf. infra, Apêndice C. Apud Leite, 1938-50, v. VI: 103.

socorro e marcação dos couros pertencentes aos quintos da Fazenda Real⁴². Em 1702, Sebastião de Castro de Caldas, governador da Colônia do Sacramento, referindo-se à segurança e às obras de fortificação locais, dizia ser preciso muita gente "...por não haver ali índios nem negros como nas mais partes do Brasil que são os de que se valem para o trabalho das fortificações"⁴³. Em 1719, vinte índios foram do Rio de Janeiro para a colônia por conta da Fazenda Real⁴⁴.

As fortalezas não eram as únicas obras públicas em que se empregavam os índios. Em 1703, D.Álvaro de Albuquerque, governador do RJ ordenava ao juiz Ordinário da Vila de Paraty que pegasse com o padre superior da aldeia de Itinga, 4 índios para as obras da cadeia, combinando com os oficiais da Companhia, os salários dos mesmos⁴⁵. Para a extração de pedras na ilha das Cobras acertada com Antonio de Albuquerque, em 1730, o gov. Luiz Vahia de Monteiro ofereceu-lhe a ajuda de alguns índios pagos pela Fazenda real..."⁴⁶ Foram eles também que trabalharam no aqueduto pelo qual "...se pôs a Água da Carioca na Cidade do Rio de Janeiro"⁴⁷. Foram os índios das aldeias do Rio que abriram o Caminho Grande do Rio de Janeiro para Minas até o Rio Paraibuna e conduziram todos os materiais e instrumentos para a Casa de Fundição, que Sua Majestade mandou fabricar na Província das Minas"⁴⁸. Os materiais necessários foram enviados ao Rio de Janeiro para que com a maior prontidão seguissem para as minas e o

⁴²Requerimento de Antonio Correa 18 de novembro de 1701. Ms.AHU RJ, cx.7, doc.60.

⁴³ Consulta do Conselho Ultramarino sobre carta de Sebastião de Castro e Caldas sobre a segurança da Colônia do Sacramento.6 de outubro de 1702.Ms.AHU RJ, cx.7,doc.77.

⁴⁴ Provisão de SM para que se averiguasse se nos navios deste porto para a Colônia que transportam casais, soldados, mantimentos e mais petrechos foram fazenda por negócio de alguns particulares. 8 de julho de 1719. Ms. AHU RJ, cx.11, doc.63.

⁴⁵ Ordem de D. Alvaro de Albuquerque para o Juiz Ordinário da Vila de Paraty "Sobre a entrega de índios da aldeia de Itinga, pelo padre superior para as obras da cadeia. Rio de Janeiro, 29 de janeiro de 1703. Ms.ANRJ, cod. 77,vol.13,f.93v.

⁴⁶ Carta de Luiz Vahia de Monteiro ao Rei sobre o problema com os beneditinos acerca da Ilha das Cobras e das retiradas das pedras e da reparação da tal cerca por onde passam as fazendas. Rio de Janeiro, 16 de agosto de 1729. Ms. AHU RJ, cx.21, doc.71.

⁴⁷ Carta do P. Plácido Nunes ao vice Rei, Conde das Galveias, Baía, 5 de outubro de 1738, em Estudos Brasileiros, V(Rio1940)286 Apud Leite,1938-50,v.VI:129.

⁴⁸ Carta do P. Plácido Nunes ao vice Rei, Conde das Galveias, Baía, 5 de outubro de 1738, em Estudos Brasileiros, V(Rio1940)286 Apud Leite,1938-50,v.VI:129.

governador Aires Saldanha de Albuquerque informava já ter providenciado a ida do oficial para lá, porém sem levar os materiais necessários “...por ser preciso esperar pelos índios que assistem distante desta cidade, já tem ido a maior parte deles, principiando-se a remessa pelos que pediu o oficial.”⁴⁹ Em 1720, D. Lourenço de Almeida, nomeado governador e capitão general da Minas e querendo passar aquela capitania, dizia ser “necessário que se lhe mandem dar os Índios necessários para a condução do seu fato.”⁵⁰ Em 1724, dentre as despesas da Casa da Moeda das minas incluía-se a quantia de 1962\$820 pagos aos índios pela condução dos engenhos do cunho que levaram para a Casa da Moeda nas minas e 2950\$430 pagos ao ajudante Antonio Francisco pela despesa que fez no caminho com o sustento dos 109 índios⁵¹.

Nos serviços públicos, os índios das aldeias destacaram-se também como remeiros, dos quais se tem mais informações no final do século XVIII e XIX, no atendimento à Marinha. Em 1793 o ajudante de ordens escrevia ao Capitão mor da aldeia de São Lourenço ordenando que remetesse 10 índios para servirem nos escaleres da fazenda real por ordem de S Exa⁵². Lista de pagamentos feitos aos índios remeiros em 1809 evidencia seu amplo emprego nessa atividade⁵³.

O corte de madeiras, primeiro serviço prestado pelos índios aos europeus, iria se manter até o século XIX tanto no setor público quanto particular. Em 1798, o Conde Rezende, ao pedir escravos da fazenda de Santa Cruz para o corte de madeiras ao longo do rio Paraíba do sul, foi informado por seu administrador, o tenente coronel Manoel Martins do Couto Reis, sobre as dificuldades de se cortar madeira naquela região e da impossibilidade de se dispensar mil negros da fazenda para esse serviço. Foi-lhe sugerido

⁴⁹ Carta do Rei D. João ao Governador e capitão General da Capitania do Rio de Janeiro. 1719.Ms.AHU, RJA, cx.11,doc.54.

⁵⁰ Requerimento de D. Lourenço de Almeida.(ant. a 18 de novembro de 1720) Ms. AHU, RJA cx.12,doc.91.

⁵¹ Documentos sobre os gastos da Casa da Moeda. Ms. AHU RJA, cx.15,doc.13.

⁵² Consulta do Conselho Ultramarino sobre o requerimento de Manoel de Jezus e Souza 7 de janeiro de 1796.Ms.AHU RJA, cx.162,doc.2.

⁵³ Relação dos pagamentos feitos por José de Souza Neto, pagador dos Armazéns Reais aos moços índios serventes do Arsenal e remeiros dos diferentes escaleres da Ribeira. Contadoria da Marinha, 9 de fevereiro de 1809. Ms. BNRJ, 20,4,2 n.83.

que fizesse isso em outros lugares, empregando-se os índios da aldeia de São Fidelis, que “...vencendo competente jornal, deixarão grande utilidade a Fazenda Real nas madeiras fabricadas”⁵⁴.

Perseguir escravos negros fugitivos e atacar quilombos eram outras atividades nas quais se empregavam os índios aldeados. Salvador Correa de Sá e Benevides, em 1649, em seu parecer sobre o retorno dos padres às aldeias abandonadas, dizia conservarem-se os índios como “remédio salutar contra os negros fugidos”⁵⁵. Carta expedida pela secretaria do governo do Rio de Janeiro, sem data mas possivelmente do século XVIII, ordenava a Antonio Machado recolhesse alguns índios que moravam com ele nas cabeceiras do Rio Magé para rastrear “...possíveis quilombos existentes próximos às estradas”⁵⁶. Esse indivíduo, convém lembrar, tinha tido licença para descer índios com a ressalva de não exercer administração particular sobre eles, o que parece não ter se cumprido, pois a ordem sugere estarem os índios sob seu controle. Pela proximidade à Fazenda de Santa Cruz, os índios da aldeia de São Francisco Xavier de Itinga prestavam relevantes serviços em 1786, impedindo as fugas dos seus escravos (Silva, 1854, n°14:185-186). Muito provavelmente exerciam também essa atividade no tempo dos jesuítas. Pedro da Mota que se tornou capitão mor de Mangaratiba, em 1806, contra a vontade da maioria dos índios, era capitão das entradas dos matos dos escravos fugidos e prestava serviços na fazenda de Santa Cruz⁵⁷. Não obstante, não faltaram ocasiões em que os índios se uniram aos negros, em fugas e roubos pelos sertões, sem falar na provável possibilidade de terem também se reunido a eles em seus quilombos⁵⁸.

⁵⁴ Carta do Conde de Rezende ao Rei. Rio de Janeiro, 13 de maio de 1798. Ms. ANRJ, cód.69, vol.08, pp.49-50.

⁵⁵ Parecer de Salvador Correa de Sá e Benevides sobre os Índios e seus Missionários, em Lamego, A Terra Goitacá, III, 458 Apud Leite, 1938-50, v. VI:116.

⁵⁶ Ordem passada a Antonio Machado para em virtude dela poder prender nos quilombos os matadores e roubadores que achar”. Secretaria do governo do Rio de Janeiro, s.d. Ms. ANRJ, cód.77, vol.22, fl.68. Deve ser do início do século XVIII, pois em 1710, o mesmo Antonio Machado recebera ordens para que recolhesse seus índios à cidade com arcos e flechas para o serviço do Rei. Além disso, esses índios foram por ele descidos em 1703.

⁵⁷ Representação de João de Matos de Oliveira, s.d. In: Silva, 1854, n°15:435-436.

⁵⁸ Ms. ANRJ. Fazenda de Santa Cruz, caixa 507, pacote 10, doc.01.

Os índios aldeados podiam servir ao Rei também em serviços agrícolas, como evidencia a ordem régia de 1701 para que o govenador ao invés de vender as “datas dos ribeiros”, as lavrasse por conta da fazenda real para o que o encarregado precisaria de mantimentos e índios das aldeias “...não se tirando mais que cinco de cada uma ...” e que estes sejam trocados a cada ano para não “...perderem o amor às suas aldeias”⁵⁹

Embora sejam escassas as informações sobre os muitos empregos dos índios aldeados a serviço dos moradores, as requisições desses últimos indicam terem sido eles mais frequentemente recrutados para as lavouras e pastagens bem como para os serviços de acompanhamento em expedições ao sertão, não tendo sido poucas as reclamações de moradores por não terem dado cumprimento aos seus projetos por falta de índios. Em 1675, o Visconde de Asseca referindo-se às terras que se havia feito mercê a seu neto, e a seu filho João Correa de Sá, entre as capitanias de Cabo Frio e Espírito Santo, dizia não terem elas sido povoadas por falta de escravos índios e embarcações⁶⁰

O corte de madeiras manteve-se também como atividade dos índios para os moradores do século XVI ao XIX, com intensidades bem diversas, é claro. Em 1662 ordenou-se que fossem dados aos moradores do Espírito Santo índios das aldeias dos jesuítas para o corte do pau-brasil, sem os quais eles não poderão cumprir sua obrigação de contribuir para o dote da infanta e para a Pax com a Holanda⁶¹. O emprego como carregadores também não foi exclusivo do setor público. Em 1803, o Príncipe Regente dizendo ter tido informação de que, em algumas capitanias, os índios eram obrigados a trabalhar para os arrematantes de contrato por 40 réis por dia para carregar nas costas gêneros que estavam nos armazéns, prejudicando sua saúde e desse modo reduzindo a população das aldeias porque os que não se sujeitavam a esse serviço, as abandonavam por receio de castigos, determinava, de acordo com a lei de 8 de maio de 1758 “...se

⁵⁹ Carta do Rei para o Governador do Rio de Janeiro (Título: Sobre se mandarem lavrar por conta da fazenda das datas de Sua Majestade, se encomenda esta diligência a Manoel Rodrigues Arção”) Ms.ANRJ cod. 77,vol03,f1100v

⁶⁰ Requerimento de Salvador Correa de Sá 13 de setembro de 1675. Ms.AHU.RJCA, doc.1258-61.

⁶¹ Provisão que se passou para os superiores das aldeias darem índos apra o corte do pau Brasil ao donatário. 1662.Ms.BNRJ, 6, 3,21.

prescrevia o costume de obrigar os índios ao trabalho da condução de gêneros pertencentes aos contratos de Dizimos...”⁶².

Finalmente, os serviços domésticos deviam ser também funções amplamente exercidas pelos índios fossem eles aldeados, administrados ou escravos, embora não haja muitas informações sobre isso. Em 1768, o Vice Rei Conde de Azambuja reclamava contra seus baixos rendimentos e ao falar de alguns outros benefícios dos quais dispunha referia-se entre eles aos “índios do Trem” que davam capim para suas bestas⁶³ Debret registrou um grande número de “índios semi-selvagens” empregados no serviço particular. Segundo ele, seus filhos tornavam-se “com 12 ou 14 anos, excelente criados” e índias lavadeiras, há muitos anos residentes na cidade do Rio de Janeiro, reuniam-se “diariamente de manhã para ir lavar roupa à beira do rio, no Catete, onde ficavam o dia inteiro até anoitecer”. (Freire,1997:72).

Além dos moradores, não se pode esquecer o emprego dos índios nas fazendas e residências das ordens religiosas. Embora não se tenha também muitos registros sobre isso, é fora de dúvidas que os índios escravos e aldeados prestaram sempre relevantes serviços, principalmente aos beneditinos e jesuítas, dos quais se tem mais informações. Na fazenda de Santa Cruz, por exemplo, trabalhavam, em 1698, 30 índios de São Pedro. Nela deviam trabalhar também, preferencialmente os índios da vizinha aldeia de Itaguaí. Não faltam acusações contra os jesuitas de resguardarem os índios para que trabalhassem única e exclusivamente em suas propriedades. Convém constatar pelo menos duas ocasiões nas quais os índios de São Pedro parecem ter servido aos jesuítas também como uma espécie de exército particular. Afinal, combater, pelo visto, era a especialidade desses índios e os padres não deixaram de aproveitá-la. Por ocasião do litígio de terras entre os jesuítas e os padres de São Bento, na região de CaboFrio, os índios atacaram e destruíram fazendas e currais dos beneditinos e no século XVIII, quando os padres da Cia. se indispuseram com o administrador da armação de baleias na Ponta de Búzios, ameaçaram-no dizendo que os índios dali o expulsariam. Quanto aos padres de São

⁶² Carta do Príncipe Regente para Dom Fernando José de Portugal, Vice Rei do Brasil. Queluz, 18 de agosto de 1803. Ms. ANRJ, cód.67, vol.29, fl.169.

⁶³ Carta do Conde de Azambuja para Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Rio de Janeiro, 20 de maio de 1768. Ms. AHU.RJA, cx. 91, doc.75.

Bento, além dos exemplos já citados de índios administrados e escravos a serviço de sua ordem, os relatórios trienais do Mosteiro de 1649-1652 e 1766-1770 referem-se aos gastos feitos com a compra de 43 escravos de Angola e 5 da terra e ao emprego de índios de aluguel para derrubar matas na Tijuca e na ilha do Governador, respectivamente⁶⁴.

Do quadro até aqui esboçado depreende-se que, grosso modo, os índios trabalhavam como agricultores, guias, flecheiros e caçadores de expedições ao sertão, remeiros, cortadores de madeiras, carregadores, ou seja, em atividades para as quais não eram necessárias especializações. Não obstante, convém lembrar que os índios aprendiam alguns ofícios e embora sejam poucas as referências aos seus serviços especializados, não se pode deixar de registrá-los. Nas aldeias, como visto, os padres escolhiam os índios mais talentosos para treiná-los em diferentes profissões necessárias ao seu funcionamento. Os meninos mereciam atenção especial e além de ler e escrever “...exercitavam nas suas oficinas alguns ofícios em que tornavam-se insígnies; não poucos escultores causaram um dia admiração e espanto à velha Europa com a perfeição de suas obras” (Silva, 1854, n°14:139).

O padre João Daniel admirou-se sempre da habilidade dos índios em serviços artesanais, sobretudo na fabricação de suas canoas, tendo destacado também a fciidade com que aprendiam os diferentes ofícios que os missionários lhes ensinavam tais como os de ferreiros, serralheiros, tecelões, sangradores, carpinteiros e outros (1976, v.2:146). Referindo-se às obras de escultura dos índios que causavam admiração na Europa, citava especialmente dois grandes anjos para tocheiros feitos com perfeição para o Colégio da Companhia no Pará “...que servem de admiração aos europeus e são a primeira obra que fez um índio daquele ofício”⁶⁵

Há algumas poucas referências a serviços de índios especializados fora das aldeias. Em 1646, quando Salvador Correa de Sá pretendia estabelecer uma fábrica de galeões dizia existirem madeira e campinas de pinhais para se fazer breu “no caminho por terra e por mar para a vila de São Paulo, onde há mais de 40 000 índios e os mais deles

⁶⁴Estados do Mosteiro : Rio de Janeiro v. I e II: 1623-1793.Ms. Arquivo do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro. Trata-se de relatórios trienais que os abades enviavam a Portugal dando conta da situação material e financeira do Mosteiro do início ao fim de sua gestão.

⁶⁵ Daniel, 1976 citado em Silva, 1854, n°14:273-274.

carpinteiros”⁶⁶. Em 1725, Alexandre Martins, mestre oleiro, exercia na colônia do Sacramento o seu ofício de fazer telha e tijolo com a obrigação de ensinar o dito ofício aos índios e para isso se lhe faria olaria na dita Praça por conta da Fazenda Real de VM e que nos dias que trabalhasse por conta dela se lhe pagaria a seis tostões por dia e isto por termo de três anos”⁶⁷

Caberia finalmente refletir sobre a possibilidade das aldeias terem se especializado em determinados serviços de acordo com as necessidades mais urgentes dos moradores e autoridades de suas redondezas, bem como com o perfil de seus habitantes. As informações disponíveis permitem algumas especulações. Não resta dúvida, por exemplo, que São Lourenço e São Barnabé, por serem ambas muito próximas a cidade foram as que mais empregaram seus índios nos serviços públicos da cidade, sendo que dentre as duas, a primeira teve sempre maior destaque. São Lourenço foi sempre considerada a mais estável das aldeias, para a qual eram encaminhados índios problemáticos ou de passagem pelo Rio. Em 1647, quando se determinou a volta dos padres às aldeias e a mudança de local de algumas delas, especificou-se que “não se altere a de São Lourenço” por ser estável, próxima à cidade e seus índios estarem empregados em Santa Cruz. Outros documentos apresentavam a mesma preocupação. Na década de 90 do século XVIII, a aldeia de São Lourenço continuava prestando importantes serviços ao Estado. Seus índios estavam sempre prontos para defesa quando solicitados, conforme vários testemunhos a favor do requerimento de seu capitão mor, Manoel de Jesus e Souza, em 1796.⁶⁸ Embora haja poucas referências sobre o serviço dos índios dessas aldeias aos moradores, não há razões para se duvidar dele, com certeza mais frequentado pelos índios de São Barnabé, cuja proximidade aos engenhos, incentivava os índios, muitas vezes a irem para lá de moto próprio, onde não raro ficavam, de acordo com as queixas dos padres, seduzidos pela liberdade de costumes.

⁶⁶ Parecer de Salvador Correa de Sá em que sustenta a conveniência de tornar a capitania do Rio de Janeiro independente do Governador do Estado do Brasil. Ms. AHU.RJCA, doc.519. Publicado em Castro e Almeida, p. 52.

⁶⁷ Requerimento de Antonia do Espírito Santo, mulher de Antonio Martins (Anterior a 21 de junho de 1725)Ms. AHU RJCA, doc.4730-4732.

⁶⁸ Consulta do Conselho Ultramarino sobre o requerimento de Manoel de Jesus e Souza.1796. Ms.AHU,RJA cx.162,doc. 2.

De outras aldeias mais distantes também chegavam índios para prestar esses serviços à cidade do Rio. São Francisco Xavier de Itaguaí, aldeia criada pelos jesuítas em terras de sua grandiosa fazenda de Santa Cruz devia, com certeza, atender prioritariamente, já foi dito, aos serviços dos inacianos naquela fazenda. No período pós-expulsão, os índios dessa aldeia eram amplamente empregados na perseguição de escravos fugitivos como atestam vários documentos. Não obstante, foram também durante muitos séculos enviados para locais mais distantes para o trabalho em obras públicas, principalmente em fortalezas. De acordo com Silva, em 1786 quando se reorganizou a aldeia de Itinga por iniciativa do Marques do Lavradio e de Ignacio de Andrade Souto Maior, ela prestava relevantes serviços à capital do Brasil

“que desprovida de sua guarnição pela guerra do sul, recebia dali mensalmente 60 homens que se empregavam no serviço das fortalezas e escaleres da marinha, serviam nas obras públicas (...) a beneficio da fazenda real por ordem dos vice-reis, facilitavam como estafetas as correspondências para as diferentes capitâneas, e pela sua posição obstavam a fuga dos escravos da fazenda de Santa Cruz, vigiavam os passos por onde se podia extraviar o ouro das Minas Gerais e de S. Paulo, embaraçavam a deserção da tropa da capital ou a guiavam pelos sertões; iam aprisionar pelas matas os desertores com a destreza que lhes é peculiar e tratavam do concerto dos caminhos” (Silva, 1854, n° 14: 185-186).

Em 1804, o bom comportamento e os diligentes serviços dos índios dessa aldeia eram atestados pelo Tenente Coronel de Infantaria de linha da Praça do Rio de Janeiro. Segundo ele, os índios ajudavam nos serviços domésticos e de jornaleiros, contribuindo para o crescimento da agricultura e do comércio, eram úteis para prender pelos matos os revoltosos fugidos, para apagar fogo nos engenhos; auxiliavam a pequena Guarda e o Registro de Itaguaí e “em outros serviços reais: na marinha, remando nos escaleres, na Capital, guardando presos e no seu distrito para tudo a que são chamados, sendo vigilantes ali mesmo...”⁶⁹

⁶⁹ Representação do Capitão Mor da Aldeia de São Francisco Xavier de Itaguaí a S.A.R. solicitando restituição de terras pertencentes àquela aldeia. Ms.BNRJ, 34, 17, 11.

A especialidade dos índios de São Pedro, como já foi visto em vários exemplos, era a guerra e o pronto atendimento aos avisos de defesa. Além disso, viviam de atividades extrativistas e prestavam serviços aos moradores, tendo dado preferência para trabalhar no Rio de Janeiro onde recebiam salários mais altos e em dinheiro, como se verá a seguir. Em 1698, conforme já assinalado, 30 índios dessa aldeia trabalhavam na Fazenda de Santa Cruz.

Os índios de Mangaratiba deviam prioritariamente prestar serviços nas terras de Martim de Sá e sua família, contíguas à aldeia, dadas as circunstâncias de fundação da aldeia e a já citada resposta do Principal quando solicitado a recrutar seus índios para o serviço público. Ao afirmar que só obedecia ao General Salvador Correa de Sá, o índio deixava bem claro o nível de envolvimento que ele e sua aldeia tinham com a poderosa família, reforçando a idéia de estarmos diante de um caso de administração particular.

Sobre a aldeia de Santo Antonio de Guarulhos não há informações podendo-se conjecturar terem trabalhado seus índios para os moradores da vila de Santo Antonio de Sá e com certeza para o Visconde de Asseca, que tanto solicitava os seus serviços.

Quanto aos aldeamentos tardios, eles foram feitos não só com o objetivo de apaziguar áreas, mas ainda de possibilitar aos moradores o trabalho dos índios em seus pastos e lavouras, bem como nos cortes de madeira, serviço no qual os índios das aldeias do atual norte fluminense foram amplamente empregados no final do século XVIII e início do XIX (Maghelli, 2000:67). O caso do fazendeiro José Rodrigues da Cruz que atraiu os índios Coroados para suas terras, tendo sido depois encarregado de aldeá-los é bastante significativo sobre o interesse no trabalho dos índios que os desbravadores dos sertões do atual norte fluminense tinham, ainda no século XIX.

Essa breve tentativa de refletir sobre as possíveis especializações das aldeias a nível dos serviços de seus índios na capitania aponta, na verdade, mais para a inconsistência do argumento, pois, em todas as aldeias, os índios eram empregados nos mais variados serviços. Não obstante, algumas tendências maiores para determinados tipos de atividades podem ser identificadas em algumas delas, tais como a maior disponibilidade dos índios de São Lourenço e São Barnabé para os serviços públicos, dos de São Pedro para a defesa de sua própria região e dos de Itaguaí para a fazenda de Santa Cruz e perseguição de escravos fugitivos.

2.3 Salários dos Índios.

O trabalho fora das aldeias devia ser remunerado e ainda que mal pago os índios interessavam-se por ele, conforme apontam alguns documentos. Eram, de acordo com as informações, salários mais baixos que os dos negros e tanto os moradores quanto a Fazenda Real procuravam economizar às suas custas, conforme os exemplos que se seguem. Ao tratar das obras de defesa no porto de Santos e sugerindo economia de custos, o capitão engenheiro P.E Carneiro dizia que empregando-se índios da terra era “mais cômodo, breve e menos custoso...”⁷⁰. Na segunda década do século XVIII, o Juiz da Alfândega e o Provedor da Fazenda desentenderam-se quanto à ordem para que houvesse remeiros sempre prontos ao real serviço. Com a intenção de evitar maiores despesas, o Provedor da Fazenda optou por acertar com o Juiz da Alfândega que quando houvesse necessidade de servir-se do escaler, “...mandasse buscar os remeiros de que necessitasse aos armazéns por andarem continuamente neles os Índios capazes para esse ministério, e que com efeito se deram todas as vezes que se pediam...” Alegava implicar a compra de negros numa grande despesa de dois cruzados por dia, sem contar com o risco de morrerem, enquanto aos índios “...se não davam mais que seis vinténs a cada um na soldada e sustento...”⁷¹ O Juiz da Alfândega discordava dessa solução alegando ser melhor ter quatro negros alugados para tê-los sempre prontos de dia e de noite para os serviços, “...porque suposto nos Armazéns se achassem Índios que as pudessem suprir, estes se acham de dia em trabalhos aos quais não se deve divertir e de noite não são certos, porque são homens livres que se não podem segurar a toda a hora...”⁷² Ao receber a carta do Juiz da Alfândega, reclamando contra a decisão do Provedor, o Rei novamente ordenou a este último que tivesse os remeiros disponíveis para qualquer momento de necessidade e ele voltou a insistir nos índios e em suas razões. Despacho do governador de 1724 foi favorável ao Juiz da Alfândega, tendo sido ordenado ao Provedor que

⁷⁰ Sobre a defesa do Porto de Santos. Sem assinatura. Rio de Janeiro, 21 de junho de 1701. Ms. AHU RJ, Avulsos, cx.7, doc. 53.

⁷¹ Carta Régia ao Provedor da Fazenda da Capitania do Rio de Janeiro. 20 de julho de 1720. Ms. AHU RJ, cx.12, doc.48.

⁷² Idem.

providenciasse o escaler com um patrão e quatro remeiros pagos fossem eles brancos, índios ou negros⁷³

Outras possibilidades de se economizar dinheiro da fazenda real às custas do trabalho dos índios prendem-se a algumas tentativas de pagar seus serviços públicos com os rendimentos de suas aldeias. Houve algumas sugestões nesse sentido, porém essa prática parece não ter vigorado, a julgar pelas listas de pagamentos dos índios nos serviços públicos, evidenciando os grandes gastos que com eles se faziam e pelos depoimentos dos juízes de órfãos responsáveis pela administração dos rendimentos das aldeias, como se verá oportunamente.

Em 1795, o conde de Rezende, referindo-se ao problema dos Regimentos de Infantaria de guarnição da cidade pela diminuição e fraqueza da tropa com poucos soldados para a capacidade e importância daquelas fortalezas, sugeria suavizar o trabalho da tropa. Para tal, propunha substituir os soldados por índios num dos serviços considerados por ele dos mais penosos: o de acompanhar os presos de galés e outros facinorosos em conduzir água para o Hospital militar e em outras ocupações de natureza semelhante. Sugeria, então, "...o arbítrio de dispensar desse trabalho diário de 60 a 80 soldados, mandando vir Índios das diferentes aldeas desta Capitania para os destinar a esse serviço ..."⁷⁴, devendo ser sustentados à custas dos rendimentos das mesmas aldeias, avultados, segundo ele, "... pela grande quantidade de foros que recebem das terras concedidas por SM para subsistência dos mesmos Índios..."⁷⁵ Denunciava a falta de arrecadação e o mau uso dos rendimentos feitos pelos capitães mores e diretores das aldeias que não eram revertidos para os índios. Sua proposta, concluía ele, teria como resultado a ocupação dos índios em serviço para eles não penoso "sem dispêndio da Real Fazenda, civilizando-se, e habituando-se ao trato dos mais homens, e deixando de vagar

⁷³ Consulta do Conselho sobre o escaler que VM ordena esteja sempre pronto com remeiros. 31 de agosto de 1724. Ms.AHU RJA, cx.15,doc: 34 e 47

⁷⁴ Carta do Conde de Rezende ao Sr. Luiz Pinto de Souza. Rio de Janeiro, 31 de outubro de 1795.Ms.AHU RJA, cx.160,doc.100.

⁷⁵ Idem.

pelos matos, e lavouras vizinhas atrás de um sustento incerto, que os obrigava a cometer roubos e os tornava viciosos, indolentes e vagabundos”⁷⁶.

Tal proposta do Conde estava bem de acordo com a política assimilacionista do final do século XVIII e início do XIX que pretendia acabar com as aldeias e seus rendimentos para os índios, argumentando de que isso os incentivava à indolência. A sugestão pode ter sido colocada em prática com os índios de São Lourenço, que segundo o Príncipe Maximiliano de Wied Neuwied, entre 1815 e 1817 eram empregados como remadores e pagos dos rendimentos dos foros de suas terras e não pelos cofres da Fazenda Real. Pizarro, referindo-se aos rendimentos das aldeias, afirmava que “...dessa quantia assaz modica quase ou nada se distribui pelos mesmos índios subsistentes na aldeia porque tudo se aplica ao pagamento dos índios dados aos remos dos escaleres da ribeira real, a que estão obrigados como os das outras povoações semelhantes ao distrito do Rio de Janeiro”(Pizarro,1945,v.V:96). Essa situação, no entanto deve ter sido esporádica a julgar pelas muitas referências aos pagamentos aos índios feitos pela Fazenda Real. Da relação dos pagamentos dos Armazéns reais aos moços índios serventes e remeiros dos diferentes escaleres da Ribeira de 1809 deduz-se que eles recebiam 120 reis por dia, tendo a grande maioria recebido 3\$720 reis por serviços de serventes (4), remeiros da galiota (19), remeiros da Saveira (16) e remeiros dos escaleres (86)⁷⁷. Os depoimentos dos juizes de orfãos, segundo os quais, os rendimentos das aldeias eram insuficientes até para efetuar as despesas necessárias ao seu funcionamento e ao atendimento dos índios incapazes de se sustentar apontam também para a pouca probabilidade que os índios empregados fossem com frequência pagos pelos rendimentos das aldeias.

Ao que tudo indica, os índios saudáveis deviam tirar seu sustento de seu próprio trabalho nas roças, do trabalho fora da aldeias e da comercialização de alguns produtos, como o artesanato, principalmente, a pesca e outros incluindo talvez a madeira e gêneros

⁷⁶.Idem.

⁷⁷ Relação dos pagamentos feitos por José de Souza Neto, pagador dos Armazéns Reais aos moços índios serventes do Arsenal e remeiros dos diferentes escaleres da Ribeira. Contadoria da Marinha, 9 de fevereiro, 1809. Ms.BNRJ, 20,4,2 n.83 Há algumas variações de salário, ao que parece, pela quantidade de dias trabalhados. Não obstante há referência a um que ganhava 160 reis por dia e dentre os remeiros da galiota, 4 recebiam 7\$720 reis como salário.

agrícolas. Importa constatar o interesse dos índios nos salários por mais irrisórios que fossem, pois em várias ocasiões manifestaram-se procurando garanti-los ou aumentá-los. Os capitães mores das aldeias, cujos cargos nem sempre eram remunerados, buscavam através de recursos jurídicos obter soldos que consideravam justos para o exercício de suas funções lançando mão, em geral, de exemplos de seus pares que recebiam salários. Houve casos também de solicitação de aumento do soldo e de ajudas de custo a índios que, em geral, líderes, alegavam as necessidades de dar conta de cumprir o serviço de Sua Majestade. Não resta dúvida que o dinheiro era parte do mundo das aldeias: os índios aprenderam a fazer uso dele e a reivindicá-lo. O capitão mor de Itaguaí, como visto, havia solicitado em 1804, ajuda de custo, a exemplo da que tinha sido dada ao capitão mor de São Lourenço, alegando além das necessidades de ordem pessoal, as de atendimento à Igreja e ao serviço de SM⁷⁸. Manoel de Jesus e Souza, capitão mor de São Lourenço gozava “de todas as honras privilégios, liberdades, isenções e franquezas que lhe pertencerem e que gozam os capitães mores das outras Aldeias”, mas não recebia soldo algum da Fazenda Real, razão pela qual, em 1795, encaminhou requerimento a Sua Majestade, solicitando-o. Reconhecia-se merecedor da mesma graça concedida a João Baptista da Costa, feito capitão mor de São Barnabé, em 1765, com soldo de 4 mil réis por mês além dos demais privilégios. Brás da Costa de Souza também recebeu patente de capitão mor de São Lourenço em 1641, tendo “...com o mesmo cargo vinte mil réis de ordenado cada ano, pagos no Almojarifado do Rio de Janeiro...”⁷⁹

O pagamento dos serviços dos índios aldeados fora das aldeias era variado podendo ser em espécie, principalmente rolos de algodão ou em dinheiro e há alguns registros de disputas em torno de seu aumento. Em 1686, carta régia procurava conciliar as disputas por salários entre os índios, jesuítas e oficiais do senado da cidade do Rio de Janeiro, por conta de disputas em torno do pagamento feito aos índios na obra da condução da água da Carioca para a cidade,

⁷⁸ Carta do Capitão Mor da Aldeia de Itaguaí, José Pires Tavares, ao Vice Rei. 1805. In Silva, 1854, nº.15:373-374.

⁷⁹ Consulta do Conselho Ultramarino sobre o requerimento de Manoel de Jesus de Souza. 7 de janeiro de 1796. Ms.AHU,RJA, cx.162,doc.2.

“...a qual obra não se pode fazer sem assistência dos índios que são os trabalhadores que naquelas partes costumam trabalhar e sempre foi uso e costume, dar-se-lhe de seu jornal, assim nas obras do dito Senado, como nas dos engenhos dos particulares, de comer todos os dias e no cabo do mês suas tantas varas de algodão e por hora o Reverendo Padre Reitor da Companhia da dita cidade lhe altera este antigo costume, querendo se dêem aos ditos Índios quatro vinténs cada dia...”⁸⁰

Contra a proposta, os autores do requerimento argumentavam que o pequeno subsídio aplicado à obra “...não será bastante só para os jornais dos ditos Índios, por serem muitos os que trabalham na dita obra, e somente no comer que se lhe dá, se faz um considerável dispêndio...” e portanto pediam ao Rei que não alterasse “...o jornal dos ditos índios até aqui observado”. A carta régia de 1686 provavelmente surgiu em resposta a essa disputa, como sugere Freire (1997), pois propunha que “...nem os índios trabalhem sem a justa satisfação, nem os padres da Companhia queiram introduzir jornais excessivos”⁸¹.

Especialmente revelador sobre a decisão dos índios no que se refere aos trabalhos fora da aldeia e seu interesse nos salários encontramos mais uma vez na aldeia de São Pedro. Em fevereiro de 1679, o Capitão mor de Cabo Frio, Domingos da Silva Agrella escreveu ao Rei, em nome dos moradores, queixando-se dos superiores das aldeias por não lhes darem índios para o trabalho de suas roças. Referia-se à limitação e pobreza dos moradores daquela região causada pela falta de ajuda dos padres superiores da Aldeia que ali se estabeleceu a uma légua da cidade “para a conservação de se povoar e se ajudarem os moradores do gentio dela” e reclamava dos padres mandarem os índios aos moradores do Rio de Janeiro “por seus acertos particulares”, sem atender aos pobres moradores. Acrescentava que tendo resolvido com os padres de São Francisco criar ali um convento e precisando os moradores servir-se da aldeia para com o gentio pegar pedra e fazer cal para a dita obra, os superiores lhes negaram. Finalizava, afirmando estarem os pobres

⁸⁰ Carta de André Soares de Sousa.s.d. In: Freire,1997:77.

⁸¹ Carta Régia de 1686. Ms. ANRJ Fundo Vice Rei, Caixa 770, pacote 2, doc.01.

moradores “...dispostos a despovoarem a terra quando VA não ponha cobro nisto por não terem outro remédio”⁸².

Em 1681, Consulta do Conselho Ultramarino sobre a questão apresentava pareceres de Pedro Gomes, então Governador da Capitania do Rio de Janeiro e do Procurador da Fazenda e ambos eram favoráveis aos moradores de Cabo Frio, reconhecendo necessitarem eles do trabalho dos índios, pois a região era pobre, tendo sido a aldeia ali colocada para servir àquela cidade. O primeiro reconhecia a pobreza da região, com 100 fogos que viviam de roças, pescarias e algum gado e apenas dois engenhos recentes e outro que se construía; enquanto o Procurador considerava obrigação dos índios atenderem aqueles moradores, pois no Rio havia outras aldeias das quais se podiam valer. O parecer do Conselho foi que se ordenasse “...aos Superiores das Aldeias repartam os Índios com estes moradores sem os divertirem para o serviço dos do Rio de Janeiro”, pois não têm escravos de Angola nem cabedais para os comprarem para as culturas de suas roças⁸³.

A ordem, no entanto, parece não ter sido cumprida pois, em 1683, foi estabelecida nova consulta do Conselho sobre o mesmo assunto. Domingos da Silva Agrella e os moradores de Cabo Frio voltavam a queixar-se dos Padres da Companhia por lhes dificultarem o trabalho dos índios. Dessa vez alegavam não estarem eles cumprindo a ordem, tendo arranjado para isso um subterfúgio, instruindo os índios para não servirem por menos de três patacas e meia em dinheiro, e não em pano de algodão que era o uso da terra. Segundo ele, não havia dinheiro na capitania pela limitação da terra e sempre se pagou ali, e em toda a costa, seis varas de pano e os superiores queriam que os índios recebessem em dinheiro para com eles negociarem suas mercadorias. Acusava os padres de mandarem os índios a seus parentes e amigos no Rio de Janeiro e de estarem mudando a aldeia para sua fazenda em Macaé, para se valerem deles. Finalmente dizia que ao seu último pedido de índios para os moradores, os superiores responderam não servirem eles por menos de quatro patacas.

⁸² Consulta do Conselho Ultramarino sobre a queixa do capitão de Cabo Frio Domingos da Silva Agrellas, em nome dos moradores daquela Capitania. Lisboa, 9 de outubro de 1681. Ms.AHU RJCA doc. 1426.

⁸³ Carta Régia sobre não se divertirem os índios da capitania de Cabo Frio para a do Rio de Janeiro. 1684. Ms.ANRJ, Cod.952,vo3, fl.183-189.

O superior da aldeia, padre Lourenço Correa, respondeu que os índios não trabalhavam por menos de 4 patacas e por serem muitos, não os podia castigar. O Provincial da Bahia, Antonio de Oliveira, por sua vez, justificou-se, afirmando que ao ter recebido a primeira ordem de não se divertirem os índios da aldeia para o Rio de Janeiro, havia esclarecido serem os moradores de Cabo Frio muito poucos, sendo-lhes suficientes 60 ou 70 índios para seu serviço, e aos mais de duzentos restantes naquela Aldea, "... não era possível o proibir- lhes irem ganhar com que sustentar-se a si, a suas mulheres e filhos, a outras partes..."⁸⁴ Afinal, dizia o padre, não podia ser essa a vontade de Sua Majestade e sim apenas que não faltassem Índios aos moradores daquela Capitania. Seguiu afirmando que por receber outra queixa do mesmo Capitão, voltava a escrever para esclarecer seu desmandos: os moradores de Cabo Frio pagavam aos índios 3 patacas e meia e os do Rio 4 a 5 patacas e todos achavam mais conveniente pagar em dinheiro do que em pano de algodão porque ali não se faziam esses panos e os fretes eram caros. Apenas o Capitão queria pagá-los em pano de algodão muito barato. Finalizava afirmando estarem os padres atendendo igualmente aos interesses dos moradores e dos índios e que pagos em dinheiro, esses últimos podiam comprar as ferramentas, foices, machados e enxadas para fazer suas roças⁸⁵.

De acordo com o parecer do procurador da Fazenda, a queixa dos moradores do Estado do Brasil contra os padres nunca teria fim, devendo-se, pois, consultar o governador do Rio de Janeiro sobre a questão e este deveria ouvir os padres e com eles decidir se a resolução seria alterada ou conservada. Finalmente em 1702, foi dada ordem do governador do Rio para que não saíssem índios das aldeias sem licença dos padres⁸⁶.

Ainda sobre o interesse dos índios em aumentar seus salários, convém observar o documento de 1741, de caráter coletivo e sem intermediação dos padres que solicita aumento de soldada para os índios de todas as aldeias do Rio e arredores. Miguel Duarte, índio do Cabelo Corredio, dizia "...ele por si, e como procurador de todos os mais índios aldeados no distrito da Capitania do Rio de Janeiro e das mais capitanias anexas aquele

⁸⁴ Carta do Provincial da Bahia, Antonio de Oliveira. 30 de julho de 1684. Ms.AHU RJA, cx. 5, doc. 60.

⁸⁵ Idem.

⁸⁶ Carta de D. Álvaro de Albuquerque para o capitão mor de Cabo Frio. 1702. Ms. ANRJ, cod.77,vil.13,fl.78v.

Governo como leais vassallos de V.M. estão sempre prontos para o seu real serviço, tanto nas obras que se fazem na cidade, como pelas mais capitanias...” e pelos exaustivos serviços que fazem com prejuízo de suas mulheres e filhos que ficam na aldeia sem ter quem as sustente, e por só lhes pagarem dois vinténs por dia, alguma farinha e peixe salgado e por não terem outra renda nem amparo a não ser a grandeza de Vossa Majestade, pede “...que por sua real clemência lhes faça mercê mandar acrescentar-lhe o soldo. ...”⁸⁷ O parecer do Conselho foi favorável a que lhes dessem além da ração um tostão por dia, conforme ao arbítrio do governador, para evitar o mau uso que fazem do dinheiro gastando-o em bebidas.

O requerimento trata de uma ação coletiva de índios de diferentes aldeias e diferentes etnias que tinham em comum o fato de serem aldeados, trabalharem para os serviços do Rei e serem mal pagos. Este documento parece sugerir também que o dinheiro do pagamento era feito aos próprios índios que o gastavam como melhor lhes parecesse dada a cláusula relativa aos possíveis gastos com bebida. Os dois exemplos citados apontam para o interesse dos índios no trabalho e no dinheiro recebido através dele. Já foram vistos outros exemplos de recusa e resistência a serviços variados. O trabalho remunerado fora das aldeias devia, pois, dar aos índios algum dinheiro suficiente para o seu sustento e provavelmente eles só trabalhavam na medida de suas necessidades, pois complementavam suas rendas com o produto de suas roças e outros rendimentos que advinham das vendas de outros recursos de suas aldeias, como se verá a seguir. Até a segunda metade do século XIX, os rendimentos das aldeias eram disputados com as Câmaras interessadas em tê-los para si, contra os gastos que se faziam com eles em favor dos índios necessitados. Daí, os muitos discursos oficiais alegando ser necessário acabar com eles porque incentivavam a preguiça e indolência dos índios. Estes últimos gostavam do dinheiro como foi visto, precisavam dele para sobreviver no mundo colonial e procuravam ganhá-lo, mas ao que parece, apesar de algumas constatações de pequenas acumulações por parte de alguns índios, a grande maioria, muito provavelmente valorizava-o apenas na medida de suas necessidades. Afinal, até o século XIX, os índios continuavam recusando serviços que não lhes interessavam. Razões culturais, com

⁸⁷ Consulta do Conselho Ultramarino de 21 de novembro de 1741. Ms.AHU RJCA. cx. 48,doc. 11346.

certeza, ainda os estimulavam a não trocar horas de lazer por trabalho quando não necessitavam dele para sua manutenção. O Aviso de 1837 insistia na indolência dos índios que não trabalhavam por vontade própria, sendo necessário, obrigá-los. O vice-presidente da província do Rio de Janeiro expediu circulares aos Juizes de Órfãos para que, de acordo com os juizes da paz do mesmo termo, pusessem em prática tal medida, lastimando que os meios brandos fossem "...pouco proficuos para gente tão inerte que por sua reconhecida ignavia e pela fertilidade do nosso solo nem cogita mudar de sorte por não curar senão de satisfazer as mais urgentes precisões da vida" (Silva, 1854, n° 14:157). O mesmo ofício determinava o envio à corte de todos os índios entre sete e dez anos de idade para serem empregados nas oficinas do arsenal de marinha, "o que seria de grande vantagem se fossem depois restituídos a seus lares, providência, porém, que se não deu" (Silva, 1854, n° 14:158).

As aldeias cumpriram, em parte, sua função de fornecedoras de mão de obra, sobretudo para as obras públicas, até o século XIX, embora essa função tenha sido sempre intermediada por negociações e conflitos inicialmente com os padres e índios e depois apenas com os últimos. Os índios, por sua vez, eram pela lei, obrigados ao trabalho compulsório mas o faziam também conforme seus interesses, fugindo ou recusando trabalhos que não lhes interessavam. Apesar da situação de subordinados na qual ingressaram e viveram no mundo colonial, os índios aldeados participaram ativamente das decisões referentes a seu trabalho e remuneração. Sua subsistência não se limitava aos trabalhos fora de suas aldeias pois estas últimas, como patrimônio que lhes fora concedido por lei, garantia-lhes, além da moradia e da terra para a produção agrícola, outras possibilidades de rendimentos que aprenderam a explorar, valorizar e defender, como se verá a seguir.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

CAPÍTULO V: Terra e Rendimentos das Aldeias: conflitos e negociações

O território das aldeias foi o espaço físico no qual os vários grupos étnicos que ali se reuniam encontravam as possibilidades de sobrevivência na sociedade colonial, rearticulando-se social e culturalmente. A terra coletiva das aldeias, embora limitada e restrita se comparada à amplitude dos sertões, foi um bem de considerável valor para os índios aldeados, como evidencia seu esforço em defendê-la até o início do século XIX. Afinal, eles se aldeavam em busca de melhores possibilidades de sobrevivência e a base disso estava na terra com suas roças e ferramentas prometidas pelos acordos de paz e de descimento previamente estabelecidos com os lusitanos e em outras formas de rendimentos que aprenderam a utilizar. Ao aldearem-se, iniciavam o processo de territorialização, no sentido que lhe foi atribuído por Oliveira, isto é passavam a habitar um território fixo que lhes fora dado ou até imposto (conforme as circunstâncias, como visto anteriormente) por uma ordem político-administrativa externa ao grupo”(Oliveira,J.P,1999:20). Tal processo implicava em mudanças consideráveis vivenciadas pelos várias etnias que na experiência comum de seu cotidiano reconstruíram culturas, valores e tradições, misturando-se entre si e com outros grupos sociais. Nesse processo, os povos indígenas reelaboravam também suas relações com o novo território, que passava a ser vivenciado de forma diversa de acordo com novas necessidades do mundo colonial. Negociações com a terra e a preocupação em garantir os títulos de terra como instrumento de defesa de seu território em moldes bem portugueses constituem alguns exemplos nesse sentido. Na vivência compartilhada nas aldeias com o uso coletivo daquele território restrito e limitado, as múltiplas etnias misturadas entre si e com outros grupos uniam-se na defesa dos direitos que lhes tinham sido outorgados. Em torno da disputa pela terra, os índios aldeados unificaram-se e organizaram-se na ação política (armada ou jurídica) que os manteve unidos nessa condição até o século XIX. Nesse sentido, o território das aldeias pode ser visto como importante elemento de coesão dos diversos grupos que ali se reuniam, re-socializando-se e recriando culturas e identidades.

1. As Terras das Aldeias

Estabelecer uma aldeia implicava em primeiro lugar na definição de terras específicas para ela, terras essas que podiam ser concedidas pela Coroa, pelos padres ou por particulares por diversas formas, incluindo sesmarias, como foi o caso de várias aldeias do Rio de Janeiro. A resolução sobre as aldeias de 1566, segundo Anchieta (1988:370), nada estabelecia sobre as terras porque, há anos, o governador já lhas tinha dado, porém pelo aumento do número de portugueses a ocupar terras dos índios, seu procurador encaminhou uma provisão ao governador que respondeu com o seguinte despacho:

“Lance-se pregão que nenhuma pessoa de qualquer qualidade que seja lavre nem faça benfeitorias nas terras, que foram dadas ao Índios nas Igrejas e povoações (...) posto que tenham delas título dado por mim sob pena de perderem as benfeitorias, e todo direito que nelas pretenderem ter, e pagarem 50 cruzados, a metade para quem os acusar, e metade para as obras da fortaleza desta cidade, capitania do Salvador” (Anchieta, 1988:370).

Tal despacho, no entanto, não impediria que os portugueses continuassem ocupando as terras com seus currais e fazendas, assenhoreando-se das terras dos índios que, segundo Anchieta, tendiam a se afastar. (Anchieta:370). Do século XVI ao XIX assiste-se à preocupação das autoridades em garantir as terras das aldeias para os índios através da legislação e de algumas medidas favoráveis a eles, apesar das contínuas invasões e usurpações. No Alvará de 1596, disse Perrone-Moisés, aparecia pela primeira vez a expressão “senhores das terras das aldeias como o são na serra”, que seria retomada nas leis de 1609 e 1611 (Perrone-Moisés, 1992:119). O Alvará de 1700, com força de lei definia claramente a situação das terras das aldeias, ordenando fossem dadas a cada uma delas uma légua de terras, em quadra “...para sustentação dos Índios e Missionários, com declaração de que cada aldeia se há de compor ao menos de cem casais...” e caso fossem menos e estando próximas, a légua devia ser repartida entre elas, com a garantia de que se crescessem teriam sua légua devidamente estabelecida. O Alvará advertia que as terras eram dadas às Aldeias e não aos missionários porque “...pertence aos índios e

não a eles, e porque tendo-as os índios as ficam logrando os Missionários, no que lhes for necessário para ajudar o seu sustento e para o ornato e culto das igrejas, e ei por bem que os párocos e fundação das igrejas se façam nas terras dos sesmeiros e donatários...”¹ Os párocos recebiam terras como “...ordinariamente tem qualquer dos moradores que não são donatários ou sesmeiros e que possam ter lograduros das casas que tiverem...” para criarem seus animais². Em meados do século XVIII, o Diretório, apesar de ter incentivado a presença de brancos no interior das aldeias, reafirmaria os direitos dos índios sobre as terras, tendo declarado serem eles os “primários e naturais senhores das mesmas terras...”³ O Regulamento de 1845, estabelecido em época de grandes conflitos pela terra, ainda procurava garantir os direitos dos índios nas aldeias, pois decretava ser obrigação do Diretor Geral designar terras para as plantações comuns, para as plantações particulares dos índios e para os arrendamentos⁴.

A maior parte das aldeias do Rio de Janeiro teve suas terras concedidas através de sesmarias. Eram dadas, em geral, em nome do solicitante ou solicitantes que podiam ser índios, padres ou autoridades leigas, mas eram consideradas patrimônio coletivo dos índios da aldeia para a qual foram requeridas, embora os termos de doação não fizessem nenhuma referência específica em relação a isso.

Para o estabelecimento de São Lourenço, Araribóia escolheu terras na banda d'além pertencentes a Antonio Marins e sua mulher Isabel Velha que lhes foram passadas por escritura pública de renúncia do casal em 1568 e Carta de Sesmaria de Mem de Sá do mesmo ano⁵. Em sua petição, Martim Afonso disse ter-lhe sido solicitado que “...folgasse de ficar na terra com a sua gente para favorecer e ajudar a povoar (...) e porque desejava fazê-lo por lhe V.Sa. mandar, quer trazer sua mulher e muita gente que

¹ Alvará régio pelo qual se mandou dar a cada Missão uma légua de terras, em quadra, para a sustentação dos Índios e missionários. Lisboa, 23 de novembro de 1700. Ms. AHU RJCA, doc.6043. Publicado em Castro e Almeida, v. VI:519

² Idem.

³ Diretório, §80 In: Moreira Neto, 1988:199.

⁴ Decreto nº426 – De 24 de junho de 1845. Regulamento acerca das Missões de catequese, e civilização dos Índios. In: Beozzo, 1983:174.

tem”⁶. Foram-lhe concedidas uma légua de terras ao longo do mar e duas léguas para o sertão, com as condições costumeiras das doações de sesmaria:

“...que tal pessoa ou pessoas residam na povoação da dita baía, ou nas terras que assim lhe forem dadas, ao menos três anos, e que dentro do dito tempo as não possam vender nem alienar, e tereis lembrança, que não deis a cada pessoa mais terra que aquela que verdes ou vos parecer que segundo suas possibilidades pode aproveitar...”⁷

Assim, Martim Afonso recebeu essas terras, conforme os padrões das concessões de datas sem nenhuma ressalva no sentido de que elas pertenciam ao grupo, pois estabelecia-se que “ele haja a posse e senhorio das ditas terras para sempre para ele e para todos os seus herdeiros e sucessores ascendentes e descendentes que após deles vierem...”⁸ Não obstante, os documentos posteriores que tratam dos conflitos em torno das terras dessa aldeia não deixam qualquer dúvida sobre o caráter coletivo daquele patrimônio.

As terras de São Barnabé também foram concedidas por sesmarias, porém a vários índios cristãos de São Lourenço que as solicitaram porque pretendiam trazer seus parentes da serra e em sua aldeia já eram poucas as terras

“... quanto mais para os que descerem, e assim ficam padecendo por não terem em que roçar, por ser já tudo dado aos brancos, pelo que pedem eles ditos a V.Sa. lhes conceda para os índios todos que da serra e de outras partes descerem, quatro léguas de terras da banda d’além do rio Macacú, que começaram onde se achar a data de Duarte de Sá, e correram ao longo da terra que naquela parte tem o

⁵ Escritura de renúncia de terras que fazem Antonio Marins e sua mulher Isabel Velha a favor do capitão mor Martim Afonso de Souza. In: SILVA, 1854, nº15:301-303; Carta de Semaria de Martim Afonso de Souza. In: Silva, 1854, nº15:303-304.

⁶ Petição de Martim Afonso In. Silva, 1854 n. 15:304-305.

⁷ Traslado do Regimento do Senhor Governador In: Silva, 1854, n.15:305-306.

⁸ Idem.

colégio da companhia, até encher quatro léguas, e para o sertão até o pé da Serra dos Órgãos. E receberam mercê⁹.

Foram dadas com as mesmas condições de praxe, tal qual se fizera em São Lourenço, para os cinco índios suplicantes para “...que eles hajam a posse e senhorio delas para sempre, para eles, seus herdeiros, sucessores ascendentes e descendentes...”¹⁰. É interessante observar que, em 1583, os índios pediram, através de seu procurador Antonio Lousada, a confirmação dessa sesmaria que lhes foi dada em Lisboa, a 6 de fevereiro do mesmo ano. Tal solicitação por parte dos índios confirma o que dissemos anteriormente sobre o aprendizado e apropriação de alguns códigos portugueses: os títulos de terra eram os papéis oficiais que iriam lhes garantir a legalidade daquelas terras e desde cedo aprenderam a valorizá-los. Até o final do século XVIII e início do XIX vamos assistir a lutas jurídicas por terras com base nessas doações feitas séculos antes. Convém ressaltar que os títulos de terra eram instrumentos legais para instruir os processos de reivindicação jurídica, porém no cotidiano da colônia o uso, a posse e a apropriação foram as formas usuais de ocupação da terra (Motta,1998). Os índios aprenderam a lançar mão dos títulos para dar um embasamento legal às suas reivindicações, conforme os padrões portugueses. Gruzinski (1986:421) ressaltou que no México colonial, os índios também conservavam zelosamente os “*Titulos Primordiales*” para os apresentar às autoridades quando necessário para defender direitos, privilégios e terras da comunidade

Apesar das sesmarias recebidas e mais tarde confirmadas por pedido dos próprios índios e das muitas disputas travadas em defesa dessas terras, a aldeia de São Barnabé mudou várias vezes de local tendo se estabelecido, possivelmente, mais de uma vez em São Lourenço e permanecido por longo tempo em terras do Colégio para o qual pagava um foro irrisório de “seis galinhas por ano, que se comutou para quatro dobras

⁹ Carta de confirmação da carta de sesmaria dada aos índios da povoação de S.Lourenço por Salvador Correa de Sá, governador da capitania do Rio de Janeiro. In: Silva,1854, n.15.:346.

¹⁰ Idem, p.348.

anuais”¹¹(Leite, 1938-50,v.VI:113.) Seja como for, ou melhor estivesse onde estivesse a aldeia, seus índios reivindicavam as terras e sua demarcação com base nas sesmarias que lhes haviam sido doadas em 1578 e confirmadas em 1583, conforme seus requerimentos de 1679, 1754 e 1799, como se verá mais adiante.

A aldeia de São Pedro também recebeu sesmarias solicitadas pelos jesuítas para seu estabelecimento. Em 1617, foram dadas duas datas de terras aos índios com a declaração de que a terça parte de cada uma delas ficaria para os padres, onde escolhessem, “como coisa sua própria”¹². Em 1630, o Reitor do Colégio, aproveitando uma ocasião de vitória dos índios da aldeia contra os inimigos do reino, holandeses e goitacazes, solicitou mais terra que foram dadas por despacho de Martim de Sá em 1630 para a guarda da costa do sul, para “acomodar nela todos os índios que conviesse a ele governador e “mormente sendo os índios Goitacazes naturais senhores da terra”(Silva, 1854, nº14:212). É instigante observar que a terra concedida para o estabelecimento de outra aldeia jamais teve o destino proposto e apesar das intensas reclamações dos moradores e suas petições para retomá-las, nada conseguiram, tendo permanecido elas como patrimônio dos índios, inclusive depois da expulsão dos jesuítas (Silva,1854,nº14:213).

São Francisco Xavier de Itaguaí foi, como visto, inicialmente estabelecida pelos jesuítas na ilha de Marambaia, transferindo-se depois para terras do Colégio, onde esteve por longo tempo. De acordo com Leite, a transferência ocorreu por ocasião da compra de terras feita pelo padre superior da aldeia em nome dos índios. O preço de seiscentos mil reis foi pago uma parte (200 mil) “em moeda corrente deste reino” e o restante doado pela vendedora , como esmola, à igreja da aldeia.¹³ Segundo Leite, foi o Colégio que

¹¹ Em 1647, o governador do RJ autorizou a mudança de São Barnabé para onde os padres desejavam para evitar os danos que lhe vinham pela proximidade dos engenhos. Esta deve ser a mudança a qual Silva faz referência no século seguinte à instalação da aldeia.(Silva, 1854,nº14:174). Em 1687, o governador do Brasil aconselhava a mudança para a aldeia de São Lourenço, da qual não se tem confirmação. Segundo Leite para evitar conflitos, a aldeia voltou a situar-se em terras do Colégio na grande Fazenda de Macacu, onde ainda estava em 1640 (Leite, 1938-50,v.VI:113).

¹² Documentos em Lamego, 1913, v.III: 228-229 citado em Leite, 1938-50,v.VI:119-120.

¹³ Certidão da Escritura de venda de terras feita por D. Maria de Alarcão e Quevedo ao padre Nicoláo de Siqueira, superior dos índios da aldeia de Itinga, aos 17 de maio de 1718. In: Silva, 1854, nº15:369-371.

efetuou a compra e a mudança ocorreu entre 1722 e 1725. Por estar parcialmente em terras do Colégio, por lavrar nelas e usar as suas lenhas, a aldeia pagava, tal como São Barnabé, foro de 6 galinhas, depois substituído por 4 dobras¹⁴. Expulsos os padres, as terras da aldeia localizadas dentro da fazenda de Santa Cruz constituíam patrimônio dos índios, consideradas, portanto, à parte das demais que foram confiscadas e arrendadas, razão pela qual envolveu-se a aldeia em muitos conflitos, desde a segunda metade do século XVIII até o início do XIX. Os argumentos a favor da transferência da aldeia fundamentavam-se no fato de que os índios não possuíam aquelas terras por terem sido elas arrendadas dos jesuítas, o que não se sustentou, pois embora extinta e deslocada, a aldeia foi mais de uma vez reestabelecida. Os conflitos mantiveram-se até o século XIX e apesar das inúmeras perdas e agressões sofridas, os índios ganharam o direito de permanecer nas terras que lhes tinham sido compradas para o estabelecimento de sua aldeia.

A aldeia de Mangaratiba estabeleceu-se, já foi visto, em terras de Martim de Sá que cedeu parte delas aos índios. Em 1620, o então ex-governador do Rio obteve a sesmaria solicitada por ele, em nome de seu filho Salvador Corres de Sá e Benevides, de D. Cecília de Benevides e Mendonça e dos índios João Sinel e Diogo Martins (Pizarro, 1945,v.VI:39). Retornando ao governo do RJ, Martim de Sá “demarcou meia légua de suas terras desde a ponta até o saco de Mangaratiba, que “cedeu aos índios para cultivarem e fazerem seu estabelecimento...” Porém, reconhecendo a impropriedade do sítio por estar exposta a ressacas, pela falta de cachoeiras próximas e por se prestar a acolhida de desertores favorecidos pelos aldeados, transferiu-a “para uma planície, circulada de montes e junto do promontório onde finaliza o saco, o qual divide a baía de Angra dos Reis em duas partes” (Silva,1854,nº.14:196). Do exposto deduz-se que as terras onde se estabeleceu a aldeia não foram as mesmas solicitadas em nome dos índios, o que não impediu passassem elas a fazer parte do seu patrimônio mantido até pelo menos 1847, quando a Câmara Municipal esforçava-se por apropriar-se dele (Silva, 1854,nº14:205).

¹⁴ Cf.Arrendamentos do Colégio do Rio, cód. Da Directoria do Domínio da União (Rio) f.12 (a lápis), fora de ordem rigorosa Apud Leite, 1938-50,v.VI:117. Silva informa ter sido o novo terreno concedido ao diretor religioso dos índios pelo foro anual de 7 galinhas, depois reduzido para 5 galinhas por terem os padres diimuído o terreno (Silva,1854, nº14:182)

A aldeia de Santo Antonio de Guarulhos recebeu, pelo alvará de 1700, duas léguas de terras, uma em 1708, a pedido do capitão mor, Manoel Barbosa, e outra em 1729, a requerimento do Capitão mor da aldeia Miguel da Silva¹⁵. A aldeia foi transferida e por solicitação do Padre franciscano Manoel de S. Roque, em nome dos índios, foi-lhe conferida outra sesmaria, com a condição de ser cultivada em 2 anos¹⁶. Depois disso, ocorreram várias outras mudanças e os índios foram, segundo Silva, desamparando a aldeia até a dispersão total. De acordo com este autor, os índios desertaram pela rigidez dos padres capuchos e seu severo regimento de 1745 que vigorou até 1758, quando passaram a ser administrados por sacerdotes seculares. Desde então, a má administração e as invasões dos colonos, que aos poucos apoderavam-se das terras, a título de arrendamentos cujo benefício não revertia para os índios, foram incentivando estes últimos a abandonarem a aldeia que, como já foi visto, por edital de 1763, teve seus limites ampliados e passou a ser considerada apenas como freguesia. O vice rei dom Luiz de Vasconcellos aproveitou seus arrendamentos, conforme dito no capítulo II, para a instalação de novas aldeias recomendadas pelo governo português. Assim extinguiu-se a aldeia, "..., ficando os foros de suas terras aproveitados em favor dos índios da aldeia de São Fidelis, onde a maior parte dos índios da extinta Santo Antonio de Guarulhos tornou a aldear-se, por determinação do vice-rei (Silva, 1854, n°14:229).

Essa situação é reveladora da preocupação das autoridades em salvaguardar o patrimônio dos índios e suas aldeias para a sua própria causa, ainda que fosse para economizar gastos da fazenda real, como deixam claro muitos documentos. Afinal, a aldeia de São Fidelis era necessária para aldear os Coroado no final do século XVIII. Mais interessante é o fato da maior parte dos índios da extinta aldeia ter voltado a aldear-se, o que confirma o argumento de que apesar de decadentes, pobres e frequentemente expoliadas de suas terras e arrendamentos, as aldeias ainda ofereciam no século XVIII alguma segurança para índios que encontravam ali condições mínimas de sobrevivência.

¹⁵ De acordo com Silva, a Coroa anexou essas terras à casa do Conde de Linhares (Silva, 1854, n°15:294).

¹⁶ O pedido foi feito em 1749 e a sesmaria concedida em nome do rei D. José I em conformidade com a ordem de 1711, sendo confirmada em Lisboa em 1754. (Silva, 1854, n°14:225). No título do documento o nome do padre que requereu a sesmaria é Antonio de S. Roque, nome esse utilizado por Silva em sua narrativa histórica, porém no texto do documento, o nome do padre é Manoel de S. Roque. Carta de confirmação da sesmaria obtida pelo provincial Fr. Antonio de S. Roque, em 1749, para a aldeia de Santo Antonio de Guarulhos. In: Silva, 1854, n. 15:467-469.

A antiga aldeia de Santo Antonio de Guarulhos, com arrendamentos mal administrados e indevidamente apropriados por outros, chegou a ser extinta, mas o governador interessado em cumprir os desígnios da Metrópole, que ainda incluíam a política de aldeamentos com algumas garantias para a sobrevivência dos índios, procurou regularizar a situação, tomando as medidas necessárias para que aqueles arrendamentos acabassem por reverter para outros índios e, em parte, para os mesmos que voltaram a aldear-se em São Fidélis. Convém destacar ter esta medida descontentado os moradores da vila de São Salvador que, em 1797, representaram através da Câmara contra os senhores das terras, incluindo entre eles, além dos beneditinos e do Visconde de Asseca, os índios da extinta aldeia de Santo Antônio de Guarulhos¹⁷. Os moradores da vila queriam retirar os foros daquelas terras dos índios de São Fidelis, "...a qual pela indolência dos mesmos índios se acha em muito limitada parte cultivada vindo a ser desnecessária aquela renda a semelhantes homens...", e acrescentavam que para o conselho da Câmara a renda seria aumentada " ...em quatrocentos e tantos mil reis que tanto rendem os ditos foros"¹⁸. Um ano depois, Antonio Joaquim Coelho Coutinho pedia em sesmaria as terras dadas aos índios Guarulho "que se tinham entranhado pelo sertão" e o parecer do Conselho Ultramarino foi de que as terras não eram devolutas por terem sido dadas aos índios e "além disso foram tombadas e medidas", havendo nelas muitos enfiteutas que as estão povoando, sendo portanto, da Coroa "a quem pertencem os ditos foros"¹⁹. Por essa razão não poderia ser expedida por sesmaria, mas apenas por forma de mercê de bens e terras que já estão no domínio da Coroa. Embora o documento não inclua despacho, tudo indica ter sido ele negativo, pois em 1800, o mesmo morador voltava a insistir nas terras da antiga aldeia e dessa vez fazia menção ao fato do arrendamento dela ser aplicado à aldeia de São Fidelis e à sua urgente necessidade de tê-lo para sua própria sobrevivência²⁰. Em 1801, o Juiz Conservador dos índios da extinta aldeia de Guarulhos dava parecer

¹⁷ Representação da Câmara da Vila de São Salvador. 28 de dezembro de 1797. Ms. AHU,RJA, cx.167,doc.35.

¹⁸ Consulta do Conselho Ultramarino sobre a representação da Câmara de São Salvador dos Campos dos Goitacazes. 1 de agosto de 1797. Ms.AHU,RJA, cx. 166, doc. 42.

¹⁹ Consulta do Conselho Ultramarino sobre requerimento de Antonio Joaquim Coelho 23 de outubro de 1798. Ms. AHU, RJA cx.170,doc.31.

²⁰ Requerimento de Joaquim Coelho Coutinho. 18 de fevereiro de 1800. Ms. AHU, RJA, cx. 181, doc. 94.

contrário a um impetrante (talvez o mesmo) que pedia as 2 léguas de sesmarias dadas aos índios alegando estarem elas devolutas. O Juiz afirmava que elas tinham dono por terem sido dadas aos índios em sesmaria e não estavam incultas, pois aproveitavam-se

“...a benefício deles e ainda que depois se vieram aldear em outra sesmaria denominada de São Fidelis onde existem, as despesas desse aldeamento se fazem pelos rendimentos daquelas ditas sesmarias medidas e demarcadas, que é um dos modos por que se prova a possessão, e dadas em foros e em divisão por ordem deste governo, tendo dentro de si 113 sítios de lavoura, alguns de grande estabelecimento, como são vinte e tantos engenhos e engenhocas de fazer açúcar com grande nº de escravos e muitas benfeitorias que rendem 552\$432 de foros que se gastam na subsistência da nova aldeia, cuja despesa , a não se fazer por este rendimento virá a recair na fazenda real”²¹.

O quadro até aqui esboçado evidencia terem sido as terras das aldeias consideradas sempre patrimônio dos índios ainda que frequentemente tenham sofrido ameaças e usurpações por interesses diversos. Foram concedidas para garantir-lhes sustento no mundo colonial através da agricultura e de outras formas de rendimentos que os índios foram aprendendo a explorar e defender. Aforamentos, vendas e aproveitamento de outros recursos naturais foram algumas práticas empregadas pelos índios para a utilização de suas terras, como se verá a seu tempo. Por ora, cabe caracterizar as formas de utilização da terra no interior das aldeias para produção e subsistência dos índios e padres.

2. Produção e Subsistência nas Aldeias

Uma vez aldeados e estabelecidos na nova terra, os índios podiam escolher um sítio para estabelecerem-se com suas famílias e cultivarem roças de onde tirariam seu sustento. Nem todos, no entanto, faziam da agricultura sua principal fonte de subsistência. Convém lembrar as especificidades sócio-culturais dos vários grupos

²¹ Informação do desembargador Juiz Conservador dos Índios da extinta aldeia dos Guarulhos Paulo Fernandes Vianna ,em 26 de setembro de 1801. In: Silva, 1854, n.15:463.

indígenas misturados nas aldeias que deviam influenciar suas diferentes formas de adaptar-se a elas, muito embora tais especificidades fossem, com certeza, se alterando com a experiência dos aldeamentos. Assim é que podia acontecer de povos originalmente agricultores por quaisquer razões ou interesses diversos terem se dedicado mais à pesca, caça ou outras atividades fora das aldeias, enquanto povos que não praticavam a agricultura podem ter aprendido a fazê-lo e desenvolvido esse hábito na condição de aldeados.

As informações mais detalhadas sobre o funcionamento das aldeias missionárias no Brasil são do Padre João Daniel e referem-se à Amazônia da primeira metade do século XVIII. Apesar das especificidades regionais e temporais, alguns aspectos podem ser generalizados, sobretudo se levarmos em conta que algumas leis por longo tempo em vigor, como o Regimento das Missões (1686) e o Diretório (1757), foram feitas para a Amazônia, mas muitos de seus princípios básicos foram aplicados em toda a colônia.

As terras das aldeias e o espaço delas utilizado pelos índios longe de se reduzirem a um quadrilátero com igreja, cruz, pátio e casas dos índios, como costuma ser sugerido por algumas ilustrações sobre aldeias, eram amplas e os índios tinham o hábito de dispersarem-se nelas, construindo suas roças em lugares distantes. De acordo com João Daniel, os índios escolhiam locais longínquos para seus sítios com intenção de fugir do serviço dos brancos e das obrigações religiosas das missões, o que parece ter acontecido também no Rio de Janeiro. Na aldeia de São Barnabé, onde as roças também eram longe das aldeias, os padres queixavam-se que ao ausentarem-se para nelas irem roçar, os índios ficavam, em vez disso, “pelos engenhos bebendo de dia e de noite”²². Em São Pedro, os índios, igualmente, erguiam suas choupanas “...mais ou menos afastadas e perdendo-se pelo meio de suas ricas florestas....” (Silva, 1854, n°14:208).

Na Amazônia, o principal produto era a mandioca plantada pelo tradicional sistema de coivara que os obrigava a mudar de sítio constantemente. Alguns índios plantavam milho graúdo e algodão por entre a mandioca à semelhança dos brancos, mas em geral contentavam-se com a mandioca e com algum milho grosso que usavam para as galinhas e para fabricação de aguardente. Plantavam ainda arroz, inhame, melancia,

²² Proposta do P. Francisco de Moraes ao P. Simão de Vasconcelos, Reitor do Colégio do Rio de Janeiro, em 25 de julho de 1646. MS ARSI Bras.3(1), 256-257. In: Leite, 1938-50,v.VI:97.

legumes. O principal sustento das aldeias na Amazônia provinha da mandioca, da pesca e das tartarugas. No Rio de Janeiro, além da mandioca, sustentavam-se da caça e principalmente da pesca e coleta de mariscos que foram as principais fontes de proteína na dieta Tupinambá. (Dean, 1985:35) No momento da chegada dos europeus, toda a costa, desde a enseada de Cananéia até Cabo Frio, tinha, segundo Dean, copiosa produção de pescados (Dean, 1985:35)²³. Informações esparsas sobre as aldeias do Rio de Janeiro apontam a pesca como atividade fundamental para a subsistência e às vezes também para a comercialização. Ao falar sobre a aldeia de São Barnabé, Cardim referiu-se às “celebradas pescarias em Maricá” (Cardim, 1980:196). Os índios de São Pedro “avessos à cultura das terras”, segundo Silva (1854, n°14:213) dedicavam-se ao exercício da caça, mas principalmente da pesca. No início do século XVIII, os índios dessa aldeia entraram em divergência com os moradores de Cabo Frio “para serem conservados na posse privativa da pescaria da enseada da ponta dos búzios²⁴”, o que conseguiram por Provisão Régia de 1757²⁵. Na aldeia de São Lourenço, peixes e mariscos eram também sustento importante (Silva, 1854, n°14:165)²⁶. Em 1699, em Santo Antonio de Guarulhos administrada pelos capuchos, o Governador dizia haver carne e peixe em abundância, “...e do mais que é preciso para o sustento, porquanto fazem os missionários sua plantas com os mesmos índios das aldeias de farinha e feijões e o mais que estas terras produzem...”, contrastando com a informação menos otimista de Fernando Gama, segundo a qual aldeia e o convento

“não têm mais renda alguma que alguma mandioca que cultivam alguns índios mais domésticos, e muitas vezes a compram com seu dinheiro e o peixe que com

²³ O texto de Warren Dean evidencia que a antropofagia dos Tupinambá não se fazia absolutamente por necessidade de complementação alimentar. O autor apresenta inúmeros dados sobre a fartura de proteínas à disposição deles que se quisessem podiam, inclusive, multiplicá-las (Dean, 1985:25-51).

²⁴ Requerimento de Luiz de Albuquerque a El Rei sobre a Pescaria da Ponta dos Búzios da Aldeia de São Pedro de Cabo Frio. 16 de dezembro de 1727. Ms.AHU, RJ, cx. 19 doc. 141.

²⁵ Representação dos moradores de Cabo Frio solicitando terras das que são dos Padres Jesuítas e do mosteiro de São Bento. Cabo Frio 2 de agosto de 1757. Ms.AHU, RJ, cx. 62, doc. 35.

²⁶ Requerimento do Capitão Mor e Índios da aldeia de São Lourenço da capitania do Rio de Janeiro. Ms.AHU RJCA, doc. 5562 Publicado em grande parte em Castro e Almeida, v. VI, pp. 481-482.

alguma abundância vão pescar ao longe em sete lagoas que salgam e por algum provimento e algumas esmolas que se lhes fazem por conveniência de seus préstimos”²⁷.

A discordância das informações não nos impede de constatar a importância da pesca e da mandioca na dieta da aldeia. Em 1716, Antonio Machado queria descer índios e para isso dizia ser necessário “sítio para sua habitação nas vizinhanças de rio para nele poderem fazer as suas pescarias, de que vivem e se sustentam...”²⁸ Na aldeia de Itaguaí, “...já muitos viviam da pesca que é tão abundante que não só lhes dava o seu sustento mas também proviam de peixe todo o sertão adjacente fazendo um pequeno comércio das suas pescarias que redundava em utilidade geral não só pelo benefício que os do sertão recebiam como para se povoar a Praia.”²⁹ Em 1790, consta que as plantações ali eram poucas por serem os índios ociosos e “gastarem o tempo a pescar ou a jornal fora da aldeia”³⁰.

Em 1810, o padre Manuel Álvares Teixeira referia-se à indolência e à aversão ao trabalho dos índios de Mangaratiba que segundo ele o máximo “...que fazem é andarem apanhando mariscos, caranguejos, que é uma grande parte do seu ordinário sustento; ainda em suas grandes enfermidades; porque nem se aplicam a criar galinhas...”³¹ Plantavam, segundo o padre, mandioca e arroz porque exigiam pouco trabalho.

Os regimentos, incluindo o de Tomé de Souza, procuraram sempre incentivar as aldeias a produzir excedentes que garantissem a alimentação básica das povoações, o que

²⁷ Carta do Governador Arthur de Sá e Menezes, na qual informa acerca de três petições do Provincial da Província da Conceição do Rio de Janeiro...”Rio de Janeiro, 21 de maio de 1699. MS AHU RJCA doc. 2199-2205. Trata-se de documento que informa sobre três petições do Provincial da Província da Conceição do Rio de Janeiro, uma das quais sobre o pedido de esmolas para sustento dos padres e do Culto divino na aldeia de Santo Antonio de Guarulhos. Apesar da discordância sobre as possibilidades de sustento nas aldeias, ambos foram favoráveis a que se dessem esmola para o culto.

²⁸ Consulta do Conselho Ultramarino sobre as informações que enviara o Bispo do Rio de Janeiro acerca das Missões. Lisboa, 14 de fevereiro de 1716. Ms. AHU, RJCA, doc. 3467.

²⁹ Várias Cartas do Vice Rei Conde de Rezende a Martinho de Melo e Castro. Ms. AHU RJA, cx. 149, doc. 6A.

³⁰ Documento sobre Santa Cruz e a Aldeia de Itaguaí. 1790 Ms. ANRJ Fazenda de Santa Cruz, cx. 507, pac. 1, doc. 8.

³¹ Tratado ou Idéia Geral de todo o terreno da Freguesia de Mangaratiba e dos seus indígenas e habitantes. E como se podem fazer mais úteis. Ms. BNRJ. S.M.3, 1, 26.

no entanto parece nunca ter funcionado, pois os índios por razões culturais não produziam mais do que o necessário ao seu sustento³². Em 1658, o Padre Vieira sugeria que sendo as igrejas das aldeias pobres e não tendo rendas do Rei, "...para se sustentarem os índios deviam se valer de algumas indústrias de que eles e a terra são capazes". Para tal, cada padre das residências devia ter na cidade uma pessoa aprovada pelo superior para comprar e vender produtos para os índios³³. No século XVIII, João Daniel referia-se à roça do comum, na qual os índios aldeados tinham a obrigação de trabalhar alguns dias na semana para o sustento da aldeia e sobretudo para garantir o primeiro ano de alimentação dos novos descidos, conforme os acordos estabelecidos com os Principais. O produto extra de seu trabalho podia ser vendido aos brancos ou aos padres. Propostas para que se fizessem feiras para esse fim já se faziam desde o Regimento de Tomé de Souza. No século XVII, os Regimentos dos Governadores Gerais do Estado do Brasil (de 1642 e de 1677) reafirmavam a proposta estabelecendo a obrigação de se fazerem "...feiras em que os Gentios possam ir vender o que trouxeram e comprarem o que houverem mister (...) para que assim se evitem os inconvenientes que se seguem dos Cristãos irem às Aldeias dos Gentios tratar e negociar com eles..."³⁴. No Rio de Janeiro, no entanto, nunca se fizeram as tais feiras. O Diretório de 1757, apesar de não mencionar especificamente o termo roça do comum estabelecia no parágrafos 22 e 23 "... que se façam roças para abastecer a capitania e os moradores" e que além da "maniba, plantassem feijão, milho, arroz e outros gêneros alimentícios", cujos excedentes deveriam ser vendidos sob a fiscalização dos diretores. O parágrafo 31 estabelecia que a cobrança de dízimos sobre os produtos das roças devia ser estocada num armazém até ser remetida para a Provedoria da Fazenda Real³⁵.

Tais objetivos não foram alcançados nem na Amazônia nem no Rio de Janeiro. Os índios tinham pouco interesse em produzir excedentes e, além disso, os diretores, como

³² Nadia Faraje em Muralhas do Sertão aponta razões culturais para os índios do Rio Branco não produzirem excedentes (Faraje, 1991).

³³ Regulamento das Aldeias Indígenas do Maranhão e Grão-Pará :Pe. Antonio Vieira. – 1658-1661. Visita do P. Antonio Vieira In: Beozzo, 1983:188-208.

³⁴ Regimento de Roque da Costa Barreto, doc. cit.

³⁵ Diretório In: Moreira Neto, 1988:175.

visto, interessavam-se mais em mandá-los para atividades mais lucrativas, pois, de acordo com o parágrafo 34 do Diretório recebiam a sexta parte de sua produção, excetuando-se os gêneros comestíveis para a subsistência³⁶. Vários mapas de produção da Amazônia do período pombalino informam que no interior das aldeias, ou vilas e lugares como passaram a ser chamadas, os índios mantiveram sua tradição cultural plantando basicamente a mandioca para seu próprio sustento (Almeida, 1990:228).

Na aldeia de São Pedro, em 1797, os índios produziam basicamente farinha, numa média anual de 10 a 20 alqueires e nem todos o faziam. Apenas um produzia uma quantidade muitos superior a dos demais: 83 alqueires e outros cinco fabricavam entre 30 e 40 alqueires. Raros eram os que plantavam um pouco de feijão, anil, milho e arroz. É interessante constatar que alguns oficiais indígenas privilegiados economicamente, como visto, dispunham, por vezes de algum gado e uns poucos escravos, mas sua produção de farinha quando ultrapassava a média era por pouco, o que constitui forte indício do desinteresse dos índios em aumentar a produção agrícola. Dos oito oficiais citados apenas três produziam por volta de 30 alqueires de farinha, outros três produziam 20 e dois não tinham roça alguma. O Capitão Miguel Soares Martins, rico e instruído segundo Silva, (1854,nº14:216) produzia 20 alqueires de farinha, tinha 2 escravas e dois cavalos³⁷.

Em São Barnabé, no mesmo ano, todos os índios se empregavam "... uns na agricultura, outros na pescaria e outros em fazer balaies, esteiras e outras curiosidades de palhas e taquaras, pintadas de diferentes cores, e panelas de barro, e nisto estabelecem o seu comércio"³⁸. Em 1727, além do peixe e do marisco, os índios de São Lourenço também viviam de panelas de barro que faziam para vender³⁹. A venda de artesanato, o emprego fora das aldeias e os aforamentos de terras constituíam também importantes fontes de renda para a subsistência dos índios aldeados.

³⁶ Idem, p.180.

³⁷ Descrição dos vários distritos da Capitania do Rio de Janeiro feita por ordem do Ilmo. E Exmo. Senhor Conde de Rezende Vice Rei e Capitão General de Mar e Terra do Estado do Brasil. 1797. Ms.AHU,RJA, cx.165, doc. 62.

³⁸ Idem.

³⁹ Requerimento do capitão mor dos índios da aldeia de São Lourenço da capitania do Rio de Janeiro. 1727. Ms. AHU RJCA, doc. 5562, publicado em Castro e Almeida, v. VI, pp.481-482.

3. Rendimentos e Sustentação das Aldeias:

De acordo com a legislação, as aldeias deviam se auto sustentar mas, com frequência, pelos seus baixos rendimentos, eram assistidas pela fazenda real, sobretudo quanto ao pagamento de cômguas aos padres e missionários que as assistiam. Os rendimentos das aldeias provinham dos salários dos índios, da venda de seus produtos, do aforamento de suas terras ou da exploração de outros recursos naturais, como pesca, madeira, etc. A Lei de 1611 estabelecia que o ordenado dos capitães, curas e vigários devia ser pago à custa dos gentios e não da fazenda real porém o regimento dos Governadores Gerais do Estado do Brasil de 1677, em seu quinto capítulo, recomendava

“... muito os ministros que se ocupam na conversão, e doutrina dos Gentios para que sejam favorecidos em tudo o que para este efeito forem necessário, tendo com eles a conta que é razão, fazendo-lhes fazer bom pagamento nas ordinárias que tem de minha Fazenda para sua sustentação; porque de todo o bom efeito que nesta materia houver, me haverei por bem servido⁴⁰.”

Os baixos rendimentos das aldeias não permitiam o sustento das igrejas e seus padres que, frequentemente, recorriam às autoridades, dizendo “... não poder sustentar-se nas aldeias sem cômguas...”⁴¹, sendo em geral atendidos. Não foram raras as ocasiões em que as próprias autoridades estabeleciam cômguas para os missionários e vigários assistentes nas aldeias, apesar das dificuldades da Fazenda Real, como atestam vários documentos sobre o assunto. Em 1691, decidiu-se que seriam dadas às Igrejas administradas pelos jesuítas, em aldeias distantes das cidades, ordinárias de 10\$000. Em 1694, o governador do Rio de Janeiro recomendava, pela importância das missões, que as religiões de São Francisco e do Carmo mandassem para suas aldeias párocos conhecedores da língua que deveriam ser pagos pela fazenda real⁴². Em 1700, o

⁴⁰ Regimento de Roque da Costa Barreto. 1677, 1796, 1804. doc.cit

⁴¹ Carta de Arthur de Sá e Menezes ao Rei. Rio de Janeiro, 5 de maio de 1700. Ms. AHU, RJCA, doc. 2513-2514.

⁴² Consultas (2) do Conselho Ultramarino e da Junta das Missões, relativas a assuntos religiosos da cidade do Rio de Janeiro e da Vila de São Paulo. Lisboa, 29 de janeiro de 1694 e 23 de dezembro de 1693. Ms. AHU RJCA, doc. 1922-1923.

Governador do Rio de Janeiro dizia não ser “...justo que percam as almas por falta de assistir com as cômguas aos missionários⁴³. Em 1701, consulta do Conselho Ultramarino sobre o assunto das cômguas para as aldeias estabelecia que a Fazenda Real do Rio de Janeiro não tinha dinheiro para essas despesas que deviam ser feitas pela “...Junta das Missões a quem se tem dado rendas aplicadas para este ministério”⁴⁴. Ainda em 1750, o bispo do Rio de Janeiro representava ao Rei sobre a necessidade de “... se domesticarem índios bravios que são muitos naqueles sertões, concedendo cômguas aos missionários e índios e, principalmente sobre a importância de se criar naquela capitania a Junta das Missões que ainda não existia”⁴⁵. Os documentos deixam claro que o sustento dos padres nas aldeias foi sempre um problema das autoridades que procuravam evitar tais despesas, mas por necessidade acabavam recomendando-as.

As aldeias administradas pelos jesuítas tinham menos dificuldades financeiras porque recebiam ajuda do Colégio(Anchieta, 1988:389; Cardim, 1980:168). Em 1689, o Padre Diogo Machado informava ter o Colégio do Rio de Janeiro quatro aldeias às quais acudia “com o vestuário e ordinárias, que são para a provisão dos Religiosos que nelas assistem”⁴⁶. Para atender à pobreza da aldeia de São Barnabé, o Colégio deu-lhes um touro e 9 vitelas para principiar um curral⁴⁷. A aldeia de São Pedro, nos primeiros tempos com economia precária, também recebia ajuda do Colégio (Leite, 1938-50,v.VI:121). Por ocasião do descimento dos Gessaruçu para esta aldeia, em 1648, Sua Majestade deu como ajuda de sua fazenda real 150 mil réis (Leite, 1938-50,v.VI:125) e o padre Reitor despendeu para “...seu sustento 400 alqueires de farinha, agenciando-lhes terras para que pudessem viver em cia. dos Padres, e a ferramenta necessária para lavrar a terra”(Leite,

⁴³ – “Cópia de um capítulo da carta que escreveu o Gov. Arthur de Sá e Menezes a Roque Monteiro Paim em 15 de maio de 1700.Ms. AHU RJCA, doc. 2515.

⁴⁴ Consultas do Conselho Ultramarino sobre as cômguas que era preciso estabelecer para os missionários das aldeias dos Índios da vila de São Paulo. Lisboa, 29 de dezembro de 1700 e 19 de janeiro de 1701 Ms.AHU RJCA doc. 13: 2510-2516 e APERJ Rolo 12.

⁴⁵ A Junta das Missões composta por autoridades civis e eclesiásticas devia tomar decisões sobre questões locais e enviá-las ao Rei para aprovação ou não. Consulta do Conselho Ultramarino sobre se estabelecer junta de Missões no Rio de Janeiro. Lisboa, 27 nov.1750. DH, 94:177-80 Ms.BNRJ 15, 4 17 n.45. doc. 29).

⁴⁶ Carta do Padre Diogo Machado.Bahia, 15 de julho de 1689.Ms.ARSI,Bras.3, 271.

⁴⁷ Arq. Do Distrito Federal, I, 459, transcrita do Livro dos Arrendamentos do Colégio do Rio. Apud Leite, 1938-50,v.VI:113.

1938-50,v.VI:126). A aldeia de Itaguaí também recebeu, por ordem de Martim de Sá, quando instalada, mantimentos e ferramentas por seis meses para que os mais de 400 índios pudessem lavar as terras e se sustentar⁴⁸.

Não cabe aqui discorrer sobre os bens materiais da Companhia, mas importa constatar sua situação econômica bastante privilegiada em relação às demais ordens, situação essa visivelmente favorecida pela Coroa. Em 1640, o Escrivão da Fazenda Real passava uma certidão na qual constavam os pagamentos de ordinárias às ordens religiosas: 90\$000 ao Convento de São Bento, o mesmo ao de São Francisco e 1:000\$000 ao Colégio dos Padres da Companhia⁴⁹. Em 1714, dentre as maiores despesas da Fazenda Real incluíam-se gastos com o Bispo e com a Companhia de Jesus⁵⁰. No início do século XVII, no entanto, a situação financeira do Colégio não era tão confortável, conforme a carta de Pero Rodrigues ao Padre Geral sobre as dívidas dos Colégios da Bahia e do Rio porque a Fazenda Real há três anos lhes pagava muito pouco. Na verdade, a carta visava a justificar os empreendimentos econômicos dos inicianos que então se iniciavam e cuja validade ainda despertava, no início do seiscentos, dissidências no interior da ordem.⁵¹ Informações posteriores (nos anos de 1643, 1662 e 1724) afirmavam que a situação financeira do Colégio ia muito bem⁵².

Os jesuítas na Amazônia setecentista possuíam também, de acordo com J. Daniel (1976), seus roçados de mandioca, algodão e milho e, além de uma cônica anual de 30

⁴⁸ Ordem do Provedor, ABNRJ, 59, 33,37.

⁴⁹ Certidão passada por Felipe de Campos, Escrivão da Fazenda Real no Rio de Janeiro sobre os rendimentos e despesas da mesma cidade. Rio de Janeiro, 29 de dezembro de 1640. Ms. AHU RJCA, doc.205

⁵⁰ Relação do que rende a Fazenda Real desta Capitania do Rio de Janeiro e sua despesa. 15 de junho de 1714. Ms. AHU,RJA,cx.10,doc.22.

⁵¹ Carta de Pero Rodrigues ao P. Geral. Baía, 15 de setembro de 1601. Ms. Bras.8, 28-29v. citado em Leite, IX, 97.

⁵² Carta do P. Antonio Forte ao P. Geral Vitelleschi, do Rio de Janeiro, 2 de janeiro de 1643. Ms. ARSI.Bras.3,216-217v.; Consulta do Conselho Ultramarino acerca dos Padres da Companhia de Jesus se negarem a pagar dizimos e outros impostos...Lisboa 17 de agosto de 1662.Ms.AHU, RJCA doc.927-928; Carta do Reitor do Colégio do Rio, P. Luiz de Carvalho ao P. Geral Tamburini. Rio de Janeiro, 18 de outubro de 1724. Ms. Bras.4,278-279v. Citado em Leite, 1938-50,v. VIII:155.

mil reis, dispunham para seus rendimentos do serviço de 25 casais de índios⁵³ que lhes eram concedidos pela Coroa Portuguesa. Tiravam todos os seus gastos dos serviços desses índios pagos como jornaleiros para trabalharem como pescadores, caçadores, agricultores ou qualquer outro serviço. O mais importante deles, na Amazônia, era a coleta dos sertões, principal fonte de renda das missões; as mulheres empregavam-se para fiar algodão e em pouca quantidade. Na aldeia de São Pedro, no Rio de Janeiro, uma parte das terras de sesmarias era para os padres assistidos por índios fazerem suas plantações (Silva, 1854,nº14:208).

Após a expulsão dos jesuítas, o sustento dos párocos nas aldeias tornou-se um problema mais sério. De acordo com a documentação, os padres recusavam-se a servir nelas pela pobreza e falta de assistência. As autoridades encarregavam-se de sustentá-los enquanto as aldeias não pudessem fazê-lo e ainda assim tinham muitas dificuldades em aliciar religiosos interessados em servi-las. Em 1760, o bispo do Rio de Janeiro informava que cumprira a ordem de transformar todas as igrejas dos índios em vigararias e pedia que se pagasse 200 mil réis de cômguas por ano e por terem elas grande número de índios e estarem em lugares remotos, propunha a presença de um outro pároco coadjutor que devia receber o mesmo das demais vigararias: 25 mil réis. anualmente⁵⁴.

O patrimônio das aldeias devia, pois, sustentar os índios, suas igrejas e párocos sem que a fazenda real tivesse que dispor de qualquer quantia nesse sentido, o que raramente ocorria. Os rendimentos das aldeias no final do século XVIII e início do XIX provinham principalmente do arrendamento de suas terras que embora baixos eram gastos em grande parte para sustentar as igrejas e os índios mais necessitados, aliviando os cofres públicos e dando margem a muitas disputas e oposição de moradores e Câmaras municipais que pleiteavam para si aqueles rendimentos. Os índios aldeados aprenderam desde o século XVII a ver nas terras objeto de negociação tendo se interessado também em aforá-las e vendê-las, embora isso tenha lhes trazido sérios problemas de invasão.

⁵³ Isso foi introduzido na Lei de 1680 e reafirmado no Regimento das Missões e ambos referem-se apenas a 25 índios. O padre Vieira em 1658 e J.Daniel, no século XVIII, falam em 25 casais de índios.

⁵⁴ Requerimento do Bispo do Rio de Janeiro ao Provedor da Fazenda Real. Rio de Janeiro, 15 de outubro de 1760. Ms.AHU RJ, cx.104, doc. 25.

3.1 Negociações com a terra: aforamentos, vendas e conflitos

De acordo com a lei, as terras dadas em sesmária só podiam ser alienadas, (vendidas ou arrendadas) sob determinadas condições que se não fossem cumpridas, acarretariam sua devolução ao domínio da Coroa. O descumprimento dessa lei foi uma constante na colônia, ao qual aderiram também os índios e os padres. Uma das principais formas de rendimento das aldeias era o aforamento de suas terras e não se pode negar que sempre interessaram aos índios e seus administradores, apesar dos muitos conflitos que geraram. São Lourenço e São Barnabé, por exemplo, destacaram-se nessa atividade desde os primórdios da colonização, o que deu margem a muitos confrontos, pois a tendência dos foreiros era aumentar por sua própria conta a porção que lhes cabia. As leis, como visto, procuravam garantir as terras dos índios nas aldeias, mas as disputas eram incessantes e apesar das muitas resistências, a tendência era para a contínua diminuição de seu patrimônio. O uso e a posse foram sempre as formas clássicas de apropriação do solo na colônia. A lei de sesmarias e seus títulos de terra davam o princípio da legitimidade e constituíam instrumentos importantes para a luta jurídica pela terra, mas na sociedade do antigo regime, a justiça se fazia na prática, de acordo com as circunstâncias de cada situação, definindo-se em última instância pelo arbítrio do soberano, instruído pelos seus conselheiros. De acordo com Silva, os habitantes que haviam se estabelecido em São Lourenço foram indevidamente comprando e reduzindo suas terras, de forma que o produto dos aforamentos “mal chega para acudir às suas mais urgentes necessidades”(Silva,1854, nº14:170). Tanto em São Lourenço como em São Barnabé, os moradores trataram logo de erguer suas próprias igrejas que lhes possibilitava maior avanço sobre as terras das aldeias⁵⁵.

Os índios dessas duas aldeias eram, grosso modo, empregados fora delas nos serviços de particulares e principalmente do Rei, tendo vivido, portanto, mais dos seus salários, dos aforamentos das terras e da venda de artesanatos, atividade que, junto com os foros lhes garantia o sustento até o início do século XIX. Apesar das alienações

⁵⁵ Em São Lourenço, segundo Silva (1854, nº.14:170), os foreiros ergueram capela no sítio de São João de Icarai e em São Barnabé, de acordo com Leite, os moradores também construíram uma capela para destruir a coesão interna da aldeia e ir aos poucos apoderando-se de suas terras (Leite, 1938-50,v. VI:101).



Capitania do Rio de Janeiro- 1767

praticadas por eles (desde o século XVII, talvez até antes), que incluíam além dos aforamentos, vendas e trocas de terras, os documentos evidenciam seu interesse em manter o controle sobre a terra e seus rendimentos, primeiro junto com os padres e depois por conta própria. Em São Lourenço e São Barnabé, do século XVII (1659) ao XIX (1828) manifestou-se sempre uma preocupação com medições e demarcações reconhecidas pelos índios, padres, autoridades e, por vezes, até pelos moradores arrendatários como única forma de tentar garantir legitimamente os limites da terras dos índios que confinavam com as dos foreiros.

Em 1727, por ocasião de um pedido de demarcação dos índios de São Lourenço, o governador do Rio de Janeiro, chamado a opinar sobre a matéria, disse que depois das terras terem sido dadas a Martim Afonso, em 1568,

“...com aprovação e consentimento dos mesmos padres, venderam os Índios algumas terras para fazerem Igreja, e com o mesmo consentimento dos padres trocaram outras terras dando parte das suas junto da praia por equivalente no sertão e destas vendas e trocas resultaram umas cansadas demandas que há nesta terra , entre os possuidores e os ditos padres por parte dos Índios, as quais umas vezes prosseguem e outras se suspendem governando-se a justiça pelo gosto das partes (como ordinariamente acontece nessas conquistas) e bem conheço que sem uma legal medição se não pode conhecer identicamente a diferença que tem estas...”⁵⁶.

O governador concluiu o parecer, alertando para a necessidade de se escutar a outra parte para não prejudicar os que legalmente compraram aquelas terras. Seu depoimento pode ser confirmado pelo dos índios e dos padres que igualmente referiram-se às vendas e aforamentos de terras realizados por sua própria iniciativa e justificado, grosso modo, pela necessidade de sustentar as igrejas e ofícios divinos. Denunciavam, no entanto, os abusos dos moradores que sempre se expandiam assenhoreando-se de mais terras.

⁵⁶ Informação do Governador Luiz Vahia Monteiro sobre a pretensão dos Índios da Aldeia de S.Lourenço. Rio de Janeiro, 22 de junho de 1726. Ms.AHU. RJCA doc.5565 (Anexo ao 5562) Publicado em Castro e Almeida, v.VI.p.482.

Em 1679, o Padre Franciso de Mattos ao encaminhar petição para que os índios de São Lourenço e São Barnabé fossem restituídos à posse de suas terras, defendia-se da acusação dos moradores segundo a qual os jesuítas teriam vendido as terras dos índios e empregado o dinheiro a juros em benefício próprio, apresentando as escrituras das vendas das terras das duas aldeias, "...e dos juros que rendem, seus procedidos para ser público a todos como as tais vendas e juros estão para o bem temporal dos mesmos Índios e fábricas de sua Igreja feitas com seu conhecimento ou de seu procurador"⁵⁷. Esclarecia que o dinheiro era dado a várias pessoas pelos Reitores do Colégio, como Administradores e Procuradores dos Índios das mesmas Aldeias.

Em 1727, petição dos índios também se reportava às vendas de suas terras feitas, segundo eles, por necessidade da aldeia que de tão pobre não podia sustentar a igreja dos ornamentos e do mais necessário ao culto divino. E "...foi preciso venderem alguns pedaços da dita terra, de cuja venda se fizeram 2000 cruzados que estão a juro, e do rendimento deste dinheiro junto com outras agências do Padre que administra a dita Aldeia, se sustenta a Igreja dela com a limpeza e asseio, que é notório"⁵⁸

Vendas de terra ocorreram também em São Pedro, onde em 1718, um padre secular referia-se às terras que os jesuítas haviam comprado dos índios nos campos novos.⁵⁹ Em Mangaratiba, foi visto o episódio no qual um dos líderes dos índios revoltosos de 1806 foi acusado de conduta irregular na venda de um sítio a um branco. Segundo a informação, o índio teria tomado o sítio de volta sem ter devolvido o dinheiro ao comprador e tendo sido obrigado a devolvê-lo, só o fez depois de ter roubado todos os mantimentos⁶⁰. Este caso parece indicar uma negociação a nível individual, embora não haja mais esclarecimentos a respeito.

⁵⁷ Idem.

⁵⁸ Requerimento do Capitão Mor e Índios da Aldeia de São Lourenço da capitania do Rio de Janeiro em que pediam a demarcação das terras que lhes pertenciam e a restituição daquelas que lhes tivessem sido usurpadas (1727). Ms. AHU RJCA,doc.5562. Publicado, em grande parte, em CASTRO eALMEIDA, v. VI, pp.481-482.

⁵⁹ Requerimento do Padre Bertholomeo de Jesus, clérigo do hábito de São Pedro (anterior a 18 de setembro de 1718).Ms. AHU,RJA, cx.11,doc.32.

⁶⁰ Representação de João Matos de Oliveira, Silva, 1854 nº 15:434.

Do exposto deduz-se que a presença de estranhos nas aldeias não deve ser tomada simplesmente como invasão, na medida em que em várias ocasiões ela ocorreu por iniciativa dos próprios índios e padres interessados nas negociações das terras ou talvez em mediar conflitos através dessas negociações. Não obstante, elas acabaram dando margem a inúmeros conflitos, cuja tendência era se agravar na medida em que a colônia se desenvolvia, o número de colonos aumentava e as terras tendiam a escassear. Os conflitos em São Barnabé e São Lourenço começaram desde o século XVII (talvez antes) e giraram principalmente em torno das medições e demarcações das terras de índios e foreiros, tendo se estendido até pelo menos 1828, quando ocorreu uma medição de terras na aldeia de São Lourenço realizada a pedido de um morador pela oposição que o índio capitão-mor fazia aos fincamentos dos marcos de sua fazenda. José Cardoso de Souza era o dito capitão-mor, provavelmente ainda um continuador “da dinastia dos Souza” que lá estava, no século XIX, presente a mais uma das muitas averiguações sobre os marcos de sua aldeia realizadas com base na certidão de medição de sesmaria feita em 1659 e por ele apresentada⁶¹.

Desde a composição amigável feita entre índios, jesuítas e moradores na aldeia de São Lourenço, em 1656, através da qual, os índios lucraram mais 25 braças de terreno (Silva, 1854,nº14:170-171) até a medição de 1828 acima citada, várias demandas, pedidos de medição e requerimentos contra usurpação se fizeram, evidenciando o contínuo desrespeito às leis e às muitas provisões e cartas régias expedidas em favor dos índios e de suas terras. Três anos depois daquela composição amigável, em 1659, o surgimento de novas dúvidas deu lugar a uma nova medição através da qual foram incluídas mais seiscentas braças que os moradores cederam aos índios”(Silva,1854,nº14:171). Em 1679, o Padre Francisco de Mattos, Procurador Geral da Província do Brasil encaminhou petição pedindo a expulsão dos brancos e a devolução das terras aos índios das aldeias de São Lourenço e São Barnabé, esclarecendo ter esta recebido terras de V.A., como era era público e notório e que moradores vizinhos

⁶¹ Auto de exame e averiguação feita, ao marco que divide a linha do sertão da sesmaria dos índios da aldeia de S. Lourenço pelo lado da Boa Viagem, e fazenda do Saco de S. Francisco Xavier que foi dos padres jesuítas. In: Silva,1854,nº15:339-340.

“fazem nelas danos consideráveis assim em lenhas como em roçados introduzindo- se talvez nele com posse de má fé por força e contra vontade dos ditos Índios ao que tem sido causa de várias contendas e pesados desgostos assim dos mesmos Índios como dos Padres que lhes assistem, ...”⁶²

O parecer do Conselho sugeria nova devassa sobre a questão. Em 1727, era a vez dos índios de São Lourenço apresentarem requerimento pedindo a demarcação das terras que lhes pertenciam e tinham sido usurpadas. Alegavam já terem sido dadas ordens nesse sentido, cujo cumprimento foi impedido pelos moradores que se aproveitaram do fato do coronel encarregado das medições ter andado muito ocupado com o descobrimento das minas. O Capitão-mor iniciava o requerimento lembrando os grandes feitos de Araribóia na conquista da capitania e o ganho da terra como pagamento pelos seus serviços “ para nela se situarem e estarem prontos a, todo o tempo para a defesa da terra...”, lembrando que a doação havia sido confirmada por outros reis e D. João IV lhes proibira de desamparar a aldeia “para com mais prontidão poderem assistir ao serviço da Fortaleza de Santa Cruz daquela barra, como com efeito continuamente estão assistindo ..” Seguia dizendo não terem mais possibilidades de prestar aquela assistência por estarem sem condições de subsistir, tendo inclusive vendido terras para acudir às necessidades da Igreja e terminava afirmando que não tinham terras nem para plantar e que tudo isso poderia ser evitado com uma medição⁶³. Convém atentar para os termos do discurso bem de acordo com os padrões portugueses, no sentido do que se esperava dos fiéis súditos cristãos de Sua Majestade: os índios justificavam suas demandas por terra basicamente para poder dar cumprimento aos serviços que os reis esperavam deles, sem esquecer o amparo devido à Igreja, poderoso símbolo da própria existência da aldeia.

⁶² Consulta do Conselho Ultramarino relativa à petição do Padre Francisco de Mattos da Companhia de Jesus, Procurador Geral da Província do Brasil, em que requeria que os Índios das Aldeias de S. Barnabé e S. Lourenço fossem restituídos à posse de suas terras. Lisboa, 17 de janeiro de 1679. Ms. AHU RJCA, doc. 1365.

⁶³ Requerimento do Capitão Mor e Índios da Aldeia de São Lourenço da capitania do Rio de Janeiro em que pediam a demarcação das terras que lhes pertenciam e a restituição daquelas que lhe tivessem sido usurpadas (1727). Ms. AHU RJCA, doc. 5562. Publicado, em grande parte, em Castro e Almeida, v. VI: 481-482.

O Governador foi a favor das medições em São Lourenço, como única forma de acabar com as demandas mas ressaltava a necessidade de se ouvir os moradores que, segundo ele, ali se encontravam por iniciativa dos próprios suplicantes, como visto anteriormente. Provisão régia de 1728 determinava a demarcação daquelas terras e para evitar os muitos embaraços causados pelos moradores, conforme denúncia do padre jesuíta Luiz de Albuquerque, estabelecia que os embargos criados pelos confinantes não tivessem efeito suspensivo às demarcações⁶⁴.

As demandas, no entanto, continuariam, tendo sido mais graves em São Barnabé, onde, ao que parece, apesar das insistências de índios e padres, as demarcações não se fizeram. Em 1753, o Padre Reitor do Colégio do Rio de Janeiro, como administrador dos índios das missões de São Barnabé e de São Lourenço, pedia a demarcação de várias terras pertencentes aos mesmos índios contíguas às suas aldeias. Dizia que as terras de São Barnabé não eram tombadas nem demarcadas e por isso

“muitas das ditas terras estão alheadas e usurpadas em várias pessoas com quem confrontam e demarcam e em breve tempo perecerão grande detrimento, e porque ele suplicante como administrador dos índios quer obviar este grande prejuízo, e evitar dúvidas e demandas, e fazer tombo, medição e demarcação das ditas terras que aos Índios pertencem e meter marcos entre as terras, com que partem e confrontam”⁶⁵.

Mais uma vez, o parecer foi favorável e não cumprido, conforme atestam acontecimentos posteriores. Um ano depois, os índios da aldeia de São Barnabé também pediam a medição e a demarcação das duas léguas de terra que lhes tinham sido concedidas de sesmaria no termo da Vila de Santo Antonio de Sá, “...das quais estando por muitos anos em mansa e pacífica posse de presente se lhe tem introduzido na melhor

⁶⁴ Requerimento do Padre Luiz de Albuquerque da Companhia de Jesus. 1730. Ms. AHU, RJCA, doc. 6631; Provisão Régia pela qual se determinou que os embargos que se opusessem à demarcação dos terrenos dos Índios não tivessem efeito suspensivo. Lisboa, 23 de janeiro de 1728. Ms. AHU RJCA, doc. 17744 (Anexo ao 17743).

⁶⁵ Requerimento do Padre Reitor do Colégio da Companhia de Jesus do Rio de Janeiro, como administrador dos Índios das Missões de S. Barnabé e S. Lourenço, em que pede a demarcação de várias terras, pertencentes aos mesmos Índios, contíguas às suas aldeias. (1753) Ms. AHU, RJCA, doc. 16785-16786.

parte delas vários sujeitos...” e referiam-se especialmente a um “ Diogo de Azevedo Coutinho, confinante dos suplicantes homem poderoso nestas partes fazendo despoticamente nas ditas terras um roçado no ano de 1746 no qual plantou vários frutos de raiz, fazendo-se senhor das terras sobreditas ...”⁶⁶. Diziam ter recorrido à justiça e nada conseguido pelo poder do suplicado ao qual acusavam de ter vendido ilegalmente terras não pertencentes a ele e que uma vez largadas pelo comprador (pela ilegalidade da venda), nelas permaneceu como se fosse seu senhor, plantando roças e destruindo “inteiramente os matos com serrarias de madeiras (...) com que em pouco tempo extinguirá de todo as madeiras do Rei (...) em que consiste o seu maior valor e utilidade que se lhes pode tirar ..” Referindo-se mais uma vez ao poder do suplicado “homem rico, senhor de engenho, aparentado com os melhores daquelas partes...”, recorriam a grandeza e piedade de Vossa Majestade, alegando, tal como os índios de São Lourenço, serem dignos daquela concessão não só pelas razões expostas, como também “...pelos serviços que têm feito a bem daquele estado em todas as ocasiões que se tem oferecido do Real Serviço em que atualmente ainda se empregam trabalhando nas fortificações e em tudo o mais que pelos governadores lhes é determinado...” Sem as terras, diziam, ficavam impossibilitados de subsistir e não tinham nas que lhes restavam nenhum gênero de madeira que pudessem tirar para “acudirem aos reparos das Igrejas e casas da dita Aldeia que pelo tempo adiante possam necessitar-se”. Finalizavam o documento pedindo a medição e demarcação das duas léguas de terras que lhes tinham sido concedidas⁶⁷. Percebe-se mais uma vez o discurso dos índios nos moldes portugueses, justificando suas reivindicações pelas necessidades de prestar serviços ao Rei e acudir à Igreja.

No início do século XVIII, São Pedro também enfrentou disputas de terra, mas a situação ali parecia inversa, pois eram os moradores de Cabo Frio que se sentiam prejudicados pelo excesso de terras dos índios e reclamavam através da Câmara, propondo sua divisão. Acusavam os jesuítas não só por terem pedido terras para uma aldeia nunca estabelecida, como ainda por terem comprado terras dos índios, nas quais

⁶⁶ Requerimento dos Índios da Aldeia de São Barnabé, do distrito do Rio de Janeiro em que pedem a demarcação das duas léguas de terra que lhe tinham sido concedidas de semaria no termo da Villa de Santo Antonio de Sá (1754). Ms. AHU, RJCA, doc. 17743.

⁶⁷ Idem.

fizeram uma fazenda de gado para o Colégio. A disputa girava em torno da Ponta de Búzios, onde os índios faziam pescarias há muitos anos e os moradores diziam ter ali também alguns sesmeiros que plantavam suas lavouras e pescavam também há vários anos. O Procurador Geral da Companhia e o Reitor do Colégio opinaram sobre o assunto e ambos reconheceram que a terra fora dada para uma aldeia que nunca se criou, por falta de índios suficientes e não por culpa dos padres. Os dois depoimentos enfatizavam o tamanho da aldeia, uma das maiores que tem a Cia, segundo o Procurador Geral, e três vezes maior que a cidade, de acordo com o Reitor. Ambos ressaltaram sua importância para a defesa de Cabo Frio, "...pois dela é que se temem os corsários"⁶⁸. Os padres propunham um acordo amigável com os moradores deixando-lhes livre a pescaria e meia légua de terras mais perto da cidade, ficando com eles a ponta de Buzios, onde podiam ter algumas cabeças de gado, pois os terrenos vizinhos eram alagadiços. O Reitor terminava desistindo de pedir confirmação da posse da Ponta de Búzios, deixando-a como estava devoluta⁶⁹. Tal atitude derivava muito provavelmente do reconhecimento de que não tinham nenhum direito legal àquela posse. De acordo com todos os informes, incluindo os dos próprios padres, as terras da Ponta de Buzios, onde os índios há anos faziam suas pescarias e os padres mantinham algum gado, absolutamente, não lhes pertencia de direito.

O parecer do governador do Rio, Luiz Vahia Monteiro, apresenta um histórico do problema na região, confirmando que os índios e padres não tinham absolutamente nenhum direito legal aquelas terras, pois

"...nos tempos antigos se concedeu sesmarias para se fundarem duas Aldeias de Índios e somente teve efeito a de Sacuruna que hoje existe com o nome de Aldea de S Pedro e que é a mais numerosa que tem esta Capitania, (...) e no mesmo tempo que estava no seu princípio pediu o Reitor deste Colégio ao Capitão Estevão Gomes sesmaria na ponta dos búzios para situação de outra Aldeia o que

⁶⁸ Cartas sobre as terras dos jesuítas em Cabo Frio. 1722 Ms. AHU, RJ, cx. 13, doc. 79.

⁶⁹ Sobre as queixas dos moradores de Cabo Frio contra os jesuítas e suas terras. 26 de novembro de 1722. Ms. AHU, RJ, cx. 13, doc. 135.

lhe concedeu a sesmaria condicional em um de dois sítios a sua escolha a saber em Una ou na ponta dos buzios (...) e suposto fizeram escolha não se povoou a aldeia então, nem até agora e por este modo parece q caducou a dita sesmaria ficando unicamente os Índios que existem na Aldeia de S Pedro. com a data daquele sítio de Sacuruna ...”⁷⁰.

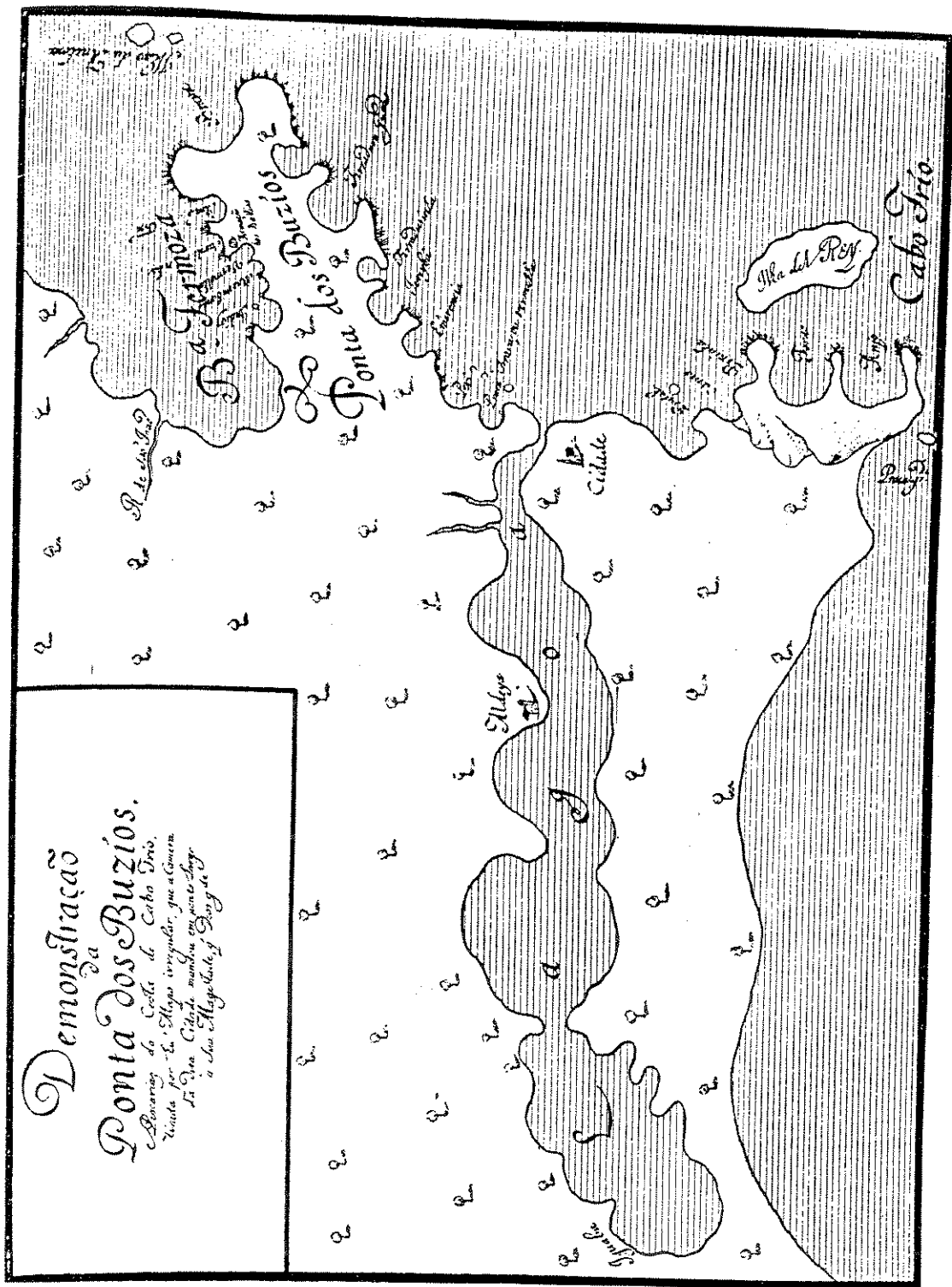
Cabe esclarecer ter sido Una o sítio escolhido para a aldeia que não se fez, não tendo, pois, os índios e padres nenhum direito à Ponta de Búzios. Não obstante, os índios sempre foram pescar naquela enseada, continuava o governador, e sua pretensão era conservar a posse privativa da pescaria, e “...isto é o que impugna a Câmara pretendendo pescar no mesmo sítio igualmente com os mesmos Índios ou pretendendo também que eles não pesquem ali”⁷¹.

Todos os depoimentos foram favoráveis aos índios não por direito, mas pelos relevantes serviços que prestavam ao Rei no aspecto da defesa e por serem os moradores poucos, pobres e inúteis à Coroa quando comparados aos índios. Ordem régia de 1727 mandava fosse conservada a pescaria na posse da aldeia e dos seus índios⁷². Em 1729, houve um ligeiro desentendimento entre os padres e o administrador da nova Armação para pesca de baleias que se estabeleceu na Ponta de Búzios logo resolvida por acordo entre as partes. Os vereadores da Câmara apresentando-se como donos daquelas terras arrendaram-nas ao administrador, que queixou-se ao Rei pelos problemas enfrentados com os jesuítas ao se estabelecer no local. Os padres, segundo ele, além de terem mandado fechar os caminhos da cidade para a armação, impedindo a chegada de mantimentos, ameaçavam despejá-lo com a força do gentio e recusavam-lhe o serviço dos índios e todo o mais necessário que vendiam ao Povo para melhor conseguirem desapossá-lo. Ao perceberem, no entanto, que ele havia sido enganado pelos moradores,

⁷⁰Requerimento do Padre Luiz de Albuquerque a El Rei sobre a Pescaria da Ponta de Búzios da Aldeia de São Pedro de Cabo Frio. 16 de dezembro de 1727. Ms.AHU,RJA, cx. 19,doc.141.

⁷¹Idem.

⁷² Idem.



Aldeia de São Pedro e Região de Cabo Frio
 Fonte: Lamego, 1958:23

os jesuítas permitiram que mantivesse a armação e continuasse com a pesca de baleias⁷³. Em 1757 foi passada outra Provisão Régia para que os índios se conservassem nas pescarias⁷⁴. Ao que parece, a resolução não impedia que outros ali pescassem, como o administrador da armação para a pesca de baleias, porém não resta dúvida que o controle do território era dos índios e dos padres. Fora ganho ou conquistado na justiça pelo direito de uso e apropriação fortemente respaldado, com certeza, no poder de barganha que, como visto, aquela aldeia conquistara na região por seus feitos guerreiros.

No século XVIII, os problemas de terra nas aldeias agravavam-se no Rio de Janeiro, na medida em que as terras devolutas iam escasseando e as demandas por ela se ampliavam. A expulsão dos jesuítas viria complicar a situação, pois além das terras confiscadas aos padres terem voltado ao domínio da Coroa, passando a ser disputadas e pedidas em sesmarias, os índios perdiam poderosos aliados em seus enfrentamentos com os moradores. Foi uma época de inúmeros conflitos e avanço dos moradores sobre as terras das aldeias que, embora continuassem pertencendo aos índios, tornavam-se mais vulneráveis através de uma legislação incentivadora da presença de não índios no seu interior. Some-se a isso, o desenvolvimento sócio-econômico da capitania que implicava na conquista e incorporação dos sertões mais distantes com a criação de novas aldeias e na ameaça cada vez mais intensa ao patrimônio indígena nas aldeias já seculares. Nestas últimas, várias gerações de diferentes grupos étnicos e sociais haviam se fixado, ou territorializado-se na expressão de Oliveira (Oliveira, J.P., 1999), num espaço político-administrativo que lhes fora dado, ou talvez imposto, mas que passara a constituir referencial básico de sobrevivência no mundo colonial e espaço de rearticulação de culturas, histórias e identidades. Dado, imposto ou conquistado através de acordos, derrotas ou capitulações, o espaço físico das aldeias foi assumido pelos índios como patrimônio próprio e coletivo que no século XIX ainda esforçavam-se em defender.

Já foi visto como no período pós expulsão a lei, apesar de assimilacionista, procurava garantir a continuidade dos direitos dos índios em relação às terras. A aplicação do Diretório no Rio de Janeiro foi acompanhada de cuidados para que as terras

⁷³ Requerimento de João de Almeida. 15 de agosto de 1729. Ms. AHU, RJ, cx. 21, doc. 68.

⁷⁴ Representação dos moradores de Cabo Frio solicitando terras das que são dos Padres Jesuítas e do mosteiro de São Bento. 2 de agosto de 1757. AHU, RJ, cx. 62, doc. 35.

dos índios não fossem usurpadas, apesar dos incentivos da presença de não índios em seu interior e da expansão dos aforamentos nas aldeias. O estabelecimento de benfeitorias dentro das aldeias, tais como tabernas, engenhocas e engenhos era permitido e foi bastante frequente no Rio de Janeiro. Vimos que em Mangaratiba os índios tinham solicitado o fechamento de uma taberna e em Itaguaí um dos arrendatários era taberneiro. No interior desta última, estabeleceu-se o engenho de Itaguaí que deu margem a inúmeros conflitos. A Consulta do Conselho Ultramarino sobre o pedido de Francisco João Tinoco de Almeida, negociante da praça do Rio de Janeiro e foreiro da vila de S. José d'El Rei (ex-São Barnabé) é bastante reveladora sobre as licenças concedidas para a construção de benfeitorias em terras de índios. O negociante, que pagava 17 mil reis anuais de foro naquela aldeia, tinha ali benfeitorias dentre as quais uma engenhoca para fazer aguardente comprada nas terras dos índios com licença do Juízo da Conservatoria dos Índios da vila nova de São José d' El Rei e, tendo decidido ampliá-las com engenho de açúcar, necessitava de licença para fazê-lo e para isso apresentava requerimento. Todos os conselheiros foram favoráveis por não haver impedimentos para se fazer engenhos em terras de índios, com o que o Diretor do índios estava plenamente de acordo⁷⁵.

A construção de benfeitorias em terras dos índios podia ser, sem dúvida, um passo significativo dos foreiros no avanço sobre elas, embora nem sempre saíssem vitoriosos de suas demandas, conforme os dois exemplos que se seguem nas aldeias de São Barnabé e de Itaguaí.

Em 1773, o capitão André Alves Pereira Vianna, foreiro na aldeia de São Barnabé, já então chamada vila, dizia-se senhor do porto ali existente e das terras aforadas, embora constasse dos documentos que ele “rematara tão somente as benfeitorias das terras, que diz serem suas...”⁷⁶ O Marquês de Lavradio intentando dar cumprimento ao Diretório que mandava “...tomar as terras aos particulares, para o estabelecimento dos ditos Índios..” e considerando o fato do capitão não ter ali terras algumas por só ter rematado as benfeitorias, além de ser um foreiro inconveniente e

⁷⁵ Requerimento de Francisco João Tinoco de Almeida. 18 de janeiro de 1800. Ms.AHU,RJA, cx.181,doc.35.

⁷⁶ Ofício do Marquês do Lavradio a Martinho de Melo e Castro.Rio de Janeiro, 20 de julho de 1773. Ms.ANRJ cód. 69,vol.02,fl.88.

prejudicial aos índios, conforme as informações do desembargador Manoel Francisco da Silva Veiga, determinava fossem avaliadas as benfeitorias para que fossem pagas e tomadas as terras “...de que este mesmo homem se achasse de posse naquela parte, para o estabelecimento da mesma Vila, por serem todas precisas para o mesmo fim”⁷⁷.

Especialmente revelador sobre os distúrbios causados pela presença de benfeitorias nas aldeias foi o caso de São Francisco Xavier de Itaguaí. Localizada em terras da rica fazenda de Santa Cruz que pertencera aos jesuítas, a aldeia enfrentou muitos problemas com os novos administradores interessados em extingui-la, problemas que se agravaram com a construção do engenho em seu interior. É instigante constatar, no entanto, que apesar dos grandes interesses econômicos envolvidos contra as pretensões de um punhado de “índios miseráveis e decadentes”, a decisão favoreceu a estes últimos que mais de uma vez ganharam o direito de manter a aldeia no local de origem.

Ao assumir o vice reinado, o Marquês de Lavradio encontrou a aldeia quase deserta por conta da violência dos administradores da fazenda de Santa Cruz que usurpavam as terras dos índios⁷⁸. Decidido a restituí-la, contou para isso com a prestimosa ajuda do desembargador Manoel Francisco da Silva e Veiga Magro e Moura e do Capitão Ignacio de Andrade Souto Mayor Rendon. Este último indicou para capitão mor da aldeia restaurada, José Pires Tavares, moço índio que, quando da deserção da aldeia, tinha sido por ele recolhido e educado, tendo aprendido além de ler e escrever, princípios do latim⁷⁹. A aldeia ia muito bem, de acordo com os informes, quando em 1786 recebeu ordens de despejo, em atendimento à petição do administrador de Santa Cruz, Manoel Joaquim da Silva Crasto⁸⁰. O Capitão-mor ausentou-se para Lisboa a fim de recorrer à Rainha em benefício de sua aldeia que foi abandonada, tendo nela permanecido apenas “alguns miseráveis velhos e estropiados”. Informado, no entanto, de

⁷⁷ Idem.

⁷⁸ Atestado do Marquês de Lavradio, Lisboa, 3 de janeiro de 1786. In. Silva, 1854, nº15:358-361.

⁷⁹ Atestado de Ignacio de Andrade Souto Maior Rendon, coronel de milícias, Marapicú, 10 de abril de 1804 In: Silva, 1854, nº15:360;367-369; Atestado do Dr. Francisco da Silva Veiga e Magro de Moura, datado de Lisboa a 7 de janeiro de 1786. In. Silva, 1854, nº15:361-363.

⁸⁰ Atestado de Francisco Dias Paes Leme da Camara, datado de Lisboa a 7 de janeiro de 1786. In. Silva, 1854, nº.15:363-365.

que alguns tinham ali ficado e outros retornado, o administrador "...apareceu ali repentinamente uma noite acompanhado de justiças e tropas, e sem atenção à idade, nem a sexo, fez prender e embarcar tudo violentamente em barcos (...) e assim presos e escoltados, os fez imediatamente conduzir para a aldeia de Mangaratiba..."⁸¹

Em 1790, por ordem da Rainha, em atendimento à solicitação do capitão-mor que fora ao Reino, a aldeia foi restituída aos índios⁸², tendo sido estabelecido que devia separar-se da Fazenda de Santa Cruz "...as terras que por ordem de Sua Magestade se devem restituir aos índios da aldeia de Itaguaí"⁸³. Os problemas, no entanto, estavam longe de terminar, tendo se agravado com a arrematação de engenho de Itaguaí, dentro do qual se encontrava a aldeia e com a morte do Capitão mor José Pires Tavares, líder instruído e tenaz na defesa e preservação de sua aldeia.

Não obstante, convém ressaltar que esse capitão-mor havia enfrentado também a resistência de seus liderados para dar cumprimento à sua função de servir ao Rei, bem como a oposição de algumas autoridades que a ele se opunham. Dava a entender estarem os índios abandonando a aldeia e pedia providências semelhantes as que haviam sido tomadas pelo Marquês de Lavradio para mantê-la⁸⁴. Opiniões contrárias a ele e à sua aldeia como a do juiz conservador, por exemplo, acusavam-no de ter se apoderado dos rendimentos sem ordens para tal e de ter permitido a usurpação de um terreno pertencente aos índios. Sobre a aldeia, o mesmo juiz afirmava estar ela muito diminuta "o que se conhece não dos mapas, mas do reforço que dão ao serviço quando se lhes pede gente"⁸⁵.

Essa situação poderia talvez nos levar a pensar que o capitão-mor era o único interessado em manter a aldeia o que, no entanto, não se sustenta com os acontecimentos posteriores à sua morte, por volta de 1805. Arrematado o engenho de Itaguaí, em 1806,

⁸¹ Idem.

⁸² Atestado de Ignacio de Andrade de Souto Maior Rendon, coronel de milícias. Marapicu, 10 de abril de 1804. Silva, 1854, nº15:367-369.

⁸³ Portaria de 6 de agosto de 1790. In. Silva, 1854, nº15:372.

⁸⁴ Carta do Capitão mor da Aldeia de Itaguaí José Pires Tavares ao Vice-Rei, em 25 de maio de 1805. In: Silva, 1854, nº15:373-374.

⁸⁵ Requerimento de José Pires Tavares, capitão-mor da aldeia de Itaguaí e informações que acerca do mesmo deu o ouvidor José Albano Fragoso. Rio, 8 de maio de 1804. Silva, 1854, nº15:375-376. Atestado de José Albano Fragoso, Rio, 30 de janeiro de 1802. Silva, 1854, nº15:371-372.

com a condição de que “a Real Fazenda mudaria a aldeia de índios situada nas terras do engenho , a qual lhe ficaria pertencendo⁸⁶”, o novo proprietário esforçou-se em executar a medida que terminou conseguindo fazer aprovar. Alguns índios aceitaram as terras que lhes foram dadas em outra parte, “...outros porém, com seu capitão-mor souberam iludir esta régia determinação, deixando-se ficar e se conservaram ainda dentro das terras do suplicante, insinuados talvez para dar mais força à pretensão da vila (...)”⁸⁷

A disputa intensificou-se pela decisão de se elevar a freguesia à categoria de vila, decisão essa que o arrematador do engenho não queria aceitar de forma alguma pelos imensos prejuízos que uma vila no interior de seu engenho iria lhe acarretar. Os argumentos favoráveis à criação da vila naquele mesmo local onde a aldeia se encontrava ressaltavam suas vantagens para o crescimento dos povos e afirmavam existir na freguesia gente de qualidade para servirem os cargos e empregos da governança e as possibilidades necessárias para as despesas da casa de câmara e cadeia⁸⁸.(doc.Silva p.404). Sobre as terras dos índios, discutia-se se deviam pertencer à vila ou não e a decisão do procurador da fazenda foi de que elas pertenciam aos índios.

Em 1818, o arrematante do engenho de Itaguaí ainda insistia na solicitação para que a vila criada na aldeia de Itaguaí fosse transferida para outro lugar. Houve intensa discussão em torno disso e vários argumentos foram favoráveis ao suplicante e seu produtivo engenho contra a aldeia que, segundo o juiz informante, reunia só 5 ou 6 palhoças de índios e podia, conforme muitas opiniões, mudar-se para Mangaratiba. Em Aviso Régio de 1824 , o Príncipe Regente atendendo ao requerimento de Thomaz Lopes, índio da aldeia de Itaguaí, concedeu a ele e aos “mais índios da mesma aldeia a porção de terra da real fazenda de Santa Cruz que for suficiente para fazerem as suas plantações

⁸⁶ Livro 2o. de Termos das arrematações dos Bens confiscados aos denominados Jesuítas, e gêneros da Fazenda de Santa Cruz”Rio de Janeiro, 11 fev. 1805-22.1808. Assin. Pelos vice-reis D. Fernando José de Portugal e Conde dos Arcos, por José Caetano de Lima, Francisco Bento Maria Targini e outros;Certidão da carta de sentença de arreamatação do engenho de Itaguaí 7 de outubro de 1818. In. Silva, 1854,nº.15:377.

⁸⁷ Consulta da mesa do desembargo do paço sobre o requerimento do comendador Antonio Gomes Barros. Palácio da Boa Vista, 18 de outubro de 1819. In Silva, 1854, n.15, pp.382-402.

⁸⁸Consulta da mesa do desembargo do paço sobre a representação do juiz das demarcações dos aforamentos da fazenda de Santa Cruz em que faz ver a necessidade de criar-se uma vila no lugar da aldeia de Itaguaí.In: Silva, 1854,nº15:404.

....” Negou-lhe, no entanto, a concessão de terras para criação de gado que igualmente pedia⁸⁹.

Embora poucos, misturados e já sem contar com a participação ativa do instruído capitão mor, os índios de Itaguaí ganharam mais uma vez o direito de conservar sua aldeia no local de origem. Alguns anos depois, portaria do Imperador baseada na Constituição que os considerara cidadãos e, portanto, livres de tutelas houve por bem resolver que os índios que se achavam misturados na imperial fazenda de Santa Cruz ao pé da vila de Itaguaí, fossem “...d’ora em diante tidos como foreiros pertencentes à mesma imperial fazenda(...) e como tais devedores de que lhes será arbitrado, conforme a porção de terreno que cada um possuir; e à vista do competente terreno que se lhes há de dar.”⁹⁰.

A surpreendente reação dos índios interessados em gozar o mais rápido da sua “liberdade” e ir em busca de seus títulos, pagando cada um a porção que lhes fora designada⁹¹ pode parecer incoerente com todo o comportamento anterior de preservar a aldeia e sua condição de aldeados. Torna-se compreensível, no entanto, se considerarmos que os índios com certeza aspiravam à liberdade, livrando-se do regime de tutela, sem saber exatamente que a posição de igualdade como cidadãos podia significar o fim da legislação especial garantidora da terra e da aldeia, que tanto haviam lutado por preservar.

3.2 Os Rendimentos das Aldeias: interesses e disputas

A participação intensa dos padres nos conflitos e negociações envolvendo as terras dos índios pode suscitar a idéia de que seus rendimentos favoreciam principalmente a eles e suas igrejas. Em grande parte, isso ocorria, a julgar pelos depoimentos dos próprios índios e pelos documentos de todas as épocas, segundo os quais os gastos com as aldeias voltavam-se prioritariamente para os aspectos religiosos. Provia-se em

⁸⁹ Aviso Régio de 24 de outubro de 1824 permitindo dar terras da fazenda de Santa Cruz para cultura dos índios da aldeia de Itaguaí. In: Silva, 1854,nº.15:382.

⁹⁰ Portaria de 9 de setembro de 1824. In:Silva, 1854,nº.15:412.

⁹¹ Requerimento dos Índios da Vila de Itaguaí Fazenda de Santa Cruz ,19 de junho de 1837 In Silva, 1854, nº.15:413-414.

primeiro lugar a igreja, os officios divinos e os párocos e depois as necessidades dos índios, já que os rendimentos deviam ser aplicados também ao sustento, vestuário, e curativo dos índios pobres e à educação de seus filhos⁹². Em 1758, ao tratar da elevação de São Lourenço à categoria de freguezia, o Bispo dizia que toda sua produção “...deverá por ora ser para o reparo da Igreja até ser posta em estado decente...”⁹³ As petições por terra, tanto em São Barnabé quanto em São Lourenço, justificavam-se, já foi visto, grosso modo, pela necessidade de acudir às igrejas.

Não obstante, seria demasiado simplista concluir daí que os rendimentos das terras das aldeias reduziam-se única e exclusivamente aos interesses dos padres. Ao contrário disso, convém refletir sobre esse excessivo zelo dos índios pelas igrejas e officios divinos pouco condizente, me parece, com atitudes de descaso e tentativas de escapar às obrigações religiosas que os padres lhes imputavam, como visto anteriormente. A aparente contradição desfaz-se, no entanto, se atentarmos para os diferentes significados que um mesmo discurso pode comportar e para a já bastante exemplificada capacidade dos índios em apropriarem-se dos códigos coloniais rearticulando-os com seus próprios valores e necessidades. Em busca de suas reivindicações, era de se esperar que os índios reproduzissem as falas condizentes com as expectativas em relação a eles de acordo com a situação em que viviam. Ao tratarem da defesa de suas terras e rendimentos, como bons súditos cristãos e fiéis servidores de seu Rei, referiam-se às necessidades de garantir a sua subsistência e rendas das aldeias para poderem atender às igrejas e cultos divinos, bem como para desempenhar satisfatoriamente os serviços d’El Rei. Além disso, cabe refletir sobre o significado simbólico das igrejas nas aldeias e consequentemente do que elas deviam representar para os índios seus habitantes. As igrejas constituíam desde o século XVI marcos de fundação das aldeias indígenas, cujos nomes, grosso modo, derivavam dos santos aos quais elas eram dedicadas. Símbolo de criação e existência das próprias aldeias, não era, pois, de estranhar que as petições se fizessem em torno delas e de seus cuidados. Perdê-las poderia significar a perda da própria aldeia. Não era à toa, portanto que em seus

⁹² Offício do Juiz de Órfãos João Antunes dos Santos ao presidente da província em 13 de janeiro de 1835. In: Silva, 1854, nº.15:341.

⁹³ Sobre o extracto das cartas do Bispo do Rio de Janeiro. 1758. doc. cit.

requerimentos os índios se mostrassem sempre tão preocupados com o amparo às suas igrejas.

Se em São Paulo, segundo Petrone, a Câmara e o Governador da capitania controlavam os rendimentos das aldeias que pouco revertiam para os índios ou para as aldeias (Petrone, 1995), no Rio de Janeiro, acredito que ficavam a cargo dos jesuitas e/ou dos administradores leigos das aldeias porém, ao que tudo indica, interessaram também bastante aos índios embora grande parte deles pudessem ser gastos com a igreja e seus ornamentos. Não faltam indícios da preocupação dos índios em preservar os rendimentos das aldeias em seu benefício. Em 1779, por ocasião da revolta dos índios contra o Diretor da aldeia de São Barnabé, conforme já indicado, houve acusações contra o juiz conservador por descuidar da correta utilização dos rendimentos da aldeia em favor dos índios⁹⁴ Em 1799, os índios desta mesma aldeia reivindicavam a devolução de uma parte de suas terras que tinha sido usurpada por um capitão ambicioso⁹⁵. Diziam ter direito aquelas terras por sesmaria, as quais estavam medidas e demarcadas e não tinham problemas com os confinantes nem com os foreiros que ali existiam e pagavam os foros à sua Conservatoria. Denunciavam o capitão por lhes haver usurpado uma porção de terras causando-lhes “grande prejuízo pois nas mesmas conservavam seis foreiros cujos aforamentos vem de muitos anos passando de uns a outros foreiros todos com boa cultura e plantação para aumento dos Reais Dízimos e utilidade da Republica...”⁹⁶ Finalizavam dizendo não ter recorrido ao Vice-Rei porque os que tinham obrigação de defendê-los apoiaram a medição irregular das terras usurpadas pelo capitão e, além disso, receavam o desencaminhamento de sua petição na Secretaria “por ser nela Secretário um cunhado do mesmo Suplicado”. O Conselho Ultramarino sugeriu novas averiguações. O desconhecimento do desfecho do caso não impede a constatação de que os índios interessavam-se pelos foros ainda que eles pudessem reverter, principalmente, para gastos burocráticos do funcionamento da aldeia, como o final da reivindicação parece sugerir.

⁹⁴ Consulta do Conselho Ultramarino sobre a representação de João Batista da Costa. 1780, doc. cit.

⁹⁵ Consulta do Conselho Ultramarino sobre o requerimento do capitão mor e índios da Povoação de vila Nova de São José d’El Rei. 5 de dezembro de 1799. Ms. AHU, RJ, cx. 176, doc. 9.

⁹⁶ Idem.

Em 1794, depoimento do Ouvidor da Comarca da cidade do Rio de Janeiro informava que, por diligência do Capitão-mor Manoel Jesus de Souza, cresceram os arrendamentos dos pastos da aldeia de São Lourenço⁹⁷.

Caso especialmente significativo sobre o interesse dos índios nos aforamentos ocorreu na aldeia de Santo Antonio de Guarulhos no século XVIII. Numa disputa de terra com os jesuitas, os índios dessa aldeia perderam a causa, o que deu aos primeiros, a legitimidade da cobrança de foros. A reação dos índios, no entanto, fez com que os colonos pagassem duplamente pelos aforamentos: aos jesuitas porque de direito e aos índios pelas ameaças⁹⁸. O fato do conflito envolver também os franciscanos pode sugerir a idéia de terem os índios se mobilizado a partir dos interesses dos padres em favor dos quais se recolheriam os foros. Embora as informações disponíveis não nos permitam descartar totalmente essa possibilidade, convém, no mínimo, desconfiar dela com base, pelo menos, nos muitos argumentos até aqui apresentados contra a idéia de terem sido os índios das aldeias facilmente manipulados pelos padres. Não se trata de negar que os índios muitas vezes agiram para agradá-los, mas é essencial reconhecer nessa ação finalidades próprias dos índios, cujos significados nem sempre logramos alcançar. Além disso, convém considerar que o comportamento arredo desses índios em relação aos franciscanos e sua rigidez que, segundo consta, levou-os a abandonar a aldeia parece pouco condizente com uma postura de rebeldia simplesmente para agradá-los. Se os índios ameaçavam os colonos para conseguir os foros que serviriam a aldeia e aos seus padres, algum benefício deviam esperar disso.

Além dos aforamentos e dos salários dos índios, a venda de artesanato, a pesca e a exploração de madeiras eram outras formas de rendimentos que garantiam a subsistência dos índios e os interessavam. Os índios de São Pedro que, como visto, pouco praticavam a agricultura, tiravam seu sustento da caça e principalmente da pesca, mas

⁹⁷ Consulta do Conselho Ultramarino sobre o requerimento de Manoel de Jesus e Souza. 7 de janeiro de 1796. Ms.AHU,RJA, cx.162,doc.2.

⁹⁸ Representação dos Índios da Aldeia de Santo Antonio dos Campos dos Goitacazes, capitania do Rio de Janeiro, acerca da demanda que tinham com os Padres da Companhia de Jesus, por causa das terras, que estes tinham conseguido que se lhes dessem em sesmaria, ocultando que pertenciam aos mesmos Índios.Ms.AHU, RJCA, doc. 6042-6043.

além disso dedicavam-se ao recolhimento de sal e à exploração de madeira, atividades que geraram alguns problemas por serem ambas proibidas.

O sal vinha do reino e era monopólio da fazenda real, tendo sido portanto proibida sua produção na colônia, até 1801. De acordo com Coaracy, não eram apenas os índios que o extraíam em Cabo Frio, pois os moradores tiravam, segundo ele, sua subsistência “quase exclusivamente da indústria do sal”(Coaracy, 1944:222). Houve ocasião em que pela insuficiência do produto vindo de Portugal, autorizou-se os contratadores a adquiri-lo em Cabo Frio. Todas as proibições não impediriam, no entanto, “que se procedesse ao contrabando do gênero e à sua extração em Cabo Frio” (Coaracy, 1944:223). Aliás, como afirmou Coaracy, com exceção da pesca, todas as atividades naquela capitania eram consideradas ilegais: o sal e o comércio com piratas estrangeiros. Os índios de São Pedro participariam intensamente de todas elas. Segundo Silva “...sem fadiga colhem o sal em grande cópia em escavações ou ligeiros tanques onde, recolhidas as águas do mar, se cristalizam prontamente aos raios do sol, sem que todavia o governo português ou brasileiro soubessem tirar partido disso em proveito dos próprios índios..” (Silva, 1854, nº14:214). É muito provável que os índios tirassem disso proveito próprio.

A extração de madeiras nas aldeias indígenas era também negócio lucrativo e proibido que interessava aos moradores e também aos índios acusados de trabalhar para eles em troca de salários e de vender-lhes permissão para cortar as matas das aldeias (Silva, 1854,nº14:214). O Juiz Conservador e ouvidor da comarca José Albano Fragoso perseguiu os extraviadores, como já fizera o Conde de Rezende, que foi responsável pela prisão de João Franciso, condenado a pagar 312\$000⁹⁹. Feitas as averiguações sobre os extraviadores, constatou-se terem eles agido com licença dos oficiais da aldeia “que nisso ilegitimamente convinhavam por insignificantes quantias, sendo notável entre eles, o ajudante Domingos dos Santo Ferreira, índio, que reunia a alguma instrução a posse de uma situação com alguns escravos” (Silva,1854,ºn.14:215). Constatou-se ser seu cúmplice “o pároco João de Almeida Barreto que, recebendo muitas quantias para compra de alfaías para a igreja, animava tanta devastação com esta condescendencia.” (Silva,1854,ºn.14:215). Em 1802, os transgressores que ali estavam construindo duas

⁹⁹ Representação do ouvidor da comarca como Juiz Conservador dos índios José Albano Fragoso, em 16 de novembro de 1802. In: Silva, 1854,nº15:452.

embarcações sem licença, alegavam estar contribuindo para o aumento das navegações ao que o ouvidor replicou não lhes dar isso o direito de apropriar-se do alheio, “sendo certo que na factura de canoas se empregam aqueles índios e disso vivem”¹⁰⁰.

Dentre os transgressores, incluía-se Plácido dos Santos que num acordo com os oficiais índios da aldeia comprara deles, por 50\$000, licença para cortar as matas. Confirmando o acordo, os índios disseram ter dado o dinheiro ao vigário que com ele comprou “um turibulo e naveta de prata”, tendo sido por isso bastante recriminado, pois ao invés de cumprir sua função de ensinar aos índios, dava-lhes maus exemplos e comprava objetos supérfluos, quando a igreja precisava de reparos. Domingos dos Santos Ferreira era o principal acusado entre os índios e foi duramente criticado pelo Juiz Conservador, segundo o qual ele fingia defender os interesses indígenas, queixando-se dos roubos de madeira porque impediam os índios de fazerem suas gamelas, mas na verdade, por dinheiro, ele “...deixava cortar (...) e fazia venda pública do que se lhe encomendava”. Acusava-o ainda de fazer-se juiz dos índios dando e tirando terras, resolvendo litígios entre eles, razão pela qual o havia mandado prender¹⁰¹.

Há indícios de que essas negociações deviam obedecer a objetivos particulares dos índios envolvidos e não da comunidade, pois pelas informações o ajudante Domingos dos Santos Ferreira fazia seus acordos por interesse próprio. Outro índio envolvido na ilegalidade da madeira era o capitão Miguel Soares Martins destituído pelos índios em 1805.(Silva, 1852,nº14:460) Esse episódio das madeiras é revelador dos interesses individuais dos índios nas negociações e confrontos com brancos. Afirmar a predominância do caráter coletivo das reivindicações dos índios nas aldeias não significa negar as ambições particulares que, com certeza, deviam exacerbar-se em situação colonial. Em Mangaratiba, foi visto o caso do índio acusado de irregularidades na venda de um sítio a um morador. Negar esse tipo de interesse por parte dos índios é, a meu ver, retomar uma perspectiva que tende a idealizar os índios, considerando-os puros e incorruptíveis, voltados única e exclusivamente para os ideais da coletividade. Os índios,

¹⁰⁰ Representação do Ouvidor da Comarca como Juiz Conservador dos índios José Albano Frago, em 16 de novembro de 1802. In: Silva, 1854,nº15:451-452.

¹⁰¹ Informação do Juiz Conservador dos índios o desembargador José Albano Frago, em 14 de Dezembro de 1802. In: Silva, 1854,n.15:453-454.

tais como os indivíduos de qualquer outro grupo social, tinham evidentemente interesses próprios que com certeza se alteravam conforme suas experiências de vida e as circunstâncias históricas. O anseio por bens materiais, valor se não adquirido pelo menos fortemente incentivado no mundo da colônia, devia evidentemente exercer maior ou menor atração nos diferentes indivíduos de um mesmo grupo e é interessante constatar, nesse caso das madeiras, que os dois índios transgressores incluíam-se, não por acaso, entre os seis índios de São Pedro que acumulavam alguns bens. Anseios e ambições particulares entre os índios das aldeias, no entanto, não chegaram a superar as lutas e ações coletivas que, grosso modo, caracterizavam seu comportamento. Se algumas chefias, como visto, reivindicavam em causa própria e corriam atrás de interesses particulares não descuidavam da condição de grupo, para eles essencial, pois lhes garantia não só os privilégios como o patrimônio considerado sempre um bem coletivo.

Não se trata de afirmar que os índios mantinham-se unidos como grupo apenas para garantir os bens materiais que essa condição lhes proporcionava, pois a partir da vivência comum e do uso coletivo da terra compartilhada das aldeias fosse para plantar ou para delas extrair outros rendimentos, seus habitantes identificavam-se entre si. As tradições e culturas indígenas reconstruíam-se no uso compartilhado do território que lhes tinha sido designado pela administração portuguesa. Os vários usos que os índios fizeram dele primeiro junto com os padres e depois por conta própria foi uma expressão de sua vivência cotidiana e das necessidades que iam surgindo, conforme as circunstâncias. Nesse processo teciam-se os laços de solidariedade grupal que se manifestavam principalmente na luta pela manutenção do patrimônio coletivo. Tais questões serão aprofundadas no capítulo seguinte.

Do final do século XVIII a meados do XIX assiste-se a uma disputa ferrenha entre os índios e os moradores representados pelas Câmaras municipais, interessadíssimas em apossar-se do patrimônio coletivo das aldeias, que apesar das pressões, teimavam em continuar existindo. Nesse período, as informações sobre as aldeias nos chegam principalmente através das autoridades por elas responsáveis, mais especificamente dos Juizes de Órfãos que, com frequência, denunciavam os abusos dos foreiros contra os interesses dos índios e recorriam à justiça em favor dos rendimentos das aldeias, por cuja

aplicação e prestação de contas eram responsáveis¹⁰². Ressalte-se, no entanto, que os índios permaneciam atentos não só aos limites de suas terras com os foreiros, mas também aos rendimentos delas e aos gastos que se faziam com eles, como revelam muitos de seus requerimentos desse mesmo período.

Os rendimentos das aldeia eram baixos, mal administrados, sujeitos a usurpações e irregularidades e mal davam para efetuar os gastos necessários nas aldeias, de acordo com os juizes de órfãos. Em 1835, São Lourenço, por exemplo tinha por renda mais ou menos 400\$000 "... fraca para com ela se fazerem as despesas constantes com o pároco, guisamentos, mestre de primeiras letras, cirurgião, botica, alimentos, etc., que se não podem recusar nos casos em que são exigidos...."¹⁰³ O Juiz de Órfãos dizia que com a diminuta receita não podia "...prestar todos os socorros e auxílios de que necessitam os índios perseguidos por todos os lados e despojados de sua propriedade, a que se julga com direito todo o homem, que até agora teve um meio qualquer de se introduzir nas terras do patrimônio da aldeia e aí domiciliar-se"¹⁰⁴. Em São Pedro, os baixos rendimentos das terras aforadas também não eram suficientes, pois em 1802, tendo sido "necessário reparar a igreja nesta aldeia, se tirou o ordenado de mestre ao vigário", que no entanto já não dava aulas para os poucos índios que recusavam-se a assisti-las"¹⁰⁵. A falta de interesse nas aulas tanto por parte do professor padre quanto dos alunos índios não justifica o desvio dos rendimentos da instrução dos índios para a igreja e sim a prioridade que se dava a ela sobre o atendimento aos índios, como já foi visto¹⁰⁶.

¹⁰² Ofício do Juiz de Órfãos João Antunes dos Santos ao presidente da província em 13 de janeiro de 1835. In: Silva, 1854, nº.15:341.

¹⁰³ Ofício do Juiz de Órfãos João Antunes do Santos ao presidente da província em 13 de janeiro de 1835. In: Siva, 1854, nº.15:344.

¹⁰⁴ Idem, ibidem.

¹⁰⁵ Informação do ouvidor da comarca como juiz conservador dos índios José Albano Fragozo, em 30 de janeiro de 1802. in: Silva, 1854, nº.15:451.

¹⁰⁶ Mais tarde, o vice Rei indeferiu o requerimento de um indivíduo que se oferecia para instruir os índios em troca de "cortar as tão cobiçadas madeiras das florestas da aldeia e poder construir em terras de seu patrimônio uma casa para sua residência, não exigindo outro algum estipêndio. Informação do Juiz da comarca como juiz conservador dos índios, José Albano Fragozo, 30 de janeiro de 1802. Citado em Silva, nº.14:292-293. Silva informa que para atender à grande falta de instrutor público na aldeia de São Pedro a assembléia legislativa acabara de criar (por volta de 1854, portanto) uma cadeira das primeiras letras na freguesia de São Pedro. (Silva, 1854, nº.14:293).

Os rendimentos das aldeias eram coletivos e deviam atender ao seu funcionamento porém, em todas as épocas, os cuidados com a igreja e com os cultos divinos foram priorizados sem que se descuidasse, no entanto, do atendimento aos índios mais necessitados. Em 1834, o pároco da aldeia de São Barnabé informava ao Juiz de Órfãos que os rendimentos daquela aldeia “...tem sido aplicado para as despesas das alfaias da igreja e matriz dos ditos índios , azeite para a lâmpada e reparos da mesma igreja, e igualmente se tem suprido aos índios velhos, viúvas e aleijados com uma pensão mensal , a uns de 2\$000 e outros de 4\$000, para sua subsistência , e 22\$000 anuais a um sacristão”¹⁰⁷. Dos livros de receita e despesa consta ter o juízo de órfãos cobrado, em 1834, de arrendamentos vencidos 3:165\$477 dos quais foram despendidos com os índios e reparos do templo 1:291\$880¹⁰⁸. Sobre a aldeia de Mangaratiba, o Juiz de Órfãos informava, em 1833, que o saldo a favor dos índios de 1:681\$096 constituía a “única quantia com que se alimentam alguns índios decrepitos, que por sua idade não podem trabalhar, com que se curam alguns enfermos pobres e com que finalmente se dá vestuário a dois casais pobres e a alguns meninos que frequentam a escola pública...”¹⁰⁹ Alguma pequena quantia podia ser gasta também “...para enxoval de um ou dois casais”¹¹⁰. O Juiz de Órfãos, em 1835, dizia dedicar-se ao

“bem estar dos índios, socorrendo-os em suas enfermidades, nomeando cirurgião de partido a quem recorram, e assinalando-lhes botica, onde vão buscar os medicamentos, tudo com a maior economia que em tais objetos é possível; a outros tenho prestado mesadas, atento o seus estado idoso ou enfermidade incurável, que os priva de adquirir por seus trabalhos a subsistência diária...”¹¹¹

¹⁰⁷ Ofício do Vigário o padre Francisco Simões da Fonseca ao Juiz de Órfãos de Itaboraí, em 2 de dezembro de 1834. In: Silva, 1854, nº15:353.

¹⁰⁸ Ofício do Juiz de Órfãos interino, Francisco Manoel Torres Guimarães, ao presidente da província, datado de Itaboraí a 4 de abril de 1835. In: Silva, 1854, nº14:284-285.

¹⁰⁹ Ofício do Juiz de Órfãos, Francisco José Frutuoso. 26 de março de 1833. In: Silva, 1854, nº.15:442.

¹¹⁰ Ofício do juiz de órfãos Francisco José Frutuoso, ao presidente da província, em 13 de janeiro de 1835 In: Silva, 1854, nº.15:440.

¹¹¹ Ofício do Juiz de Órfãos João Antunes dos Santos ao presidente da província em 13 de janeiro de 1835. In: Siva, 1854, nº15:342.

Em 1835 havia no cofre da extinta Conservatoria dos Índios a quantia de 6:600\$857 pertencentes às aldeias de Mangaratiba, São Lourenço, S. José d'El Rei e São Pedro de Cabo Frio que para serem aplicados aguardavam a deliberação da assembléia legislativa cuja demora prejudicava os proprietários daquelas rendas que, segundo o Juiz de Órfãos, jaziam na miséria¹¹². Ressalte-se, no entanto, que havia reclamações também contra o Juiz Conservador que em 1816 era acusado pelo vigário da aldeia de São Lourenço pelo mal aproveitamento das rendas da aldeia no que diz respeito ao pagamento da Igreja.etc. O vigário sugeria que as rendas da aldeia deviam ir para o Erario público....¹¹³.

De acordo com as fontes, os foreiros pagavam quantias irrisórias pelas terras que ocupavam. Em 1835, o Juiz de Órfãos denunciava que, em São Lourenço, encontrara o cofre exausto, grandes dívidas de pensões de arrendamentos e terras ocupadas por pessoas sem títulos legais. Ali, um capitão mor de ordenanças arrendava um imenso terreno, pela mínima quantia de 12\$800 anuais e cobrava só de um canteiro a quem sublocou uma parte da pedreira... a grande soma de 60\$000 mensais (Silva, 1854,nº15:343-344). Denunciava estarem as terras da aldeia usurpadas por "...diversos avarentos, que por influxo de suas riquezas conseguiram apossar-se das terras..." Falava ainda das dificuldades e ódios que despertava por agir em benefício da aldeia, ressaltando que a impossibilidade de verificação dos limites e marcos de sesmarias, por falta de recursos, constituía o principal impedimento de sua ação. Uma lista de arrendatários de São Lourenço de 1816 contém 36 nomes que pagavam um total de 139\$320 anuais. A grande maioria pagava de 1 a 2 mil réis por ano, sendo que o pagamento mais alto de 12\$000 era efetuado por apenas um foreiro¹¹⁴.

Em São Pedro, os baixos rendimentos das terras aforadas levaram o juiz conservador a solicitar ao governador, em 1802, que seguisse o exemplo de D. Luiz de

¹¹² Idem.

¹¹³ Representação do vigário da Aldeia de São Lourenço a Sua.Majestade, protestando contra os abusos da Conservatoria dos Índios na administração dos bens da referida aldeia .Rio de Janeiro [jun.1816]. Em anexo , uma relação dos arrendatários da aldeia com as respectivas quantias anualmente pagas, certidões de receita e despesa, de vistoria e reparo da igreja matriz e residência dos párocos e dos proventos do escrivão e tesoureiro da Conservatória. Ms. BNRJ II-34,20,1 n.1-6.

¹¹⁴ Idem. Outros 2 pagavam 9\$600; mais 2 pagavam 8\$500; 1, 8\$000; outros, 2, 7\$000; 3, 6\$000; 1, 5\$000; 1, 4\$000; 3, 3\$000 e os demais entre 1 e 2 mil réis.

Vasconcelos responsável pelo aumento dos insignificantes foros das aldeias de S. Fidélis e São Jose d'El Rei, estendendo aquela medida à aldeia de São Pedro, onde os colonos pagavam “a dez réis por braça com meia légua de sertão, ...”. Consta no mesmo documento que 92 foreiros pagavam anualmente 309\$825¹¹⁵.

Apesar de insignificantes e irrisórios, como descritos pelas fontes, os rendimentos gerados pelas terras dos índios despertavam muitos interesses na primeira metade do século XIX. As câmaras municipais e os moradores esforçavam-se por apoderar-se deles, como visto em inúmeros exemplos. Convém ressaltar que a política indigenista do oitocentos dividia-se entre o extermínio dos índios considerados hostis e violentos, como os Botocudo, por exemplo, contra os quais D João VI declarara guerra e o assimilacionismo que visava à transformação dos índios aliados em civilizados cidadãos do nascente Império brasileiro e à extinção das aldeias consideradas decadentes e empecilhos ao progresso¹¹⁶. Não é de estranhar, portanto, que a tônica dos documentos oficiais desse período insistissem tanto na decadência, miserabilidade e diminuição dos índios e suas aldeias¹¹⁷. Sem negar que tais descrições podiam conter grande dose de verdade, sobretudo aos olhos das autoridades em busca da “civilização” e do desenvolvimento econômico e social nos moldes europeus, bem como dos viajantes estrangeiros, é fundamental considerarmos a contrapartida dessa situação manifesta na resistência tenaz desses “grupos diminutos e miseráveis” que teimavam em continuar existindo e reivindicando direitos apesar de todas as pressões e discriminações contra eles, conforme visto em inúmeros exemplos. Numa sociedade hierárquica, escravocrata e desigual, ter direito à terra coletiva era considerável vantagem diante da massa de escravos e despossuídos da colônia, o que colocava os índios aldeados, acredito, em situação privilegiada, mesmo em relação aos brancos pobres. Se no início do século XIX, apesar dos preconceitos, da discriminação e da obrigação ao trabalho compulsório, os índios aldeados ainda se identificavam como tais e apresentavam suas reivindicações,

¹¹⁵ Representação do ouvidor da comarca como conservador dos índios Jose' Albano Fragoso ao vice-rei do estado do Brazil Dom Fernando José de Portugal. In: Siva, 1854, n°.15:455.

¹¹⁶ Sobre a política indigenista do século XIX, ver Cunha, 1992.

¹¹⁷ A “Memória Histórica e Documentada das Aldeias de Índios da Província do Rio de Janeiro” escrita por Joaquim Norberto de Souza Silva insere-se nesse contexto. Apesar da simpatia com que o autor trata

sobretudo quanto à terra, deve-se crer que essa situação lhes proporcionava algum ganho. Apesar dos esforços assimilacionistas que se manifestavam desde o Diretório, os índios aldeados continuavam vendo-se e sendo vistos como tais, conforme demonstrado em inúmeras situações.

Nos três séculos de colonização e vivência nas aldeias, os povos indígenas transformaram-se e misturaram-se, construindo novas formas de identificação que tinham forte referencial na terra que lhes fora dada como patrimônio coletivo. Era ela o elemento básico para a constituição das aldeias indígenas e além das possibilidades de rendimentos, significava para os índios o espaço de sua re-socialização e portanto, o elemento de coesão de grupos étnicos e sociais que compartilhavam a experiência comum de sobrevivência e lutas no mundo colonial. Em torno do uso da terra não apenas para produzir gêneros agrícolas, mas também para com ela negociar ou dela extrair outros recursos, a rede de sociabilidade se estabeleceu num processo contínuo de destruição e construção de histórias e identidades (Sider, 1994). O fato de que grupos indígenas emergentes no nordeste brasileiro da atualidade apresentem denominações procedentes de coletividades dos aldeamentos (Oliveira, 1999:22) constitui forte indício do papel das aldeias coloniais como espaços possíveis de recriação de identidades para os índios.

dos índios, demonstrando preocupação com sua sorte e sobrevivência, a tônica de seu texto é a decadência e miserabilidade das aldeias que devem caminhar para a extinção. Silva, 1854, n.º.14.

CAPÍTULO VI: Os Índios Aldeados: história e identidades em construção

1. Da Multiplicidade Étnica ao Índio Aldeado

Em 1650, um nobre descendente de Araribóia encontrava-se em Lisboa e, no curto espaço de alguns meses, encaminhou dois requerimentos ao Rei solicitando benefícios, exatamente pela sua condição de súdito indígena, filho de personagem notório e pelo cargo que lhe fora feito mercê, evidenciando auto estima e consciência do valor de seu papel para os interesses da Coroa portuguesa. Foi atendido nas duas petições. Por morte do dito seu pai, Manuel Afonso de Souza viera ao Reino requerer satisfação dos seus serviços, e tendo seu navio sido apresado, encontrava-se desamparado na corte, "...sem salvar outra coisa mais que sua patente..." e

"... lhe importa falar a V. Majestade sobre coisas de seu real serviço . Pede a V. Majestade que pondo os olhos de sua real clemência no estado em que se acha, e a ser filho do capitão-mor Martim Afonso de Sousa que com tanta satisfação serviu a V. Majestade, lhe faça mercê mandar que a ele, e a um seu irmão que traz em sua companhia, se lhe dê de vestir , e ordem de onde se possam sustentar, até tornarem a continuar o serviço de V. Majestade"¹.

O Conselho deu parecer favorável e alguns meses depois, pretendendo voltar ao Rio de Janeiro, Manuel Afonso dirigiu-se novamente à Coroa, dessa vez para solicitar ajuda de custo para cobrir as despesas do embarque, ressaltando que

"... V. Majestade lhe tem feito mercê do cargo de Sargento Mor de todo o gentio da repartição do Sul do Rio de Janeiro e porque se quer embarcar como V.Majestade lhe tem ordenado e está muito pobre, pede a V Majestade lhe faça mercê mandar lhe dar uma ajuda de custo para se aviar do necessario e pagar as

¹ Consulta do Conselho Ultramarino de 13 de janeiro de 1650. Ms.AHU RJCA., cx.4, doc.685.

dívidas que tem feito nesta Corte, e poder levar que se partir pelos Índios seus parentes para que participem das Mercês de V. Majestade²”.

Novamente o parecer foi favorável “...para este índio ir animado a servir entre os seus deve V. Majestade ser servido fazer-lhe mercê de vinte mil réis de ajuda de custo visto o que se apresenta de sua pobreza”³.

Os argumentos utilizados para a obtenção dos favores pretendidos seguem o estilo usual das petições dirigidas à Coroa, o que pode revelar simples reprodução de fórmula padronizada dos requerimentos encaminhados ao Rei. Afinal, todas as petições encaminhadas ao Rei seguiam o mesmo estilo: dos súditos mais simples às mais poderosas autoridades, todos indubitavelmente ressaltavam essas questões para receber as mercês de Sua Alteza, cuja função, como já foi visto, incluía zelar pela distribuição de paz, justiça e harmonia aos membros de seu império. No entanto, se considerarmos que estamos tratando das reivindicações de um índio na Corte portuguesa, parece conveniente atentar para o conteúdo da argumentação das duas consultas e refletir sobre a possibilidade de encontrarmos aí outros significados possivelmente relacionados à apropriação por parte dos índios dos códigos lusitanos, que lhes permitiam movimentar-se com certa desenvoltura no novo mundo em que se inseriam. Manuel Afonso parecia saber, por exemplo, que as mercês se faziam para beneficiar aqueles que haviam prestado ou poderiam prestar algum serviço ao Rei e pela imensa piedade de Sua Majestade para acudir à pobreza dos seus súditos necessitados. Estes dois aspectos (a pobreza e os serviços prestados) foram devidamente enfatizados nas duas consultas. Na primeira, os serviços do pai foram ressaltados como mérito já adquirido, uma vez que os herdeiros dos valorosos servidores também eram dignos de benefícios; e na segunda, o apelo justificou-se mais em função da necessidade do suplicante regressar à colônia para dar cumprimento às ordens do Rei e exercer o importante cargo de Sargento Mor de todo o gentio da repartição sul do Rio de Janeiro. Além disso, Manuel Afonso fez também menção aos demais índios seus parentes, que poderiam igualmente participar desta mercê, aludindo talvez, à liderança exercida junto aos seus e que, provavelmente,

² Consulta do Conselho Ultramarino de 9 de abril de 1650. Ms.AHU.RJA, cx.3, doc.1.

reconhecia como importante fator de barganha junto à administração lusa. Cabe ainda atentar para o fato de Manuel ter ido à Lisboa para solicitar a mercê considerada justa, caso não isolado que permite perceber sua idéia de pertencimento não apenas à aldeia, mas ao Império que, embora distante, era acessível. Os índios eram súditos do Rei com reconhecimento jurídico sobre sua condição específica de aldeados. Dentre suas prerrogativas incluía-se a de solicitar mercês a Sua Majestade e o faziam dentro das regras estabelecidas. O Rei se colocava para os índios como para os demais súditos da Colônia: figura distante, símbolo da justiça e da benevolência, para o qual podiam recorrer os que se sentiam injustiçados pelo poder local. A família dos Souza foi especialmente valorizada na colônia mas outros capitães mores também deram mostras de reconhecer o valor e o prestígio de seu cargo, tendo assumido com reconhecido orgulho a identidade a partir da aldeia que os incentivava a exigir das autoridades determinadas regalias ou reparações por agravos sofridos.

O exemplo aqui apresentado é mais um dentre os muitos já analisados que revelam terem os índios se identificado perante as autoridades, colonos e missionários a partir da posição que ocupavam no mundo colonial. Além disso, apropriavam-se não só dos códigos lusitanos para defender suas reivindicações, mas da própria história colonial, na medida em que incluíam-se nela, colocando-se ao lado dos vencedores e proclamando igualmente suas glórias e feitos heróicos, reconstruindo junto com suas identidades, suas histórias e memórias (Stern, 1987; Hill, 1996).

Se no interior das aldeias as referências aos nomes dados pelos portugueses aos grupos étnicos antes dos aldeamentos (Tamoio, Tupiniquim, Temininó, etc) realmente se perderam ou foram colocadas em segundo plano, cabe reconhecer, com base nas questões teóricas da atualidade e nas várias evidências empíricas apresentadas neste trabalho, que uma outra referência de identificação, com certeza, mais interessante para os índios em situação colonial estava se formando: a de índio aldeado, identidade genérica e inicialmente dada pelos colonizadores mas apropriada pelos índios que souberam utilizá-la para obter vantagens e benefícios que essa condição lhes proporcionava. De acordo com a documentação, a identidade de aldeado com o nome de batismo português e a referência à aldeia em que habitavam se sobrepunha à do grupo étnico e pelas evidências

³ Idem.

documentais já apresentadas não resta dúvida que isso ocorria também em função dos interesses dos próprios índios. Foram feitos súditos do Rei e era esta posição que lhes possibilitava solicitar mercês, sendo conseqüentemente a mais valorizada por eles no mundo colonial, o que demonstra reconhecimento e apropriação dos valores do novo mundo em que atuavam.

As discussões teóricas recentes da História e da Antropologia, sobretudo, no que se refere aos conceitos de etnicidade e cultura e as relações entre elas, bem como as evidências empíricas sobre a situação dos índios aldeados no Rio de Janeiro colonial apresentadas ao longo deste trabalho não nos permitem pensar que as várias etnias simplesmente desapareceram sem deixar rastros. Pensar a cultura em permanente reelaboração conduz à quebra da dualidade entre mundo dos brancos e mundo dos índios e as relações de contato e as mudanças culturais vividas pelas populações indígenas deixam de ser vistas a nível de aculturação ou dualidade cultural. Em nossos dias, como lembrou Isabele Silva (1998:25), as pesquisas sobre relações de contato tendem a ultrapassar as concepções culturalistas, valorizando as noções de resignificação e apropriação cultural. A década de 90 viu surgir muitos trabalhos nessa linha que, sem dúvida, têm sido influenciados pelos movimentos sociais de reafirmação étnica da atualidade, através dos quais diferentes povos, incluindo os índios do Brasil, têm lutado para garantir seus espaços territoriais e políticos. Novos desafios, portanto, têm sido continuamente colocados, levando os intelectuais a refletirem sobre a constituição e manutenção de grupos étnicos. A idéia de processo para a compreensão das mudanças pelas quais passam os grupos indígenas em contato com sociedades ocidentais tem sido especialmente valorizada nos últimos anos, enfatizando-se as amplas possibilidades desses grupos para recriarem seus valores, tradições, culturas, histórias e identidades. Tal concepção é fundamental para se pensar sobre as aldeias coloniais em seu longo percurso de três séculos, nos quais várias gerações de índios transformaram-se de etnias múltiplas num amplo e genérico grupo que chamamos índios aldeados. À luz dessas novas questões é possível pensar esse processo como algo mais do que prejuízos, perdas e extinção para vê-lo, retomando a expressão do historiador Steve Stern como um processo de resistência adaptativa (Stern, 1987). As aldeias indígenas na colônia podem ser vistas, então, como espaço de interação entre grupos sociais e étnicos diversos nos quais os índios aprendiam

novas práticas culturais e políticas que reelaboravam a partir de seus próprios valores e tradições e de acordo com as necessidades que se lhes apresentavam. Nesse processo de re-socialização adquiriam o instrumental necessário que lhes permitia sobreviver e adaptar-se ao mundo colonial em formação e sabiam lançar mão dele nos momentos apropriados. Afinal, ser índio da aldeia X ou Y era a forma de identificação no mundo colonial que os vários grupos étnicos passaram a assumir quando aldeados e essa identificação definia seu lugar social na rígida hierarquia do Antigo Regime que, além de lhes impor uma série de obrigações, lhes garantia também direitos dos quais faziam questão de usufruir. Foi sempre na condição de índios aldeados que eles apresentavam suas petições ao Rei: o nome português de batismo e a identificação a partir da aldeia habitada constituíam as formas de identificação usuais perante as autoridades coloniais, quando a elas se dirigiam para obter suas mercês. No Rio de Janeiro dos séculos XVI e XVII algumas lideranças indígenas foram especialmente bem tratadas destacando-se dentre elas o notável Araribóia. O exemplo acima citado evidencia que seus descendentes, nos séculos XVII e XVIII, ainda usufruíam desse prestígio e faziam questão de assinalar a nobre ascendência quando se dirigiam ao Rei em seus requerimentos.

Seriam os argumentos até aqui desenvolvidos suficientes para se considerar os índios aldeados enquanto grupos étnicos construídos no processo histórico de contato com os europeus, a partir da legislação e da experiência compartilhada no interior das aldeias e no mundo colonial? Seria possível incluí-los no processo de etnogênese, tal como tem sido entendido pelos estudiosos da atualidade? Da documentação pesquisada, não resta dúvida, emergirem eles como um grupo específico, diferente de todos os demais, unido e coeso, inúmeras vezes, em torno de objetivos políticos e econômicos claramente definidos em suas petições, porém pouco se pode dizer sobre suas características culturais e relações consangüíneas vivenciadas no interior das aldeias. Em nossos dias, tal limitação já não constitui obstáculo para se pensar a possibilidade de considerá-los como grupos étnicos, uma vez que os estudos recentes sobre etnicidade e cultura, tendem a priorizar cada vez mais as dimensões políticas e históricas vividas pelos grupos indígenas em situações de contato, deixando de considerar a cultura e muito menos as relações consangüíneas como elementos definidores das etnicidades. Nessa perspectiva, é

possível discutir a possibilidade das múltiplas etnias indígenas nas aldeias terem se constituído no mundo colonial como um grupo étnico amplo e genérico, sem descartar, no entanto, a possibilidade da existência de sub-grupos no interior das aldeias, como será analisado oportunamente.

2. Grupos Étnicos e Ação Política

As fontes permitem identificar nas relações estabelecidas entre os índios aldeados dois elementos destacados por Weber como essenciais para a formação do sentimento de comunhão étnica: a ação política em comum e o sentimento subjetivo de comunidade (Weber, 1994: 267-277). A documentação sobre os conflitos evidencia as causas comuns que levavam os índios à mobilização em busca do que consideravam justo e expressa ações políticas coletivas estabelecidas, em geral, por disputas de território, por recusa à escravização e a trabalhos considerados abusivos, indesejados ou mal pagos, por rejeição a autoridades impostas pelos colonizadores e não reconhecidas por eles, etc. Esta ação política e coletiva dava-lhes o sentido de união em torno de um objetivo comum, contribuindo, de forma essencial, para desenvolver neles o sentimento de identificação de grupo e de pertencimento a uma aldeia e ao próprio Império português.

Os estudos mais recentes sobre etnicidade e cultura têm forte referencial nos trabalhos de Barth (1969) e Cohen (1974, 1978), cujas concepções retomaram e aprofundaram as idéias de Weber que tanto valorizou o aspecto político na definição do sentimento de comunhão étnica. Para Weber, as relações de sangue não são suficientes para caracterizar um grupo étnico, pois o que lhes dá esse caráter é o sentimento de comunhão étnica em geral favorecido pela ação política. Os grupos étnicos para ele são

“...aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no habitus externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para propagação das relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva. (...) A comunhão étnica (nos sentido que damos) não constitui em si mesma, uma comunidade, mas apenas um elemento que facilita relações comunitárias. Fomenta relações

comunitárias de natureza mais diversa, mas sobretudo conforme ensina a experiência, as políticas. Por outro lado, é a comunidade política que costuma despertar, em primeiro lugar, por toda parte, mesmo quando apresenta estruturas muito artificiais, a crença na comunhão étnica, sobrevivendo esta geralmente à decadência daquela, a não ser que diferenças drásticas de costumes e de hábito ou, particularmente, de idioma, o impeçam (Weber, 1994:270).

Além da ação política já bastante exemplificada ao longo do trabalho, dois outros aspectos importantes para se pensar a constituição de uma etnicidade mais ampla nas aldeias devem ser também destacados. Ambos foram igualmente apontados por Weber e bastante enfatizados por Barth(1969) e Cohen (1974;1978), cujos trabalhos na década de 70 ampliaram as discussões referentes aos grupos e identidades étnicas, tendo levantado alguns pontos essenciais que têm sido amplamente utilizados e discutidos por autores contemporâneos: trata-se da idéia do caráter organizacional e do sentimento subjetivo de pertencimento ao grupo destacados por Barth e da idéia de contato e interação em oposição à do separatismo como condição para o estabelecimento dos grupos étnicos sublinhada por Cohen (1978). Segundo este autor, tais grupos se fortalecem e se mantêm distintos enquanto se preservam as distinções políticas e econômicas relacionadas às diferenças étnicas.

Ora , se pensarmos o que ocorreu no interior das aldeias com a mistura e interação de diversas etnias que passavam a compartilhar uma situação política, econômica e social definida pela lei especificamente para elas, não é difícil identificar aí os elementos apontados por esses autores. A partir da chegada dos europeus, os Tupiniquim , Tamoio, Goitacá e tantos outros diferentes grupos étnicos tornaram-se todos índios, misturando-se entre si e com outros segmentos da sociedade colonial nas aldeias, compartilhando a condição comum de serem nativos da América e de terem se tornado todos índios, mais especificamente índios da aldeia X ou Y, mantendo-se nesse lugar jurídico específico até o século XIX. Misturavam-se num espaço único de administração lusa, onde na condição de aldeados passavam a vivenciar uma experiência nova e comum que os colocava em condição ímpar em relação aos demais segmentos sociais da colônia. Observa-se então nas aldeias a formação de grupos que englobando vários outros, organizavam-se para a

vida cotidiana, a partir de um território comum, que lhes fora conferido por um poder externo, para retomar a idéia de territorialização desenvolvida por Oliveira (Oliveira J.P., 1999), no qual passavam a formar um grupo organizacional, no sentido dado por Barth (1969) e unificando-se pelo sentimento de subjetividade que os fazia sentir-se parte dessa aldeia, espaço para eles de sobrevivência e re-socialização no mundo colonial. Uniam-se, portanto, distinguindo-se dos demais grupos pela condição que a própria legislação lhes impunha. Do século XVI ao XIX, como afirmei ao longo de todo este trabalho, os índios aldeados viam-se e eram vistos como tais. Nessa afirmativa, reconhece-se a questão tão enfatizada por Barth sobre a definição de fronteiras (auto-atribuição e atribuição por outros) como elemento fundamental para se pensar sobre os grupos étnicos. Afinal, os membros individualmente podiam circular, disse ele, porém os grupos se mantinham, enquanto se sentiam distintos dos demais.

Para refletir sobre a problemática do contato e interação das várias etnias no interior das aldeias coloniais, convém retomar Cohen, segundo o qual os grupos se constroem em situações de inserção em sistemas sociais mais amplos, mantendo-se e fortificando-se enquanto as diferenças políticas e econômicas que os distinguem continuarem existindo. Este autor, embora discordando de Barth quanto ao caráter subjetivo para a identificação dos grupos, aproxima-se dele e igualmente de Weber ao super enfatizar o aspecto político ao qual soma o econômico na constituição dos grupos étnicos. Diz ele que não é preciso ser marxista para se reconhecer o caráter econômico das etnicidades e que os grupos se mantêm enquanto as diferenças econômicas se mantiverem a nível de diferenças étnicas (Cohen, 1978:120-121). Do século XVI ao XIX, os índios nas aldeias coloniais tinham situação jurídica específica que lhes determinava o lugar político, econômico e social ocupado na hierarquia da colônia. Se, por um lado, encontravam-se em posição subalterna, entre os estratos mais inferiores da sociedade, sendo inclusive obrigados ao trabalho compulsório em benefício dos colonos, tinham também algumas vantagens que esforçaram-se por garantir. Como lembrou Schwartz, a colônia era um mundo em construção, onde outras identidades também se formavam interagindo num contexto hierárquico, escravocrata e desigual que, junto com as condições econômico-sociais, tinham forte influência na definição dos referenciais de identificação entre os grupos sociais (Schwartz, 1987:15). A escravidão e a consequente

existência de um grupo social numa categoria hierarquicamente inferior, sobretudo a dos índios escravos, constituiu, me parece, elemento referencial importante para os índios aldeados. Apesar das perdas, a condição de aldeados lhes dava alguns privilégios em relação aos que ocupavam posição inferior na escala social. Tinham direito à terra, embora uma terra bem mais reduzida que a sua original, tinham direito a não se tornarem escravos, embora fossem obrigados ao trabalho compulsório, tinham direito a se tornarem súditos cristãos, embora tivessem que se batizar e, em princípio, abdicar de suas crenças e costumes. As lideranças tinham direito a títulos, cargos, salários e prestígio social. Dentro dessas condições limitadas, restritas e, sem dúvida, opressivas, os índios aldeados encontraram possibilidades de agir para fazer valer esse mínimo de direitos que a lei, apesar de oscilante lhes garantia e fizeram isso até o século XIX, conforme os vários exemplos.

De volta a Cohen com a idéia de que os grupos étnicos se mantêm distintos em sociedades mais amplas, enquanto condições e privilégios por sua posição se mantiverem, é interessante pensarmos na funções das aldeias e suas mudanças a longo prazo para constatar que no final do século XVIII e início do XIX, os índios aldeados aparecem como os mais, senão os únicos, agentes sociais interessados em mantê-las. Convém reconhecer que se nos séculos XVI, XVII e até a primeira metade do XVIII, a fundação e a manutenção das aldeias interessava aos vários segmentos da sociedade colonial, conforme visto no capítulo II, sobretudo pelos privilégios dos colonos em usufruir do trabalho compulsório dos índios aldeados, tal situação iria se alterar no decorrer da colonização. Por uma série de razões já apontadas (capítulos IV e V), no final do século XVIII e início do XIX, os colonos e mesmo algumas autoridades passaram a se interessar muito mais pelas terras dos índios do que por seu trabalho o que, sem dúvida, incentivou a política assimilacionista desencadeada sobretudo a partir das reformas pombalinas. Como visto, algumas tentativas de terminar com as aldeias fracassaram, em grande parte pela participação dos índios que lutavam por sua manutenção e a elas retornavam. Nessa época, a julgar pela documentação, os índios, com alguns aliados entre as autoridades coloniais responsáveis pelas aldeias, eram os personagens mais interessados em permanecer como grupos distintos na colônia. Isso se explica, em grande parte, se lembrarmos que apesar de todas as mudanças, a principal função das aldeias

para os índios se mantinha: espaço de sobrevivência no mundo caótico e ameaçador da colônia. As políticas assimilacionistas não produziam grandes efeitos, na medida em que os índios aldeados continuavam vendo-se e sendo vistos como tais. Se, de acordo com Cohen (1978), os grupos têm interesse em manter-se distintos, enquanto condições políticas e econômicas estão ligadas a essa distinção, essa parece ter sido uma forte razão para os índios aldeados no século XIX terem resistido à política assimilacionista, mantendo, para usar a expressão de Roberto C. de Oliveira (1976), sua “identidade contrastiva” em relação aos moradores com os quais interagiam e até dividiam o mesmo espaço. As lutas nessa época se faziam principalmente pela manutenção do patrimônio, ao qual tinham direito como grupo: as terras e os rendimentos das aldeias, conforme foi amplamente exemplificado no capítulo V, pertenciam à aldeia.

3. Etnicidade e Cultura

Até aqui foram apresentadas algumas características dos índios aldeados no Rio de Janeiro colonial que nos permitem pensá-los enquanto grupos étnicos, de acordo com as concepções de etnicidade dos vários autores aqui citados, sem maiores considerações em relação aos aspectos culturais. Embora na perspectiva desses autores a cultura não apareça como elemento primordial para a definição de etnicidade, de forma alguma desmereceram eles sua importância. Muito pelo contrário, a cultura tem ocupado sempre lugar de destaque nas discussões sobre etnicidade como não podia deixar de ser, inclusive, por já ter sido critério fundamental para defini-la, em substituição aos antigos critérios raciais (Cunha, 1987). Retomando Weber (1994) para o qual mais do que informar a criação dos grupos étnicos, a cultura pode ser por eles criada e fundamentando-se sobretudo em Barth, muitos autores têm levantado os limites e as dificuldades de se considerar a cultura como elemento chave para definir grupos étnicos, limites esses que se aplicam principalmente a grupos, cujo longo e intenso processo de contato proporcionou tanta misturas e mudanças que fica difícil detectar traços culturais distintivos entre eles e os demais grupos com os quais interagem (Oliveira, R.C., 1976; Oliveira J.P., 1998; Silva, I., 1998; Cunha, 1987). Manuela Carneiro da Cunha (1987:101), por exemplo, considerando que a cultura não pode definir grupos étnicos, embora seja parte essencial da etnicidade, afirma que em situações de intenso contato, ela

“...não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras: este novo princípio que a subtece, a do contraste, determina vários processos. A cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos”(Cunha, 1987: 99).

Tais sinais diacríticos são os sinais distintivos que segundo a autora podem ser escolhidos ou até inventados com a função de estabelecer o contraste com os demais grupos, de forma a afirmar a identidade distinta (Cunha, 1987). Não cabe aqui aprofundar essa discussão, porém é importante ressaltar os limites da identificação de tais sinais quando se trata de grupos nos quais muitas vezes eles não podem ser detectados. Este tem sido um grande desafio hoje, por exemplo, para se lidar com as etnias emergentes no nordeste brasileiro, conforme têm assinalado vários autores (Oliveira, 1998; Silva, 1998; Barbosa, 1999).

O problema igualmente se aplica aos índios aldeados do período colonial. Transformaram-se e misturaram-se tanto, no processo de contato, com tantas guerras, migrações, mudanças e interações que, como já foi dito, torna-se muito difícil detectar entre eles sinais de descendência ou manutenção de traços culturais distintivos, inclusive pela limitação das fontes. Já foi visto no capítulo III que não há como medir as permanências culturais no interior das aldeias, embora algumas pistas indiquem a manutenção, pelo menos em parte, da língua geral. Não há, no entanto, indícios suficientes para se afirmar que as populações das aldeias se distinguissem de seus vizinhos moradores e foreiros em suas terras por quaisquer sinais culturalmente visíveis. Isso, no entanto, não nos impede de constatar sua distinção em relação a eles, distinção essa colocada pela sua condição política, econômica e social ímpar em relação aos demais, que se manifestava nas lutas e ações coletivas. Afirmavam-se como grupo ao qual pertenciam aquele patrimônio que lhes havia sido concedido por lei.

Na convivência da aldeia, no entanto, construíam-se novos hábitos e costumes e nesse processo não se pode negar o papel fundamental que os jesuítas desempenharam no sentido de incentivar a formação dessa cultura das aldeias. Retoma-se aqui outro aspecto levantado por Weber: a capacidade de gerar costumes do grupo étnico. Ao priorizar a ação

política em comum para despertar a crença na comunhão étnica, Weber afirmou que esta última, em geral, sobrevive à decadência daquela, a não ser que diferenças drásticas de costumes, de hábitos e, particularmente, de idiomas o impeçam (Weber,1994:270). Pensar essa questão no que se refere às aldeias coloniais do Brasil permite perceber no esforço dos padres em homogeneizar comportamentos, hábitos e, principalmente, em introduzir a língua geral, uma considerável contribuição no sentido de superar aquelas limitações apontadas por Weber e despertar a comunhão étnica entre índios de diferentes etnias. Já foi visto no terceiro capítulo o papel essencial que a língua geral introduzida e estimulada pelos jesuítas no interior das aldeias desempenhou no sentido de facilitar a comunicação entre os diferentes grupos étnicos e sociais na colônia, tendo contribuído enormemente para facilitar a coesão entre eles (Monteiro,2000). No interior das aldeias construiu-se uma nova cultura que não era nem européia nem indígena e seu idioma era a língua geral.

Afirmar a emergência de um grupo étnico no interior das aldeias constituído pela mistura de vários grupos que se identificavam a partir de uma posição comum em relação a outros grupos da colônia, com os quais estabeleciam uma identidade constrastiva (Oliveira,R.C.,1976) impõe algumas reflexões. Roberto Cardoso de Oliveira(1976) procurou estabelecer uma distinção entre identidade e grupo étnico para refletir sobre as relações entre etnias distintas que se misturam e interagem num mesmo espaço para pensar até que ponto e como se mantêm as distinções entre eles. Tal questão é também pertinente em relação às identidades dos índios aldeados, embora sua situação seja bem diversa da dos povos indígenas atuais estudados pelo autor. No período colonial, os índios eram misturados com a intenção explícita por parte das autoridades e missionários de homogeneizá-los num grupo único com um esforço direcionado para transformar e anular diferenças culturais e linguísticas o que configura uma situação bastante diferente das reservas indígenas da atualidade onde os vários grupos se misturam preservando suas línguas e culturas próprias.

Ainda assim, convém levantar algumas questões referentes a possíveis permanências e separações étnicas no interior das aldeias, apesar da aparente unidade a nível de apresentação externa. Até que ponto poderiam continuar eles, no interior das aldeias, sentindo-se como grupos específicos, identificando-se entre si e em relação aos

demais, talvez por relações de parentesco baseadas em critérios consanguíneos ou outros que evidentemente se alteravam na vida colonial ? Para refletir sobre essas questões, cabe retomar o exemplo dos índios conhecidos como Temininó por ser um grupo que, de acordo com essa pesquisa, teria mudado de identidade duas vezes, por conta de seus acordos com os portugueses, tendo tido nas duas ocasiões ganhos consideráveis com as mudanças efetuadas. Este exemplo parece apontar para uma imensa fluidez e flexibilidade identitária por parte desses índios, dada a aparente facilidade com que de Tamoio passaram a Temininó e de Temininó para índios de São Lourenço e ao mesmo tempo confirma a idéia de se pensar as construções identitárias a partir de situações históricas concretas. Joanne Rappaport, por exemplo em seus estudos sobre os Paez demonstrou como identidades podem se construir a partir de interesses políticos e sociais em situações historicamente determinadas (Rappaport, 1990). Afinal, para os índios do Gato em meados do século XVI foi muito vantajoso ter se tornado os Temininó, aliados dos portugueses e inimigos dos Tamoio e daí terem ido aldear-se no Espírito Santo, onde se misturaram com vários outros, identificando-se com eles a partir de um novo objetivo comum, o de combater os inimigos dos portugueses, o que para eles devia significar o estreitamento de laços com aliados poderosos da colônia que iriam lhes trazer consideráveis benefícios.

Resta saber até que ponto eles mantinham suas identificações próprias entre si e com as outras etnias e assumiam outra diante dos portugueses. Estudos recentes têm demonstrado a prática dos índios assumirem mais de uma identidade conforme o agente social com o qual interagem (Oliveira, R.C.,1976:12). Além disso, com a identidade podem assumir também papéis distintos de acordo com o que se espera deles. Sider referiu-se aos vários usos que os colonizadores faziam dos índios americanos e como estes últimos assumiam esses vários papéis interessando-se por eles e metamorfoseando-se conforme condições e necessidades. (Sider,1994). Assim, quando os índios do Gato, por exemplo assumiram o papel de aliados dos portugueses e as identidades de Temininó e de índios de São Lourenço,não necessariamente abriam mão de seus próprios critérios de identificação entre si e em relação aos outros, embora tais critérios com certeza se alterassem na situação colonial. Aliás, os nomes que os europeus lhes davam não deviam fazer muita diferença para eles. Já foi visto no primeiro capítulo as frequentes confusões

que se faziam com nomes indígenas usados erroneamente pelos portugueses para caracterizar os vários grupos e que estes, por sua vez, tinham seus próprios critérios de identificação entre si e em relação aos seus aliados e contrários, critérios esses que nos escapam. Se os índios mudavam de nome, portanto, isso não significa que deixassem de lado suas próprias formas de identificação entre si e em relação aos outros, embora estas, com certeza, se modificassem a partir de critérios próprios aos quais não temos acesso. Assim, não é possível saber até que ponto e até quando diferentes grupos étnicos mantiveram-se distintos nas aldeias, apesar de uma identificação a nível geral que era dada pelos portugueses e assumida por eles. Será que no interior das aldeias, os grupos informalmente se organizavam? Será que tinham suas próprias chefias? Será que discutiam problemas e soluções próprios de cada grupo? Será que mantinham mitos e tradições próprios? Enfim, será que havia sub-organizações dentro das aldeias? Tais possibilidades não podem ser descartadas, pelo menos nos primórdios da formação das aldeias.

O caso dos Temininó sugere uma instigante continuidade, apesar de tantas mudanças, na medida em que a mesma família se manteve como líder do grupo do século XVI ao XIX. Como entender a posição dessa família ou, talvez dos Teminino (ex-Tamoio) na aldeia de São Lourenço misturados, desde o tempo do Espírito Santo, a etnias diversas (inclusive ex-inimigos) e a outros grupos sociais? Teriam eles se mantido como grupo distinto e especial na aldeia ao longo dos três séculos, fortalecendo e prestigiando a valorizada família ou era a família por si só que construía e mantinha seu prestígio e relações com todos os grupos? São questões pertinentes que, embora sem resposta, merecem reflexão. Acredito que muito provavelmente, pelo menos por um tempo, os grupos nas aldeias deviam se organizar em torno de seus próprios chefes, com tendência à ampliação e mistura porém com critérios próprios que deviam ir se modificando conforme as circunstâncias e necessidades.

Se a principal forma de identificação dos índios integrados à colônia se dava a partir de sua aldeia, convém considerar que tal identificação podia ser simples forma padronizada de referir-se ao local de origem que para os índios, de qualquer forma, passava a ser o espaço colonial, isto é, a aldeia onde habitavam. Deve-se atentar para o fato de que membros de diferentes aldeias também se identificavam num nível mais

geral, ou seja o de índios aldeados. Alguns documentos apontam para um sentimento de identificação que podia ultrapassar as fronteiras das aldeias, construindo-se portanto não pelo território compartilhado, mas pela experiência comum de viver na condição jurídica de aldeados que a lei lhes colocara, enfrentando, por conta disso, adversidades semelhantes e opositores comuns. Assim, assistimos à reivindicação do índio do Cabelo Corredio que se apresentava como procurador de todos os índios aldeados do distrito do Rio de Janeiro e seus arredores, para pedir aumento dos salários. Outro exemplo interessante sobre o sentimento de união e solidariedade entre índios aldeados de diferentes espaços territoriais e portanto provavelmente construído pela vivência de problemas e situações semelhantes na colônia, encontramos nas relações entre os índios de Mangaratiba e Itaguaí, por ocasião dos graves conflitos no final do século XVIII. De acordo com as informações, os índios de Mangaratiba foram bastante solidários aos seus pares de Itaguaí, tendo-os recolhido na praia quando ali foram despejados, abrigando-os em sua aldeia, na qual muitos permaneceram quando Itaguaí foi reestabelecida.

Outra questão pouco esclarecida em relação à identificação dos índios com sua aldeia e a condição de aldeados diz respeito à participação dos índios comuns nesse processo, na medida em que a maior parte dos exemplos refere-se sempre aos prestigiados chefes. Reafirmo, no entanto, que apesar das poucas informações, há indícios de que os demais membros das aldeias sentiam-se também parte delas, pois como visto nas aldeias de Itaguaí, Mangaratiba e Santo Antonio de Guarulhos uma vez expulsos, os índios procuravam sempre a elas retornar. Cabe lembrar também o instigante exemplo de Reritiba, no Espírito Santo, quando os índios iam e vinham da aldeia, apesar de terem ali a possibilidade de ficarem numa espécie de quilombo onde viviam outros índios.

Caberia ainda uma reflexão sobre a identidade dos índios aldeados no que diz respeito aos questionamentos sobre a autenticidade de sua condição de índios, sobretudo pela situação em que se encontravam no início do século XIX. Dentre os principais problemas relacionados à identificação étnica de grupos indígenas sem sinais culturais nitidamente distintos dos regionais com os quais interagem, destaca-se a acusação frequente de oportunismo político no sentido de inventar uma identidade para obter com isso vantagens econômicas. Ao tratar desse problema na atualidade, J. P. de Oliveira

destacou a complexidade da questão, enfatizando que a identidade de um grupo jamais se constrói a partir do nada. Ao contrário o sentimento de coletividade e de pertencimento ao grupo a partir de alguma procedência comum são fatores essenciais para isso, bem como um certo compromisso entre os membros dos grupos nas ações presentes e futuras. Enfim, não há como se pensar em individualidades, quando se trata de reivindicar direitos coletivos concedidos a grupos que de uma forma ou de outra têm que ter alguns elementos em comum para se identificarem. Wallace Barbosa, ao tratar dos grupos indígenas emergentes no nordeste brasileiro, igualmente alertou para o fato de que etnogênese não significa absolutamente, "...inventar do nada grupos indígenas como num passe de mágica" (Barbosa, 1999).

Além disso, convém atentar para os fortes preconceitos e discriminações aos quais se sujeitam esses grupos, para lembrar que não se assume impunemente a identidade de índios no Brasil (Oliveira, J.P.,1998). Guardadas as devidas proporções de diferenças e distâncias temporais, tal problemática se aplica também aos índios aldeados no início do século XIX. Tanto nas petições dos índios, quanto nas acusações contra eles feitas por moradores e autoridades no sentido de não serem índios "primordiais" e de estarem usufruindo de privilégios econômicos que só contribuíam para incentivar sua indolência nata, encontramos elementos significativos para reconhecer as discriminações acima referidas, bem como as disputas em torno da questão sobre a autenticidade de ser índio. Como visto no capítulo V, os discursos das autoridades se faziam no sentido de extinguir as aldeias e "civilizar" os índios, daí serem eles frequentemente apresentados como miseráveis, decadentes e misturados, não tendo mais quase nada de índios. Revelador nesse sentido é o trecho abaixo de um memorialista do século XIX que, ao tratar das origens da aldeia de Mangaratiba, afirmou ter ela se formado com os índios vindos de Porto Seguro e outros do rio de São Francisco do sul, de Itaguaí e de várias outras aldeias

"...aos quais o cacique ou o capitão-mor fazia reconhecer como se fossem da mesma linhagem e da mesma aldeia, e como tais ficaram considerados: também de alguns homens de cor, que ou perseguidos nos lugares onde habitavam ou por

outros motivos buscavam a proteção da aldeia, e que entrelaçando-se com as índias ficavam do mesmo modo reputados como naturais e da mesma estirpe”⁴

O autor escreveu para defender a idéia de extinção da aldeia argumentando que o número de “índios puritanos” era diminuto em Mangaratiba e a aldeia, podia-se dizer, estava quase extinta, pois os representantes dos “índios primordiais” não excediam a vinte ou trinta e os demais, que ainda se intitulavam índios, já eram mestiços em sexta ou sétima geração ou descendentes de índios vindos de fora, como de Itaguaí, aldeia de São Pedro, de São Barnabé, e até do Rio S Francisco.⁵

A afirmação acima evidencia além da mistura étnica e da mestiçagem no interior das aldeias, a identificação dos índios aldeados de Mangaratiba entre si, identificação essa construída pelos casamentos mistos e pela vivência em comum. Procuravam a aldeia em busca de proteção e ali ficavam compartilhando espaço e problemas comuns. Não eram índios, disse o memorialista, mas sentiam-se como tais e esta me parece ser a questão básica, pois era em torno desse sentimento de grupo que a ação coletiva se fazia. Além dos índios, outros grupos étnico-sociais foram atraídos à aldeia pela proteção que ela proporcionava e ali reunidos eram, enquanto grupo, senhores de um patrimônio comum que lutavam para garantir. Em 1835, misturados e espalhados entre a população, os índios de Mangaratiba ainda se distinguiam, conforme as afirmações contraditórias do Juiz de Órfãos⁶. Disse ele não haver mais aldeia por ter sido ela substituída por uma vila do mesmo nome e estarem os índios espalhados, fazendo parte da população geral, mas mantinham seu patrimônio: alguns poucos habitavam e cultivavam ainda as terras que lhes haviam sido doadas e a parte delas não ocupada pelos índios estava aforada a agricultores que pagavam arrendamento gasto para o sustento dos índios necessitados. Sem dados para avaliar o número de índios, o Juiz de Órfãos dispunha-se, se necessário, a

⁴ Memória de Jacyntho Alves Teixeira sobre a origem dos índios e aldeia de Mangaratiba, seu patrimônio, e maneira porque tem sido administrados. In: Silva, 1854, nº15:415.

⁵ Idem, p.417.

⁶ Ofício do Juiz de Órfãos Francisco José Fructuoso, ao presidente da Província em 13 de janeiro de 1835. Silva, 1854, nº15:439.

fazer uma lista deles, embora não estivessem aldeados, claro indício de que mantinham-se à parte da população geral⁷.

Quanto às discriminação e preconceitos, eles são também claramente visíveis no século XIX nos discursos das autoridades e moradores referindo-se sempre aos miseráveis e indolentes índios, que impediam o progresso e o desenvolvimento econômico.

Roberto Cardoso de Oliveira (1976), referindo-se aos efeitos da discriminação chamou a atenção para o fato dos índios muitas vezes acobertarem-se sob a capa de caboclos para evitarem constrangimentos. Em nossos dias, na cidade de Manaus, índios destribalizados com frequência dizem-se peruanos ou colombianos, fingindo às vezes, desconhecimento do nhengatú, como é chamada a língua geral na região, atitude perfeitamente compreensível diante dos fortes preconceitos contra eles. Tal situação, com certeza, deve ter ocorrido com os índios das aldeias no século XIX, quando se viam em situações nas quais a identificação como índios ao invés de benefícios só lhes traria constrangimentos. Por essa razão talvez os índios de São Lourenço tenham fingido desconhecer a língua geral diante de J. Norberto da Silva que tendo escrito por volta de 1864, afirmou ter sido o Príncipe Maximiliano de Wied Neuwied mais afortunado do que ele, quando os visitou em 1815/1817, pois "...os índios entenderam algumas palavras da língua geral que eles lhes recitou;" enquanto "hoje ou fingem ignorar, ou completamente ignoram a língua dos seus antepassados, dos quais não querem descender!" (Silva, 1864:nº14:281). O episódio aponta para a possibilidade de estarmos diante de comportamentos diferenciados conforme o agente social com o qual se interage(Oliveira, J.P.,1999; Cunha,1987), pois o próprio J. Norberto Silva reconheceu que os índios podiam estar fingindo.

Enfim, toda essa discussão evidencia a complexidade das mudanças pelas quais passaram os índios no decorrer dos vários séculos de colonização. Recriavam suas identidades com avanços, recuos, negociações e conflitos e nesse processo a ação política jogou um papel fundamental. Todos os autores aqui tratados partem do princípio já colocado por Weber de que mais do que informar a criação dos grupos étnicos, a cultura

⁷ Idem.

pode ser criada por eles e foi o que fizeram, reelaborando junto com suas identidades, suas histórias e memórias.

4. História, Memória e Identidades

Os estudos mais recentes sobre etnicidades têm valorizado os processos históricos de contato vivenciados pelos povos indígenas a fim de compreender melhor suas construções identitárias e culturais. Dessa forma, as abordagens tendem a ultrapassar o dualismo entre estrutura e processo histórico que passam a ser vistos como mutuamente influenciadores um do outro. Duas coletâneas, ambas coordenadas por J. Hill, deram contribuição fundamental nesse sentido: *Rethinking Myth and History* (1988) e *History, Power and Identity* (1996). Na primeira, os vários artigos revelam os diferentes caminhos que vários povos indígenas do mundo andino e amazônico encontraram para lidar com as mudanças pelas quais passaram através das várias situações de contato, mudanças essas que se manifestam em seu mitos e tradições orais continuamente reelaborados de forma a incluir e dar significados às novas experiências. Em *History, Power and Identity* (1996), os diferentes autores tratam da etnogênese ou seja da emergência de novas identidades políticas e da recomposição identitária que sucede ao traumatismo da conquista, numa perspectiva histórica.

Os mitos, longe de serem vistos como estruturas frias de relações simbólicas fechadas, são compreendidos como mais um gênero de narrativas históricas criativamente expandidos para formular novas compreensões coletivas dos processos históricos (Hill, 1988:4-5). Fundamental nesses estudos é a revelação da ampla capacidade dos povos indígenas de reformularem seus mitos e compreensões do mundo para dar conta de coletivamente pensar e interpretar a nova realidade que para eles se apresenta. Trata-se, aliás, como alguns desses trabalhos enfatizam, de uma necessidade coletiva dos povos que perderam seu poder, marginalizando-se em grupos sub-culturais dentro de uma sociedade nacional. Sua primeira necessidade, disse Hill (1992: 811), é a de poeticamente construir uma compreensão compartilhada do passado histórico que lhes permita compreender sua presente condição como resultado de suas próprias maneiras de fazer história. A isso, este autor chama de processo de retomada do poder étnico (“process of ethnic reempowerment”) e os mitos e as tradições são instrumentos essenciais desse

processo. Ainda que reduzidos à escravidão e às piores condições, os grupos sociais humanos são capazes de reconstituir significados, fortalecendo identidades culturais (Hill, 1992:812). Na mesma linha de argumentação, Alcida Ramos afirmou não existir tradição estática, pois por maior que seja a violência do contato, há sempre uma reação criativa por partes dos índios (Ramos,1988:227). Longe de serem povos sem história, os índios estão e sempre estiveram engajados, disse ela, em interpretações e reinterpretações do contato (Ramos,1988:230). Os mitos, portanto, ao invés de se oporem à história a reconstroem, reelaborando seus significados e constituindo, na verdade, modos de consciência social através dos quais, os povos reconstroem coletivamente seu passado, o que é visto como uma forma socialmente coletiva de identificação (Hill, 1992).

Se os povos indígenas de hoje apresentam tais possibilidades é lícito supor que os do passado também as tivessem tido. Apesar da falta de informações sobre seus mitos, tradições orais e rituais dentro das aldeias, com certeza eles existiram, tendo sido reelaborados, vivenciados e transmitidos entre as várias gerações que ali se reproduziram. O caso da Santidade de Jaguaripe é revelador da reelaboração do mito com a incorporação dos elementos do mundo ocidental para dar conta de explicar uma situação vivenciada em seu presente, qual seja a rebeldia dos índios contra a catequese e a própria ordem colonial (Vainfas,1995). Convém ressaltar, no entanto, que o mito da Terra sem Mal⁸, tal como era pregado e vivenciado em rituais pelos adeptos da Santidade do Jaguaripe, por exemplo, não pode ser tomado como representativo da manifestação da consciência social coletiva reconstruída pelos índios aldeados, na medida em que expressam uma situação de revolta e recusa à catequese e à ordem colonial, postura nada condizente com a dos índios aldeados que, como visto, grosso modo, aderiram à colonização e com ela colaboraram. Estes, com certeza, construíram de outra forma suas histórias e memórias coletivas. Embora sua colaboração tenha sido sempre acompanhada de confrontos e rebeldias, os índios que permaneciam nas aldeias não recusaram definitivamente a ordem colonial e a catequese como pregavam os adeptos da Santidade. Não obstante, cabe lembrar que o mito da Terra sem Mal em sua versão pós-colonial e a Santidade foram frutos das aldeias religiosas e sobre elas tiveram fortes efeitos, pois

⁸ Sobre o Mito da Terra sem Mal e uma excelente análise crítica de diferentes abordagens sobre sua trajetória, ver Pompa,1998.

incentivavam fugas e abandonos. Seu líder, o Antonio, havia sido discípulo dos jesuítas e, como Vainfas tão bem demonstrou, a reelaboração do mito e o próprio movimento foram tecidos no cotidiano das relações entre os índios e os missionários (Vainfas, 1995). Era um movimento anti-cristão e, em parte, anti-colonial já que incentivava índios e negros à fuga, pregava os males causados pela colonização e previa a vitória dos índios sobre os brancos, porém era parte integrante desse mundo colonial, pois nele se criara e nele se reproduzia, já que grande parte de seus adeptos aceitara a aliança com o poderoso Fernão Cabral, tendo inclusive se instalado em suas terras (Vainfas, 1995: 67).

Para se pensar sobre a possível construção de uma memória social coletiva dos índios aldeados com conteúdo diverso daquele que era transmitido pelos índios rebeldes da Santidade, convém atentar para um aspecto bastante enfatizado nas pesquisas recentes no sentido de que a reelaboração das tradições, mitos e histórias se faz tendo como referencial a situação presente. Joanne Rappaport, por exemplo, ressaltou como os Páez reconstroem as suas histórias de acordo com seus interesses políticos da atualidade (Rappaport, 1990). Friedman (1992) em estudo comparativo entre a história dos gregos e dos havaianos igualmente enfatizou a importância da situação presente para a reconstrução de um passado histórico compatível com as necessidades e expectativas dos povos. A identidade cultural do presente aparece como definidora dos rumos da construção de um passado viável e condizente com as necessidades atuais dos grupos e como elemento de coesão e valorização, bem como de estratégia de adaptação às condições novas. A construção do passado para Friedman é um projeto que seletivamente organiza acontecimentos numa relação de continuidade com um assunto contemporâneo, criando, portanto, uma representação apropriada da vida que conduz ao presente, isto é uma história de vida moldada no ato de auto-definição (Friedman, 1992: 837).

Apesar dos limites das fontes para se pensar a construção da memória social dos índios aldeados algumas pistas evidenciam terem eles também reconstruído suas histórias a partir das necessidades vivenciadas no presente e conforme as suas novas aspirações no mundo colonial. As petições e requerimentos das lideranças das aldeias fornecem pistas interessantes sobre isso. Quando, em suas petições, os suplicantes se reportavam aos anos de serviços prestados ao Rei e aos grandes feitos realizados por eles e seus aldeados estavam, na verdade, se apropriando dos valores e glórias da sociedade colonial para

enaltecer suas ações, angariar reconhecimento social e buscar uma explicação plausível para sua condição de aliados e subordinados aos portugueses, buscando inclusive valorizarem-se aos seus próprios olhos. Defender fronteiras do reino luso podia significar para os índios aldeados ato heróico perante as autoridades coloniais e digno de ser ressaltado, pois sem dúvida, lhes garantia maiores vantagens do que o tão caro e tradicional ritual antropofágico. Suas histórias entrelaçavam-se com a dos colonizadores e em seus relatos incluíam-se nelas na posição de vencedores, aliados dos poderosos portugueses com os quais dividiam as honras e glórias das conquistas militares, confirmando a idéia de Hill, segundo o qual, nos processos de contato devem ser considerados as relações intrínsecas entre as histórias globais e locais (Hill,1996). A conquista e a colonização, emblemas da destruição do mundo indígena aparecem nos escritos das lideranças como empreendimentos vitoriosos nos quais eles participaram intensamente merecendo por isso as mercês de Sua Majestade. Os grandes feitos de Araribóia, a conquista da Guanabara e a defesa da cidade do Rio de Janeiro eram grandes trunfos dos índios de São Lourenço. Se os adeptos da Santidade construíram um mito e memória que os colocava em oposição aos colonizadores e aos missionários, os aldeados misturaram suas histórias com a dos primeiros, incluindo-se nelas não como derrotados, mas como heróis vitoriosos que formavam lado a lado com os padres e autoridades. Construía-se assim uma memória social e uma história nova que passava a ser comum e compartilhada por todos aqueles vários grupos que se misturavam no interior das aldeais vindos, com certeza, de uma experiência de derrotas e capitulações diversas. Era uma história coletiva construída num contexto de extrema violência contra os povos indígenas: guerras intensas, doenças, massacres, preconceitos e discriminações, proibições de seus cultos e tradições, enfim de dificuldades cada vez maiores de sobrevivência nos sertões e de resistência a essa ordem colonial que se expandia sem cessar. Foi visto como os índios do Gato optaram pela aliança com os portugueses por encontrarem-se numa situação desesperadora diante de seus inimigos tribais e assim como eles, vários outros grupos entraram nas aldeias religiosas em busca do mal menor para sobreviver na colônia. As várias etnias reunidas nas aldeais tinham as mais variadas trajetórias, inclusive de lutas e conflitos entre si, até que se viam reunidas num mesmo espaço físico no qual vivenciavam um processo comum de re-socialização que, como

visto, envolvia negociações e conflitos diversos. A partir de então, seus mitos, tradições e memórias estariam, sem sombra de dúvida influenciados e ligados ao mundo colonial, mundo esse que não era português, nem indígena, mas um mundo no qual diferentes grupos étnico-sociais interagiam em sua construção e nesse processo construíam suas identidades. Ali, como lembrou Schwartz, o processo de etnogênese foi muito amplo, tendo envolvido praticamente todos os segmentos sociais (Schwartz, 1996).

Essa nova experiência compartilhada devia ser pensada e explicada coletivamente de forma a dar um sentido plausível à sua situação de aldeados e subordinação aos colonizadores, fortalecendo-lhes a dignidade e auto-estima. A memória coletiva desses índios construía-se com a idéia de procedência do grupo partir do estabelecimento da aldeia e da doação de terras, pelo menos era assim que se posicionavam quando reivindicavam seus direitos. De acordo com Rappaport (1990), o conhecimento do passado constitui elemento fundamental para as disputas por terra e negociações políticas por fornecer informações sobre o processo de dominação e paralelamente de identificação de direitos legais, vindo a se constituir como uma arma contra a dominação. Os índios aldeados, sem dúvida, lançaram sempre mão desse conhecimento histórico em suas reivindicações, sobretudo quanto à terra. Seus direitos remontavam às origens da aldeia e à doação das terras. Os índios de São Lourenço recuavam ainda mais sua história, indo aos primórdios de sua aliança com os portugueses, referindo-se à ida para o Espírito Santo e às atividades de defesa do Reino português já prestadas naquela capitania, da qual regressaram para participar do grande evento que foi a conquista da Guanabara. Convém retomar Sider (1994), segundo o qual, os processos de destruição e construção de identidades dos povos submetidos caminha junto com a destruição e construção de suas histórias. Ao aliar-se aos portugueses, aldeando-se no Espírito Santo, os índios do Gato tornavam-se os Temininó, fiéis aliados dos portugueses e iniciavam também uma nova história de lutas e glórias a favor do Império português. As condições históricas são fundamentais para o rumo que tomam as identidades construídas. As identidades dos aldeados se construíam num contexto histórico de colapso demográfico, escravidão, guerra e perda do controle sobre terras e outros recursos (Hill, 1996:4). Para escapar dessa situação, os índios tornavam-se aldeados e construíam para si uma memória social condizente com as suas tradições e com a nova

situação em que viviam. Era uma história de colaboração que tinha para eles, com certeza, significados próprios. Embora não tenhamos conhecimento dos mitos, narrativas e tradições orais provavelmente desenvolvidos no interior das aldeias e transmitidos pelas gerações, deve-se supor que eles tenham existido e provavelmente dado conta de explicar as situações de aliança e de subordinação vivenciadas pelos índios bem como de valorizá-los aos seus próprios olhos. Em suas petições, os índios referiam-se à história de suas aldeias e origens apropriando-se de vários elementos do mundo ocidental. Foi visto como os líderes, sobretudo os capitães mores das aldeias apresentavam-se orgulhosos de seus cargos e feitos bem como pareciam bastante cientes das regalias e privilégios aos quais tinham direito, sem desconhecer a posição de subordinados em que se encontravam. O longo passado de lutas em defesa do Rei era sempre argumento utilizado para enaltecer o papel das aldeias e de seus suplicantes. Os cuidados com a igreja, símbolo da própria existência da aldeia, o discurso de identificação dos índios como pobres e miseráveis súditos do Rei sempre explorados e enganados pelos astutos colonos constituem alguns indícios da consciência sobre sua posição no mundo colonial e da apropriação de alguns de seus valores.

Sider (1994: 15) ressaltou a luta incessante desses grupos para desafiar a própria história na medida em que vivem o despedaçamento da dinâmica histórica nativa e a emergência de uma outra com lógica diversa. Partindo desse pressuposto, refere-se às contradições culturais das lutas baseadas em identidades étnicas. Ser membro de um grupo étnico oprimido e desprezado é, segundo ele, viver em circunstâncias onde “história” significa uma confrontação cotidiana constante, daí desenvolve sua idéia de que ao invés de teia de significados compartilhados (Geertz, 1989), a cultura deve ser vista como luta incessante para não compartilhar significados. Sobre a contradição cultural presente nessas lutas, afirma que um povo não pode reivindicar a identidade construída por ele na resistência à dominação porque isso seria reconstruir a própria dominação. A identidade oferecida pela dominação só pode ser usada, segundo o autor, superficialmente, mas não para resistir a ela ou transformá-la. Usar essa identidade imposta pela sociedade dominante como trampolim ou ponto de mobilização para a resistência é, segundo ele “too ugly, too brutal, to even use as a focus of denial” (Sider, 1994:119). Por brutal e feio que seja, não há como negar ter sido esta a estratégia dos

índios aldeados em sua longa história de contato com os brancos. Desde o princípio, assumiram, como visto, a identidade de aldeados, súditos cristãos do Rei aliados aos portugueses que lhes davam as possibilidades de movimentar-se e sobreviver no mundo colonial de forma a resistir às novas investidas contra eles. Assumiam, portanto, a identidade de subordinados mas como visto, reelaboravam-na, de forma a transformá-la em identidade gloriosa. Através dela transformavam a derrota em vitória, trocando a condição de perdedores submissos na qual a dominação os colocara pela de vencedores da ordem colonial, fiéis servidores não só dos missionários e das autoridades locais, mas também e principalmente do Rei distante. A etnogênese, como destacou Hill (1996: 1) funciona como um instrumento para abordagens históricas críticas num processo contínuo de lutas e conflitos sobre a existência de um povo e seu posicionamento dentro e contra uma história geral de dominação.

Dois aspectos enfatizados por Ramos ao analisar os discursos dos índios da atualidade devem ainda ser ressaltados por estarem ambos fortemente presentes nas petições dos índios aldeados: trata-se da ampla compreensão que os índios demonstram ter a respeito do mundo dos brancos, bem como da valorização que passam a dar aos textos escritos, embora a comunicação básica para eles seja oral (Ramos, 1988:223-224). Não faltaram exemplos ao longo deste trabalho da lúcida percepção dos índios sobre o funcionamento burocrático das aldeias e de vários outros aspectos do mundo colonial, como evidenciam muitas de suas petições. Dentre os vários casos, convém lembrar as cartas trocadas entre os Potiguara aliados dos portugueses e holandeses que demonstravam estarem eles inteiramente a par das guerras européias, e dos interesses nelas envolvidos não apenas militares, mas também políticos, econômicos e religiosos. Revelador também a este respeito é o requerimento do índio capitão mor de São Barnabé contra o diretor da aldeia, por dar mostras do pleno conhecimento do suplicante a respeito da organização burocrática da aldeias envolvendo os cargos com suas respectivas hierarquias, funções e obrigações, incluindo o seu próprio, de capitão mor. Sobre a valorização dos textos escritos, desde o século XVII, como visto no capítulo V, os índios faziam questão das cartas de sesmarias reconhecidas como instrumentos de reivindicação legal para suas terras. Além disso, preocupavam-se também com documentos escritos para estabelecer suas patentes conforme alguns exemplos anteriormente apresentados.

Acredito ter desenvolvido argumentos suficientes para afirmar que o processo de etnogênese, tal como tem sido visto pelos etnólogos da atualidade pode ser pensado também para o caso dos índios aldeados. De acordo com Hill o termo define-se como

“... adaptação criativa a uma história geral de mudanças violentas –incluindo colapso demográfico, deslocamentos forçados, escravização, militarização étnica, etnocídio e genocídio – impostos durante a expansão histórica dos estados coloniais e nacionais nas Américas (Hill, 1996:1).

A situação de subalternos em que os índios se encontravam colocava-os em situação de confronto direto com outros grupos, porém esse desafio os incentivava a reelaborar suas histórias e tradições de forma a inserir-se nesse novo mundo numa condição que lhes fosse mais favorável. A transformação da história, da cultura e das identidades desses povos apresenta-se, pois, como instrumento de luta nas novas condições em que se encontravam, luta essa que se fazia através de negociações, confrontos e acordos, buscando sempre as melhores possibilidades a seu alcance. Em contextos de dominação colonial conforme destacaram Ferguson (1990) e Whitehead (1992) os grupos étnicos tornam-se internamente divididos em facções, lutando para controlar o acesso às riquezas e poderes das sociedades dominantes e como destacou Hill (1996:2), ambas as formas de faccionalismo podem levar à etnogênese, através dos processos de resistência à ordem social dominante, resistência essa que não necessariamente passa pela oposição declarada, pois outras formas de relação estabelecidas com a ordem dominante também conduzem à etnogênese.

Nos três séculos de colonização, as múltiplas etnias transformaram-se em índios aldeados num longo processo de conflitos e negociações que se fazia num contexto histórico de desafios e lutas incessantes pela condição de subordinados em que se encontravam. Nesse longo processo de re-socialização nas aldeais e na dinâmica de suas relações com os demais agentes sociais da colônia, os índios aldeados foram assumindo a identidade genérica que lhes fora conferida pelos colonizadores, identidade essa que além das imensas perdas e prejuízos, lhes dava possibilidades de atuar no mundo colonial.

Conclusão

Uma vez aldeadas, as múltiplas etnias passaram a constituir um grupo distinto na colônia com regras, características e comportamentos próprios construídos num processo lento e incessante de experiência compartilhada com etnias e grupos sociais diversos no mundo colonial. Ao se incorporarem à colonização, os povos indígenas que habitavam o Rio de Janeiro e seus arredores não desapareceram, misturando-se aos escravos e despossuídos da colônia. Transformaram-se e misturaram-se, sem dúvida, inclusive com esses últimos, porém mantiveram-se na condição de índios aldeados, identificando-se e sendo identificados como tais até o século XIX. As aldeias indígenas da colônia não foram portanto um simples espaço português e cristão no qual os pobres índios indefesos e vencidos eram submetidos à exploração e a aculturação que os conduziria à breve extinção. Ao contrário disso, por três séculos, as aldeias foram o espaço possível de sobrevivência na colônia para grupos indígenas que através de um cotidiano repleto de relações tensas e conflituosas iam aos poucos destruindo e reconstruindo suas histórias, memórias e identidades. As aldeias foram o espaço privilegiado de re-socialização dos povos indígenas na colônia, no qual viviam e compartilhavam as experiências e conhecimentos novos continuamente reelaborados com seu próprios valores, culturas e tradições. Tornavam-se súditos cristãos do Império português e como tal se identificavam nas petições que dirigiam ao Rei e autoridades. Assumiram, portanto, apesar de todas as perdas e prejuízos, a identidade que lhes fora dada ou imposta pelos colonizadores: índios aldeados, súditos cristãos do Império português.

As múltiplas evidências empíricas sobre a vivência dos índios aldeados no Rio de Janeiro colonial aqui analisadas contribuem, acredito, para reforçar as próprias questões teóricas que presidiram a sua interpretação, sobretudo, no sentido de ultrapassar alguns dualismos que por muito tempo influenciaram os estudos sobre relações de contato entre índios e colonizadores, tais como estrutura/processo, resistência/aculturação e índio aculturado/índio puro. As fontes analisadas a partir da noção interdisciplinar de cultura histórica, dinâmica e flexível, continuamente tecida no cotidiano das relações entre os agentes sociais em situações históricas concretas revelaram terem os índios da colônia sido capazes de transformarem-se e rearticular seus valores e culturas. Guardadas as devidas proporções de diferenças e distâncias seculares, convém reconhecer as

possibilidades comparativas dessa pesquisa com trabalhos recentes de antropólogos sobre adaptações e mudanças vivenciadas por diferentes grupos indígenas da atualidade em situações de contato. Este, aliás me parece um caminho interessante, pouco explorado no decorrer deste trabalho que pode lançar luzes sobre questões ainda bastante obscuras, tais como as características etnográficas das aldeias ou os significados que os índios passavam a lhes atribuir. Não resta dúvida, no entanto, que esta pesquisa reforçou a importância de se valorizar a situação de processo como elemento fundamental tanto do ponto de vista histórico quanto antropológico para uma compreensão mais ampla das complexas relações de contato entre os índios e os colonizadores.

A pesquisa contribuiu também, acredito, para ajudar a desmontar certos estereótipos sobre os índios e sua presença no mundo colonial, sobretudo quanto à aliança e colaboração com os portugueses. Como visto, na perspectiva teórica deste trabalho, colaborar podia significar também uma forma de resistência adaptativa, para retomar a expressão de Steve Stern. Insisto que não se trata de negar os males e prejuízos imensuráveis que a colonização significou para os índios, porém ao participarem dela, eles não se tornaram massa amorfa simplesmente levada pelas circunstâncias ou pela prepotência dos padres, autoridades e colonos. Aliavam-se e aldeavam-se, grosso modo, em busca do mal menor e de obter alguns ganhos diante do caos que se instalara nos sertões. Seus interesses e objetivos evidentemente alteravam-se com a situação de contato, como visto em inúmeros exemplos. Participaram, portanto, intensa e ativamente de seu próprio processo de metamorfose, transformando-se, como visto, mais do que sendo transformados, porém não necessariamente nos moldes pré-estabelecidos pelos portugueses. Este processo foi lento e repleto de conflitos, negociações, recuos e avanços e os jesuítas tiveram nisso participação fundamental: com a intenção de homogeneizar e transformar, forneciam aos índios o instrumental necessário para eles se adaptarem ao novo mundo. Não faltaram exemplos ao longo deste trabalho da extraordinária capacidade dos índios no aprendizado de práticas políticas e culturais tão bem manejadas por eles na busca dos direitos que a legislação lhes permitia.

Em termos de história colonial acredito ter a pesquisa demonstrado a presença e participação dos povos indígenas na definição dos rumos da conquista e da ocupação da capitania do Rio de Janeiro nos séculos XVI e XVII. Afinal, se a conquista e a fundação

da cidade dependeram fundamentalmente dos índios, o mesmo se pode dizer quanto ao processo de ocupação dos sertões e expansão da administração portuguesa na capitania que, como amplamente exemplificado, se fazia com índios e, grosso modo, com a criação de aldeias. A considerável presença indígena no mercado de trabalho da capitania até o fim do século XVII contribuiu para inibir o desenvolvimento do mercado de escravos negros. Todas essas considerações apontam para o papel dos índios como agentes históricos, cuja atuação não pode ser desconsiderada como mais uma variável que contribuiu para delinear as características políticas, econômicas e sociais da capitania em construção. Afinal, o sistema colonial, longe de ter sido um pacote de medidas e regras definidas de antemão pela Metrópole para ser rigidamente aplicado à Colônia, constituiu-se e consolidou-se, como destacou Bicalho, “no próprio tecer das relações e da dinâmica da experiência colonial” (Bicalho, 1997:438). Na capitania do Rio de Janeiro, as possibilidades de realização dos projetos e expectativas da Coroa, dos missionários, das autoridades, dos colonos e dos próprios índios passavam necessariamente, como visto, pelas disputas e negociações entre eles.

O longo recorte temporal da pesquisa revelou-se essencial para demonstrar que as aldeias não foram efêmeras e passageiras, criadas por padres e autoridades única e exclusivamente para submeter os índios que desapareceriam rapidamente. Ao contrário disso, elas se mantiveram ao longo de três séculos, tendo desempenhado funções específicas no conjunto da capitania, funções essas que atendiam diferentes interesses conforme os agentes sociais envolvidos. A longevidade das aldeias e uma certa estabilidade, sem dúvida por elas alcançada, apesar da tendência para a diminuição populacional (vertiginosa, como visto, em algumas delas nos dois primeiros séculos) e territorial, confirma seu papel de berço para a gestação de uma cultura de resistência adaptativa e espaço no qual várias gerações de índios criaram-se, misturaram-se e reproduziram-se. Foram eles, índios de diferentes gerações, que ajudaram a construí-las nos séculos XVI e XVII e esforçaram-se por mantê-las no XVIII e XIX, o que revela terem elas permanecido como seu espaço de segurança na colônia e a idéia de que reconheciam-se como parte dela. Especialmente revelador a esse respeito é o fato de encontrarmos, em nossos dias, grupos indígenas emergentes do nordeste afirmando suas origens nos aldeamentos missionários do século XVIII (Oliveira, J.P., 1999).

A pesquisa conclui-se, não resta dúvida, com muitas indagações. As lacunas são grandes, como visto, e algumas questões permanecem indecifráveis. As relações entre líderes e liderados está longe de ser esgotada: os novos critérios de chefia, as relações dentro das aldeias com os liderados, as intermediações com os missionários e autoridades, os conflitos, desavenças e divisões em facções constituem alguns dos aspectos que merecem maiores reflexões. As identificações e diferenciações dos vários grupos no interior das aldeias, bem como suas aproximações e os critérios de mistura ou de separação constituem outro ponto bastante nebuloso dessa pesquisa. Os índios escravos no Rio de Janeiro, atores coadjuvantes na minha história, foram tema pouco explorado no trabalho a não ser para constatar sua existência em larga escala até o final do século XVII. Sabe-se pouco sobre seus empregos e relações com seus proprietários fossem eles colonos ou ordens religiosas. É um assunto merecedor de maior atenção e ainda que não se disponha de um documento como aquele do Engenho de Sergipe, tão bem explorado por Schwartz (1988) e rico em informações sobre os escravos indígenas nesse engenho baiano do final do século XVI e início do XVII, há algumas pistas sobre sua presença nos plantéis do Rio, por exemplo, nos registros de batismo, que não cheguei a levantar. Outro assunto pouco explorado na pesquisa que talvez ainda tenha muito a revelar é a relação entre índios e negros tanto nos plantéis, quanto no interior das aldeias, nos sertões e nos quilombos.

Caberia finalmente uma última questão relevante, porém fora da periodização deste trabalho que diz respeito à extinção das aldeias no decorrer do século XIX e o destino ou rumo seguido por seus últimos habitantes. As poucas referências aqui apresentadas sobre os acontecimentos e conflitos nas aldeias no oitocentos foram feitas apenas com a intenção de ilustrar ou reforçar argumentos sobre a persistência dos índios em manter as aldeias e seu patrimônio até o século XIX. Em passant, fiz referência à política indígena oitocentista no seu aspecto francamente assimilacionista que visava a extinguir as aldeias e transformar os índios em cidadãos. Não resta dúvida, no entanto que o processo de desestruturação das aldeias no século XIX constitui relevante tema de pesquisa, cuja investigação requer contextualização, quadro teórico e pesquisa documental diversos dos que fundamentaram este trabalho.

Ao concluir essa pesquisa, é mister reconhecer que se as evidências empíricas relacionadas às novas concepções teórico-metodológicas da Antropologia e da História descortinaram uma realidade pouco conhecida sobre os índios aldeados no Rio de Janeiro colonial, sem dúvida abriram também um leque de questões cujos desdobramentos ainda podem ter muito a revelar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E DOCUMENTAIS

1.Fontes Primárias

1.1 Manuscritas

Arquivo Histórico Ultramarino

Documentos Avulsos sobre o Rio de Janeiro – Caixa (nº do documento):

Caixas:1 (6, 24, 25, 47), 2 (75), 3 (1, 28, 37, 106), 4 (111, 112), 5 (45, 60,), 6 (2, 6, 17, 45, 91, 94), 7 (34, 41, 55, 76, 77), 8 (75), 10 (22, 59, 80), 11 (32, 54, 61, 63, 83), 12 (78), 13 (79, 135), 15 (13, 34, 47, 64), 17 (62), 18 (73), 19 (44, 46, 73, 103, 141), 21 (49, 68, 71, 113), 24 (27, 67), 48 (24), 62 (35, 63, 64, 71, 72), 64 (60, 72, 86), 65 (36, 60, 91, 93), 67 (65, 66), 68 (21), 71 (10, 14, 15), 72 (36), 74 (1), 75 (82), 76 (21, 27), 77 (37), 79 (17), 81 (4, 10), 83 (13), 84 (7), 86 (13, 30), 87 (37), 91 (30, 75), 93 (s.n., 43), 101 (35), 102 (18), 104 (18, 25), 107 (9), 112 (32, 34), 114 (10, 11), 118 (6, 40), 119 (88), 130 (48), 145 (46), 146 (61), 149 (6A), 150 (11), 122 (33), 152 (54, 55), 159 (82), 160 (65, 100), 161 (65), 162 (2, 31), 164 (3, 86, 89), 165 (62), 166 (42), 167 (35), 168 (21, 29), 170 (31), 171 (14, 114), 175 (20), 176 (9, 33), 178 (74), 179 (53), 180 (39), 181 (21, 35, 65, 94,

Documentos sobre o Rio de Janeiro Catalogados por Castro e Almeida _ nº dos documentos.

7, 28, 43, 65, 169, 187, 205, 306, 373, 398, 438-439, 482, 519, 531-534, 539-540, 602, 685, 737, 905, 926, 927-928, 975, 1036, 1063, 1218, 1258-1261, 12785, 1346-1347, 1348, 1365, 1426, 1430, 1433, 1555, 1758-1759, 1776, 1780-1781, 1915, 1922-1923, 2007-2008, 2199-2205, 2357-2358, 2418, 2431-2432, 2433, 2506-2509, 2510-2516, 2617-2623, 3320, 3467, 3580, 4730-4732, 5305, 5562-5566, 6042-6043, 13484-13488, 16785-16786, 17743-17745, 18291-18298.

Arquivo do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro

Estados do Mosteiro: Rio de Janeiro v.I e II

Arquivo Nacional do Rio de Janeiro

Códices: 67 (vol. 26), 68 (vol. 7, 9), 69 (vol. 2, 8, 11), 77 (vol. 1, 3, 4, 6, 7, 9, 12, 13, 14, 17, 22), 538 (vol. 2, 12) 952 (vol. 3, 9, 11, 12, 13, 15, 18)

Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro

Documentos do Rio de Janeiro Catalogados por Castro e Almeida

Archivum Societatis Romanum IESU (ARSI)

Fundo Geral:

Provinciae Brasiliensis et Maragnonensis – Bras 1-28

Bras. 2 - Ordinationes et Epit.Gen.; Visitaciones –1566-1603 pp. 32, 139-149, 254, 266, 269-272

Bras 3 (I) –Epp.Bras. 1550-1666 pp.: 192, 248, 249, 256, 257, 263, 264, 266, 271
Bras 3 (II) Epp. Bras. 1661-1695 pp.: 352,358,359.
Bras 4 Epp. Bras. 1696-1737. pp.: 97, 278, 279, 287.
Bras 5 –(I e II) Cat.breves e trien.1556-1601(1583-1593 dupl)
Bras. 8 (I e II)Historia 1574-1647. pp. (I): 10, 11, 261, 262, 263;(II) Paginas: 310, 311, 312, 396-409.
Bras 11 I e II – Fundatio Collegii Bahiens.pp. (II) 332,434

Fondo Jesuítico
Missions 721, pp.10-12.

Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

II-34,23, 1 n.55 – Carta Régia a D. Fernando Martins Mascarenhas de Lencastro , mandando reitrar os índios cativos nas fazendas dos religiosos de São Bento, e providenciar seu aldemaento.Lisboa, 12 de junho de 1706.

II- 34, 23, 1 n.73-95 – Cartas régias relativas à construção do aqueduto da Carioca. Lisboa, 3 jun. 1677-2 maio 1747. Abordam, inclusive a utilização do trabalho escravo indígena naquela obra.

7,4,45 n.2-3

Ofício do capitão comandante Henrique Vicente Lousada Magalhães[ao conde de Resende], informando sobre os produtos da indústria indígena dos distritos do Rio Paraíba do Sul.Campo Alegre, 24 ag. De 1794.Em anexo, “Relação dos produtos da indústria dos Índios da Aldeia de s. Luiz Beltrão do distrito da freguezia de N.Sra.da Conceição de Campo Alegre, situada na parte setentrional (sic) junto ao Rio negro divisório de Minas Gerais.

7,4,10

Ofício do tenente coronel Manuel Martins do Couto Reis , contendo considerações sobre os meios favoráveis à civilização dos índios que ocupavam as margens do Rio Paraíba do Sul e seus afluentes; sobre o expediente mais racional para a navegabilidade desses rios, em especial no transporte do corte e fabrico dessas madeias, a coberto das invasões do gentio ainda não domesticado. Real Fazenda de Santa Cruz. 10 de fevereiro de 1799. S.ind. de destinatario.

7,4,60

Representação de frei Tomás de Castelo, missionário capuchinho , a D. Fernando José de Portugal, indicando os meios mais favoráveis ao aldeamento dos índios coroados, estabelecidos às margens do Rio Paraíba no Distrito de Campos dos Goitacazes. Rio de Janeiro, de outubro de 1801. Em anexo croqui do Vale do Paraíba e uma atestação do coronel comandante daquele distrito, José caetano de Barcelos Coutinho, sobre a atualidade do citado aldeamento (Rio de Janeiro, 26 out. 1801)

II-34,24,5

Ofícios aos capitães Inácio de Sousa Verneck e Manuel Valente de Almeida, determinando que prestassem os auxílios necessários a José Rodrigues da Cruz, encarregado do aldeamento dos índios coroados nas margens superiores do Rio Paraíba. Rio de Janeiro, 20 nov. 1801.s.ind. remetente.

II- 34,17,11

Representação do capitão mor da Aldeia de São Francisco Xavier de Itaguaí a S.A.R. solicitando restituição de terras pertencentes àquela aldeia. Rio de Janeiro, c.1804.Seguem-se outros documentos relativos ao assunto.

20,4,2,2 n.83

Relação dos pagamentos feitos por José de Sousa Neto, pagador dos Armazéns Reais, aos moços índios seventes do Arsenal e remeiros dos diferentes escaleres da Ribeira. Contadoria da Marinha, 9 fev.1809.

I-31,28,53

Cópia de uma carta do padre Pero Rodrigues Provincial da Provincia do Brazil da Companhia de Jesus, para o padre João Alvares da mesma Companhia: assistente do Padre Geral. Bahia, 1 de maio de 1697.

I- 31,32,3

Relação do sucedido no Rio de Janeiro por ocasião da publicação dos breves contra o cativoiro dos índios [Rio de Janeiro, jun.1640] Por D. Pedro de Moura, visitador-geral da provincia do Brasil. Autenticada pelo Pe. Luís Lopes secretário do Pe. Moura, em 28 jun. 1640.

II-34,23,1 n.40

Carta Regia a Artur de Sá e Meneses, ordenando a restituição dos índios da Aldeia de São Lourenço à posse das terras que lhes foram concedidas elhes estivessem usurpadas. Lisboa, 9 dez.1697.

5,3,50 n.1-5, 19-22, 26-8

Ofícios do conde de Bobadela a Tomé Joaquim da Costa Corte real, tratando de assunto referentes à reclusão , sequestro de bens e expulsão dos jesuitas do Rio de Janeiro e demais capitánias subordinadas a seu governo. Rio de Janeiro 12 nov. 1759-10 mar. 1761. Ocorrem ainda lista dos padres recolhidos ao Colégio do Rio de Janeiro para serem deportados; recibo de Gaspar Pinheiro da Câmara, comandante da nau que os transportaria a Lisboa; e conta dos rendimentos e despesas concernentes ao confisco das fazendas do mesmo Colégio.

10,2,6

“Livro 2o. de Termos das arrematações dos Bens confiscados aos denominados Jezuitas, e gêneros da Fazenda de Santa Cruz”Rio de Janeiro, 11 fev. 1805-22.1808. Assin. Pelos vice-reis D. Fernando José de Portugal e conde dos Arcos, por José Caetano de Lima, Francisco Bento Maria Targini e outros. .

II-34,19,26

Ofício do juiz de fora Francisco José Álvares Carneiro ao ministro secretário de Estado dos Negócios do Reino , dando seu parecer sobre a representação em que os moradores de São Mateus, distrito da Aldeia de São Pedro de Cabo Frio, solicitavam a restituição da posse de um caminho que lhes era indispensável ao transporte de seus mantimentos. Cabo Frio , 27 julho, 1821.

II-34, 20,1 n.1-6

Representação do vigário da Aldeia de São Lourenço a S.M. , protestando contra os abusos da Conservatória dos Índios na administração dos bens da referida aldeia. Rio de Janeiro (jun. 1816). Em anexo uma relação dos arrendatários da aldeia com as respectivas quantias anualmente pagas, certidões de receita e despesa, de vistoria e reparo da igreja matriz e residência dos párocos , e dos proventos do escrivão e tesoureiro da conservatória. Ocorre despacho.

I-31,19,14

“Mapa em que se compreende a relação individual das Vilas desta Comarca assim das que tem juizes de Fora, como das em que há juizes Ordinários com declaração da extensão dos Termos de cada uma de suas Freguesias, do número, e denominação dos Engenhos, Lugares ou Aldeias, Fogos e Habitantes, lugares de comunicação, por onde passam as principais Estradas para outras Capitânicas, e distancias elles” Rio de Janeiro, 16 julho 1816. Assim, por Manuel Pedro Gomes, ouvidor da Comarca.

7,1,29

Carta para o Capitão Mor da Capitania de São Vicente acerca dos índios que se mandam vir daquela capitania. Bahia , 21 de setembro de 1657.

3,4,4 n.12-3

Ofício de Tomé Joaquim da Costa Corte Real a Gomes Freire de Andrada, enumerando as providências a serem tomadas em função da reforma dos jesuítas. Belém, 19 de maio 1758. Em anexo, relação das cartas régias enviadas ao governador, com ordens pertinentes ao assunto.

II-34,15,40

Ofício do Marquês do Lavradio ao desembargador Manuel Francisco da Silva e Veiga, juiz conservador da Nova Vila de São José del Rei, determinando providências relativas ao estabelecimento desta vila em benefício dos índios, à restituição dos gados dali roubados e à necessidade de uni-la juridicamente à Freguesia de Itambi. Rio de Janeiro, 7 de abril de 1773.

3,1,29

Plano sobre a Civilização dos Índios do Brasil e principalmente para a Capitania da Bahia que foi dedicado ao sereníssimo Príncipe do Brasil no ano de 1788.

I-33,30,22

Ofício do Conde de Linhares sobre a conquista dos Botocudos. Vila Rica, 30 de janeiro de 1811.

7,3,53

Carta Régia a Roque da Costa Barreto pedindo informações sobre o estado em que se acham as missões. Lisboa, 29 de março de 1678.

7,3,53

Carta Régia para que se faça justiça à Companhia de Jesus que tem grande merecimento por sua dedicação à salvação das almas e do meu serviço. Lisboa, 22 de setembro de 1674.

6, 3, 21

Provisão que se passou para os superiores das aldeias do Espírito Santo darem índios para o corte do pau brasil. Salvador, 2 de junho de 1662.

7,40,60

Petição dirigida ao Vice Rei do Estado com o fim de aldear índios coroados do distrito de S. Fidelis da Província do Rio de Janeiro. 1801.

II, 34,24,5

Ofício no sentido de serem facilitados os meios para o estabelecimento dos índios coroados no território do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 20 de novembro de 1801.

II-34,17,5

Carta ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios e da Justiça sobre a Portaria para que se conciliasse os índios da Aldeia de São Fidelis e Pedra. São Salvador, 3 de outubro de 1824.

II-34,15,40

Carta sobre questões de terra na nova vila de São José d'El Rei. Rio de Janeiro, 7 de abril de 1773.

Instituto de Estudos Brasileiros –USP

“Índios famosos em armas, que neste Estado do Brasil concorreram para a sua conquista temporal”. Códice 5.6, A 8.

1.2 Impressas

- ACUÑA, Cristovão. *Novo Descobrimento do Grande Rio das Amazonas*. São Paulo /Rio de Janeiro. Cia. Ed. Nacional, 1941.
- ANCHIETA, José de . *Informações, Fragmentos Históricos e Semões*. São Paulo- Belo Horizonte, EDUSP-Itatiaia, 1988.
- ANTONIL, André João *Cultura e Opulência do Brasil*. São Paulo-Belo Horizonte, EDUSP-Itatiaia, 1982.
- BEOZZO, José Oscar. *Leis e Regimentos das Missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1983.
- CARDIM, Fernão. *Tratados da Terra e da Gente do Brasil*. São Paulo-Belo Horizonte, EDUSP-Itatiaia, 1980.
- DANIEL, Padre João. *Tesouro Descoberto no Rio Amazonas [1757-1776]* Rio de Janeiro. Biblioteca Nacional, 1976 2v.
- DEBRET, Jean-Baptist. *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*. São Paulo, Martins, 2v.
- Documentos Históricos da Biblioteca Nacional -DH*
DH, 5:188-9 Ms.7, 1,31 n.214
Ofício de Francisco Barreto a Pedro Melo informando sobre a despesa que se fazia com a guerra ao gentio e as livranças dos soldados. Bahia, 18 jann. 1663.
DH,5:4 Ms BN 7,1, 31 n.27
Ofício do Conde de Castelo Melhor ao governador do Rio de Janeiro remetendo dois índios dos principais da Aldeia do Espírito Santo , por desobediência aos religiosos da Companhia de Jesus, para que ficassem à ordem do padre provincial . Bahia, 28 mar. 1650.
DH 11,49 MS. 7,1,32 n.55
Ofício de Afonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça a Matias da Cunha requerendo para José Gonçalves de Oliveira, capitão-mor do Espírito Santo, 150 índios necessários à jornada das esmeraldas. Bahia, 14 ago., 1675.

DH 11:82-3 Ms. 7,1, 32 n.90

Ofício de Crsitóvão de Burgos e Adjuntos a Matias da Cunha, indagando ante a representação dos oficiais da Câmara da Vila de São Paulo, em cumprimento de que provisão declarara livre toda a gente parda que passasse da Ilha Grande à Cidade do Rio de Janeiro. Bahia, 24 set. 1677.

DH, 11:262 Ms. 7,1,32,n.267

Ofício de D. João de Lencastro ao provincial do Convento de São Francisco do Rio de Janeiro, solicitando capelão para o terço de infantaria que ia a Capitania do Rio Grande na conquista aos Índios. Bahia, 18 de outubro de 1697

DH, 11:257-60 Ms. 7,1,32 n.263-4

Ofício de D. João de Lencastro a Atrthur Sa de Menezes sobre a guerra que os paulistas iam fazer ao gentio na capitania do Rio Grande 19 de outubro de 1697

DH,11:108-9 Ms.7,1 ,32 n.116

Carta do Marquês das Minas, a Duarte Teixeira Chaves, solicitando ajuda ao padre provincial da Companhia na mudança da Aldeia de São Barnabé para a de São Lourenço. Bahia, 21 dez.1684.

DH 64:100-1 Ms. BN I-19,18, 2 n.85.

Carta Régia ao Provincial da Companhia de Jeus da província do Brasil, ordenando que os religiosos residentes na Capitania do Rio de Janeiro tornassem à administração das aldeias a seu cargo, e determinando a localidade que estas passariam a ter. Lisboa, 6 de dezembro de 1646.

DH, 92:262-3 Ms. 15,4, 16 n.30

Consulta do Conselho Ultramarino sobre se desviarem os índios do serviço dos moradores de Cabo Frio pelos padres da Companhia de Jesus; sobre poderem os mesmos moradores vender suas terras não cultivadas; e sobre a fundação de um convento de capuchos nessa capitania. Lisboa, 26 nov. 1683.

DH, 94:177-80 15,4, 17 n.45

Consulta do Conselho Ultramarino sobre se estabelecer Junta de Missões no Rio de Janeiro. Lisboa, 27 nov. 1750.

DH,11:62-5 Ms.7,1,32 n.72-3

Ofícios de Agostinho de Azevedo Monteiro e seus adjuntos ao capitão-mor da Capitania de Cabo Frio e a Matias da Cunha, informando estar encarregado do descobrimento das minas das esmeraldas o donatário e governandor do Espírito Santo, Francisco Gil de Araújo, e determinando mandar à sua ordem os índios de todas as aldeias da jurisdição capazes daquele trabalho. Bahia, 27 junho, 1676.

-“Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrários” In: Moreira Neto, 1988:166-205; Beozzo, 1983:129-167; Almeida, 1997: Apêndice, 1-38.

-GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil – História da Província de Santa Cruz*. [1576] São Paulo-Belo Horizonte, EDUSP-Itatiaia, 1980.

-KNIVET, Antonio. “Relação da Viagem que nos anos de 1591 e seguintes fez Antonio Knivet da Inglaterra ao mar do sul sm companhia de Thomas Candish” In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 41, 1878. pp.183-272.

-LEITE, Serafim, S.J. (org.) *Monumenta brasiliae*. Monumenta Historica Societatis Iesu 78- 81, 87. Roma, archivum Romanum Societatis Iesu, 1956-60, 5vols. (os vols. 1-3 foram publicados no Brasil como *Cartas dos Primeiros Jesuitas do Brasil*, São Paulo, Comissão do IV Centenário, 1956-8).

-LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*, [1578] Belo Horizonte-São Paulo, Itatiaia/EDUSP, 1980.

-MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na Era Pombalina. Correspondência Inédita do Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado*. São Paulo, IHGB, 1963, 3vols.

-NAVARRO, Azpilcueta e outros. *Cartas Avulsas (1550-1568)*. São Paulo-Belo Horizonte, EDUSP-Itatiaia, 1988

-NÓBREGA, Manoel da. *Cartas do Brasil (1549-1560)*. São Paulo-Belo Horizonte, EDUSP-Itatiaia, 1988.

-PIGAFETTA, Antonio. *A Primeira Viagem ao Redor do Mundo* [1536]. Porto Alegre L&PM Editores. 1985.

-Regimento de Tomé de Souza In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* LXIV 2a. parte, p.102; Neves, 1997:476-489.

- Regimento de Roque da Costa Barreto de 1677, com observações de 1796, cuja execução se recomenda em 1804. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v.V,1843, pp.311-342. Ms.BNRJ 9,2,26.
- Processo de Despesas feitas por Martim de Sá no Rio de Janeiro 1628-1638. Separata do vol. LIX dos *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*.
- SALVADOR, Frei Vicente do.*História do Brasil. 1500-1627*. São Paulo-Belo Horizonte, EDUSP-Itatiaia, 1982..
- .SILVA, Joaquim Norberto de Souza. “Memória Histórica e Documentada das Aldeias de Índios do Rio de Janeiro”(1842) in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, Rio de Janeiro, 3º série, Tomo XV, abril/junho de 1854. pp.301-544.
- SOUZA, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo-Brasília, Cia Edit.Nac. - MinC/INL, 1971.
- STADEN, Hans. *Duas Viagens ao Brasil [1557]*, São Paulo-Belo Horizonte, EDUSP-Itatiaia, 1974.
- THEVET, André. *As Singularidades da França Antártica*. Belo Horizonte-São Paulo, Itatiaia - EDUSP, 1978.
- VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus[1663]*. Petrópolis, Vozes, 1977
-
- _____.*Vida do Venerável Padre José de Anchieta*. Rio de Janeiro Imprensa Nacional.1943. 2v.

3. Fontes Secundárias

ABREU: 1982

ABREU, João Capistrano de. *Capítulos de História Colonial e os Caminhos Antigos e o Povoamento do Brasil*. Brasília, Universidade de Brasília, 1982.

ADAMS:1981

ADAMS, John W. “Anthropology and History in the 1980s: Consensus, Community, and Exotism” In: : *The Journal of Interdisciplinary History*. Vol.XII, n. 2, 1981.pp.253-265.

ALENCASTRO: 2000

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos Viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA: 1988

ALMEIDA, Geraldo Gustavo de. *Heróis Indígenas do Brasil. Memórias sinceras de uma raça*. Rio de Janeiro, Cátedra, 1988.

ALMEIDA: 1988

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. "Trabalho Compulsório na Amazônia: Séculos XVII-XVIII" In: *Arrabaldes*, Ano 1, nº 2, Setembro/Dezembro 1988.

ALMEIDA: 1990

_____. *Os Vassalos d'El Rey nos Confins da Amazônia - A Colonização da Amazônia Ocidental - 1750-1798*-Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1990.

ALMEIDA: 1998

_____. "Um Tesouro Descoberto: imagens do índio na obra de João Daniel" in *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, Sete Letras. Vol.3 nº 5, Junho/1998. pp. 147-160

ALMEIDA, :1998

_____. "Anchieta e os Índios em Iperoig . Reflexões sobre suas relações a partir da noção de cultura histórica" In: *Revista de Ciências Sociais*. Universidade Federal do Ceará, 1998, v.29 nº 1/2. pp.109-119.

ALMEIDA: 1999

_____. "Vieira e as Missões Religiosas na Amazônia" In: *Actas do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira* . Congresso Internacional. Braga, Barbosa & Xavier Ltda., 1999.vol.2, pp.785-800

ALMEIDA: 1999

_____. "Índios Aldeados e Administração Portuguesa: relações culturais e políticas na prática da colonização. Apresentado no XII Congresso Internacional da Associação de Historiadores Latino-Americanistas Europeus – AHILA, realizado entre 21 e 24 de setembro de 1999, Porto, Portugal. Inédito.

ALMEIDA:1997

ALMEIDA, Rita Heloisa de. *O Diretório dos Índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1997-

ALTHUSSER:1971

ALTHUSSER, Louis, *Lenin and Philosophy*. Londres, 1971.

AMADO:2000

AMADO, Janaína. "Diogo Álvares, o Caramuru. A Fundação Mítica do Brasil" In: *Estudos Históricos* n.25, 2000, pp.3-40.

AMOROSO:1995

AMOROSO, Marta R. "Capistrano de Abreu e os Índios" Trabalho apresentado no XIX Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu, 1995. Mimeo.

AZEVEDO: 1959

AZEVEDO, Aroldo de. "Aldeias e Aldeamentos de Índios". *Boletim Paulista de Geografia*, 33, 1959, pp.23-40.

AZEVEDO:1901

AZEVEDO, João Lúcio de. *Os Jesuítas no Grão-Pará*. Lisboa, Tavares Cardoso & Irmão, 1901.

BARBOSA:1999

BARBOSA, Wallace de Deus. "A Antropologia dos 'Índios no Brasil'". Trabalho apresentado no III Encontro de História da UFF. Niterói. 1999.

BARROS:1995

BARROS, Clara E. Monteiro. *Aldeamento de São Fidélis – o sentido do espaço na iconografia*. Rio de Janeiro, IPHAN, 1995.

BARTH: 1969

BARTH, Frederick. "Introduction" In: ____ (org.) *Ethnic Groups and Boundaries: the social organization of culture difference*. Boston, Little Brown and Company, 1969.

BAUMANN:1993

BAUMANN, Therezinha de B. *A Gesta de Anchieta. A Construção do Outro nas Idéias e Práticas Jesuíticas dos Quinhentos*. Niterói, UFF,1993.
Dissertação de Mestrado.

BELCHIOR: 1965

BELCHIOR, Elysio de Oliveira. *Conquistadores e Povoadores do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Livraria Brasileira Editôra, 1965.

BELTRÃO: 1978

BELTRÃO, M. da Conceição. *Pré-História do Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1978.

BERNARDES: 1995

BERNARDES, Lysia M.C. e SOARES, Maria Therezinha de Segadas. *Rio de Janeiro: Cidade e Região*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Divisão de Editoração, 1995.

BICALHO:1997

BICALHO,M.Fernanda B. *A Cidade e o Império: o Rio de Janeiro na dinâmica colonial portuguesa:séculos XVII e XVIII*. São Paulo, USP. 1997.Tese de Doutorado

BLOCH:s.d.

BLOCH,Marc. *Introdução à História*. Lisboa. Publicações Europ-América.1965

BOSI: 1992.

BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*.São Paulo, Comapnhia das Letras, 1992.

BOURDIEU:1970

BOURDIEU,Pierre e PASSERON, Jean Claude. *Reproduction in Education, Society and Culture*, Beverly Hills, 1977.

BOXER: s.d.

BOXER, Charles R. *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1470)*. Lisboa, Edições 70, s.d.

BOXER: 1981

_____. *O Império Colonial Português (1415-1825)*. Lisboa,
Edições 70, 1981.

BRAUDEL: 1976

BRAUDEL, Fernand. *História e Ciências Sociais*. Lisboa, Presença, 1976.

BURKE: 1991

BURKE, Peter. *A Escola dos Annales 1919-1989* São Paulo, UNESP, 1992.

BURKE: 1992

_____. *A Escrita da História Novas Perspectivas*. São Paulo,
UNESP, 1992.

BURKE: 2000

_____. *Variedades da História Cultural*. Rio de Janeiro, Civilização
Brasileira, 2000.

CARDOSO: 1980

CARDOSO, Ciro Flamarion “As concepções acerca do Sistema Econômico
Mundial: a preocupação obsessiva com a extração do excedente” in: LAPA,
José do Amaral (org.) *Modos de Produção e Realidade Brasileira*.
Petrópolis, Vozes, 1980.

CARDOSO: 1982

_____. *Agricultura, Escravidão e Capitalismo*. Petrópolis,
Vozes, 1982.

CARDOSO: 1986

_____. *Atlas Histórico do Rio de Janeiro*. Relatório de Pesquisa do
CNPq. 1986. Inédito-

CARDOSO: 1992

_____. Y ARAUJO, Paulo Henrique. *Rio de Janeiro*. Madrid,
Editorial Mapfre, 1992.

CARDOSO: [1962]1977

CARDOSO, F. Henrique. *Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional*.
2a. ed. Paz e Terra. 1977

CASTELNAU-L'ESTOILE:1999

CASTELNAU-LESTOILE, Charlotte *Les Ouvriers d'une Vigne Stérile: les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620* Tese de Doutorado EHESS, Paris, 1999.

CASTRO:1984.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. "Bibliografia Etnológica Básica Tupi-Guarani". *Revista de Antropologia*, 27-8, 1984-5, pp. 7-24.

CASTRO: 1992

_____. "O Mármore e a Murta: sobre a inconstância da alma selvagem" In: *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, 1992, v.35, pp.21-74.

CASTRO: 1996

_____. "Comentário ao artigo de Francisco Noelli. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, 1996, v.36, pp.55-60.

COARACY: 1944

COARACY, Vivaldo. *O Rio de Janeiro no Século XVII*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Ed., 1944.

COHEN:1974

COHEN, Abner. "Introduction" In: _____ (ed.) *Urban Ethnicity*. London, Tavistock Publications. 1974.

COHEN: 1978

_____. "Organizações Invisíveis: alguns estudos de caso" In: _____ *O Homem Bidimensional*. A antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

COHN:1968

COHN, Bernard S. "What is Ethnohistory?" In: Sills, David L. (ed.) *International Encyclopedia of the Social Science*. New York. The Macmillan Company and Free Press, 1968. pp.440-448.

COHN:1981

_____. "Anthropology and History in the 1980s :Toward a Rapprochement" In: *The Journal of Interdisciplinary History*. Vol.XII, n 2, 1981. pp.227-252.

CUNHA:1987

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1987.

CUNHA: 1992.

_____. (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

CUNHA & CASTRO: 1990

CUNHA, Manuela L. Carneiro da & CASTRO, Eduardo Viveiros de. "Venganza Y Temporalidad Los Tupinamba" In: *Los Meandros de La Historia En La Amazonia*. PINEDA-CAMACHO, Roberto & ALZATE-ANGEL, Beatriz (compiladores). Abya-Yala MLAL. 45 Congreso Internacional de Americanistas, Bogota, Universidade de los Andes, 1985.

DAVIS: 1981

DAVIS, Natalie. " Anthropology and History in the 1980s : The Possibilities of the Past" In: *The Journal of Interdisciplinary History*. Vol XII, n.2, 1981, pp.267-274.

DEAN: 1985.

DEAN, Warren. "Las Poblaciones Indigenas del Litoral Brasileiro de Sao Paulo a Rio de Janeiro. Comercio, esclavitud, reduccion extinction" In: SANCHEZ-ALBORNOZ, Nicolás. (compilador) *Poblacion y Mano de Obra en America Latina*. Madrid, Aianza Editorial, 1985, pp. 25-51.

DIAS: 1998

DIAS, Ondemar. "O Índio no Recôncavo da Guanabara" In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, a. 159, n.399,abr./jun.,1998. pp.399-641

EVANS-PRITCHARD:[1950]1962

EVANS-PRITCHARD,E.E."Social Anthropology.Past and Present.The Maret Lecture, 1950 In: *Social Anthropology and Other Essays*. New York:Free Press. pp.139-157.

FARAGE: 1991

FARAGE, Nádía. *As Muralhas do Sertão: os povos indígenas do Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro, Paz e Terra/ANPOCS, 1991.

FABIAN: 1983

FABIAN, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York, Columbia University Press, 1983.

FARIA: 1994

FARIA, Sheila Siqueira de Castro.. *A Colônia em Movimento - Fortuna e Família no Cotidiano Colonial (Sudeste, Século XVIII)*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1998.

FAUSTO: 1992

FAUSTO, Carlos. "Fragmentos da História e Cultura Tupinambá: da etnologia Como conhecimento crítico de conhecimento etno-histórico". In: CUNHA, M.C da, op.cit., pp. 381-396.

FEBVRE: 1985

FEBVRE, Lucien. *Combates pela História*, Lisboa, Presença, 1985.

FERGUSON: 1990

FERGUSON, R.Brian. "Blood of Leviathan: Western contact and warfare in Amazonia" In. *American Ethnologist*, vol.17,n.2, 1990, pp.237-257.

FERNANDES: 1970

FERNANDES, Florestan. *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. 2 ed. São Paulo, Pioneira, 1970.

FERNANDES: [1949] 1989

_____. *A Organização Social dos Tupinambá*. [1949] São Paulo, HUCITEC, 1989.

FERNANDES:1976

_____. "Antecedentes Indígenas: organização social das tribos tupis"
In: HOLANDA, S. Buarque de (org.) *História Geral da Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro, DIFEL, 1976.pp.72-86.

FRAGOSO: 1993

_____ & FLORENTINO, Manolo. *O Arcaísmo como Projeto. Mercado Atlântico, Sociedade Agrária e Elite Mercantil no Rio de Janeiro, c. 1790-c.1840*. Rio de Janeiro, Ed. Diadorim, 1993.

FRAGOSO:1995

_____ “À Espera das Frotas: Hierarquia Social e Formas de Acumulação no Rio de Janeiro, Século XVII” In: *Cadernos do Laboratório Interdisciplinar de Pesquisa em História Social*. Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, 1995.

FRAGOSO: 1997

_____ ”Cartas que falam sobre a pintura do arquiteto do mundo” Rio de Janeiro, Documentos Históricos.Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro,v. CXI . Agosto 1997

FREIRE:1983.

FREIRE, José R. Bessa. “Da ‘fala boa’ ao português na Amazônia brasileira”. In: *Ameríndia*, nº8,1983, pp.39-81.

FREIRE & MALHEIROS:1997

FREIRE, J.R.Bessa & MALHEIROS, Márcia F. *Aldeamentos Indígenas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, UERJ, 1997.

FRIEDMAN:1992

FRIEDMAN, Jonathan. “The Past in the Future: History and the Politics of Identity” In:*American Anthropologist*. Vo.94,n.4,1992,pp.837-859.

GAMBINI: 1988

GAMBINI, Roberto. *O Espelho Índio*. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo, 1988.

GEERTZ: [1973]1989

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 1989

GINSBURG: 1981

GINSBURG, Carlo. “Anthropology and History in the 1980s: A Comment” In: *The Journal of Interdisciplinary History*. Vol.XII, Number 2 1981 pp.277-278.

GODELIER: 1973.

GODELIER, Maurice. *Horizontes da Antropologia*. Lisboa, Edições 70, 1973.

GODINHO: 1975

GODINHO, Vitorino Magalhães. *Estrutura da Antiga Sociedade Portuguesa*. Lisboa, Ed. Arcádia, 1975.

GORENDER: 1978

GORENDER, Jacob. *O Escravismo Colonial*. São Paulo, Ed. Ática, 1978.

GOW:1991

GOW, Peter. *Of Mixed Blood Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford, Clarendon Press, 1991.

GRUZINSKI:1986.

GRUZINSKI, Serge. "La red agujerada – identidades étnicas y occidentalización en el México Colonial (siglos XVI-XIX)". *América Indígena*, México, ano XLVI, nº3, jul-set., vol.XLVI.

HAUBERT: 1990

HAUBERT, Maxime. *Índios e Jesuitas no Tempo das Missões - Séculos XVII e XVIII*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

HEMMING: 1978

HEMMING, John. *Red Gold - the conquest of Brazilian Indians*. Cambridge, Harvard University Press, 1978.

HENRIQUE:1997

HENRIQUE, Mario C. "Sem Vieira nem Pombal: as missões religiosas na Amazônia do século XIX. Comunicação apresentada no XIX Simpósio Nacional de História da ANPUH. Belo Horizonte, 1997.

HESPAÑA: 1993

HESPAÑA, Antonio.(org.) *História de Portugal. O Antigo Regime (1620-1807)*, vol. IV, Lisboa, Editorial Estampa, 1993.

HILL: 1988

HILL, Jonathan.(org.) *Rethinking Hystory and Myth*. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

HILL: 1992

_____ “Constested Pasts and the Practice of Anthropology: Overview”
« In: *American Anthropologist*. Vol.94, n.4,1992, pp.809-815.

HILL: 1996

_____ *History, Power and Identity –ethnogenesis in the Americas, 1942-1992*. (org.)Iowa City, University of Iowa Press. 1996

HOLANDA: 1960

_____.(coord.) *História Geral da Civilização Brasileira. Época Colonial*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1960. 2vols..

HOORNAERT:1979

HOORNAERT, Eduardo. (coord.) *História da Igreja no Brasil*.
Petrópolis, Vozes, 1979. 2vols.

KIEMEN: 1954

KIEMEN, Mathias, O.F.M. *The Indian Policy of Portugal in the Amazon region, 1614-1693*. Washington, D.C., Catholic University Press, 1954.

KRECH:1991

KRECH,Shepard. “The State of Ethnohistory” In: *Annual Review of Anthropology*, vol. 20,1991. pp.345-375.

LAMEGO: 1913

LAMEGO, Alberto. *A Terra Goitacá*. Rio de Janeiro, Livraria Garnier, 1913, 6 vols.

LAMEGO: 1958

LAMEGO, Alberto. *Macaé a Luz de Documentos Inéditos*. Anuário Geográfico do Estado do Rio de Janeiro, nº 11, 1958.

LARA:1999

LARA, Sílvia Hunold. (org.) *Ordenações Filipinas Livro V*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999

LE GOFF:1990

LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo, Martins Fontes, 1990.

LEITE: 1938-50

_____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro, Portugal/Civilização Brasileira, 1938-1950. 10 vols.

LEITE: 1965

_____. *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1965.

LEITE: 1955

_____. *Cartas do Brasil e mais escritos do Pe. Manuel da Nóbrega. Introdução, notas históricas e críticas*. Coimbra, 1955.

LEITE:1953

_____. *Nóbrega e a Fundação de São Paulo*.Lisboa. Instituto de Intercâmbio Luso-Brasileiro. 1953

LISBOA:1835

LISBOA, Balthazar da Silva. *Annaes do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro. Typ. E Const. De Seignot-Plancher E Ca. 1835 6 v.

MÄDER: 1995

MÄDER, M. Elisa Noronha de Sá. *O Vazio, O Sertão no Imaginário da Colônia nos Séculos XVI e XVII*. Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 1995.

MAGHELLI: 2000

MAGHELLI, Luciana. *Aldeia da Pedra, estudo de um aldeamento indígena no norte fluminense*. Rio de Janeiro, UFRJ, 2000. Dissertação de Mestrado.

MALHEIROS: 1976

MALHEIROS, Agostinho Marques Perdigão. *A Escravidão no Brasil: ensaio histórico-jurídico-social {1867}*. 3a. ed. Petrópolis, Vozes, 1976. 3 vols.

MALINOWSKI:1931

MALINOWSKI, Bronislaw. "Culture" In: *Encyclopaedia of the Social Sciences*,vol.4,reed, nova York, 1948,pp.621-45.

MARCHANT: 1980

MARCHANT, Alexander. *Do Escambo a Escravidão*. 2a. ed. São Paulo, Ed. Nacional; [Brasília] : INL, 1980.

MACKAY: 1981/1982

MACKAY, Ian. "History, Anthropology, and the concept of culture" In: *Labour/Le travailleur*, 8 e 9 (1981/1982) pp.185-241.

MACEDO: 1989

MACEDO, Jorge Borges de. *A Situação Econômica no Tempo de Pombal*. Lisboa, Gradiva, 1989.

MEIHY: 1992

MEIHY, J.C. Sebe Bom. (org.) *Pe. Antonio Vieira – Escritos Instrumentais sobre os Índios*. São Paulo, EDUC, 1992

MELIÀ: 1988

MELIÀ, Bartolomeu. *El Guaraní Conquistado Y Reducido*. Asunción, CEADUC, 1988.

MELLO: 1989

MELLO, Evaldo Cabral de. *O Nome e o Sangue*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

MENDONÇA: 1991

MENDONÇA, Paulo Knauss de. *O Rio de Janeiro da Pacificação*. Rio de Janeiro, Biblioteca Carioca, 1991.

MÉTRAUX: 1979

MÉTRAUX, Alfred. *A Religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis*. [1928] Trad. Estevão Pinto. 2a. ed. São Paulo, Nacional, 1979.

MINTZ: 1982.

MINTZ, Sidney W. "Culture: An Anthropolological View" In. *The Yale Review* Yale University Press, 1982. pp.499-512.

MONTAGU:1975

MONTAGU, Ashley. "The Concept of Race". In: HUNTER, David E.e
WHITTEN, Philip. *Anthropology: Contemporary Perspective*. Boston,
Little, Borden and Company, 1975.

MONTEIRO: 1992

MONTEIRO, John. "Crises and transformations of invaded societies: coastal
Brazil in the sixteenth century" In: *Cambridge History of the Native Peoples
of the America*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

MONTEIRO:1992

_____ "Tupis, Tapuias e a História de São Paulo In: *Novos Estudos* São
Paulo, CEBRAP, n.34,nov./1992, pp.125-135.

MONTEIRO: 1994

_____ *Negros da Terra - Índios e Bandeirantes*
Origens de São Paulo. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

MONTEIRO: 1996

_____ - *Raízes Históricas das Organizações Indígenas no Brasil*.
Trabalho apresentado no XI Congresso Internacional da AHILA, Liverpool,
UK.

MONTEIRO:1999

_____ "A Descoberta dos Índios" D.O.*Leitura*, São Paulo, Ano 17 nº1,
maio de 1999, Suplemento 500 Anos de Brasil.pp.6-7.

MONTEIRO: 1999

_____ "A Espada de Madeira" , D.O. *Leitura*, São Paulo, Ano 17, n. 3,
julho/1999, suplemento 500 Anos de Brasil, pp.4-5

MONTEIRO:1999

_____ "Armas e Armadilhas" In:NOVAES,Adauto (org.) *A Outra
Margem do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

MONTEIRO:2000

_____ "Traduzindo Tradições: Gramáticas, Vocabulários e Catecismos
em Línguas Nativas na América Portuguesa". Texto apresentado no XVI
Encontro Regional de História da ANPUH-SP.Setembro/2000. Inédito.

MOREIRA NETO: 1988

MOREIRA NETO, Carlos de Araujo. *Índios da Amazônia. De Maioria a Minoria (1750-1850)*. Rio de Janeiro, Vozes, 1988.

MORNER: 1968

MORNER, Magnus. *Actividades Politicas y Economicas de los Jesuitas en el Rio de la Plata*. Buenos Aires, Paidos, 1968.

MOTTA: 1998

MOTTA, Marcia M. Menendes. *Nas Fronteiras do Poder: conflito de terra e direito à terra no Brasil do século XIX*. Rio de Janeiro, Vício de Leitura/APERJ, 19998.

NEME: 1985

NEME, Salete Maria Nascimento. *A Utilização da Mão-de-Obra Indígena na Região do Rio de Janeiro na Segunda Metade do Século XVI*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1985.

NEVES: 1978

NEVES, Luiz Felipe Baeta. *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1978.

NEVES: 1997

_____. *Vieira e a Imaginação Social Jesuítica.- Maranhão e Grão Pará no Século XVII*. Rio de Janeiro, Topbooks. 1997.

NIMUENDAJÚ: 1981

NIMUENDAJÚ, Curt. *Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes*. Rio de Janeiro, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1981.

NOELLI: 1996

NOELLI, Francisco Silva. "As Hipóteses sobre o centro de origem e rotas da expansão Tupi. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, 1996, v.39, nº2.

NOVAIS: 1979

_____. *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. São Paulo, HUCITEC, 1979.

OLIVEIRA:1999

OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *A Viagem de Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria, 1999.

OLIVEIRA: 1963

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. "Aculturação e Fricção Interétnica" In: *América Latina*. Centro Latino Americano de Pesquisas em Ciências Sociais, 1963. pp.33- 45.

OLIVEIRA: 1976

_____. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo, Pioneira, 1976.

PÉCORA:1999

PÉCORA, Alcir. "Cartas à Segunda Escolástica" In: NOVAES, Adauto(org.) *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999

PEREIRA: 1999

PEREIRA, Monsenhor Franciso de Assis. *Protomártires do Brasil Cunhai e Uruaçu-RN*. Natal, s.ed. , 1999.

PERRONE-MOISÉS: 1992

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. "Índios Livres e Índios Escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII) In: CUNHA, M. Carneiro da, op.cit. pp.115-132.

PETRONE: 1995

PETRONE, Pasquale. *Aldeamentos Paulistas* São Paulo, EDUSP, 1995.

PIZARRO E ARAUJO: 1945

PIZARRO E ARAUJO, José de Souza Azevedo. *Memórias Históricas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, 1945.

POMPA:1998

POMPA, Cristina. "O Mito do 'Mito da Terra sem Mal': A Literatura 'Clássica' sobre o Profetismo Tupi.Guarani". In: Revista de Ciência Sociais.Universidade Federal do Ceará.v.29, nº1/2.1998,pp.44-72.

RAMOS:1988

RAMOS, Alcida R. "Indian Voices: Contact Experienced and Expressed" In: Hill
(ed.) *Rethinking History and Myth*. Urbana. University of Illinois Press, 1988.

RAPPAPORT: 1990

RAPPAPORT, Joanne. "Introduction: interpreting the past" In ____: *The
Politics of Memory*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990 pp. 1-25

RIBEIRO: .[1970]1979

RIBEIRO, Darcy . *Os Índios e a Civilização*. Petrópolis, Vozes, 1979.

RODRIGUES: 1964

RODRIGUES, Aryon D. "A Classificação do Tronco Lingüístico Tupi. In:
Revista de Antropologia. São Paulo, USP, 1964,v.12.

RODRIGUES:1986.

_____. *Línguas Brasileiras. Para o conhecimento das línguas
indígenas*. São Paulo, Edições Loyola, 1986.

ROMANO: s.d.

ROMANO,Ruggiero. *Os Conquistadores da América*. Lisboa, Publicações
Dom Quixote, s.d.

ROOSEVELT:1992

ROOSEVELT, Anna C. "Arqueologia Amazônica" In: CUNHA, M. Carneiro da
(org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras,
1992.

ROSALDO: 1980

ROSALDO, Renato. *Ilongot headhunting 1883-1974*. California, Stanford
University Press, 1980.

SAHLINS: 1990

SAHLINS, Marshal. *Ilhas de História*. [1987] Rio de Janeiro. Zahar, 1990

SAID: 1978

SAID,Edward. *Orientalism*. New York: Random House.

SALGADO:1985

SALGADO, Graça (coord.). *Fiscais e Meirinhos – A Administração no Brasil
Colonial*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1985.

SCHWARTZ:1979

SCHWARTZ, Stuart B. *Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial*. São Paulo, Perspectiva, 1979.

SCHWARTZ: 1987

_____. "The Formation of Colonial Identities in Brazil" In: CANNY, N & PAGDEN, A. (ed.) *Colonial Identity in the Atlantic World 1500-1800*. Princeton, Princeton University Press, 1987 pp.15-50.

SCHWARTZ: 1988

_____. *Segredos Internos. Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

SCHWARTZ: 1990

_____. "Estruturas Econômica y Sociales: Brasil" In: BETHELL, Leslie (ed.) *Historia de América Latina*. Barcelona, Editorial Crítica, 1990.

SCHWARTZ:1996

_____. "Brazilian Ethnogenesis: Mestiços, Mamelucos, and Pardos" In: GRUZINSKI, S. e outros. *Le Nouveaux Mondes*. Paris, 1996, pp.7-27

SERRÃO:1965.

SERRÃO, Joaquim V. *O Rio de Janeiro no Século XVI*. Lisboa. Comissão Nacional das Comemorações do IV Centenário do Rio de Janeiro, 1965.

SIDER:1994

SIDER, Gerald. "Identity as History Ethnohistory, Ethnogenesis and Ethnocide in the Southeastern United States" In: *Identities Global Studies in Culture and Power* Malaysia, 1994. pp. 109-122.

SILVA: 1998

SILVA, Isabelle Braz P. da. *Identidade Étnica: uma investigação sobre o papel da cultura na sua constituição*. Ensaio para exame de qualificação de Doutorado, Campinas, UNICAMP, 1998. Inédito.

SILVA: 1854

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 62, 3a. S. (14): 110-300. abr/jun/185.

SILVA-NIGRI: 1950

SILVA-NIGRI, Dom Clemente Maria da. *Construtores e Artistas do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro*. Salvador. Tipografia Beneditina. 1950.

SILVA: 1996

SILVA, Ricardo Mariella da. *São Sebastião do Rio de Janeiro. Religiosidade e Segurança no Século XVI*, Rio de Janeiro. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Dissertação de Mestrado. 1996. Mimeo.

STAVENHAGEN: 1969

STAVENHAGEN, Rodolfo. *Las Clases Sociales en las Sociedades Agrarias*. México, Sglo Veintiuno Editores, S.A., 1969.

STERN: 1981.

STERN, Steve J. "The Rise and Fall of Indian-White Alliances: A Regional View Of "Conquest" History" In: *HAHR*. Conference no Latin American History of the American Historical Association. Vol 61, n. 3, agosto/1981, pp.461-491.

STERN: 1987

_____. *Resistance Rebellion and Consciounes in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*. The University of Wisconsin Press. 1987.

TODOROV: 1983.

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América - A Questão do Outro*. São Paulo, Martins Fontes, 1983.

TRIGGER: 1982

TRIGGER, Bruce G. "Ethnohistory: Problems and Perspectives" In: *Ethnohistory*. Texas, USA, nº 29 (1), 1982, pp. 1-19.

THOMPSON: 1981

THOMPSON, E.P. *Miséria da Teoria*. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.

THOMPSON: 1987

_____. *A Formação da Classe Operária Inglesa*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.vol.1.

VAINFAS: 1986

VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e Escravidão. Os Letrados e a Sociedade Escravista no Brasil Colonial*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1986.

VAINFAS: 1993

_____. *A Heresia dos Índios - Catolicismo e Rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

VARNHAGEN: s.d.

VARNHAGEN, A. de. *História Geral do Brasil Antes da sua Separação e Independência de Portugal*. [1854]São Paulo, Melhoramentos, 3a. ed. s.d.

VILLAR;1973

VILAR, Pierre. "Histoire marxiste, histoire en construction. Essai de dialogue Avec Althusser", in *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, Paris, Armand Colin, 1973.

WACHTEL: 1988

WACHTEL, Nathan. "A Aculturação" In : LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre *História: Novos Problemas*. tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro, F. Alves, 1988.

WACHTEL: s.d.

_____. *Los Vencidos . Los Indios del Perú frente a la conquista española (1530- 1570)*. Alianza Universidad.s.d.

WRIGHT & HILL:1986

WRIGHT, Robin & HILL, Jonathan. "History, Ritual and Myth: Nineteenth Century Millenarian Movements in the Northwest amazon2 In: *Ethnohistory*. Vol.33, 1986, pp.31-54.

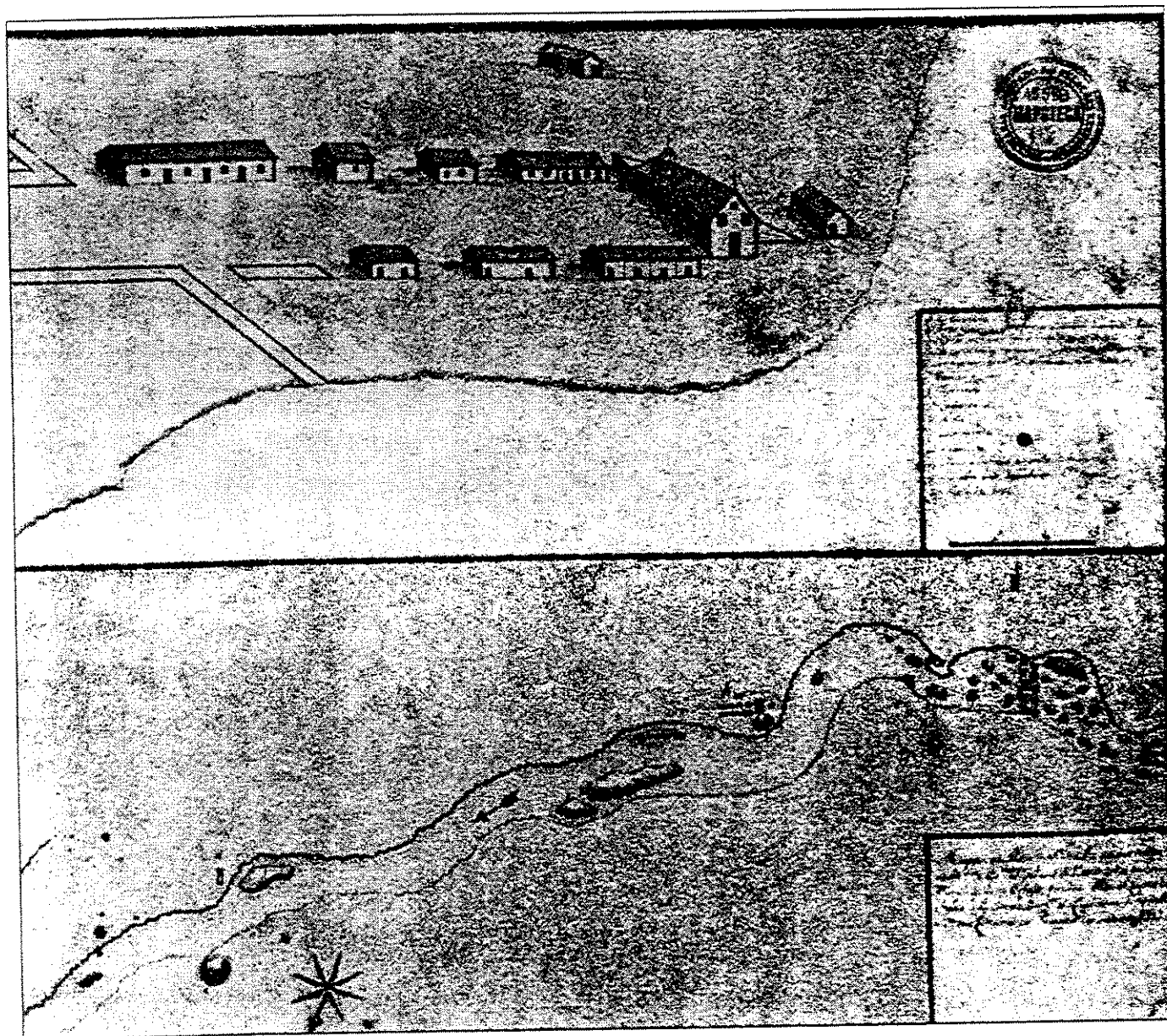
WEBER:1994

WEBER, Max. "Relações Comunitárias Étnicas" In _____. *Economia e Sociedade*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1994, pp.267-277.

WHITEHEAD:1993

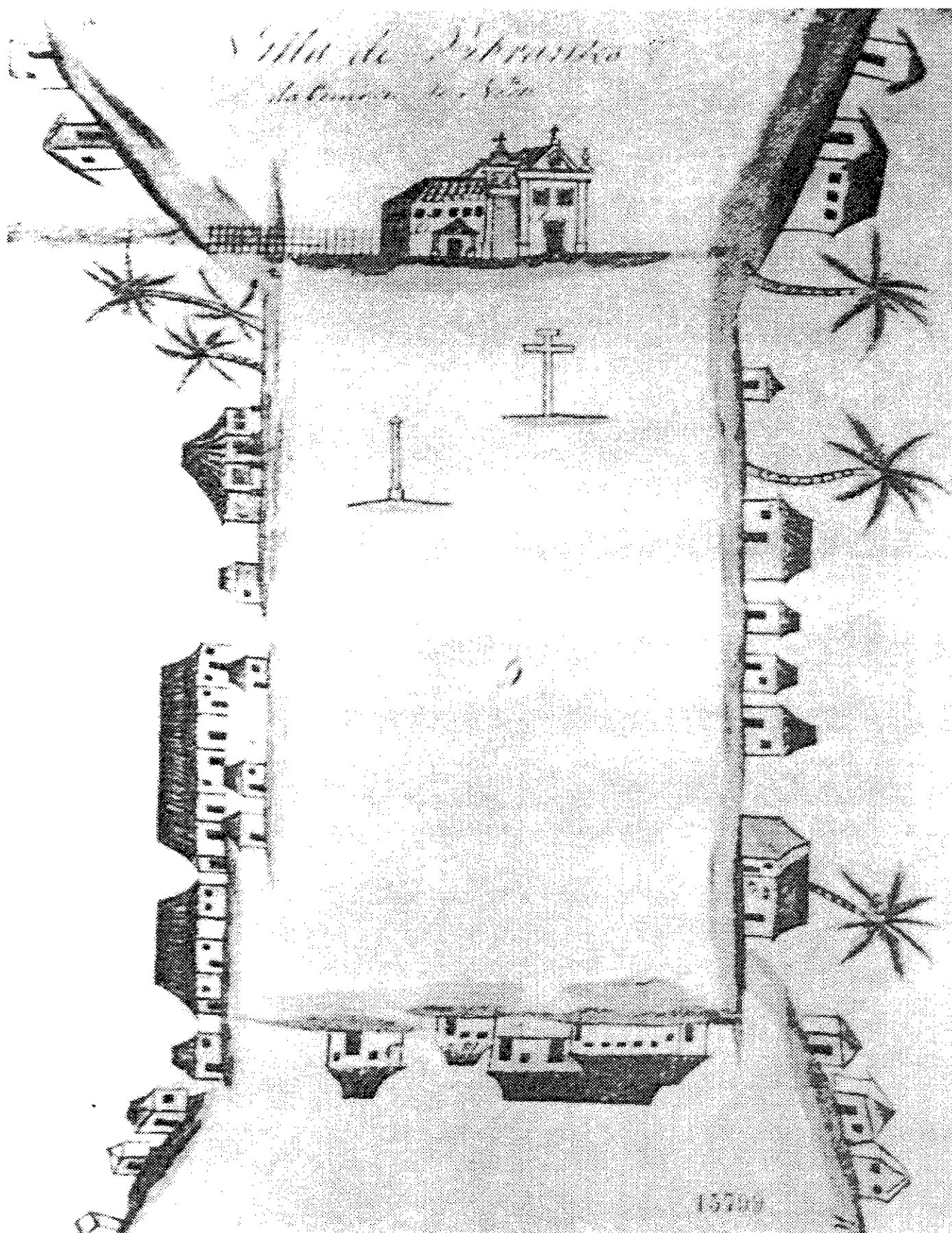
WHITEHEAD, Neil . "Ethnic Tranformation and Historical Discontinuity in Native Amazonia and Guayana, 1500-1900" In: *L'Homme* n.126-128, 1993, pp.285-305.

APÊNDICES

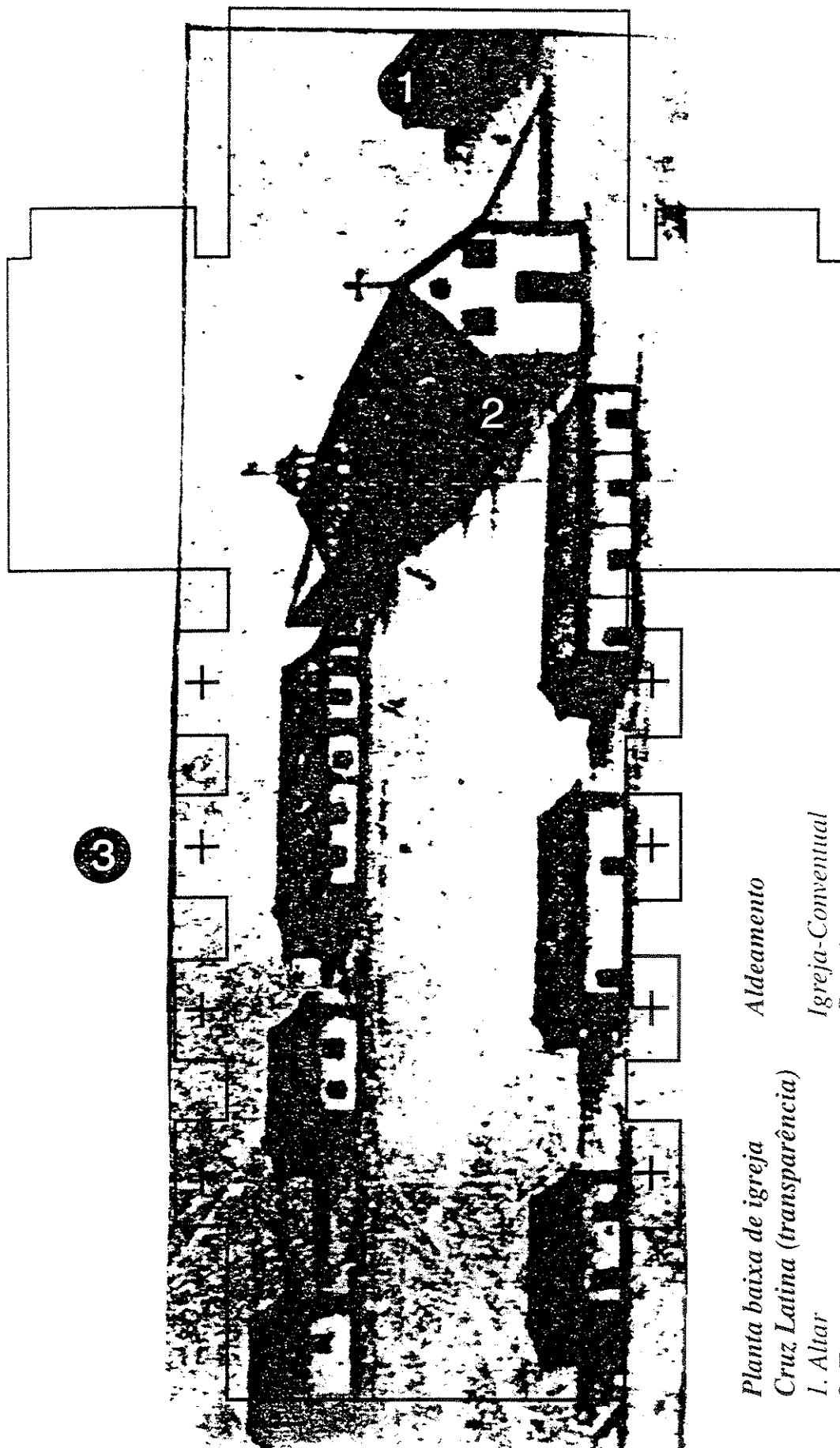


. Mapa da Aldeia de São Fidélis - 1782

Fonte: Barros, 1995:113



Aldeamento jesuíta do Espírito Santo - BA



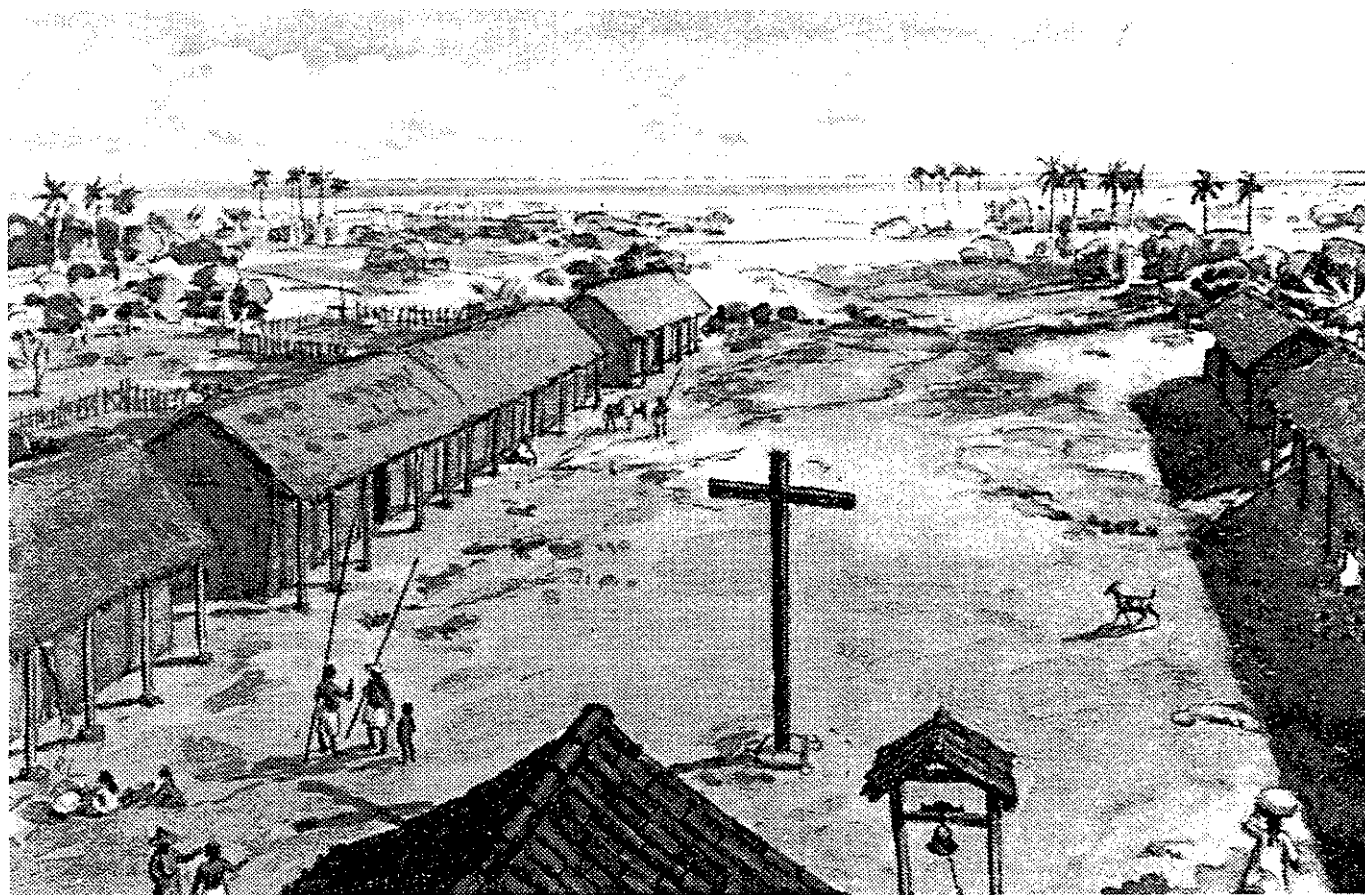
*Planta baixa de igreja
Cruz Latina (transparência)*

1. Altar
 2. Transepto
 3. Capelas laterais
- Altares laterais nas
Igrejas atuais*

Aldeamento

- Igreja-Conventual
Cruzeiro
Espaço preservado entre a igreja
conventual e as habitações
Casas comunais alpendradas*

Fonte: Barros, 1995:116



Aldeia Missionária - Pernambuco

Fonte: Barros, 1995:117

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE