

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
CENTRO DE ESTUDOS GERAIS
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

FERNANDO LANNES FERNANDES

*Da conquista das almas à conquista do território:
religião e poder, território e identidade nos aldeamentos
jesuíticos da América portuguesa*

NITERÓI

2003

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

FERNANDO LANNES FERNANDES

DA CONQUISTA DAS ALMAS À CONQUISTA DO TERRITÓRIO:
religião e poder, território e identidade nos aldeamentos jesuítcos da
América portuguesa.

Dissertação apresentada ao Curso de
Mestrado em Geografia da Universidade
Federal Fluminense como requisito parcial
para obtenção do Grau de Mestre em
Geografia.

Niterói
2003

FERNANDO LANNES FERNANDES

DA CONQUISTA DAS ALMAS À CONQUISTA DO TERRITÓRIO:
religião e poder, território e identidade nos aldeamentos jesuítcos da
América portuguesa.

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Geografia da
Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para obtenção do
Grau de Mestre em Geografia.

Aprovada em março de 2003

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dr. Ester Limonad
(orientadora)

Prof. Dr. Jorge Luiz Barbosa

Prof. Dr. Maurício de Almeida Abreu

Prof^a. Dr^a. Maria Regina Celestino de Almeida

Niterói

2003

F363 Fernandes, Fernando Lannes

Da conquista das almas à conquista do território: religião e poder, território e identidade nos aldeamentos jesuíticos da América portuguesa/Fernando Lannes Fernandes. – Niterói: [s.n], 2003.

178 p.

Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal Fluminense, 2003.

1. Geografia histórica – Brasil. 2. Jesuítas – Missões – Brasil. 3. Colonização – Brasil. I. Título.

CDD 911.81

Ao meu pai, que se estivesse vivo, certamente estaria orgulhoso de mim. Infelizmente ele já se foi, mas guardo em meu coração a lembrança de sempre desejar o melhor para mim.

AGRADECIMENTOS

A tarefa que me ocupou nestes dois anos talvez não pudesse ter sido realizada não fosse a colaboração, compreensão, amizade e afeto de algumas pessoas. Gostaria, assim, de agradecer pelo amor e carinho, e me desculpar pela minha freqüente ausência, dos meus familiares, especialmente minha mãe, que talvez até hoje não entenda o tanto que eu estudo; a minha avó, que sempre achou, e acertou em cheio, que eu ia “ficar maluco de tanto estudar”; a minhas irmãs Alice e Lenice, figuras centrais para a minha educação, a quem devo parte deste trabalho. Não poderia deixar de incluir, no rol dos *parentes*, duas pessoas especiais, dois “irmãos” a quem também devo me desculpar pelo pouco que nos vimos nesse tempo, mas agradecer pelo tanto que nos tornamos mais amigos apesar de tudo. São eles Carlos e Bruno.

Ainda devo agradecer aqueles que de forma mais direta contribuíram para este trabalho. Em primeiro lugar gostaria de agradecer o apoio e o estímulo permanente de quatro queridos professores de graduação que sempre terei como espelho: Sérgio Nunes, Jorge Luiz Barbosa, Carlos Walter Porto Gonçalves e Rogério Haesbaert. Também gostaria de agradecer em especial a minha orientadora Ester Limonad, pela amizade conquistada ao longo desses dois anos, e pelo estímulo e confiança transmitidos desde o início. Não posso me esquecer também daqueles que cederam parte de seu tempo para me atender, tirando dúvidas, ajudando com indicações de leituras e estimulando o trabalho, a exemplo da Profª Maria Regina Celestino, da Profª. Maria Fernanda Baptista Bicalho, do Prof. Ronaldo Vainfas, do Prof. Ivaldo Gonçalves de Lima e do Prof. Maurício de Almeida Abreu.

Também gostaria aqui de lembrar dos amigos conquistados ao longo da graduação e do mestrado, que sempre estiveram dispostos a colaborar e a discutir coisas novas, seja nos grupos de estudos, seja nos corredores. A Denílson Araújo, Glauco Bruce e Cláudio Severino devo meus agradecimentos em especial pela amizade, pelas afinidades e pelos bons debates acadêmicos que tivemos ao longo destes anos. Renata Neder Farina, Adriana Gonçalves Lima também não podem ser esquecidas, dado o peso que nossas discussões no grupo de estudos teve neste trabalho. Ainda do grupo de estudos, agradeço a Miriam, em especial, pelo estímulo freqüente às leituras de Foucault. Não posso me esquecer também de outras pessoas que de alguma forma estiveram presentes, seja como amigos ou como colaboradores, como Thiago Fragoso, Anita de Oliveira, Patrícia Daflon dos Santos, Fernando Barbosa Martins, Pedro Paulo, Wellen Lyrio, João Neves, Diógenes Pinheiro, Elionalva Sousa Silva, Márcio Piñon de Oliveira, Aureanice de Mello Corrêa, Jailson de Souza e Silva e Jacob Binzstok, além de todos os ex-colegas do PET e do Mestrado em Geografia.

Agradeço também a CAPES, que me forneceu uma bolsa de estudos, fundamental para minha manutenção no curso e para a execução deste trabalho.

Por fim, agradeço aos funcionários das bibliotecas que freqüentei e do Programa de Pós-Graduação em Geografia, sem os quais seria difícil pensar a realização deste trabalho, que também é deles.

RESUMO

Este trabalho busca analisar a relação entre religião, espaço e poder. Parte-se aqui de uma tentativa de articular, no âmbito desta análise, elementos do pensamento de Michel Foucault à Geografia, em especial a idéia de territorialidade desenvolvida por Robert Sack. Para tanto, utilizamos a experiência missionária jesuítica da época colonial na América portuguesa junto aos índios como objeto de análise. Voltamos nossa atenção em especial para os aldeamentos – espaços onde as relações entre jesuítas e índios deram-se de forma mais intensa, e onde o projeto de transformar o índio em aliado teve melhores condições de se processar. O objetivo é demonstrar que os aldeamentos, enquanto resultado de uma prática espacial oriunda de práticas religiosas, serviram não somente aos interesses missionários da Companhia de Jesus, como também aos interesses da Coroa, sobretudo no que se refere à conquista efetiva do território, o que se exprime em condições plenas de sua exploração. A *conquista das almas* e a *conquista dos territórios* constituem-se, então, em ações convergentes, o que nos possibilita demonstrar a partir de uma experiência concreta, as profundas relações entre Religião e Poder. A cristianização da terra e da gente foi um mecanismo privilegiado da colonização, e é nossa hipótese que a conquista do território e a transformação dos índios tiveram nela sua base fundadora.

ABSTRACT

The aim of this work is to analyse the rapport among religion, space and power. Our starting point is an attempt to articulate, within the analysis, part of Michel Foucault's thoughts to Geography, specially the Sack's idea of territoriality. To accomplish our objectives we had taken as analytical object the Jesuitical missionary experience with the Indians in Portuguese America during the colonial period. We focused our attention on the *aldeamentos* (*villages*) - spaces where the relations among Jesuitical priests and Indians were more intense, and where the project to transform the Indian in an ally has had conditions to succeed. Our main target is to demonstrate that the *aldeamentos*, as an outcome of a spatial practice originated in religious practices, has fulfilled not only Companhia de Jesus missionary purposes as well as the Crown purposes, mainly in what concerns the effective territory conquest, which express itself in its exploitation conditions. Then the *souls conquest* and the *territories conquest* constitute converging actions, what makes possible to us demonstrate from a concrete experience the deep relations between Religion and Power. Land and people christianisation has been a colonization privileged mechanism, and it is our hypothesis that the conquest of the territory and the indians transformation have had in it their founding basis.

LISTA DE MAPAS, QUADROS E FIGURAS

Figura 1 – A América portuguesa em mapa do século XVI	8
Figura 2 - conflito entre tamoios e temininós.....	58
Figura 3 - Cerimônia de preparação do prisioneiro para o ritual antropofágico	59
Quadro 1 – Esquema sintético das relações de poder baseado em Sack (1986)	73
Mapa 1 - Expansão do Jesuítas no Brasil (século XVI).....	95
Figura 4 - Aldeamento em Pernambuco.....	103
Figura 5 - Aldeamento Jesuíta do Espírito Santo - BA.....	104
Figura 6 - Habitação indígena (maloca).....	117
Mapa 2 - Triângulo defensivo do Rio de Janeiro formado pelos aldeamentos de São Barnabé, São Lourenço e São Francisco Xavier, e pela fortaleza de Santa Cruz e Forte São João.	124
Mapa 3 – Os jesuítas no Rio de Janeiro	125

GLOSSÁRIO

cãis - cães
confissão - confessam
dolencia - doença
escogidos - escolhidos
meãs – meias
meo - meio
molheres - mulheres
negros(as) da terra- índios (as)
nom - não
ourina - urina
pera - para
pola – pela
rezão - razão
vinão – vinham
xpãos – cristãos

“*Não matarás*” (Deuteronômio, 5: 17)

“*Ouve. Ó Israel; tu passas hoje, o Jordão para entrares a possuir nações maiores e mais fortes do que tu; cidades grandes e amuralhadas até aos céus...*” (Deuteronômio. 9: 1)

“*Gritou, pois, o povo e os sacerdotes tocaram as trombetas. Tendo ouvido o povo o som da trombeta e levantando grande grito, ruíram as muralhas, e o povo subiu à cidade, cada qual em frente de si e a tomaram.*

Tudo quanto na cidade havia destruíram totalmente ao fio da espada, assim o homem como a mulher, assim o menino como o velho, também o boi, as ovelhas e o jumento.

(...) a cidade e tudo quanto havia nela queimaram-no a fogo; tão-somente a prata, o ouro e os utensílios de bronze e de ferro deram para o tesouro da casa do Senhor.

(...) Assim era o Senhor com Josué: e corria sua fama por toda a terra..” (Josué, 6: 20-21; 24; 27)

“*o modo novo de anunciar o evangelho é o do missionário, rodeado de soldados e de aparato vário.*” (Padre José de Acosta, teórico jesuíta do século XVI. Apud Boff, 1992)

“*A voz do evangelho se escuta somente lá onde os índios também escutam o estrondo das armas de fogo.*” (relato de um colono espanhol no século XVI. Apud Boff, 1992)

“*e entre gente remota edificaram
novo reino que tanto sublimaram*”

(Camões, Os Lusíadas, canto I, primeira estrofe)

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS.....	II
LISTA DE MAPAS, QUADROS E FIGURAS.....	VI
GLOSSÁRIO.....	VII
SUMÁRIO.....	IX
APRESENTAÇÃO.....	1
INTRODUÇÃO.....	3
CAPÍTULO 1.....	13
1.1 – Uma visão geográfica sobre religião e poder.....	14
1.2 - <i>Fortiter in re, suaviter in modo</i>	22
1.3 - Religião e Poder na Formação do Estado Português: elementos para uma melhor compreensão das relações entre Coroa e Jesuítas na América portuguesa.....	27
1.3.1 - Mercantilismo, crise do feudalismo e fortalecimento do poder régio: a negociação como instrumento de exercício do poder político.....	29
1.3.2 - Padroado: uma moeda de troca?.....	38
1.4 - Os Jesuítas e os Interesses Régios na América Portuguesa.....	41
CAPÍTULO 2.....	45
2.1 – O contexto histórico-econômico.....	46
2.2 – Os negros da terra.....	52
2.3 – Problemas e soluções.....	68
2.4 – Território e exercício do poder. Elementos para um encontro entre governamentalidade e territorialidade.....	72
CAPÍTULO 3.....	77
3.1 – <i>Compelle eos intrare</i>	79
3.2 - A reforma das missões e o plano das aldeias de Nóbrega.....	88
3.3 – O aldeamento como instrumento de poder.....	96
3.4 – Os aldeamentos e a construção da alteridade.....	104
CAPÍTULO 4.....	110
4.1 - Do sentido do território à perda do sentido.....	114
4.2 – Território e diferenciação: poder para mudar.....	116
4.3 – Da conquista das almas a conquista de territórios.....	122
CAPÍTULO 5.....	128
BIBLIOGRAFIA.....	138
ANEXOS.....	146

APRESENTAÇÃO

A história deste trabalho tem início ainda na graduação, quando eu era bolsista do PET – Programa Especial de Treinamento. Tendo sido bastante estimulado pelo nosso então tutor, Prof. Rogério Haesbaert, a quem tenho profunda admiração, iniciei, desde então, a desenhar um anteprojeto de mestrado. Interessado à época por questões relativas ao controle e sujeição impostos pelo discurso e práticas religiosas, e também incentivado a todo instante pelos colegas do grupo de estudos Saberes Geográficos, coordenado pelo Prof. Sérgio Nunes, que teve um peso importante nas discussões sobre Foucault que ora apresento, resolvi ler mais a respeito do assunto, sempre buscando articular a abordagem foucaultiana, especialmente aquela ligada à sujeição e ao controle, às questões da religião. Daí surgiu a idéia de pensar tal articulação a partir da própria história do Brasil, e buscar na experiência missionária jesuítica junto aos índios aldeados na América portuguesa um campo fértil de possibilidades.

Some-se a isso o fato da presença jesuítica na América colonial estar bem documentada, e haver arquivos bem conservados na Biblioteca Nacional e outras instituições no Brasil e no exterior, a exemplo do Arquivo Histórico Ultramarino e do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, ambos em Portugal. Boa parte dos documentos sobre os jesuítas foi compilada pelo Padre Serafim Leite em inúmeras obras, dentre as quais *História da Companhia de Jesus no Brasil*, em 10 densos volumes e as *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*, em 3 volumes.

A preocupação aqui, porém – e é importante situar o leitor -, não é de fazer uma história dos jesuítas, ou melhor, de sua relação com os índios na América portuguesa. Isso já

foi feito em grande parte em inúmeras obras, dentre as quais Almeida (2000) e Fernandes (2001), que a propósito, tiveram uma contribuição e um peso muito importante neste trabalho. Neste sentido, gostaria de me isentar (ou desculpar) quanto a qualquer equívoco teórico-metodológico no campo da historiografia, no qual me arrisquei adentrar em alguns momentos. Cabe, no entanto, considerar que a abordagem do presente insere-se numa perspectiva geohistórica, uma vez que trata da análise do espaço situada a partir de um determinado recorte temporal, e que, ao mesmo tempo, busca introduzir uma sensibilidade geográfica (Philo, 1996) num fenômeno situado no passado.

Este trabalho é, antes de tudo, um exercício, uma espécie de ensaio no qual busco articular religião, espaço e poder a partir de uma perspectiva foucaultiana, mas sem ser exaustivo e sem a pretensão de esgotar tal discussão. Pelo contrário, coube-me aqui a humilde tarefa de levantar questões, de provocar discussões maiores em torno da problemática colocada, e especialmente das contribuições que a leitura de Foucault podem oferecer à Geografia. Trata-se, portanto, de um trabalho cuja *sensibilidade geográfica* traduza-se melhor em termos de uma geografia política dos aldeamentos jesuítcos, uma vez que busca analisar o poder manifesto espacialmente.

INTRODUÇÃO

Este trabalho consiste em uma tentativa de aproximação e articulação de alguns elementos do pensamento de Michel Foucault com a Geografia. Parte-se, aqui, do princípio de que espaço e exercício do poder têm como ponto de expressão e análise a territorialidade, tal como apresentada por Sack (1986).

A afirmação de que a organização espacial é um eficaz mecanismo de exercício do poder (Moraes, 1989; Corrêa, 1995; Claval, 1979) parece tornar-se consensual na Geografia na medida em que se toma compreensão que o fenômeno do poder, seja em que escala se manifeste – desde as grandes estratégias geopolíticas às relações que ocorrem no espaço de uma fábrica ou de uma casa – está presente no pensar e no agir de todo ator social e que sua manifestação assume formas espaciais, por intermédio de estratégias territoriais.

Em um breve artigo intitulado “Foucault e a Geografia”, Moraes (1988) aponta para algumas possibilidades de articulação entre espaço e poder, tendo por referência as contribuições de Foucault. Sua análise aponta para dois caminhos possíveis de serem trilhados pelos geógrafos interessados em incorporar às suas análises e estudos algumas questões e *tendências* metodológicas trazidas por Foucault. Desses caminhos, um seria o de uma “arqueologia do saber”, que apontaria para o estabelecimento das relações entre o discurso geográfico e a prática social. Outro caminho proposto seria privilegiar as relações entre espaço e poder, sobretudo pelo fato de Foucault ser “um dos pensadores atuais que mais se preocupe com a questão da espacialidade do poder”, uma vez que “toda gama de problemas que envolve a dimensão espacial do exercício do poder, é considerada na análise foucaultiana” (Moraes, op. cit., p. 132).

Foucault não foi o único a estudar o poder, porém sua concepção de poder é extremamente rica e singular, pois privilegia suas formas de exercício a partir de mecanismos disciplinares presentes na arquitetura, nos estatutos institucionais e na própria organização espacial. Muito embora a concepção de espaço de Foucault seja restrita (cf. Lefebvre, 1991), sobretudo se considerarmos o maior rigor para com este conceito entre os geógrafos, observa-se que Foucault, num esforço de articulação entre as formas de exercício do poder e sua espacialidade, aponta para caminhos interessantes a serem seguidos pelos geógrafos. Exemplo disso pode ser encontrado em sua crítica à forma com que o espaço era tratado pelos estudiosos como “o que estava morto, fixo, não-dialético, imóvel” (Foucault, 1984a, p. 159).

Ao buscar na prática uma articulação entre alguns elementos do pensamento de Foucault sem, contudo, tomá-los de forma instrumental, consideraremos a idéia de *governamentalidade* (Foucault, 1984a) articulada à idéia de *territorialidade* desenvolvida por Sack (1986). Tal articulação será o eixo sobre o qual delinearemos nossa abordagem ao longo deste trabalho. A governamentalidade, retirada de seu contexto mais específico sob o aspecto espaço-temporal, pode ser entendida, em síntese, para efeitos do presente trabalho, como um conjunto de técnicas e formas de exercício do poder que articuladas permitem governar território e população. A territorialidade, por sua vez, também para fins do presente trabalho, consiste na tentativa de um indivíduo ou grupo social de afetar e influenciar pessoas por intermédio do controle sobre uma área (território). Essas questões de alguma forma estão presentes naquilo que pretendemos demonstrar quanto ao papel exercido pelos jesuítas na América portuguesa¹ durante o período colonial. É claro que estes *conceitos* – governamentalidade e territorialidade – possuem um sentido mais complexo. Seu esclarecimento, porém, ficará a cargo dos capítulos que compõem este trabalho.

Na América portuguesa – e agora estamos falando mais diretamente de nosso objeto empírico -, a implantação da empresa agrícola esbarrou numa série de impedimentos que

¹ Vainfas (2000) chama a atenção para o fato de que a idéia de Brasil, no período que antecede 1822, seja do ponto de vista da nacionalidade, seja do ponto de vista territorial, tem sido a base para as diversas críticas de historiadores quanto ao uso do termo *Brasil Colônia*. Neste caso, adotaremos o termo *América portuguesa*, que seria capaz de englobar, segundo o autor, o conjunto dos territórios lusitanos em sua porção da América. Porém, “o uso do termo colonial como qualitativo do Brasil entre o século XVI e início do XIX não parece ser, assim, de todo, impróprio se a referência for a cronologia, e não o território e a consciência de nacionalidade” (Vainfas, op. cit. p. 83a).

ameaçavam seu pleno sucesso. A presença de tribos hostis, bem como a constante investida de estrangeiros na costa brasileira, constituíam fatores limitadores à implantação, consolidação e expansão daquela empresa agrícola. Era necessária a implantação de mecanismos que pudessem garantir sua viabilidade.

Diante do relativo fracasso do sistema de donatarias adotado em 1532 na América portuguesa, em parte devido aos referidos fatores, a Coroa portuguesa estabeleceu novos rumos para sua política territorial, agora baseada em uma estrutura administrativa central e numa maior preocupação com a questão dos índios, fossem eles hostis, fossem aliados. O Regimento de Tomé de Souza, de 1548, que estabeleceu o Governo Geral, neste caso, apresenta-se para o nosso trabalho como um documento primordial para a discussão da política territorial portuguesa para a América e a preocupação com a inserção da questão indígena como fundamental para a plena realização daquela política. A chegada dos primeiros jesuítas do Brasil com Tomé de Souza ilustra tal preocupação, e insere-se no âmbito de uma política territorial para a América portuguesa. Fica claro no Regimento – e também em inúmeros outros documentos que buscaremos citar ao longo deste trabalho – que o papel dos jesuítas junto aos índios, para domesticá-los e torná-los aliados dos portugueses, era essencial para a criação de condições plenas de exploração da América portuguesa, e a conseqüente implantação, consolidação e expansão da empresa agrícola.

A ação missionária jesuítica, que nos seus primeiros anos voltou-se para a pregação nas aldeias, anos mais tarde, precisamente a partir de fins da década de 1550, muda para uma ação estratégica de conversão, o aldeamento. Este espaço circunscrito, onde eram reunidos índios de diversas tribos, e onde se poderia acompanhar seu processo de conversão, colocava-se também como instrumento privilegiado da Coroa portuguesa, por contribuir para a defesa do território contra índios *bravos* e estrangeiros, uma vez que os índios ali aldeados eram aliados da Coroa – *crístãos súditos de Sua Majestade* (Almeida, 2000).

Nosso interesse com esse trabalho é investigar o papel das práticas religiosas a partir de uma dimensão espacial, que privilegie os aldeamentos como espaços de poder, voltados para a conversão do gentio e criação de condições de exploração colonial, incluindo-se aí a defesa do território. Nossa análise concentrar-se-á especificamente no processo de constituição desse território, e em sua caracterização, a partir da desterritorialização dos grupos indígenas, mediante os *descimentos*, e sua reterritorialização nos aldeamentos

jesuíticos. O objetivo é demonstrar que os aldeamentos, enquanto resultado de uma prática espacial oriunda de práticas religiosas, serviu não somente aos interesses missionários da Companhia de Jesus, como também aos interesses da Coroa, sobretudo no que se refere à conquista efetiva do território, o que se exprime em condições plenas de sua exploração. A *conquista das almas* e a *conquista dos territórios*, constituem-se, então, em ações convergentes, o que nos possibilita demonstrar a partir de uma experiência concreta, as profundas relações entre Religião e Poder. A cristianização da terra e da gente foi um mecanismo privilegiado da colonização, e é nossa hipótese que a conquista do território e a transformação dos índios tiveram nela sua base fundadora.

Trata-se, portanto, de investigar os mecanismos de controle dos aldeamentos de modo a compreender que o processo de transformação por eles promovido – que em alguns momentos não foi o esperado, porém, adequado às circunstâncias da colonização -, foi fundamental para a efetiva posse da terra e a criação de condições de exploração colonial.

Ao buscar transformar os índios em aliados mediante a utilização do aldeamento como instrumento privilegiado dessa mudança, os jesuítas acabaram por possibilitar aos índios, formas alternativas de inserção no mundo colonial e elementos para a reconfiguração dos grupos indígenas, reunidos, a partir de então, como índios aldeados. O uso e apropriação dessa condição podem ser vistos como contrapontos da ação missionária nos aldeamentos, cuja dialética mudou o índio duplamente: para Portugal e para si mesmo, na medida em que ser índio aldeado significava vantagens relativas em comparação aos índios não-aldeados, e ao mesmo tempo implicava em obrigações de vassalagem, o que incluía a defesa do território.

A problemática aqui colocada se apresenta no âmbito de toda a experiência missionária na América portuguesa, durante todo o período colonial, e nossa proposta do ponto de vista do recorte espaço-temporal é situar a análise no período de 1549 (ano de chegada dos jesuítas na América portuguesa) e 1759 (ano de sua expulsão por Pombal), e em relação a todo o território colonial.

É interessante, no que tange ao nosso recorte espacial, compreender o sentido de Brasil para o período referido. Cabe, no entanto, ressaltar que em função da divisão da América Portuguesa em Grão-Pará e Brasil, levaremos em conta para nosso estudo apenas a porção referente ao “Brasil”. Sobre isso nos diz Marchant (1943): “...no que concerne à

colonização, o nome Brasil, em seu mais vasto sentido, só pode ser aplicado no século XVI à faixa litorânea entre os atuais estados de Pernambuco e São Paulo (p. 32). Neste caso, justifica-se, para este trabalho, a abordagem mais centrada na faixa litorânea correspondente ao Brasil, ficando a Amazônia e o Sul periféricos no âmbito das análises mais empíricas. Contudo, se considerarmos que nossa análise antes de centrar-se nos acontecimentos de uma época, visa compreender os mecanismos da conquista territorial, nossa opção, no que tange à referência espacial, é utilizar o termo *América portuguesa* toda vez que nos referirmos aos territórios conquistados pelos portugueses na América, e que têm como referência temporal o termo *Brasil Colônia*. (À título de ilustração vide figura 1 na página seguinte)

Não adotaremos, todavia, um recorte territorial mais específico, mesmo porque nossa idéia é analisar a circunscrição e o exercício da territorialidade de um projeto, que como já apontamos, consistia na articulação entre a ação missionária e os interesses régios no que diz respeito à transformação do índio em aliado. No entanto, caberá citar, em momentos oportunos, algumas aldeias, bem como a situação em alguma capitania, como por exemplo a do Rio de Janeiro, que a propósito, desperta-nos especial interesse, embora não se constitua em objeto privilegiado de análise aqui. A fundação desta capitania, bem como a dinâmica de defesa permanente contra invasões estrangeiras e ataques de índios hostis, os Tamoios, fez com que sua ocupação assumisse traços geo-estratégicos mais explícitos e marcantes. Temos por referência a gestão do território e o papel da Ordem da Companhia de Jesus em sua realização, ao buscar compreender a importância da religião como instrumento de controle social e territorial.

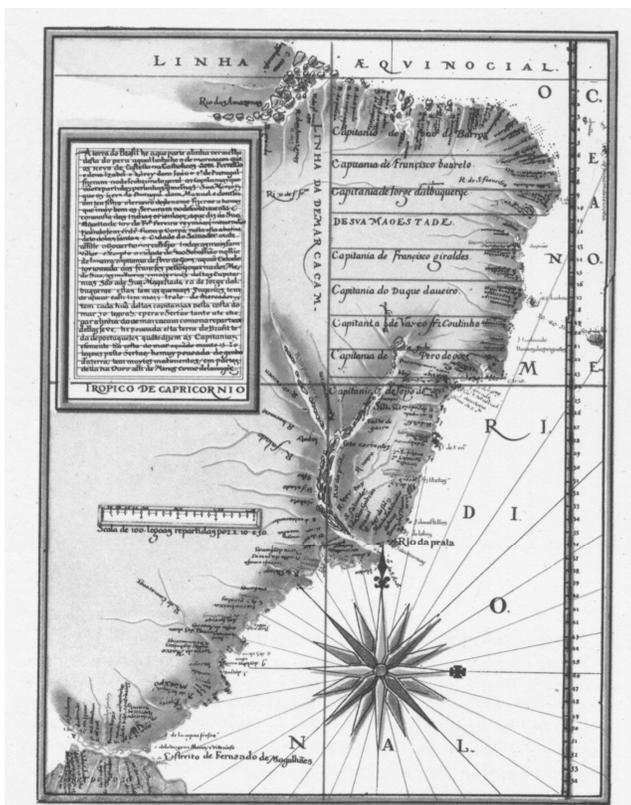


Figura 1 – A América portuguesa em mapa do século XVI

Fonte: Brasil (1979, p. 15).

Como nosso intuito é privilegiar o território, será comum ocorrer grandes deslocamentos temporais para exemplificar determinadas ações no território. Estamos cientes dos problemas que isso pode ocasionar como, por exemplo, em razão das legislações indígenas terem sofrido contínuas modificações no decorrer do período colonial, ou do conjunto das ações dos jesuítas, terem se modificado de acordo com as circunstâncias políticas do império e de sua própria situação na colônia. No entanto, *para evitar cair nestes equívocos e em possíveis generalizações de situações específicas buscaremos situar e contextualizar espaço-temporalmente, na medida do possível, os exemplos utilizados.* Afinal, o cerne de nossa questão reside no contato entre portugueses e índios, e parece-nos que a reflexão sobre esse contato e as formas e condições que assumiu ao longo do tempo dar-nos-á condições e elementos para captar as circunstâncias que permitiram que os índios aliados dos portugueses se tornassem tão fundamentais para a formação territorial do Brasil. Como demonstra a obra de Sérgio Buarque de Holanda, *Caminhos e Fronteiras*, os índios foram primordiais à conquista do território brasileiro, ao contribuírem com sua cultura e

suor. Podemos afirmar, sem rodeios, numa alusão à celebre frase de Antonil, que os índios, no sentido que este trabalho se propõe, foram “*as mãos e os pés*” dos conquistadores.

É neste ponto que entram os interlocutores. Os índios talvez não tivessem o papel que tiveram para a colonização não fossem os jesuítas os interlocutores. A linguagem religiosa trazida pelos jesuítas permitiu uma aproximação com os índios bastante diferenciada daquela que os colonizadores tentavam. É neste sentido que tomaremos neste trabalho a presença e ação dos jesuítas na América portuguesa como fundamental para a criação de condições de exploração colonial. Os primeiros anos de colonização, marcados por inúmeros conflitos entre portugueses e índios haviam demonstrado que era preciso domesticar o índio não por meio da força física, mas pelo convencimento e pela religião. Por outro lado, além dos conflitos com os índios, os portugueses tinham que enfrentar estrangeiros que freqüentemente visitavam o litoral brasileiro, e que ameaçavam os domínios portugueses em terras americanas.

A principal motivação em se trabalhar com a relação entre índios e jesuítas nos aldeamentos existentes na América portuguesa no período colonial consiste na riqueza desse contato, e nas possibilidades de estudá-lo a partir de diferentes perspectivas. No caso deste trabalho, a questão que mais chama a atenção no concernente aos aldeamentos é a relação existente entre espaço e poder. Relação essa que se expressava pelo menos em duas escalas distintas. Por um lado, numa escala mais local, onde se estabeleceu uma relação mais direta entre controle populacional (em seu sentido mais amplo) e estratégias territoriais. De outro lado, numa escala mais abrangente, teríamos a relação entre a localização dos aldeamentos no território e seu sentido estratégico no contexto da afirmação do domínio lusitano sobre as terras da América portuguesa (daí a opção por um recorte espaço-temporal amplo e difuso, apesar de suas implicações metodológicas)². Ambas, porém, estão completamente imbricadas e constituem, em seu conjunto e em sua relação, o norte geral desse trabalho. Aqui, como já apontamos, nossa tarefa é mais modesta, e a idéia é compreender os mecanismos de controle dos índios a partir das estratégias territoriais dos jesuítas e ao mesmo tempo compreender o sentido desse controle – mais localizado e centrado na relação

² Optar por um recorte espaço-temporal amplo e difuso implica, em linhas gerais, em não focar a análise numa área específica, em seu desenvolvimento e nas suas particularidades. Cabe, no entanto, considerar que as generalizações da análise que se colocam em função desta opção metodológica enquadram-se melhor no que se pretende neste trabalho, uma vez que a idéia central não é analisar um aldeamento em si, mas sim, compreender

direta entre jesuítas e índios – para o projeto colonial português, especialmente no que tange ao domínio territorial e às condições de exploração colonial.

Para tanto, na tentativa de responder à difícil tarefa que ora nos é colocada, buscamos estruturar o trabalho de forma a dar conta dessa problemática que por si só é demasiado complexa, uma vez que exigirá um esforço no sentido de articular a todo instante o micro com o macro; tarefa, que a propósito, é comum ao trabalho do geógrafo, pois em seu trabalho é exigido a todo instante responder por questões que envolvem a articulação do todo com as partes, o que inclui, necessariamente, a complexidade das relações globais articuladas às relações locais.

Diante da tarefa de buscar articular a ação localizada a interesses mais amplos, iniciamos com o capítulo “A Fé, o Império e as Terras Viciosas”, cuja proposta é compreender a relação entre religião e poder a partir da experiência da relação entre Portugal e a Igreja. Com isso, pretendemos apontar que a presença dos jesuítas na colônia deu-se, antes de tudo, em função dos interesses régios, e que sua ação esteve em muitos momentos articulada a esses interesses. Para isso, além de uma breve discussão sobre religião e poder, tomaremos contato com a filosofia que orientava a ação dos jesuítas e os mecanismos que permitiram que essa ação – singular no conjunto das ordens religiosas da época – se convertesse na realização dos interesses coloniais. Trata-se, por fim, de compreender como religião e poder se uniram em prol da colonização, algo que remeterá a algumas referências sobre a formação de Portugal, especialmente pelo fato da expansão marítima portuguesa haver funcionado como uma estratégia de ampliação do poder régio (Barboza Filho, 2000) e de fortalecimento dos laços entre este poder e a Igreja.

No capítulo seguinte “Das condições de exploração colonial na América portuguesa”, nossa meta é compreender o quadro geral dos primeiros anos de colonização e apontar para as soluções da Coroa em termos de políticas territoriais, com destaque para o Regimento de Tomé de Souza e o papel conferido aos jesuítas como agentes fundamentais de sua realização. Tal política consistia basicamente no controle e domesticação dos índios e seu direcionamento para o trabalho e a defesa do território. Neste capítulo buscamos focar tais problemas em relação ao Rio de Janeiro e demonstrar que a fragilidade do domínio

a função e significado dos aldeamentos para o projeto colonial para a América portuguesa, traduzido, em linhas gerais, na criação de condições de exploração colonial.

lusitano precisava ser corrigida com uma estratégia que permitisse não somente a expulsão dos franceses, mas a permanência de uma força de combate capaz de prover a segurança do território e ao mesmo tempo promover o desenvolvimento econômico do Rio de Janeiro.

Os jesuítas tiveram vários campos de atuação na América portuguesa. No entanto, foram os aldeamentos os instrumentos privilegiados de sua ação. Neles, os jesuítas atuavam diretamente junto aos índios, catequizando-os e domesticando-os. Toda a organização da Companhia de Jesus em território colonial articulava-se em torno dos aldeamentos e daí sua importância e sua posição de *locus* da ação missionária jesuítica. A origem, condição estratégica e o funcionamento dos aldeamentos serão abordados no capítulo “Os aldeamentos jesuíticos e o projeto colonial português”, cuja ênfase recairá em seu papel para a consolidação da conquista territorial portuguesa.

No capítulo “Poder para mudar: da conquista das almas, a conquista de territórios” trataremos de apontar e articular os interesses régios, postos numa escala macro, com as ações dos jesuítas, mais localizadas nos aldeamentos (escala micro) – *locus da ação missionária e da realização dos interesses régios*. Os aldeamentos articularam interesses coloniais e religiosos, o controle dos índios e as mudanças de referencial cultural e político dos índios aldeados. Neste aspecto, nossa atenção voltar-se-á para o processo de reconstrução identitária dos índios aldeados, proporcionado pela des-re-territorialização que sofreram.

Enfim, no último capítulo “Considerações Finais - Novos sentidos da territorialidade: mudar para resistir” buscaremos alinhar uma série de questões levantadas no decorrer do trabalho e fazer algumas ponderações de modo a situar nossa visão em termos da dialética da reconstrução identitária dos índios aldeados.

Os aldeamentos fizeram dos índios novos índios, um *outro índio*, nas palavras do Padre Antônio Vieira. Foi esse novo índio que tornou possível a colonização portuguesa, e constituiu um elemento primordial da defesa do território e na criação de condições de exploração colonial. A conquista das almas é a conquista do *outro* – e de sua transformação. Índios aldeados, transformados, são índios aliados, e embora não se pretenda aqui discutir a fundo essa transformação, entendemos que ela significou a incorporação de novos códigos, de uma nova conduta, mas ao mesmo tempo, novas formas de inserção no cenário colonial, sendo entendidas como formas de resistência incorporadas pelos índios aldeados.

Com isso, cabe considerar que neste trabalho, ao apresentar a religião como um instrumento de poder, como um mecanismo de controle e dominação social, não significa dizer que aqueles que estão a ela submetidos são meros receptores, fantoches dos seus dirigentes e/ou sacerdotes. Essa questão não nos passará despercebida, uma vez que, como propõe Foucault (1984b), para se compreender as relações de poder é preciso analisar as formas de resistência e os esforços despendidos para dissolvê-las.

No caso dos índios aldeados, apesar das condições de imposição da mensagem religiosa a que foram submetidos, novas estratégias surgiram a partir das condições impostas pela presença européia na América.

Seria por demais *mecânico* imaginar um quadro de relações de poder onde simplesmente **A** exerce poder sobre **B** sem que este último, apesar de submetido, não reaja de alguma forma mesmo que dentro das regras impostas.

Em suma, o que se pretende aqui é resgatar, a partir de um recorte empírico em especial, as relações entre religião, poder e território, sem perder de vista o papel ativo dos atores envolvidos, que em nosso caso se traduz em “conquistadores” e “conquistados”. Territórios e territorialidades construídas para determinados fins, como veremos, serviram a outros fins, expressando suas ambigüidades. O aldeamento enquanto espaço de dominação torna-se, para o índio aldeado, um espaço de reconstrução identitária e de luta, ainda que a partir das regras do colonizador. O aldeamento, visto como um espaço de controle e sujeição, não é espaço de agentes passivos do poder. O sujeito em construção ora colocado não é meramente um resultado das estruturas impostas, mas de uma articulação dessas estruturas com seus atos conscientes de resistência e luta pela sobrevivência. É a partir das respostas daqueles índios aldeados às condições impostas pelos aldeamentos que poderemos compreender as relações de sujeição impostas aos índios e seu sentido dentro do projeto geopolítico português, especialmente dentro daquilo que nos propomos, que é a *conquista do território* através da *conquista das almas*.

CAPÍTULO 1

A FÉ, O IMPÉRIO E AS TERRAS VICIOSAS³

“Havemos de convir, que os jesuítas, deixando de parte a feição de cosmopolitismo próprio da ordem, em todo o tempo se revelaram guardas zelosos dos Domínios Portugueses.”

(Lúcio Azevedo. *Os jesuítas do Grão-Pará*)⁴

A proposta deste capítulo é apresentar as bases fundadoras de uma relação entre religião e poder. Em primeiro lugar, trataremos mais especificamente dos fundamentos da prática missionária jesuítica, de modo que possamos apreender elementos que apontem para sua prática espacial.

Esta preocupação se estabelece a partir do momento em que defendemos a hipótese de que a Companhia de Jesus foi agente privilegiado da criação de condições de exploração colonial na América portuguesa, tendo sido, portanto, seu modo de proceder, uma especificidade que lhe permitiu atuar na colônia para além de seus interesses próprios e articulá-los aos interesses coloniais. Desta forma, cabe também apontar para os fatores que permitiram, até certo ponto, uma convergência de interesses entre a ação missionária e a colonização. Assim sendo, tentaremos mostrar que foi no processo de constituição de

³ Luis de Camões. *Os Lusíadas*, 3º verso da 2ª estrofe.

⁴ Apud Leite, 2000, vol. 1, p. XIII.

Portugal que se estabeleceram as matrizes que permitiriam uma certa aproximação entre o poder régio e o poder religioso.

1.1 – UMA VISÃO GEOGRÁFICA SOBRE RELIGIÃO E PODER

A religião pode ser entendida, a priori, como uma forma de manifestação cultural, na qual o homem busca o encontro com o sagrado (cf. Rosendahl, 1995). Por outro lado, a religião pode ser vista como um instrumento de alienação e controle social. É este último aspecto que nos interessa mais diretamente neste trabalho, em especial as relações que a religião apresenta com os poderes instituídos e as formas que tais poderes, por intermédio do discurso e ação religiosos, atuam no sentido de alterar comportamentos e instrumentalizar suas ações. No âmbito deste trabalho, contudo, cabe destacar que a religião será tomada como um instrumento de controle dotado de uma certa territorialidade, e que tal territorialidade funciona como um mecanismo apropriado de gestão territorial e, ao mesmo tempo, de transformação identitária.

A escolha de uma abordagem que privilegia a relação entre religião e poder parte da perspectiva de que a religião tem sido, do ponto de vista histórico, um instrumento privilegiado de controle social e de legitimação do poder de uns sobre outros. Neste último sentido aproxima-se da definição weberiana na qual a religião é um sistema social dotado de uma autonomia própria, e que exerce controle social e político sobre as pessoas (Crespi, 1999).

De acordo com Raffestin (1993), a religião é um sistema sêmico cuja função é assegurar uma mediação entre o sagrado e o profano. Essa mediação, ao nosso entender, situa-se no plano da sistematização das crenças e nos ritos, que asseguram a reprodução da crença.

A relação entre religião e poder é um fenômeno presente em praticamente todas as sociedades. A partir disso pode-se mesmo dizer que, enquanto manifestação cultural, a religião representa uma primeira forma de exercício do poder, uma vez que é a partir dela que muitas sociedades se organizam, seja do ponto de vista político, seja do ponto de vista social, uma vez que confere aos diferentes grupos sociais um código moral, ao regular as

relações sociais e a percepção que se tem em relação às esferas de poder numa dada sociedade.

Enquanto um instrumento que serve ao poder, a religião cumpre duplo papel, sendo ao mesmo tempo força legitimadora do poder das classes dominantes e meio de domesticação dos dominados (Boff, 1980). Cabe, no entanto, considerar que as relações de poder, neste caso, manifestam-se a partir do caráter simbólico-cultural, e não podem ser concebidas a partir de uma relação de mão única. Ao exercer poder sobre um grupo o agente da ação também tem seu comportamento afetado (Stoppino, 1999). Alterar estratégias de atuação, recuar em função de uma reação do grupo almejado ou incorporar valores do grupo almejado como forma de melhor atuar em prol de seus interesses constituem exemplos da complexidade que marca as relações de poder.

É preciso ainda, assinala Boff (op. cit.), escapar de análises limitadas no que tange às relações de poder mediatizadas pelo religioso, já que em geral ora se prendem a um *teologismo*, e ora a um *sociologismo*, sem que se compreenda a religião como um fenômeno tanto teológico, da relação do homem com o divino, como sociológico, uma vez que a religião, seja ela qual for, se inscreve num momento histórico específico.

Para Raffestin (op. cit., p.119 e segs.), os fatos religiosos inserem-se dentro de uma problemática relacional, e, por conseguinte, em relações de poder. Para este autor, a análise apresentada pela *geografia das religiões* teria deixado de lado uma preocupação com as relações de poder inseridas no interior das práticas religiosas para se concentrar nas expressões espaciais do fenômeno religioso – uma abordagem, ao nosso ver, muito mais cultural que necessariamente política. Do ponto de vista de uma abordagem geográfica que preze o fenômeno do poder, sem com isso deixar de lado os efeitos e aspectos do caráter cultural, parece-nos fundamental, no entanto, não apenas ter em mente as *expressões espaciais do fenômeno religioso* enquanto tal, mas compreender que tal espacialidade está inserida em táticas espaciais que incorporam as idéias de controle, sujeição e disciplinarização. O fenômeno cultural espacializado em si é insuficiente para nossa análise, cabendo-nos um esforço maior no sentido de compreender as matrizes que orientam tal espacialização, que em nosso caso, mais especificamente, situam-se nas relações de controle social que têm por base o discurso e a prática religiosa.

Nosso problema consiste em compreender a religião como um fenômeno marcado por relações de poder. Neste aspecto, podemos, num primeiro momento, em termos heurísticos, adotar a definição básica de poder proposta por Stoppino (1999) de que as relações de poder existem, essencialmente, a partir do momento em que o comportamento de **A** determine/influencie o comportamento de **B**. Ora, a religião estabelece por meio de doutrinas e dogmas formas comportamentais que aplicadas à vida cotidiana orientam a relação do homem com o sagrado. Participar dos ritos, fazer caridade, respeitar as autoridades, participar de uma guerra santa, consumir ou deixar de consumir determinados produtos, etc. são formas comportamentais orientadas pelo sistema de valores de uma dada religião.

É evidente que estes exemplos podem ser, antes de tudo, entendidos como *valores culturais*, que são também valores dogmáticos e ideológicos. Neste sentido, são valores que seguem uma determinada orientação religiosa. A religião é uma manifestação cultural, e insere-se dentro de algo mais abrangente que é a cultura de uma dada sociedade ou grupo. Neste sentido, ao falarmos de valores religiosos referimo-nos a valores que participam na construção de valores gerais de uma dada sociedade ou grupo. Estes valores, contudo, podem não alcançar, de forma incisiva, todos os membros daquela dada sociedade ou grupo. De qualquer forma, um sistema religioso dominante tende a orientar a a construção de valores gerais na sociedade em que está presente. Um exemplo disso pode ser o cristianismo. Embora nem toda a sociedade ocidental seja cristã, não estando portanto, submetida às doutrinas dessa religião, tais como o batismo, é observável que uma *concepção judaico-cristã de mundo* orienta, até certo ponto, os valores da sociedade ocidental, como por exemplo, a concepção de homem. Mas não é para esse último caso que voltaremos nossas atenções, muito embora em alguns momentos será necessário falar de valores gerais da sociedade européia dos séculos XV e XVI, tendo como influência maior o cristianismo. Nossa preocupação reside no primeiro exemplo, em relação àqueles que estão inseridos e *submetidos*⁵ diretamente ao sistema de valores de uma dada religião. Neste caso, a religião investe-se do poder mediador que diz ter entre o sagrado e o profano, e passa a influenciar o comportamento desse grupo.

⁵ É importante frisar que quando falamos isso queremos nos referir a todos aqueles que de alguma forma têm ou tiveram o curso de sua vida modificado ou orientado por tais valores. Isso pode incluir não somente aqueles que foram convencidos pelo discurso religioso como também aqueles que por intermédio deste discurso, especialmente a partir de pretextos religiosos, foram de alguma forma influenciados. Isso é importante a partir do momento em que falaremos dos índios cristianizados.

As relações de poder que marcam a religião, têm por base, ainda segundo Raffestin, “o controle da energia e da informação, sob a forma de homens, de recursos e de espaços” (ibidem, p. 127). A Igreja procura expandir, reunir e gerenciar através da codificação, ou seja, por intermédio de um sistema simbólico que “*tende a isolar do resto dos homens, os recursos e os espaços que são codificados*” (ibidem, p. 127). Então aquilo que é sagrado é restrito, aquilo que é legitimado pela religião é incontestável, e portanto, a religião serve como meio de legitimação do poder na medida em que lhe confere autenticidade, o que lhe permite sugerir que *todo poder instituído na Terra é um poder instituído por Deus*:

“Seja todo homem submisso às autoridades que exercem o poder, pois não há autoridade a não ser por Deus e as que existem são estabelecidas por ele. (...) Por isso é necessário submeter-se...” (Romanos, 13: 1-7)

Ao promover a legitimação do poder exercido pelos grupos dominantes a religião contribui para o estabelecimento de assimetrias na sociedade, a começar pela distinção entre sacerdotes e seus seguidores (Raffestin, 1993). Outros elementos dessa promoção de assimetrias proporcionada pela religião seria a detenção – por parte das classes sacerdotais – do papel mediador entre o mundo do sagrado e o mundo do profano, e da possibilidade, a partir desse caráter mediador, de determinar os rituais e o comportamento social como um todo, o que incluiria a legitimação do poder das classes dominantes e a estratificação social. Ora, estas assimetrias proporcionadas pela religião constituem-se enquanto bases fundamentais para a instauração de relações de poder.

É importante considerar, todavia, que a religião não é a base para as relações assimétricas. Antes, enquanto fenômeno social, e, portanto, marcada por relações de poder, a religião adiciona ao corpo social novas assimetrias, ao reforçar/acirrar, no conjunto da sociedade, as relações de poder (ibidem). Esse papel, contudo, pode ser tão ou menos importante de acordo com a sociedade ou grupo que estejamos nos referindo. Para o caso da sociedade europeia dos séculos XIV e XV, a religião era sem sombra de dúvidas um elemento fundamental para sua organização social. Como afirma Lopes (1994):

“No decurso de toda a Idade Média (...) o ato de governar se reveste de um caráter sacramental. (...) A figura da autoridade política recai a responsabilidade de assegurar a harmonia entre a sociedade dos homens e a ordem cósmica desejada por Deus.”

Todavia, salienta a perda do predomínio da Igreja com o despertar da Era Moderna, ao assinalar que

(...) na virada da época Feudal aos tempos de transição do capitalismo, a realeza, por uma série de fatores, granjeou o status de representante de deus na Terra. Sob a figura mística do rei passou a repousar a manutenção da ordem do mundo” (Lopes, 1994, pp. 33-34).

“As relações entre sistemas religiosos e organização política do espaço — nos diz Rosendahl (1995, p. 63) — *constituem uma significativa temática de investigação na geografia das religiões*”. Essa relação, em nosso entender, torna-se ainda mais interessante se considerarmos a amplitude espaço-temporal das grandes religiões, algo expresso pela capacidade de expandirem-se e controlarem porções importantes do invólucro espaço-temporal das coletividades (Raffestin, op. cit.).

A questão em particular que nos interessa, tem a ver com o domínio de uma religião do ponto de vista do controle territorial – sua área de atuação e influência -, e de seus mecanismos de expansão e conquista territorial, algo ligado à associação de sua difusão cultural com um processo de expansão político, econômico e ideológico do poder de grupos dominantes.

Mas nem todo sistema religioso tem por característica a expansão espacial como uma estratégia de reprodução (ibidem). Considerando que a expansão simbólica e espacial dos sistemas religiosos é um elemento importante para a própria expansão política e territorial estatal, Raffestin (op. cit.) traça uma distinção quantitativa das religiões a partir da distribuição geográfica de seus adeptos: a) aquelas cujos adeptos estão circunscritos num dado lugar; e b) aquelas cujos adeptos distribuem-se por diversos lugares. A partir dessa distinção, caracteriza dois conjuntos: o das religiões *particulares*, relativas ao primeiro caso, e o das religiões *universais*, relativas ao segundo caso. Poderíamos citar o cristianismo como uma religião universal por estar presente em diversos lugares do mundo, sem limites territoriais ou étnicos.

A classificação de Raffestin aproxima-se muito da feita por Sopher (apud Rosendahl, 1995), para quem as religiões dividem-se em dois grupos: as religiões *étnicas* e as religiões *universalizantes*. Enquanto as primeiras limitar-se-iam a um grupo e lugar

específico, as segundas teriam por princípio a crença que suas doutrinas e mensagens tratariam da vida e das relações com o divino apropriadas a todas as pessoas, ou seja, teriam uma mensagem de caráter universal.

Tanto para Raffestin quanto para Sopher, a idéia de religião universal implica no entendimento de que esta teria por princípio ir para além de suas fronteiras étnicas e locais, ao buscar disseminar sua mensagem e conseqüentemente, sua amplitude espacial. Neste caso, a idéia de difusão espacial das religiões, que se dá por meio da conversão de novos adeptos, acaba por tornar-se relevante para a análise geográfica, uma vez que a ação missionária expande idéias e condicionamentos simbólicos (Rosendahl, 1995).

No caso de religiões *universais*, como o cristianismo, as formas de controle social podem ser observáveis, do ponto de vista geográfico, a partir de seu processo de espacialização e territorialização. Ao se difundir, um sistema religioso entra em choque com outros sistemas religiosos, materializa-se espacialmente sob a manifestação de seus ritos e afirma-se territorialmente a partir de sua fixação, como por exemplo, com a construção de templos – sua expressão territorializada mais nítida (Rosendahl, 1995). O processo de espacialização, expresso pela difusão cultural, como veremos, abarca outros elementos que vão para além do cultural.

Se levarmos em conta que “*a religião pode ser examinada no contexto geográfico relacionado à apropriação de determinados segmentos do espaço*”(Rosendahl, 1995, p. 55) e que a apropriação é entendida como o “*controle de fato, efetivo, por vezes legitimado, por parte de instituições ou grupos sobre um dado segmento do espaço*” (Corrêa apud Rosendahl, 1995), pode-se dizer que, ao se estruturar institucionalmente, as *religiões universais* partem de uma estratégia de controle de pessoas e coisas – apropriação de determinados segmentos do espaço -, o que pode levar a ampliação de seu controle territorial (Rosendahl, op. cit.).

Desta forma, a questão da apropriação territorial parece-nos ser chave para o entendimento das ações religiosas sob o ponto de vista das relações de poder numa perspectiva geográfica.

Neste sentido podemos recorrer a Sack (1986) para quem a territorialidade pode ser entendida como uma estratégia espacial que visa influenciar ou controlar recursos e pessoas

pelo controle de uma área, ou seja, trata-se da “*tentativa de um indivíduo ou grupo de atingir/afetar, influenciar ou controlar, pessoas, fenômenos e relacionamentos, pela delimitação e afirmação do controle sobre uma área*”⁶ geográfica”⁷ (Sack, 1986: 19).

Apresentar a territorialidade como um meio para o poder, contudo, significa pensá-la a partir dos mecanismos utilizados para *delimitar e afirmar o controle de uma área*. Em nosso caso o mecanismo em análise é a religião. É nossa hipótese que a religião cristã, representada na prática e nos seus rituais, simbolismos, normas e fundamentos pela Ordem da Companhia de Jesus, tenha sido uma importante base para o estabelecimento do controle e ordenação territorial da América portuguesa. É importante lembrar que para Sack (op. cit.) o controle social perpassa o território, o que significa dizer que a religião só é capaz de exercer controle social a partir de uma dada territorialidade. Ora, é o exercício da territorialidade que permite delimitar e controlar áreas e este exercício pode ter por base a prática religiosa, assim como a prática econômica, política ou cultural. Em nosso caso, estaríamos falando, de forma bastante específica, na territorialidade religiosa, o que irá nos remeter à própria territorialidade jesuítica. Neste sentido cabe perguntar como a Companhia de Jesus se territorializa ou em que consiste sua territorialidade., conforme veremos no item a seguir.

Na leitura de Sopher (apud Rosendahl, 1995) o cristianismo tem um caráter universalizante, dada sua tendência de expandir-se espacialmente, e difundir signos e dogmas, o que contribuiu para torná-lo não somente uma religião de massa como também, um excelente instrumento de dominação e controle quando aliado ao poder temporal. O *ide*⁸, proclamado por Cristo e levado adiante pelos apóstolos, especialmente Paulo de Tarso, foi responsável por mudanças na história de povos e na história da própria humanidade.

A história da relação Igreja-Estado seria então, marcada pela busca de formulações teológicas que justificassem o poder e a dominação. Para isso foi preciso construir uma unidade da religião, através de um corpo doutrinário de uma tal forma que se pudesse distinguir “fiéis” de “hereges” (que para o poder, eram aqueles que contestassem a unidade do Império). O primeiro passo para isso teria sido o concílio de Nicéia, em 325 D.C.,

⁶ “This area will be called the *territory*”

⁷ “In this book territoriality will be defined as *the attempt by an individual or group to affect, influence, or control people, phenomena, and relationships, by delimiting and asserting control over a geographic area*”.

⁸ “ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura” (MC, 16: 15)

fundado nas teses conservadoras do apóstolo Paulo. Apagar a figura de um Jesus homem, figura próxima, rebelde e incentivador da revolta dos oprimidos perante o poder, a autoridade e as leis vindas de cima, teria sido, de acordo com Garaudy (1995), uma das primeiras atitudes de Constantino – imperador romano do século IV: “Um Jesus homem foi seu rival. Um Jesus Cristo, Deus no céu, não podia ofuscá-lo, pois o imperador encarnava a vontade de Deus na terra” (ibidem, p. 71).⁹

Esta construção, historicamente apropriada pelos grupos dominantes, permitiu a constituição de um aparato ideológico legitimador do poder secular. Neste aspecto, é fundamental fazer referência a Santo Agostinho. Para Lopes (1994), a sociedade medieval européia tinha a cristandade como elemento *auto-explicativo* de sua natureza política e existencial. Neste caso, a “cidade celeste” e a “cidade terrena” de Santo Agostinho seriam símbolos de representação da cristandade. A ordem da sociedade seria a expressão da vontade divina, e o rei assumiria neste contexto, o papel de assegurar a harmonia entre aqueles dois mundos. Bossuet (apud Lopes, 1994), chega mesmo a dizer que um ato de rebelião contra o rei constituiria um sacrilégio, o que exprime a dimensão sagrada assumida pela figura do rei no imaginário político da Europa medieval.

Parece-nos que é a partir de uma relação entre fé e império, entre poder sagrado e poder profano, que a ação política e um conjunto de práticas territoriais se estabelece na América portuguesa. O discurso de Caminha na *carta do descobrimento* projeta, de alguma forma, a importância do discurso religioso dentro do projeto geopolítico português ao manifestar a propagação do ideal cristão: “*porém [isto é, apesar da falta aparente de ouro] o melhor fruto, que dessa terra se pode tirar, me parece que será salvar esta gente*”¹⁰.

Passemos agora aos agentes privilegiados desse *fruto* a colher apresentado por Caminha, compreendendo, um pouco melhor, o sentido, os fundamentos e as bases de ação da Ordem da Companhia de Jesus.

⁹ Sobre o apóstolo Paulo, escreve Nietzsche em *O Anticristo*: “Paulo foi o maior apóstolo da vingança” (1996, p. 69).

¹⁰ Carta de Pero Vaz de Caminha a D. Manuel.

1.2 - *FORTITER IN RE, SUAVITER IN MODO*¹¹

“...o todo da vida da Companhia está contido em germe e expresso na história de Inácio”¹²

Esta frase, atribuída a Geronimo Nadal¹³, em visita à Casa Jesuíta de Colônia, em 1567, expressa de forma simples e direta, o peso e a representatividade de Inácio de Loyola para a Companhia de Jesus. A história da Companhia, diz-nos Eisenberg (2000), “está intimamente ligada à biografia de seu fundador e líder espiritual, Inácio de Loyola” (p. 28).

A Companhia de Jesus, fundada por Inácio de Loyola em 1534, tinha por preceito fundamental e fundador a ruptura com o modelo eclesiástico fechado e voltado para seu interior que caracterizou a Igreja Católica durante a Idade Média (Neves, 1978). As idéias de Loyola, revolucionárias no plano da relação do *Ser* religioso com o mundo, estão contidas em seus *Exercícios Espirituais*, que têm por preceito um método introspectivo de santificação, baseado em exercícios práticos e atingido pelo devoto de maneira privada. Os *Exercícios* orientavam o próprio desenho institucional da estrutura hierárquica da Companhia de Jesus. Este modelo seria consolidado com a publicação das *Constituições* da Companhia, muito embora já estivessem presentes na *Fórmula do Instituto*, o documento fundador da Ordem entregue por Loyola ao papa em 1536.

O “novo cristianismo” surgido com Loyola carrega o espírito da universalidade do Renascimento e apresenta-se como uma resposta da Igreja Católica à expansão da Reforma Protestante (Oliveira, 1988).

A Companhia de Jesus foi reconhecida oficialmente pelo papa, através da bula papal *Regimini militantis ecclesiae*, em 27 de setembro de 1540, como uma ordem religiosa com fins pastorais. Seu surgimento deu-se num contexto histórico marcado por transformações e rupturas da teologia cristã no século XVI (Eisenberg, op. cit.). Para a Igreja Católica o

¹¹ “Agir fortemente com modos suaves”. Esta frase serve de regra ao comportamento e modo de proceder da Companhia de Jesus (Victoria, 1996).

¹² Passagem atribuída a Geronimo Nadal, apud Eisenberg, 2000, p. 33.

¹³ Geronimo Nadal foi um dos mais próximos colaboradores de Inácio de Loyola, tendo sido também fundador e reitor da escola de Messina, na Sicília, que fora fundada por Loyola em 1547 a convite dos moradores daquela cidade (O'MALLEY, 2002).

reconhecimento desta Ordem era fundamental para a própria manutenção dos novos princípios norteadores da Contra-Reforma:

“Os jesuítas serviram de modelo: não eram religiosos apenas austeros, disciplinados, instruídos, devotos; também eram bons educadores, confessores, professores e evangelizadores. Uma elite sacerdotal muito bem preparada para a tarefa de combate ao protestantismo” (Luizetto, 1989, p. 59).

Estes princípios seriam posteriormente consolidados com o Concílio de Trento, iniciado em 1545. Este concílio implementaria uma série de mudanças no interior da Igreja Católica, dentre as quais, a necessidade de elevar culturalmente o nível intelectual dos padres – algo já bastante cultivado entre os jesuítas. De acordo com Haubert (1990), os jesuítas tinham posição de destaque dentre as demais ordens religiosas católicas. Em suas palavras, “por seu nascimento em famílias nobres ou pelo menos notáveis, pelo rigor de sua formação intelectual, pela extensão de seus conhecimentos, o conjunto dos jesuítas já se situa bem acima dos outros religiosos”(1990, p. 44). Pode-se afirmar, com isso, que a Companhia foi um dos principais instrumentos de renovação católica à época da Contra-Reforma (Fernandes, 2001).

A Contra-Reforma não se resumiria apenas a ofensivas militares, como no caso do apoio concedido a reis católicos contra movimentos reformadores em seus territórios ou contra outros reinos protestantes. Outra característica importante da Contra-Reforma teriam sido as modificações introduzidas na estrutura funcional da Igreja e sua forma de atuação. Neste sentido, houve um movimento para o fechamento de ordens religiosas fundadas em princípios monásticos, isoladas de tudo e de todos. Não interessava para a Igreja Católica, naquele momento, esse tipo de comportamento de seus membros (cf. Luizetto, op. cit.). Num movimento contrário àquele praticado por Lutero, para quem a escolha deveria se definir entre a Igreja e a Bíblia – tamanha a diferença entre a prática e a teoria por ele apontada -, Loyola teria percorrido o caminho oposto. Para ele, “era preciso curvar-se obedientemente à vontade e à autoridade dos representantes de Deus na terra, submeter-se inteiramente aos ensinamentos da Igreja, e acatar sem discussões os seus dogmas e as suas tradições” (ibidem, p. 57).

De fato, “a concepção inaciana de disciplina e de silenciosa obediência aos dogmas e às autoridades da Igreja marcou profundamente a organização da Companhia de Jesus e teve

um importante papel na formação dos jesuítas” (ibidem). Exemplo disso é o voto de obediência incondicional ao papa.

Em seu *Exercícios Espirituais*, a oração metódica e a ação exterior podem ser consideradas elementos marcantes da formação militar de Loyola, que foram transpostos para o funcionamento da Companhia de Jesus. De acordo com Oliveira (1988), a vida de cavaleiro teria ensinado a Loyola algumas táticas de guerra que se expressariam na ação jesuítica: “o serviço militar incutiu-lhe, através de exercícios tediosamente repetitivos e uma obrigação de estrita obediência ao superior, a disciplina e a resignação” (ibidem, p. 19).

Embora o paralelo de regras militares e eclesiásticas não seja exclusivo da Ordem da Companhia de Jesus, já que encontra-se presente em toda estrutura organizacional da Igreja Católica — inclusive em suas ordens e congregações —, Oliveira (1988, p.20) acredita que o fator de originalidade da Companhia de Jesus quanto a este aspecto tenha sido “o emprego de uma tática para atingir suas metas, onde a disciplina da vontade foi empregada na ampliação da ortodoxia católica”. Estas características teriam conferido à Ordem uma unidade, onde, segundo a referida autora, cada membro é a realização de uma parte do todo, de modo que haja correspondência entre todas as ações. Vainfas (1986) também considera que no caso da ação missionária da Companhia de Jesus na América portuguesa, apesar de não ter sido a única ordem religiosa a atuar na colônia, sua ação diferenciou-se das demais pelo seu caráter metódico, com uma ação estratégica definida e sistematizada, dentro do espírito daquilo que Loyola chamava de “modo de proceder”. A propósito, é neste “modo de proceder” que os jesuítas encontram traços que lhes permitem identificar-se enquanto grupo (Eisenberg, 2000).

Luizetto (op. cit.) busca relacionar o caráter missionário dos jesuítas aos interesses políticos de determinados estados, para expressar com isso sua influência no plano político. Isso é um ponto que nos interessa, na medida em que apresenta, em linhas gerais, aquilo que pretendemos desenvolver com maior rigor, que é a importância do caráter missionário ao projeto colonial português na América.

“A Companhia de Jesus constitui-se, efetivamente, em uma potência ao mesmo tempo religiosa e política. Os governantes muito cedo perceberam as vantagens de conduzir os seus projetos políticos sob o pretexto de combater as heresias ou de converter os pagãos” (Luizetto, op. cit., p.60).

Mas tratava-se, antes de tudo, de uma ação paralela, onde os interesses estatais e os da Igreja caminhavam, de certa forma, paralelamente, de modo que a ação da Igreja não fosse de todo voltada exclusivamente aos interesses do estado. Afirmar-se enquanto instituição universal, presente em todos os continentes, como uma forma de fazer frente ao protestantismo, era um interesse marcante da Igreja Católica em suas ações, conforme Oliveira (op. cit.).

Para o caso da Companhia de Jesus a ação missionária é o fundamento do sentido e de toda a ação empreendida por ela (Fernandes, 2001), já que é no movimento *para fora*, ou seja, no lançar-se no mundo para “pregar o evangelho a toda criatura” que a Companhia se funda. Trata-se de romper com o monasticismo medieval:

“A Companhia de Jesus foi fundada para difundir a Palavra especialmente a povos que não a conheciam – e por meio de uma socialização prolongada. Dirigem-se a homens que não são, portanto, iguais a si – e quer transformá-los para incorporá-los à cristandade. (...) A catequese é, então, um esforço racionalmente feito para conquistar homens; é um esforço para acentuar a semelhança e apagar as diferenças ...” (Neves, 1978, p. 45).

É este desprendimento, este lançar-se para fora, o que torna a Companhia de Jesus uma ordem religiosa capaz de articular em seu movimento, tanto o sagrado quanto o profano. Seu “modo de proceder” é o que fará da Companhia, em nosso entender, um importante instrumento de ação da Coroa Portuguesa em suas colônias, e em especial na América. Ao vir para a América portuguesa como resultado de uma aliança com a Coroa, pode-se considerar, em concordância com Fernandes (2001), que a atuação da Companhia na América ganha contornos particulares, uma vez que

“[sua] proposta de inserção no mundo adequa-se à circunstância de encontro com a alteridade indígena. [Assim,] a necessidade de domesticação – como ingresso no *domus* – daquela humanidade gentia é condição *sine qua non* para os empreendimentos reais, mas se apresenta também como desafio ímpar diante das proposições da Companhia” (p. 6).

Para exemplificar isso, podemos recorrer àquele que pode ser considerado o primeiro documento que aponta de forma explícita para a necessidade de articular a ação religiosa com o processo colonizador. Trata-se da carta de Diogo Gouvêa encaminhada a D. João III em 17 de fevereiro de 1538, onde explicita uma preocupação quanto aos piratas franceses

que ameaçavam o domínio português e a indicação de padres da Companhia de Jesus (ainda não reconhecida oficialmente pelo Vaticano) para atuarem na Índia:

“... sam homens proprios pera esta obra. E se V.A. deseja de fazer o que sempre mostrou, crea que nom podia nem a pidir de boca achar homens mais autos pera converter toda a Índia. Elles sam todos sacerdotes e de muito exempro e letrados e nom demandas nada”

Em outra carta, datada de 04 de agosto de 1539, D. João III solicita a D. Pedro de Mascarenhas – embaixador de Portugal na Santa Sé -, que verifique quem eram aqueles *homens próprios* a que Diogo Gouvêa fizera referência: “... vos encomendo muito que, tanto que esta carta receberdes, trabalheis por saber que homens estes são, e onde estão e de sua vida e costumes e letras e proposito”

A resposta vem na carta de 10 de março de 1540, quando D. Pedro Mascarenhas assim responde a D. João III:

“... faley ao papa [Paulo III], dizemdo-lhe a tençam de Vossa Alteza, e suprycando-lhe de sua parte que, se estes crelyguos eram taes como comprya ao efeyto pera que os Vossa Alteza queria, e pera que Nosso Senhor podese ser servydo deles com a edificaçam daqueles povos...”

Sendo a resposta dos jesuítas positiva, visto que “... com muyto contentamento acceitaram a jornada, e sua santidade asy lho mandou”

Diante do diálogo entre essas correspondências, cabe perguntar: em que termos se construiu essa relação de confiança? Em que contexto se insere a disposição dos jesuítas em enfrentar a longa e árdua jornada da travessia do Atlântico e de todos os infortúnios que os esperavam na América? Para Serafim Leite (1950), é justamente na relação entre Diogo Gouvêa e D. João III que se estabelecem as bases para a ação missionária nas conquistas portuguesas. Mas então, quem foi Diogo Gouvêa? Ou melhor, que bases fundaram a relação entre Diogo Gouvêa e o rei de Portugal?

A primeira resposta é relativamente fácil de ser respondida, e nela encontramos os primeiros rastros que apontam para uma relação entre Portugal e a Companhia de Jesus. Diogo Gouvêa era o reitor da Universidade de Paris e Principal do Colégio de Santa Bárbara. Se a Universidade de Paris tinha sido uma das bases onde se iniciou a formação da

Companhia de Jesus, o Colégio de Santa Bárbara, por sua vez, oferecia 50 bolsas de estudos bancadas pelo rei de Portugal para jovens portugueses. É importante ressaltar que Inácio de Loyola estudou tanto no Colégio de Santa Bárbara quanto na Universidade de Paris, e que o núcleo fundador da Companhia de Jesus era todo da Universidade de Paris.

Dessas questões, acreditamos ser necessário um aprofundamento maior sobre as bases constituintes da relação entre Portugal e a Igreja – especialmente a Companhia de Jesus. Tal aprofundamento aponta, necessariamente para uma abordagem mais empírica da relação entre religião e poder.

1.3 - RELIGIÃO E PODER NA FORMAÇÃO DO ESTADO PORTUGUÊS: ELEMENTOS PARA UMA MELHOR COMPREENSÃO DAS RELAÇÕES ENTRE COROA E JESUÍTAS NA AMÉRICA PORTUGUESA

A vinda dos primeiros jesuítas com Tomé de Souza, primeiro governador-geral, pode ser entendida como forma estratégica de integração efetiva da América portuguesa aos circuitos mercantis portugueses através da cristianização dos índios. Domesticar os índios, transformá-los em força de combate, legitimar a captura dos índios *bravos* via guerra justa¹⁴ e ao mesmo tempo permitir seu uso como força de trabalho, teriam sido ações empreendidas pelos jesuítas que, sem desmerecer ou desconsiderar suas pretensões evangelizadoras, ligavam-se intimamente aos interesses da Coroa portuguesa, ao demonstrar claramente uma vinculação entre a ação missionária – uma prática religiosa, e os interesses do poder régio português para a América. Como afirma Oliveira (1988), “a execução do projeto colonial português passa necessariamente pela Companhia de Jesus como elaboradora de um amparo ético-religioso para a dominação lusitana” (p. 5).

Cabe agora, portanto, compreender as bases fundadoras das relações entre a Coroa portuguesa e a Companhia de Jesus nos quadros da expansão marítima europeia e da constituição do sistema mercantilista, mais especificamente no aspecto que se refere à criação de condições de exploração colonial na América portuguesa. A hipótese, aqui, baseada na questão da relação entre religião e poder, é a de que é no processo de constituição política de Portugal e do Império português, e nos mecanismos de fortalecimento do poder

¹⁴ A guerra justa foi um mecanismo utilizado pelos portugueses para legitimar a captura e escravização de índios hostis. A justificativa para a guerra justa girava em torno da resistência do gentio ao cristianismo.

régio, que podemos encontrar respostas possíveis para compreender o conjunto das relações entre a Coroa e a Companhia de Jesus. Em nosso entender, de acordo com Tavares (1995), o processo de centralização do poder real em Portugal estabeleceu uma profunda ligação entre a Coroa e a Igreja. Neste aspecto, podemos destacar o papel do título de Grão-mestre da Ordem de Cristo e o padroado régio.

Esse processo, da articulação dos interesses régios com os da Igreja, pode ser entendido a partir de uma concepção corporativa da sociedade e do poder (Hespanha, 2001). Tal concepção parte do princípio de que a sociedade é um corpo articulado, ordenado e hierarquizado pela vontade divina. Neste caso, “ao rei, como cabeça deste corpo, caberia fundamentalmente distribuir mercês conforme as funções, direitos e privilégios de cada um de seus membros exercendo justiça em nome do bem comum” (Mattos, 2001, p. 144).¹⁵

Trata-se, portanto, de compreender os fundamentos das relações entre Coroa e Igreja a partir do processo de constituição da sociedade lusitana, levando-se em conta seus mecanismos e a forma com que o poder régio se relacionava com os demais poderes.

É importante, portanto, compreendermos os elementos que caracterizam as relações entre poder régio e demais poderes, para que possamos entender que as relações entre Coroa e Igreja, antes de serem determinações unilaterais, envolviam negociações e trocas de favores. Esse processo insere-se nos quadros da constituição dos estados modernos e da crise do feudalismo, quando os poderes antes dispersos pelos territórios, são reunidos em torno de uma figura central, que tende à centralização do poder, tendo também, por pano de fundo, o mercantilismo, numa caracterização da luta interestatal pelo poder (Arrighi, 1996). O mercantilismo, afirma Foucault (1984a), “é a primeira racionalização do exercício do poder como prática de governo; é com ele que se começa a constituir um saber sobre o Estado que pôde ser utilizável como tática de governo” (pp. 286-87), o que aponta para uma ordenação do poder em termos de uma governamentalidade.

¹⁵ Devemos lembrar ainda os fortes laços entre Igreja e Estado na Idade Média e o papel de Santo Agostinho para a legitimação do poder real, que figurava como representante do poder divino, conforme vimos no item 1.1.

1.3.1 - Mercantilismo, crise do feudalismo e fortalecimento do poder régio: a negociação como instrumento de exercício do poder político

O mercantilismo é apontado por Novais (1998), como uma etapa transitória entre o feudalismo e o capitalismo industrial, podendo mesmo ser denominado como *capitalismo comercial* (ou mercantil)¹⁶. Nessas interpretações, seu papel transitório é apontado como fundamental, na medida em que possibilitou a acumulação primitiva de capital e a introdução de uma economia de mercado em moldes capitalistas¹⁷. Ao mesmo tempo, a formação dos Estados modernos e a concomitante dissolução do sistema feudal, teriam contribuído para o fortalecimento da emergente burguesia mercantil, que mais adiante, capitalizada, teria condições de não somente fazer frente ao absolutismo em nome do liberalismo – sob a bandeira da Revolução Francesa –, como comandar o processo da Revolução Industrial.

Para Arrighi (1996), contudo, a transição a ser elucidada não é a do feudalismo para o capitalismo, “mas a do poder capitalista disperso para o poder capitalista concentrado”. Essa transição, que teve na fusão do Estado com o capital seu aspecto mais importante, “em parte alguma se realizou de maneira mais favorável ao capitalismo do que na Europa” (p. 11). Contudo, tal fusão não somente levou a uma reorganização das redes de distribuição e troca, como também a uma reconfiguração política interestatal, já que a constituição dos Estados modernos implicou em uma reordenação territorial nos quadros da distribuição política dos poderes no território, num movimento centralizador em torno da figura do *monarca absolutista*.

É importante destacar que até fins do século XV o monopólio das cidades-estado italianas (sobretudo Gênova, Florença, Milão e Veneza) das rotas comerciais, centrado no Mediterrâneo, apresentava-se como um entrave ao enriquecimento dos demais países europeus, em especial aos países da porção ocidental daquele continente: Inglaterra, França, Holanda, Portugal e Espanha. Este cenário permite-nos dizer, com base em Novais (op. cit.),

¹⁶ Para Weeks (1997), a expressão “capitalismo mercantil” é uma denominação inexata, já que, por definição, encontra-se divorciado da esfera da produção. Como todo modo de produção é definido pelas relações sociais segundo as quais a produção se organiza, logo ele não pode determinar a natureza funcional da sociedade. “O capitalismo mercantil não é, portanto, um sistema econômico e social definido, mas antes um mecanismo de controle da troca de produtos por dinheiro” (Weeks, 1997, p. 51b).

que era praticamente impossível evitar o acirramento da competição pelos mercados com uma tendência ao monopólio das rotas comerciais.

Duas possíveis estratégias pareciam apresentar-se em uma perspectiva mercantilista à solução desse quadro: uma seria a quebra do monopólio daquelas cidades italianas, mediante a busca de novas rotas comerciais; a outra seria a busca de metais preciosos, em especial o ouro e a prata. Certamente a realização dos dois propósitos estava inserida nos projetos expansionistas daqueles estados, afinal, além de garantirem acesso direto aos mercados do oriente, teriam fontes de ouro que poderiam lhes garantir, ainda que por algum tempo, a solução de seus problemas econômicos.

“a Ásia fora, desde a época dos romanos, uma fornecedora de produtos valorizados para as classes coletoras da Europa e, com isso, havia exercido uma poderosa atração sobre os metais preciosos da Europa. Esse desequilíbrio estrutural do comércio europeu com o Oriente criava um forte incentivo para que os governos e os negociantes europeus buscassem meios e modos, através do comércio ou da conquista, de recuperar o poder aquisitivo que era implacavelmente drenado do Ocidente para o Oriente” (Arrighi, op. cit., p. 35).

É neste sentido que para a Europa dos séculos XV e XVI, a busca por ouro constituía-se de fundamental importância, na medida em que o ouro — enquanto moeda utilizada nas transações comerciais — contribuía à ampliação das relações comerciais e a consequente expansão dos mercados. Seus sinais de escassez naquele continente, manifestados já desde o século XIV, levaram muitos reis a instituírem decretos de proibição da saída de moedas ou qualquer peça de ouro ou prata dos limites de seus reinos sem que para isso houvesse sua permissão (Huberman, 1986).

Eram as carências que alimentavam a expansão. Mais do que o “espírito de Cruzada”, o “gosto de aventura” ou a “busca de glórias”, foi a necessidade de cereais e os baixos níveis dos estoques metálicos da Cristandade, que impeliram alguns países europeus a avançar “por mares nunca dantes navegados” (Moraes, 2000, p. 72).

No âmbito da concorrência interestatal – que se apresenta como um forte componente de toda e qualquer expansão financeira -, Arrighi (op. cit.) distingue dois movimentos distintos expressos em modos opostos de governo e de lógica do poder: o

¹⁷ Arrighi (1996) nos lembra que já existia, mesmo antes do século XV “um sistema frouxo – mas ainda assim, claramente reconhecível – de comunicações horizontais entre os principais mercados da Eurásia e da África [que] já estava instaurado no século XIII” (p.11).

“territorialismo” e o “capitalismo”. “Na estratégia territorialista, o controle do território e da população é o objetivo da gestão do Estado e da guerra, enquanto o controle do capital circulante é o meio” (ibidem, p. 34), o que significa dizer que para os estados territorialistas o poder identifica-se com a extensão e a densidade populacional de seus domínios, sendo as riquezas (o *capital*), um meio utilizado para promover a expansão territorial. Logo, o aumento do poder está diretamente relacionado à expansão e controle territorial.¹⁸

Na estratégia “capitalista”, por outro lado, “o controle do capital circulante é o objetivo enquanto o controle do território e da população é o meio” (ibidem, p. 34). Ou seja, o poder é identificado como a extensão do controle sobre os recursos, e a aquisição territorial é vista como um meio e subproduto da acumulação de capital. A expansão territorial, nestes termos, só se justifica dentro de uma lógica de acumulação de capital, na qual a relação custo/benefício desse empreendimento é um procedimento fundamental. Assim sendo, caso a expansão territorial não atenda diretamente às demandas da acumulação do capital, ela apresenta-se, nessa lógica, como desnecessária.¹⁹

O *subsistema* de cidades-Estado italianas, centrado em Veneza, Gênova, Milão e Florença, constituíram um exemplo de uma lógica capitalista de poder:

“as aquisições territoriais eram submetidas a criteriosas análises de custo-benefício e, em geral, só eram efetuadas como um meio visando aumentar a lucratividade do comércio da oligarquia capitalista que exercia o poder estatal” (ibidem, p. 37).

Por outro lado, Portugal e Espanha constituíram exemplos da lógica territorialista do poder, uma vez que tentaram “estabelecer uma ligação mais direta entre a Europa Ocidental e a Índia e a China, a fim de desviar fluxos monetários e os suprimentos dos circuitos comerciais venezianos para os deles mesmos” (ibidem, p. 40), muito embora tenha sido apenas Portugal quem conseguiu efetivamente alcançar tal objetivo.

Parece-nos que Portugal foi um estado *territorialista* no sentido que buscou ampliar, para além de seu próprio território, as fontes de riqueza e de poder. Segundo os relatos oficiais a frota comandada por Cabral teria por propósito alcançar as Índias. De fato isso

¹⁸ Esquema TDT: “o domínio econômico abstrato, ou o dinheiro (D), é um meio ou elo intermediário num processo voltado para a aquisição de territórios adicionais ($T' - T = +\Delta T$)” (Arrighi, op. cit., p. 33).

¹⁹ Esquema DTD: “o território (T) é um meio ou um elo intermediário num processo voltado para a aquisição de meios de pagamento adicionais ($D' - D = +\Delta D$)” (ibidem, p. 33).

pode ser uma informação correta, e embora o Tratado de Tordesilhas, de 1494, já revelasse um certo conhecimento por parte de Portugal de terras a oeste do Atlântico, de fato, tais terras poderiam servir como ponto de apoio a uma nova rota marítimo-comercial. Brandão (1999) defende a tese de que Portugal já teria amplos conhecimentos cartográficos do Atlântico Sul, tendo inclusive inúmeras cartas náuticas elaboradas por doutos em astronomia, locados na Escola de Sagres e nos conventos religiosos, em especial os da Ordem jesuítica. Para o referido autor a descoberta do Brasil faria parte de um projeto geopolítico de controle do Atlântico Sul e da conformação de uma nova rota comercial para as Índias alternativa ao Mediterrâneo, então dominado por genoveses e venezianos.

Em suma, o intuito de atender às necessidades de acumulação de capital em escala mundial teria levado a uma escalada da luta pelo poder e pelos circuitos de acumulação entre os países da Europa ocidental do século XVI, que teria se expressado a partir de uma lógica territorialista do poder: (1) na tentativa de alguns governos territorialistas de incorporar em seus domínios a riqueza e o poder das cidades estado italianas e (2) na tentativa de conquistar as próprias fontes de sua riqueza e poder: os circuitos de comércio de longo curso (Arrighi, op. cit., p. 37).

No entanto,

“a busca do poder pelos Estados inter-relacionados não é o único objetivo da ação estatal. Na verdade, a busca pelo poder no sistema interestatal é apenas um lado da moeda que define, conjuntamente, a estratégia e a estrutura dos Estados enquanto organizações. O outro lado é a maximização do poder perante os cidadãos” (ibidem, p. 29).

O sistema mundial de governo proposto por Arrighi emerge, então, da decadência e desintegração do sistema de governo da Europa medieval, mas articula-se, ao nível da constituição dos estados modernos, dentro do que Foucault (1984a) – salvo as devidas particularidades teórico-metodológicas – considera como *governamentalidade*. A governamentalidade corresponde, justamente, a essa *maximização do poder perante os cidadãos* da qual Arrighi fala, e do ponto de vista da desintegração do sistema de governo da Europa medieval, a governamentalidade se expressa, a princípio, com a Reforma e Contra-Reforma, que inauguram novas formas de controle social, denominadas por Foucault (op. cit.) como *pastoral cristã*, e, posteriormente, de uma modificação do sistema punitivo associada ao que ele denomina *polícia* – muito menos punitivo e mais vigilante.

O quadro social e econômico da Europa da época da constituição dos estados modernos é relevante para se compreender o próprio fortalecimento do Estado e seu direcionamento aos interesses da emergente burguesia mercantilista. Além dos fatores de ordem transitória do ponto de vista da ordem social, algo observável, por exemplo, no campo das relações de produção, com um crescente processo de liberalização da mão-de-obra (Furtado, 2000), pode-se citar também as mudanças de ordem cultural, dentre as quais, as que se destacam no quadro do Renascimento, como a Reforma e a Contra-Reforma. Além disso, a constituição dos Estados modernos implicava em uma nova conformação territorial, na perda de uma relativa autonomia dos vários reinos que compunham um país, à coesão territorial que até certo ponto implicava em novas formas de gestão territorial, por se tratarem de vastos territórios administrados por um soberano. Esses elementos articulam-se com a idéia já apresentada anteriormente de governamentalidade (Foucault, 1984a), tratando-se de um processo de tentativa de centralização do poder pela via do controle sobre o território e a população.

A reação feudal, ou melhor, a crise do feudalismo, expressou-se em duas frentes segundo Arrighi (1996). De um lado, na lenta dissolução dos laços servis naquelas áreas mais fluidas, mais ligadas aos circuitos da economia mercantil. Por outro, de forma inversa, em um enrijecimento das relações servis nas áreas ainda pouco afetadas pela economia de mercado, cujo contato se dava apenas nas camadas superiores da ordem feudal. Ambos os movimentos, porém, foram responsáveis por crises sociais. Se por um lado o desenvolvimento econômico dos núcleos urbanos implicava no acirramento dos desníveis sociais, por outro, nos feudos o rigor do sistema servil teria colocado à prova a própria sustentabilidade daquela sociedade, originando inúmeras revoltas camponesas (Novais, op. cit.). Neste sentido, é importante considerar que havia uma forte tendência ao controle dessas revoltas, o que pode ser observável no próprio fortalecimento do estado e de sua presença na regulação da vida social. Essa crise social ainda era agravada por uma depressão monetária, já que a obtenção de ouro tornava-se cada vez mais difícil na Europa²⁰.

²⁰ Segundo Lacoste (1989), as estradas transaarianas de ouro, que ligavam o Sudão ao Mediterrâneo Ocidental, começaram a ser desviadas a partir do século XIV da região do Maghreb para ir direto à região do Machrek, fato ocorrido devido à vitória dos muçulmanos do Egito sobre os cristãos da Núbia. Apoiando-se em Ibn Khaldoun, Lacoste afirma que essa mudança geopolítica seria uma das justificativas de espanhóis e portugueses em seu processo de expansão marítima, uma vez que o ouro de que tanto necessitava a Europa ocidental já não vinha mais do Maghreb.

Esse processo, que poderíamos caracterizar como uma *absolutização* do poder régio, ao buscar um maior controle sobre território e população, acabou por gerar reações daqueles poderes dispersos componentes do sistema medieval de governo. Isso quer dizer que o processo de centralização do poder político na Europa teve que enfrentar resistências dos grupos locais que temiam perder seu poder político e campo de influências. Assim, segundo Elliot (1992) ao se defrontar com os poderes locais, o processo de constituição dos estados soberanos acabou por impulsionar um reavivamento das identidades locais/regionais, já que havia uma forte tendência dos poderes locais serem suprimidos em nome de um “interesse nacional” (ibidem). Neste aspecto, a centralização política envolveu políticas de alianças entre o poder central e os poderes locais no sentido de estabelecer um consenso nacional que transcendesse as lealdades locais. Esse cenário levou Elliot (op. cit.) a formular o conceito de *monarquias compósitas* (composite monarchies). Segundo esta definição, “as monarquias compósitas foram construídas sobre um pacto mútuo entre a Coroa e as classes governantes de suas diferentes províncias” (ibidem, p. 57).

Essa negociação, contudo, se deu não apenas com aqueles “poderes locais”, mas também com o conjunto de atores sociais que exerciam algum tipo de influência, em algum campo da sociedade. Isso inclui a Igreja, que pelo papel que exerceu na Idade Média, na ordenação política da sociedade (Dawson, 1960), teve também um papel significativo no jogo de poder e de interesses que se deu em torno dos processos de centralização política e fortalecimento do poder régio na época da constituição dos Estados modernos (Lopes, op. cit.).

As relações estabelecidas a partir do pacto entre a Coroa e as classes governantes (Elliot, op. cit.) constituem a base do exercício do poder político. Neste caso, ao mesmo tempo em que os poderes locais atendem às suas demandas via poder central, este último, por sua vez, também recorre aos poderes locais no sentido de tornar sua ação governamental mais capilarizada, e, portanto, mais eficaz.

Expressões como controle, absolutismo e centralização teriam sido utilizadas de forma exagerada segundo Pujol (1991). Isso porque, como já vimos, o poder central articulava-se com os poderes locais – complementando-se, e também porque “nem sempre a ação dos governos respondia a planos claros, pré-concebidos e maduros, mas com frequência tratava-se de medidas tomadas no momento para fazer frente a contingências

inesperadas” (ibidem, p. 133). Isso demonstra que o absolutismo não foi um regime governamental tão centralizado e independente como muitas interpretações a seu respeito nos fizeram imaginar.

No que se refere mais especificamente a Portugal, segundo Hespanha (2001), a idéia de um Estado centralizador também é questionável.²¹ Tal questionamento insere-se numa mudança de referências que a historiografia política e institucional vem sofrendo desde o início da década de 1980. Nas palavras de Hespanha (op. cit.), “categorias como as de ‘Estado’, ‘centralização’ ou ‘poder absoluto’, por exemplo, perderam sua centralidade na explicação dos equilíbrios de poder nas sociedades do Antigo Regime” (p. 165).

Em Portugal, as câmaras e as instituições eclesiásticas ou senhoriais tiraram partido das fraquezas do poder régio e adquiriram uma certa autonomia. A constatação desse processo por parte de Hespanha em seu livro “*As vésperas do Leviathan*” e de pesquisas posteriores, teria resultado num novo conceito da monarquia portuguesa, que pelo menos até meados do século XVIII, poderia ser caracterizada como uma *monarquia corporativa* (ibidem).²²

Nesta perspectiva, poderíamos considerar a hipótese de Barboza Filho (2000), que ao concordar com Perry Anderson, segundo o qual nem Portugal nem Espanha conseguiram estruturar com sucesso o absolutismo em seus territórios, considera que “a centralização e racionalização política e do Estado não corporificavam as melhores e mais adequadas soluções” (p.74), o que sugere um outro quadro de relações políticas entre a Coroa e as classes senhoriais.

A centralização política, explicitada numa absolutização do poder, também é criticada por Hespanha (apud Barboza Filho, op. cit.). Suas investigações apontam para uma matriz de poder organizada a partir de uma visão tradicional do poder, de sua distribuição e

²¹ É importante considerarmos que embora Portugal tenha se constituído enquanto um Estado bem antes do período assinalado por Pujol (op. cit.), enquanto processo histórico sua constituição é perfeitamente compatível com a dinâmica apresentada pelo autor, já que Portugal passou por um processo de centralização política, algo que veremos do decorrer do texto, especialmente com Hespanha (2001) e Barboza Filho (2000).

²² A monarquia corporativa poderia ser caracterizada pelos seguintes traços: “o poder real partilhava o espaço político com poderes de maior ou menor hierarquia”; “o direito legislativo da Coroa era limitado e enquadrado pela doutrina jurídica (*ius commune*) e pelos usos e práticas jurídicas locais”; “os deveres políticos cédiam perante os deveres morais (graça, piedade, misericórdia, gratidão) ou afetivos, decorrentes de laços de amizade, institucionalizados em redes de amigos e de clientes”; e “os oficiais régios gozavam de uma proteção muito alargada dos seus direitos e atribuições, podendo fazê-los valer mesmo em confronto com o rei e tendendo, por isso, a minar e expropriar o poder real” (Hespanha, op. cit., p. 166-67).

de sua natureza. Para este autor, o exercício do poder político dos *séculos de ouro* da Ibéria deve ser entendido a partir da teoria medieval, corporativa e jurisdicionista, da sociedade e do poder. O pensamento político medieval partia do princípio da cooperação de cada parte com o todo, numa idéia de *corpo* cujo rei é a cabeça. “Ao Rei – à Coroa – cabia fundamentalmente o exercício da justiça, ou a preservação da ‘ordem’ da totalidade social” (ibidem, p. 76). Neste sentido, o exercício da justiça pelo rei, implicava numa garantia das autonomias das partes (do *corpo*) e de condições para a realização de suas funções particulares.

A Idade Média, contudo, acompanha um processo de maximização dos poderes reais, expressa na ampliação da idéia de justiça e da exploração do conceito de *arbitrium*. Tratava-se de um esforço do rei “em busca da ultrapassagem das fronteiras seculares que o mantinham prisioneiro de uma atuação meramente passiva e conservadora, para afirmar-se como sujeito ativo e criador de novas realidades políticas” (ibidem, p. 77).

Em Portugal a escolástica neotomista e jesuíta foram propulsores teóricos deste projeto ao longo dos séculos XVI e XVII, muito embora estas mudanças (de centralização do poder político) tenham ocorrido de forma mais consistente no restante da Europa do que nos países ibéricos. Em Portugal teria prevalecido o sistema de *conselhos*. Neste sistema, a nobreza, a Igreja e outros “estados” limitavam o avanço do poder real por temer a perda de suas autonomias e jurisdições próprias (Barboza Filho, op. cit.). Outro fator pode ser encontrado na própria estrutura demográfica e na organização espacial de Portugal, uma vez que a forma com que a população estava organizada no território (em comunidades localizadas) ao mesmo tempo em que garantia o modo de vida tradicional, impedia a constituição de formas centralizadas de poder:

“[A] repartição do espaço obedecia às exigências de uma vida tradicional, produzindo a miniaturização da comunidade e sua indisponibilidade para o poder central” (Barboza Filho, op. cit., p. 79).

Mas então, como ampliar o poder real diante dessas circunstâncias? Com base na hipótese de Hespanha, Barboza Filho (op. cit.) acredita que “a Coroa desloca, a partir da metade do século XIV, a sua estratégia de um conflito jurisdicional procurando construir espaços de poder em que sua posição fosse mais favorável” (p. 80). Neste quadro, uma das soluções para o fortalecimento do poder régio encontra-se na expansão ultramarina, que

funciona “como elástico espaço disponível para o incremento de seu poder, potencializando a sua capacidade de remuneração e cooptação da nobreza” (ibidem). Assim sendo,

“Com base nas relações de conflito e cooperação entre os reis, os senhores e as corporações, construídas ao longo da reconquista, o equilíbrio do poder em Portugal e Espanha só se mantinha pela contínua expansão territorial” (ibidem, p. 81).

Neste aspecto, a expansão territorial pode ser entendida como um dos elementos estruturadores da organização econômica e política de Portugal (Moraes, 2000). A centralização do poder pela Coroa teria se escorado nas formas específicas de ocupação das “terras libertadas”, de modo que a luta contra os mouros propiciara a obtenção de um *fundo territorial* (ibidem). Tal fundo territorial, distribuído pelo rei mediante a doação de terras às classes senhoriais portuguesas, teria implicado num considerável reforço do poder real.

Já em fins do século XIV, contudo, esse *fundo* apresenta sinais de escassez, seja pela significativa concentração fundiária, seja pelo sistema de *morgadio*, que não permitia a alienação ou divisão da propriedade.

O esgotamento desse fundo territorial trazia problemas para a reprodução do modo de vida vigente. Isto é, os esquemas adotados de acomodação de interesses e de distribuição da riqueza nacional, armavam-se contando com a incorporação contínua de reservas de espaço (ibidem, p. 131).

O comprometimento daquele modelo de reprodução social baseado nos fundos territoriais colocava a expansão marítima como um mecanismo possível de sua manutenção. A inviabilidade de uma expansão territorial na Ibéria, conjugada à tradição marítima lusitana, e ao fato de Portugal possuir vasto conhecimento marítimo e amplo desenvolvimento técnico no ramo das navegações, teriam sido fatores de estímulo para esta empreitada (cf. Brandão, 1999).

No entanto, apesar da disponibilidade dos meios,

“tal potencialidade (...) só se substantiva quando se inscreve no quadro de interesses dos diferentes atores sociais em relação à aventura marítima (...) Magalhães Godinho observa que a perspectiva de ‘dilatação territorial’ une Coroa, nobreza, clero e burguesia – cada uma tendo sua ótica própria ante a empresa...” (Castro, A. 1983, apud Moraes, op. cit., p. 134, nota 50)

Neste sentido, a expansão ultramarina, antes de se apresentar como um mecanismo de acumulação primitiva, funciona, segundo Moraes (op. cit.), como uma estratégia de reprodução da nobreza portuguesa. Os dispositivos explorados pela Coroa a partir de Afonso V evidenciam esse papel, e incluíam (i) o padroado régio, (ii) a gestão de comendas militares, (iii) o protetorado sobre as universidades, (iv) a nova organização da corte, (v) a ampliação do conceito de patrimônio régio e (vi) a expansão norte-africana e ultramarina (Barboza Filho, op. cit.). O rei, então, colocava-se como provedor de riquezas, o que impedia, ou tornava desnecessária, uma ruptura violenta com a tradição:

“A aventura ultramarina renovava a capacidade do soberano de distribuir riquezas e, simultaneamente, de **disciplinar a clerezia e a nobreza, vinculando-os ao movimento comandado por ele**. O avanço sobre territórios e postos em outros continentes passava a significar, para o rei, a possibilidade de agraciar com cargos, comissões, títulos, rendas e terras, revitalizando a antiga dinâmica de expansão dos séculos iniciais de Portugal” (ibidem, p. 265-66. Grifos nossos).

1.3.2 - Padroado: uma moeda de troca?

Cabe considerar, a partir de agora, os dispositivos que permitiram uma certa convergência entre os interesses da Coroa e a ação missionária empreendida pelos jesuítas na América portuguesa. Tais dispositivos, conforme apontou Barboza Filho (op. cit.), constituíram-se no contexto da formação do estado nacional, e ampliaram-se em decorrência de uma tendência do aumento do poder régio. Neste aspecto, devemos considerar como elemento fundamental a criação da Ordem dos Cavaleiros de Cristo.

Para Brandão (1990), a atuação da Ordem de Cristo esteve diretamente associada ao expansionismo português. Deve-se destacar neste caso a figura do Infante D. Henrique – proclamado Mestre da Ordem de Cristo -, e da Escola de Sagres, por ele fundada e que contava com o conhecimento de doutos em navegação marítima e astrologia, em sua grande maioria oriundos da Ordem dos Templários. A estratégia geopolítica portuguesa consistia na abertura de uma nova rota marítima para as Índias passando pelo oceano Atlântico. Ao mesmo tempo, visava o fechamento dos acessos ao mar Vermelho e ao golfo Pérsico, de modo a estabelecer o monopólio da rota para as Índias. A conquista de Ormuz e Goa, por Afonso de Albuquerque, cavaleiro da Ordem de Cristo, estaria inserida neste contexto de monopolização da rota para as Índias. Segundo Hespanha (op. cit.), isso fazia parte do

processo de expansão e consolidação do poder régio, cuja abertura de nova rota marítima, e a conseqüente ruptura do monopólio *italiano* das rotas para o Oriente, visava atender aos interesses da burguesia mercantil lusitana. Com isso, fortaleciam-se os laços entre burguesia e Coroa, associando-se a expansão marítima ao fortalecimento do poder régio dentro dos quadros daquela noção de *monarquia corporativa* (ibidem).

A Ordem de Cristo foi fundada por D. Dinis, rei de Portugal, em 1314, com o intuito de acolher os membros da recém extinta Ordem dos Templários. A Ordem dos Templários fora uma ordem religiosa-militar surgida no contexto das cruzadas, em 1118, e extinta pelo papa Clemente V em 1312. Com a extinção, os templários, bem como os bens da Ordem, passariam a ser administrados pela Ordem dos Hospitalários, antiga rival, que disputava com os templários as rotas de comércio no Mediterrâneo. Com a morte de Clemente V em 1314, D. Dinis influencia o novo papa, João XXII, a criar a Ordem de Cristo, uma nova ordem religiosa-militar, que como assinala Brandão (1990), significava apenas uma mudança de nome para a extinta Ordem dos Templários.

A Ordem dos Templários, por determinação da bula papal *Omne datum optimum*, de 1139, promulgada por Inocêncio II, teria o direito de incorporar ao seu patrimônio os butins advindos das lutas contra os infiéis. Isso talvez explique o interesse de D. Dinis em acolher os membros da Ordem dos Templários já que a maior parte de suas propriedades e pessoal estavam em território português. Desta forma, a criação da Ordem de Cristo era um meio de manter sob o controle português os bens e o pessoal da extinta Ordem religiosa. No entanto, parece ter sido a articulação entre o interesse por novas rotas comerciais – que tinha no controle sobre o Mediterrâneo e nos hospitalários um obstáculo a ser superado –, e o conhecimento marítimo dos templários, o principal interesse de D. Dinis pela incorporação dessa Ordem a Ordem de Cristo (Brandão, 1999).

Entre os dispositivos apontados por Barbosa Filho (op. cit.), parecem-nos fundamentais para o reforço das relações entre o poder régio e a Igreja: a) a concessão do título de Grão-Mestre da Ordem de Cristo concedido ao infante D. Henrique – o que incluía, de acordo com a bula *Romanus pontifex*, de 1455, um apoio explícito ao projeto expansionista lusitano²³; b) as bulas *Super specula* e *Praeclara charissimie*, que formalizam

²³ Neste ponto cabe considerar que “a atuação da Ordem de Cristo está diretamente associada à questão do expansionismo marítimo português” (Brandão, 1990, p. 151).

as concessões pontifícias nas mãos do monarca, no momento em que D. João III reúne a condição de monarca e Grão-Mestre da Ordem de Cristo (Tavares, 1995); e c) o padroado régio, consolidado com a bula *Praecelse devotionis*, que permitiu a junção do poder temporal com o patronato das missões e instituições eclesiásticas nos territórios do reino e ultramar (Neves, 2000). O padroado constituiu-se enquanto instrumento legítimo de exercício de poder temporal pela via do poder sacro, já que “a Igreja colonial estava sob o controlo directo e imediato da respectiva Coroa, salvo nos assuntos referentes ao dogma e à doutrina” (Boxer, 1989, p. 100). No entanto, é importante considerar que se por um lado o padroado representa a limitação da autonomia do clero secular, por outro, ele marca a consolidação da presença da Igreja nos domínios coloniais (Tavares, op. cit.).

“As terras conquistadas ou a conquistar por Portugal se deram em nome da expansão da fé católica, ficando sob a jurisdição eclesiástica da Ordem de Cristo, cujo Grão-Mestrado, por determinação papal, concentrava-se nas mãos dos monarcas portugueses que, pelo instituto do Padroado exerciam a jurisdição religiosa sobre as terras do novo mundo, e, por conseguinte, usufruíam dos seus rendimentos em forma de dízimos” (Assis, 2001, p. 2).

O *Padroado Real Português* foi “uma combinação de direitos, privilégios e deveres, concedidos pelo papado à Coroa portuguesa, como patrono das missões católicas e instituições eclesiásticas na África, Ásia e Brasil” (Boxer, op. cit., p. 99). Tais *deveres* e *privilégios* consistiam na concessão papal ao poder régio de (a) construção ou permissão de construção de catedrais, igrejas, mosteiros, conventos e eremitérios, (b) escolha dos candidatos aos cargos eclesiásticos, tais como o arcebispado e o bispado e (c) administração de jurisdições e de receitas eclesiásticas, bem como o rejeite de bulas e breves papais que não fossem aprovadas pelas chancelarias da Coroa (ibidem). Isso expõe a dimensão do poder régio sobre o poder eclesiástico nas colônias, de modo que não seria inadequado considerar as afirmações de Boxer quanto ao fato dos membros do clero colonial serem considerados sob muitos aspectos como *funcionários* da Coroa, sobretudo pela dependência do apoio financeiro da Coroa para seus empreendimentos.

“do ano de 1442 em diante, direito de padroado significava direito de conquista: eis o sentido das bulas pontificais. Portugal é senhor dos mares ‘nunca dantes navegados’, organizador da Igreja em termos de conquista e redução, planificador da união entre missão e colonização. Por onde chegam os portugueses eles plantam o famoso ‘padrão’ que traz as armas reais e a cruz intrinsecamente ligadas entre si” (Hoornaert, 1992, p. 35, apud Tavares, 1995, p. 30).

Com o padroado a Coroa torna-se também responsável pelo patrocínio das missões evangelizadoras na América portuguesa, ao apoiar-se nas ordens religiosas que, fundadas no contexto das reformas propostas pelo Concílio de Trento, estavam voltadas à atividade missionária (Martins, 2000). Enquadradas na categoria dos *missionários do padroado*, estas ordens religiosas desfrutavam de uma série de privilégios, dentre os quais, isenções alfandegárias, doações de terras e uma série de subsídios. Isso é uma expressão daquilo que dissemos há pouco quanto à garantia da presença da Igreja nas conquistas portuguesas. Neste sentido, podemos considerar que o padroado apresenta-se como *moeda de troca* entre Igreja e Coroa.

Se considerarmos que essa relação entre os poderes sagrado e profano manifestava-se a partir de interesses políticos, econômicos e ideológicos, podemos afirmar que o discurso religioso presente nas investidas colonizadoras portuguesas no novo mundo não somente fazia parte de um processo legitimador das ações no âmbito da visão de mundo da época, como também foi fundamental para a concretização daquelas ações.

1.4 - OS JESUÍTAS E OS INTERESSES RÉGIOS NA AMÉRICA PORTUGUESA

No âmbito das relações entre a Companhia de Jesus e a Coroa portuguesa, devemos estar atentos para o fato de ambos terem projetos próprios, que em algum momento cruzavam-se e passavam a ter elementos em comum. Neste sentido, apesar de considerar uma convergência de interesses entre a Coroa e a Companhia, Fernandes (2001) acredita que se para Coroa a cristianização era vista como um meio, um instrumento para o alcance de seus objetivos, para a Companhia a cristianização era em si um fim último. Interpretar a ação desses dois atores a partir de uma identidade de interesses pode, para esta autora, “tanto obscurecer os nexos institucionais particulares, bem como (...) conduzir a interpretações equivocadas” (p. 49). Tal questão também é enfatizada por Neves (1978), segundo o qual interpretações que consideraram a Companhia de Jesus como “agente da colonização” ou como responsável por uma “humanização” da colonização, ligam-se muito mais a uma ética moralista do que a estudos de história e antropologia, o que não contribui, desta forma, para uma consideração concreta de seu papel na colonização.

Parece-nos, a partir do exposto e com base em Neves (op.cit.) que a análise da participação dos jesuítas no Brasil quinhentista pode ser dividida em dois planos. O primeiro diz respeito aos tipos de composição política em que entram os jesuítas, ou seja, como posicionaram-se frente aos diferentes grupos na colônia. O segundo plano refere-se às formas de imposição de uma determinada ordem de preocupações quotidianas.

No primeiro plano, as forças religiosas podem ser vistas primordialmente como forças políticas, ao ser priorizada a vinculação entre a Companhia de Jesus e o poder político colonial. No entanto, “o poder em uma formação econômico-social não está restrito ao campo habitualmente ‘reservado’ para que ele apareça: o campo do poder político” (op. cit., p. 102). Desta forma, o segundo plano, ainda segundo este autor, manifesta-se como “modos de exercício do poder não-político”. Tais modos de exercício do poder não-político admitem uma divisão interna, sendo uma delas as “formas puramente institucionais de exercício do saber”, e outra delas as “formas não institucionais do exercício do saber”. Enquanto o primeiro modo – o *institucional* – ocorre *nas* e a partir *das* instituições criadas pelos jesuítas, como por exemplo, os colégios, os modos não-institucionais processam-se sem aqueles limites institucionais, e “escorregam e se depositam nos interstícios mais repetidos – menos visíveis – da vida social, determinando silenciosamente comportamentos, inibições, retaliações” (ibidem, p. 103 e 104).

O que interessa ao autor ao levantar essas questões é mostrar que “o exercício político não está isolado do exercício de poder em um campo não político” (ibidem, p. 104), fundamenta assim, uma crítica a posições que ora vêem objetivos da Coroa e da Companhia como antagônicos ora vêem um permanente acordo entre a Coroa e a Companhia. Cabe considerar que a Companhia de Jesus não se posicionou nem inteiramente contra nem inteiramente a favor da colonização, tendo sua posição variado de acordo com as aproximações ou distanciamentos com determinados grupos sociais da colônia e com determinadas políticas coloniais.

Neves (op. cit.) aponta alguns elementos que apresentam aproximações e distanciamentos entre a Companhia e os interesses régios:

1. Para a realização da catequese a Companhia necessitou de apoio político e militar, e deu em troca apoio ideológico, institucional e indiretamente apoio político-militar (através da atração ou neutralização de grupos rivais);

2. Há divergências quanto à política indigenista jesuítica e os interesses da população em geral quanto à escravização indígena;
3. com a progressiva instauração do escravismo, a Companhia perdeu aos poucos o apoio político-militar da Coroa. Ao mesmo tempo, o apresamento de índios levou a Companhia a direcionar-se para “objetivos internos”, o que implica em um afastamento das políticas coloniais do poder político central;
4. Com o tempo houve uma perda do quase-monopólio do saber e de suas formas de transmissão por parte da Companhia, o que implicou em seu próprio enfraquecimento enquanto instituição detentora do saber.

Tais questões conduzem o autor a tomar algumas conclusões prévias acerca das relações entre Companhia de Jesus e Coroa:

1. o colonialismo não se resumiria apenas a fatores econômicos vinculados a políticas monárquicas específicas, uma vez que neste universo fazem-se presentes inúmeras outras forças não oriundas do poder central;
2. a Companhia de Jesus não se posicionou nem inteiramente contra nem inteiramente a favor da colonização. De fato, sua posição variou de acordo com as aproximações ou distanciamentos com determinados grupos sociais da colônia ou com determinadas políticas coloniais;
3. faz-se necessário um esforço no sentido de “traçar a real especificidade das formas de dominação impostas pelos jesuítas às populações indígenas, sua variação e sua articulação com outras formas de dominação” (p. 106-107). O que em nosso entender significa dizer que a análise da atuação dos jesuítas na América não se deve limitar apenas às correlações de forças entre estes, num esforço evangelizador e os indígenas, na sua submissão e formas de resistência, mas também a partir das considerações de que essas forças estão inseridas num universo mais amplo, que envolve interesses exteriores à sua própria ação, por vezes se apropriando dela.

Desta forma, se por um lado, os “projetos de colonização das monarquias devem ser vistos em sua perspectiva global de empreendimento político, econômico e religioso” (Almeida, 2000, p. 64), por outro, “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” (ibidem, p.65). Interesses régios e religiosos, desta forma, caminham lado a lado, e no caso específico de Portugal, o padroado régio, somado a uma série de concessões papais, lhe garantia um certo controle sobre as ações dos religiosos, algo que levou Boxer (1989) a afirmar que na América portuguesa o clero poderia ser visto como “funcionário da Coroa”.

Podemos, assim, encontrar na tutela indígena realizada nos aldeamentos um interessante campo de investigação das relações entre religião e poder. De um lado temos que as relações entre a Companhia de Jesus e Portugal representavam uma espécie de ampliação de uma dinâmica própria da sociedade portuguesa, fundada na reconquista. De outro lado, ao concebermos o aldeamento enquanto um espaço marcado por e a partir de relações de poder – um território²⁴ -, teremos a possibilidade de compreender, a partir da relação entre jesuítas e índios, uma espécie de manifestação dos interesses régios no plano de uma geopolítica para a América portuguesa ou mesmo para o Atlântico Sul. O aldeamento, neste sentido, seria o espaço de síntese para o qual convergiriam os interesses da Coroa – fundados na tutela indígena -, e os interesses da Companhia de Jesus – no que tange à evangelização enquanto atitude missionária no novo mundo²⁵. Neste contexto “o aldeamento aparece como conexão entre o compromisso catequético dos jesuítas e a existência dos índios, dentro da situação colonial” (Fernandes, 2001, p. 46).

²⁴ Embora não se restrinja à dimensão política, o conceito de território aqui adotado parte do pressuposto das relações de poder. Desta forma, estamos em acordo com Claude Raffestin (1993), para quem o território é antes de tudo um espaço marcado por e a partir de relações de poder. Outras dimensões do território podem ser encontradas em Haesbaert (1995, p. 32 e segs.).

²⁵ É importante lembrar que Coroa e Companhia de Jesus tinham interesses convergentes, mas não necessariamente comuns, conforme já apontamos anteriormente. Assim, se por um lado a Coroa via a cristianização como um *meio*, por outro, a Companhia de Jesus a via como um fim último de sua ação na colônia (cf. Fernandes, 2001, p. 46 e segs.).

CAPÍTULO 2

DAS CONDIÇÕES DE EXPLORAÇÃO COLONIAL NA AMÉRICA PORTUGUESA

Uma vez consideradas as bases que orientam a relação entre a Coroa e a Companhia de Jesus, passemos agora às condições concretas que permitiram, na prática, a presença e ação dos jesuítas em prol dos interesses da Coroa.

A idéia central deste capítulo reside em apresentar, em linhas gerais, as dificuldades encontradas pelos portugueses para a implantação da empresa agrícola e das demais atividades exploratórias coloniais. Essas dificuldades podem ser compreendidas a partir de três elementos: a ameaça constante das tribos hostis, que lutavam pela manutenção de seus territórios e modo de vida, e ao mesmo tempo contra a escravização; a presença de estrangeiros no litoral, que ameaçava o domínio territorial português; e a demanda por mão-de-obra, sobretudo em áreas cuja precariedade da economia não permitia a penetração do tráfico negreiro, sendo portanto, abastecidas por índios.

O problema é visto, sob o ponto de vista teórico, como uma questão que se insere naquilo que Foucault (1984a) chama de *governamentalidade*. Como e de que forma governar/gerir território e população, são questões que de certa forma se articulam com os problemas encontrados na América portuguesa.

Como instrumento mediador e ao mesmo tempo promotor de condições de exploração colonial a Companhia de Jesus teve papel importante, senão central, do ponto de

vista do apaziguamento dos conflitos entre índios e portugueses, ao funcionar como reguladora *in loco* do acesso à mão-de-obra, e como agente fundamental para a conversão do *gentio*, importante no plano da aliança entre portugueses e índios. Essa aliança deve ser vista como um processo fundamental para a consolidação da presença portuguesa no litoral, estabelecendo-se condições para as atividades exploratórias.

A prática missionária dos jesuítas é concebida aqui, como um instrumento privilegiado de criação de condições de exploração colonial, e, portanto, um mecanismo daquela governamentalidade. Considerando o fato de que a prática espacial dos jesuítas implicou numa territorialidade, e que tal territorialidade, quando vista a partir dos aldeamentos, pode ser interpretada como uma forma de exercício do poder, discutimos, ao final do capítulo, as possibilidades de articulação entre governamentalidade e o conceito de territorialidade de Robert Sack (1986).

2.1 – O CONTEXTO HISTÓRICO-ECONÔMICO

No século XVI, auge das grandes conquistas territoriais de Portugal e Espanha, a legitimação da conquista territorial apresentava-se como uma questão chave na partilha do mundo entre estas duas potências coloniais. Embora tratados como o de Tordesilhas (1494), e mais tarde os de Madri (1750) e Santo Idelfonso (1777) tenham sido formas de legitimação jurídico-política das terras conquistadas, era necessário encontrar meios de ocupá-las para que a legitimação jurídico-política tivesse uma validade prática. Acreditar que um simples acordo firmado num documento garantisse a posse territorial constituiria, no mínimo, uma imprudência por parte daqueles que o faziam, justamente porque suas terras eram alvo de constantes investidas de outros países, e mesmo dos países signatários dos tratados, que visavam a todo custo, burlá-los na prática. Brandão (1990 e 1999) aponta, como uma forte razão para essas investidas estrangeiras, o caráter estratégico da costa leste da América do Sul para a navegação em direção às Índias Orientais, uma vez que suas correntes marítimas favoreceriam a ultrapassagem segura do Cabo de Boa Esperança.

A “descoberta” do *Brasil*, assinalada com a chegada da frota comandada por Cabral a 22 de abril de 1500, é uma expressão concreta do caráter empreendido pela expansão marítima, mas ao mesmo tempo, uma ilustração clara das intenções que norteavam as

navegações pelo Atlântico: a busca por ouro e metais preciosos. Como relata a carta de Caminha: “Nela até agora, não podemos saber se há ouro ou prata, nem coisa alguma de metal ou ferro nem o vimos” (apud Cortesão, 1976, pp. 23-24). O fato de não terem encontrado “sinais de ouro ou prata” nas terras recém descobertas por Cabral, somado à importância que o comércio com as Índias Orientais tinham para Portugal certamente foram fatores que contribuíram ao relativo desinteresse inicial dos portugueses em relação às terras brasileiras nos trinta anos seguintes à chegada de Cabral. Neste caso, apenas o caráter estratégico do litoral haveria prevalecido, de modo que a forma de ocupação nestes primeiros trinta anos caracterizar-se-iam pela instalação de feitorias (Brandão, 1999). Por volta do ano de 1530, contudo, o comércio lusitano com o Oriente entra em declínio, como decorrência da concorrência estrangeira, tendo Portugal que buscar outras formas que lhe garantissem a geração de riquezas (ibidem).

Além desse declínio comercial português, existia nesse mesmo período — e mesmo anterior a ele —, uma forte pressão inglesa e francesa no que tangia à partilha da América entre portugueses e espanhóis, havendo um movimento contestatório desses países quanto ao Tratado de Tordesilhas. De acordo com Furtado (2000) “o início da ocupação econômica do território brasileiro é em boa medida uma consequência da pressão política exercida sobre Portugal e Espanha pelas demais nações européias” (Furtado, op. cit., p. 04). Igualmente, o caráter estratégico do litoral era um fator que impulsionava franceses e ingleses a contestarem as possessões portuguesas na América. As investidas desses países no litoral brasileiro, no início do século XVI, podem ter nesses elementos uma de suas justificativas (ibidem).

Os franceses, em especial, praticaram escambo com os índios na costa brasileira, algo que ameaçava o domínio português, como assinala Marchant (1943). Isso se torna mais relevante na medida em que o método de contato utilizado pelos franceses criava a possibilidade de um maior enraizamento e de maiores laços com os índios. De acordo com Marchant (op. cit.), enquanto os portugueses, a partir da estrutura das feitorias, deixavam o contato com os índios por conta do feitor, e ao mesmo tempo não permitiam o contato da tripulação com a terra firme – sob o risco de desertarem em busca da fortuna no Novo

Mundo -, os franceses, por sua vez, e até por não contarem com a estrutura das feitorias, tiveram que manter um contato mais próximo, valorizando o papel do intérprete.²⁶

Diante desse quadro, a estratégia que se apresentava aos portugueses, do ponto de vista da manutenção de seus domínios — em vista de estarem ameaçados por franceses, holandeses e ingleses —, e da necessidade de encontrar uma atividade lucrativa — que de alguma forma cobrisse seu declínio comercial no Oriente —, seria a ocupação efetiva das terras *brasileiras*. Essa ocupação teria por modelo a colônia de exploração.

Os portugueses, ao contrário dos espanhóis, não encontraram ouro ou prata de imediato em suas terras na América do Sul. Apesar do aparente abandono, nos primeiros trinta anos seguintes à “descoberta”, o caráter estratégico da costa leste da América do Sul era motivo para que os portugueses cuidassem melhor de sua conquista. Era necessário, para isso, encontrar formas de utilização econômica das terras que fossem alternativas ao ouro, de modo a sustentar os gastos de defesa (Furtado, op. cit.). Como aponta Marchant (op. cit.), a ida para o Brasil consumia boa parte dos recursos dos donatários que ainda tinham que gastar outra grande quantia na defesa das terras. Diante deste quadro, a lavoura era uma atividade fundamental, visto que “para mante-los e restaurar-lhes as perdas [era necessário] que donatários e colonos fizessem produzir as plantações o mais cedo possível” (ibidem, p. 108). De qualquer forma, é importante considerar que “o móvel da instalação era especificamente geopolítico e que a exploração econômica aparece como um instrumento e uma necessidade deste” (Moraes, 2000, p. 299). Daí o sentido da expedição de Martin Afonso de Souza, em 1531, que visava expulsar e impedir a presença estrangeira na costa brasileira e ao mesmo tempo promover núcleos de povoamento no litoral como forma de resguardá-lo. Neste aspecto encontramos no sistema de sesmarias²⁷ um elemento central para a compreensão do processo de apropriação territorial da América Portuguesa (Abreu, 1997).²⁸

²⁶ Mais à frente veremos que os portugueses, em reação, passariam a estabelecer uma estratégia de aproximação mais sistemática, algo que ocorre especialmente com os padres jesuítas.

²⁷ A instituição do sistema de sesmarias no Brasil foi o principal norteador da forma de ocupação do território, e implicou em uso econômico da terra. Fundado a partir do resgate da *enfiteuse*, um tipo de contrato de alienação territorial de origem greco-romana, o sistema de sesmarias obrigava aos sesmeiros a utilizarem economicamente a terra. Porém, a insubordinação indígena dificultava tal aproveitamento, retardando-o ou mesmo impedindo que ocorresse, dado o caráter de resistência na luta pela manutenção de seus territórios. Era necessário que houvessem condições de exploração da terra, o que incluía não somente mão-de-obra como também o mínimo de segurança contra índios inimigos ou estrangeiros.

²⁸ O espírito das cruzadas e o pensamento voltado contra o “infiel” revelam o alto grau de relação entre Portugal e a Igreja, o que de alguma forma, marcou as relações entre portugueses e os povos nativos da América. Esse espírito cruzadístico implicou que “*as formas de apropriação territorial introduzidas no Brasil*

Com a chegada de Martin Afonso de Sousa e a instauração das capitânias hereditárias, uma nova dinâmica se estabelece na América portuguesa. Seu papel, até então periférico no conjunto do império, como fornecedor de pau-brasil e outros artigos obtidos mediante o escambo com os nativos, sofreria mudanças a partir da inserção da América portuguesa na dinâmica do mercantilismo. Assim sendo, é do interesse da Coroa a implantação de uma empresa agrícola baseada na monocultura e voltada à produção de açúcar. O sistema adotado, no entanto, não permitiu o sucesso de todas as capitânias, que deixadas *ao seu próprio destino*, como empreendimentos particulares, não foram capazes de desenvolverem-se conforme o esperado. Salvo as capitânias de São Vicente e de Pernambuco, o insucesso das demais mostrava à Coroa que eram necessárias reformulações capazes de alavancar a empresa agrícola, especialmente medidas capazes de enfrentar a conjuntura de guerra que, de certa forma, teve um peso muito grande nesse insucesso.

Esse “insucesso” das capitânias hereditárias, no entanto, deve ser relativizado. Para Moraes (op. cit.), o sistema de capitânias hereditárias visava, antes de tudo, “garantir a posse de vários pontos da costa” e que apresentou-se de início “como uma saída viável e barata de apressar a instalação nas terras do Brasil” (p. 299). Esse sistema, assim, teve um papel importante, pois atuou na fixação dos portugueses em solo americano e demonstrou, com relativo êxito, as possibilidades da exploração agrícola na colônia. Pode-se então, concordar com o autor quando este afirma que o Governo-Geral se estabelece com o intuito de “reforçar uma formação já em movimento”, e numa mudança radical na geopolítica portuguesa para a colônia.

O Governo-Geral, então, deve ser contextualizado como sendo uma reformulação de alguns traços de uma política territorial já em curso, mas desta vez, baseada numa estrutura administrativa central e em uma maior preocupação com a questão dos índios, fossem eles hostis, fossem aliados. Tais mudanças concretizaram-se com o Regimento de 1548, também conhecido por Regimento de Tomé de Souza, em referência ao primeiro governador-geral do Brasil. O regimento, que estabelecia as diretrizes para o trabalho do governador-geral, também destacava a importância da conversão do gentio, o que justificava, ou se legitimava, pela presença dos primeiros jesuítas que chegariam ao Brasil junto com Tomé de Souza, em 1549. O Regimento, neste caso, apresenta-se como um documento importante para melhor

a partir do século XVI [tivessem] sua origem na idade média ibérica, mais especificamente no processo de reconquista dos territórios ocupados pelos sarracenos” (Abreu, 1997, p. 198).

compreender a política territorial portuguesa para a América e a preocupação com a inserção da questão indígena como primordial para a plena realização daquela política, tratando-se de um documento que sistematiza a orientação da política territorial e da ação da Coroa na América Portuguesa. A principal tarefa dada pelo rei a Tomé de Souza teria sido a de “restabelecer os portugueses no Brasil e defender os seus estabelecimentos contra os índios hostis e os franceses” (Marchant, op. cit., p. 111).

A preocupação com os índios bravos, bem como a demanda por mão-de-obra indígena nos momentos iniciais da colonização, eram os principais norteadores da preocupação em cristianizar os índios, e a partir deles estruturam-se algumas linhas mestras na relação entre colonizador e colonizado, o que pode ser observado nas próprias legislações que regulavam a política indigenista da Coroa (cf. Beozzo, 1983 e Perrone-Moisés (1999). Deve-se considerar, no entanto, que ao substituir a economia de escambo pela agricultura, os portugueses acabaram por alterar as bases pelas quais se estabeleciam suas relações com os índios, que passariam a ser encarados ao mesmo tempo como obstáculo à posse da terra e mão-de-obra para as lavouras. Para isso, contudo, conforme Fernandes (1976), era necessário agir em prol da desorganização das sociedades indígenas – algo antes mantido no sistema de escambo – o que implicava, necessariamente, num processo de destribalização, com a introdução de novos referenciais.

Sobre estes aspectos acima mencionados, tratando-se mais diretamente do Regimento de Tomé de Souza, de 1548, observa-se que se dá uma ênfase especial à conversão do *gentio* e às alianças que pudessem ser estabelecidas com eles para garantir condições de segurança para a implantação da empresa agrícola, conforme a seguinte passagem:

“porque a principal cousa que me moveo a mandar povoar as ditas terras do Brazil foy pera que a gente delas se convertese a nosa senta fee catolica vos encomendo muito que pratiqueis co’os ditos capitães e officiaes a melhor maneira que pera isso se pode ter e de minha parte lhes direis que aguardecerey muyto terem especiall cuidado de os provocar a serem xpaõs...” (Regimento de Tomé de Souza, § 24).

No âmbito do projeto colonial a conversão do *gentio* ao cristianismo representava, no entender de Perrone-Moisés (op. cit.), a justificação da presença européia na América, a mão-de-obra sem a qual não se podia cultivar a terra, e a força de combate capaz de defendê-la, constituindo-se, enfim, num elemento sem o qual o projeto colonial era inviável.

A *cristianização*, neste sentido, apresentava-se como um instrumento de domesticação do *gentio*, que passaria a ser utilizado como aliado contra as investidas dos índios *bravos* e contra as invasões estrangeiras, e ao mesmo tempo, seu uso como mão-de-obra passava a ser regulado por um mecanismo denominado *guerra-justa*, que implicava na apreensão e escravização daqueles índios que não aceitassem o cristianismo e/ou representassem ameaça à ocupação e à exploração das terras da América portuguesa.²⁹

A vinda dos primeiros jesuítas com Tomé de Souza, primeiro governador-geral, inseria-se, assim, em um contexto de cristianização dos índios como forma estratégica de instalação dos portugueses no território e de integração efetiva da América portuguesa aos circuitos mercantis portugueses. Domesticar os índios, transformá-los em força de combate, legitimar a captura e escravização dos índios *bravos* através de guerra justa, teriam sido ações empreendidas pelos jesuítas que, sem desmerecer ou desconsiderar suas pretensões evangelizadoras, ligavam-se intimamente aos interesses da Coroa portuguesa, ao demonstrar claramente uma vinculação entre a ação missionária – uma prática religiosa -, e os interesses do poder régio português para a América. Sua prática, nas palavras de Fernandes (1976), “concorria para atingir o fim essencial que consistia em destruir as bases de autonomia das sociedades tribais e reduzir as povoações nativas à dominação do branco” (p. 83). E como afirma Oliveira, “a execução do projeto colonial português passa necessariamente pela Companhia de Jesus como elaboradora de um amparo ético-religioso para a dominação lusitana” (1988, p. 5).

Ainda a esse respeito, sintetiza Beozzo:

“O que o Regimento pretendia era aumentar, através dos missionários, a população indígena comprometida no projeto português, com suas aldeias de índios de paz que podiam fornecer mantimentos às vilas e homens válidos para a defesa. Pretendia que o Estado, e não particulares, fosse o árbitro da guerra e da paz e que a ordem tomasse o lugar da desordem e que a fé católica pudesse se expandir entre o gentio da terra” (Beozzo, 1983, p. 21).

E todo o foco dessa mudança no trato com o *gentio* da terra e o papel que os missionários jesuítas teriam no projeto colonial passava pela estratégia territorial amparada

²⁹ Os jesuítas iam às aldeias acompanhados de tropas do governo colonial. A recusa dos índios em aceitarem o cristianismo e em se aldearem era interpretada como uma justificativa para a guerra justa. Nóbrega acreditava que esse mecanismo coercitivo induziria os índios a aceitarem o descimento e a se converterem (cf. capítulo 3 deste trabalho).

pela ação do Governo-Geral, que funcionaria como um centro que serviria como “coração” do território colonial – nas palavras de Frei Vicente do Salvador -, capaz de promover uma maior articulação entre as diversas regiões da América Portuguesa. Definido como *chefe supremo* da administração colonial, o governador-geral tinha, segundo Gouvêa (2000), entre suas atribuições, o caráter militar — que lhe conferia o posto de comandante da tropa -, e o caráter administrativo — articulando as diversas capitanias e cuidando de assuntos fazendários -, e que também incluíam o caráter jurídico e como assessor das autoridades eclesiásticas. O regimento teria introduzido “uma alteração significativa no caráter da legislação metropolitana editada para o Brasil, na medida em que o principal meio pelo qual o rei mandava povoar o Brasil era o da redução da população indígena à fé católica”(Gouvêa, op. cit., p. 265b).

2.2 – OS NEGROS DA TERRA

A exploração açucareira apresentou-se como solução alternativa de uso da terra, não somente pelas condições ambientais favoráveis ao cultivo da cana-de-açúcar, como também pela experiência de cultivo e manejo da cana adquirida por Portugal em suas colônias nas ilhas da costa africana (Alencastro, 2000). Há que se considerar ainda, a existência na Europa de um amplo mercado consumidor para o açúcar de cana, o que garantiria a manutenção da empresa agrícola açucareira portuguesa.

O funcionamento da empresa agrícola requeria, porém, conforme Alencastro (op.cit.), além de um modelo administrativo – no caso, o Governo-Geral – e da desterritorialização indígena – promovida pela ação missionária –, de um tipo de mão-de-obra de custo reduzido, que possibilitasse o aumento da taxa de lucro daquele produto. Neste contexto, a escravidão apresentou-se como solução, e nos primeiros anos de colonização um processo de desterritorialização de diversos grupos indígenas – especialmente aqueles situados nas cercanias do litoral -, serviu não somente para a abertura de novas áreas de exploração, como também, para a obtenção de mão-de-obra escrava (ibidem). Cabe considerar, ainda, que os índios aldeados também serviram como força de trabalho, chegando inclusive a situações em que as condições de trabalho em muito se aproximavam da escravização (Almeida, 2000). Isso se deve, especialmente, ao fato de que os índios aldeados eram cedidos a fazendeiros, que superexploravam seu trabalho.

No âmbito da inserção da colônia aos circuitos mercantis portugueses, deve-se considerar que ela deveria se constituir como retaguarda econômica da metrópole, fornecendo riquezas que possibilitassem, direta, ou indiretamente, a obtenção de metais preciosos, especialmente o ouro (Novais, 1998). Se fosse o comércio ou a extração direta do metal das colônias, não importava. Para Novais, o que efetivamente interessava era que uma relação de subordinação se estabelecesse, de modo que a colônia servisse à metrópole, dinamizando sua economia, e funcionando, neste sentido, enquanto elemento constitutivo no processo de formação do capitalismo moderno:

“ao se transitar do comércio para a colonização, passava-se da comercialização de bens produzidos por sociedades já estabelecidas [como no caso da Ásia], para a produção de mercadorias e montagem de uma sociedade nova”. E este é o sentido da colonização européia no Novo Mundo: “com uma natureza essencialmente comercial, voltava-se à produção para o mercado externo, ao fornecimento de produtos tropicais e metais nobres à economia européia” (Novais, 1998, p. 29)

Uma vez voltada para o mercado externo, a produção colonial deveria se dar de modo que sua comercialização promovesse estímulos à acumulação primitiva. A adesão de formas de trabalho compulsório seria então, fundamental para o pleno funcionamento da empresa colonial nos moldes da acumulação primitiva, uma vez que seu uso implicava numa tendência à redução dos preços ao custo de sua produção (ibidem). A adoção do escravismo na América portuguesa, no entanto, não deve ser entendido apenas como uma forma de redução de custos. Outras razões teriam contribuído para sua adoção.

Caio Prado Júnior (2000) aponta além da necessidade de uma grande quantidade de mão-de-obra para o atendimento de uma larga produção para o mercado, a falta de um contingente populacional em Portugal que pudesse ser empregado nas lavouras da colônia. Isso também é lembrado por Vainfas, para quem “os reduzidos contingentes de imigrantes para as áreas coloniais não seriam suficientes para alimentar empresas coloniais de tipo exportador” (1986, p. 26). Este argumento, contudo, não é suficiente para compreendermos a adoção do trabalho escravo na colônia. De acordo com Novais (op. cit.), a adoção do trabalho escravo foi antes de tudo uma “necessária adequação da empresa colonizadora aos mecanismos do antigo sistema colonial”, sendo, portanto mais do que uma opção, uma imposição das condições histórico-econômicas. “Do contrário, dado a abundância de um fator de produção (a terra), o resultado seria a constituição no Ultramar de núcleos europeus de povoamento, desenvolvendo uma economia de subsistência voltada para o seu próprio

consumo, sem vinculação econômica efetiva com os centros dinâmicos metropolitanos” (Novais, op. cit, p.85). Portanto, ainda que Portugal tivesse contingente populacional disponível para trabalhar na colônia, seu regime de trabalho, livre e assalariado, não permitiria o enquadramento da dinâmica colonial às demandas do mercantilismo. Vainfas, por sua vez, considera que “uma economia tipicamente assalariada exigiria um nível razoável de mercantilização e monetarização internas, o que não podia ocorrer nas economias coloniais, montadas para a exportação, e carentes de meios metálicos de pagamento – sistematicamente drenados para os centros metropolitanos” (Vainfas, op. cit., p. 26). Neste sentido, o ponto relevante é que a demanda por mão-de-obra escrava situa-se num contexto econômico-produtivo voltado à produção em larga escala, de custo o mais reduzido possível e que, ao mesmo tempo, fosse dotada de mecanismos que garantissem a relação de monopólio da compra e venda de mercadorias pela metrópole, aquilo que Novais (op. cit.) denominou de *exclusivo metropolitano*.

O uso de mão-de-obra nativa, neste sentido, teria sido fundamental nos primeiros anos da colonização (Almeida, 2000). Pode-se citar, como exemplo, sua importância no período compreendido entre as décadas de 1560 e 1620, quando a produção açucareira no nordeste alcançou seu auge, o que demonstra que sua utilização ultrapassou aquela noção tradicional da extração vegetal e da pecuária (Schwartz, 1988). Sua obtenção e exploração, contudo, foi fonte de inúmeros conflitos, que se refletiram nas inúmeras legislações sobre os índios no período colonial (Perrone-Moisés, op. cit.).

De acordo com Perrone-Moisés (op. cit.), podemos distinguir três formas de obtenção de mão-de-obra indígena no período colonial, e que tiveram respaldo nas legislações indigenistas. Essas legislações, é importante considerar, expressaram ao longo de todo o período colonial os antagonismos e disputas entre diferentes grupos no que se refere ao tratamento conferido aos índios. As pressões desses grupos – representados de modo geral pelas figuras de moradores e jesuítas – teriam levado a Coroa a produzir “uma legislação indigenista contraditória, oscilante e hipócrita” (ibidem, p. 116a). De qualquer forma, é importante destacar que as legislações mantiveram durante todo o período colonial basicamente os mesmos princípios, e que baseavam-se, essencialmente, na distinção entre índios aliados e aldeados e índios inimigos. Neste caso, se aos primeiros era conferido o direito à liberdade, e portanto, à não escravização, tendo inclusive o direito à remuneração, aos outros não haveria outra alternativa senão morrer ou ser sujeitado ao trabalho escravo.

Assim, daquelas formas de obtenção de mão-de-obra na colônia, a primeira diz respeito à forma remunerada, mediante a utilização de índios aldeados. Sua repartição dava-se de modo que os aldeamentos pudessem se manter, o que implicava na cessão parcial de seu contingente aos moradores, que só poderiam ficar um certo período com os índios. Por outro lado, era também necessário manter um certo contingente que pudesse atender a eventuais demandas por força de combate. Neste sentido, a disponibilização de mão-de-obra era limitada, o que teria gerado insatisfações por parte dos colonos – interessados em explorar ao máximo a mão-de-obra indígena. Tal exploração é, inclusive, alvo da fiscalização exercida por jesuítas, ouvidores gerais e procuradores dos índios³⁰ quanto aos direitos e garantias de liberdade que as legislações lhes conferiam.

Os outros dois modos de obtenção de mão-de-obra, ao contrário do referido anteriormente, já se baseavam no que as legislações diziam a respeito dos índios inimigos, que uma vez derrotados em guerra justa, ou aprisionados por tribos canibais, poderiam ser escravizados. No que se refere a guerra justa, as legislações diziam, de modo geral, que ela deveria ser aplicada a todos aqueles que constituíssem obstáculo à evangelização (Perrone-Moisés, op. cit.), incorporando também, as hostilidades dos índios como razões para a guerra justa. As leis indigenistas incorporaram, no que se refere aos índios inimigos, um sentimento de hostilidade por parte destes, buscando a todo instante criar uma imagem bárbara do índio (ibidem). Nas cartas dos moradores à Coroa, onde buscavam apresentar suas razões para a guerra, os colonizadores tinham “de provar a inimizade dos povos a quem pretendem mover guerra” e para tanto, “descrevem longamente a ‘fereza’, a ‘crueldade’ e ‘barbaridade’ dos contrários, que nada nem ninguém pode trazer à razão ou à civilização” (ibidem, p. 125), o que reforçava a construção de uma imagem negativa dos índios tidos por inimigos.

Outro modo de obtenção de mão-de-obra escrava nativa eram os resgates, que consistiam na negociação com algumas tribos pela vida de seus cativos, que a princípio seriam alvos de rituais de antropofagia. A justificativa religiosa para isso era a de que os resgates possibilitariam a salvação daqueles índios condenados à morte antropofágica. A escravização, contudo, justificar-se-ia como uma espécie de incentivo ou contrapartida a

³⁰ A figura do procurador dos índios se constitui como uma espécie de representante legal dos índios no que tange à fiscalização de seus direitos – homologados pelas leis indigenistas. De acordo com Perrone-Moisés (op. cit.), o procurador dos índios é mencionado no Alvará de 26/07/1596, na Lei de 09/04/1655 e no Regimento das Missões de 1686.

prática do resgate, uma vez que se os moradores não encontrassem nessa prática nenhuma vantagem não haveriam de querer pagar pelos gentios, que não poderiam, portanto, serem salvos (ibidem).

As práticas de resgate, é importante destacar, incorporavam elementos da dinâmica das sociedades nativas aos interesses portugueses por obtenção por mão-de-obra.³¹ Neste aspecto, devemos levar em conta que a dinâmica interna das sociedades indígenas influenciou de maneira significativa a própria formação da colônia, já que a relação que os portugueses estabeleceram com os índios teve por base o funcionamento daquelas sociedades, tornando-o ponto de partida para sua ação (Monteiro, 1999). A situação nova posta pela presença européia e pelo ímpeto da conquista implicou, para as sociedades indígenas, em uma reformulação de sua dinâmica, tendo na consciência de um passado histórico as bases para uma ação frente a presença européia (Almeida, 2000).

O estímulo aos conflitos intertribais era uma maneira de se obter escravos nos momentos iniciais da colonização. A prática conhecida como *resgate* consistia na troca de mercadorias por índios prisioneiros (Alencastro, 2000). Outra forma, apontada por Monteiro (op. cit.), era o escambo, situação em que os colonos trocavam trabalho indígena por objetos tais como ferramentas e utensílios domésticos. Nenhuma dessas formas, porém, foram eficientes ao ponto de atenderem o projeto dos europeus, em razão da recusa dos índios em colaborar à altura das expectativas portuguesas (ibidem). O sistema de escambo, porém, tornou os colonos extremamente dependentes dos índios, de modo que estes últimos, ao não fornecerem víveres suficientes e de forma regular, geravam problemas de abastecimento. A escravidão indígena em larga escala, desta forma, passa a ocorrer a partir do momento em que as relações baseadas no escambo tornam-se insuficientes e inadequadas às exigências da colônia em crescimento (Almeida op. cit.; Monteiro, op. cit.). De fato, com o escambo os índios tiveram acesso a ferramentas que poderiam proporcionar o aumento da produção agrícola. Mas ao contrário do esperado pelos portugueses, a introdução dessas inovações tecnológicas implicou numa diminuição do tempo de trabalho dos nativos, que passaram a produzir o necessário em menos tempo, o que expressa o próprio caráter não-mercantil dessas sociedades.

³¹ De acordo com Almeida (2000), a escravização por guerra justa e resgate se manteve por quase todo o período colonial.

Por outro lado, os conflitos intertribais, cada vez mais freqüentes e cada vez mais prejudiciais aos nativos, eram também preocupantes para os próprios interesses coloniais (Alencastro, op. cit.). A ganância por obtenção de escravos mediante os conflitos intertribais teria levado os nativos a se voltarem contra os próprios portugueses. Havia uma limitação ao trato regular de escravos nativos, já que a organização social dos Tupi, Aruaques, Caribes e Jês, permanecia avessa à troca extensiva de escravos. Além disso, “a função de chefe tribal representava um poder demasiado instável para extrair cativos de sua própria comunidade ou organizá-la como comunidade predadora” (ibidem, p. 117-18).

Foi a partir da percepção da importância dos conflitos intertribais que os portugueses buscaram se relacionar com os nativos, no entendimento de que “... as perspectivas de conquista, dominação e exploração da população nativa dependiam necessariamente do envolvimento dos portugueses nas guerras intestinais, através de alianças esporádicas” (Monteiro, 1999, p. 29). Tais alianças buscavam atender às demandas iniciais da colonização por mão-de-obra, sendo os cativos de guerra negociados para se tornarem escravos. Isso, no entanto, desestruturou a própria dinâmica daquelas sociedades, a começar pelo fim dado aos cativos, que antes eram comidos, como forma de vingança e de manutenção de uma estrutura social. Desta forma, “... o apetite insaciável dos novos aliados por cativos – porém não no sentido tradicional – ameaçava subverter a principal finalidade da guerra indígena: o sacrifício ritual no terreiro” (ibidem, p. 29).

Deve-se considerar que a guerra era entre os povos tupi, indiscutivelmente, um elemento importante na estruturação daquelas sociedades: “... a vingança e, de modo mais geral, a guerra foram fatores importantes na medida em que situavam os povos tupi em uma dimensão histórico-temporal” (Monteiro, op. cit., p. 27). A *sede de vingança* era a força motriz que alimentava os conflitos intertribais (Monteiro, op. cit., Almeida, 2000), conforme ilustrado por Hans Staden³² no século XVI (figura 2):

³² As ilustrações de relatos de Hans Staden foram extraídas de Catharino (1995), sua fonte original é a obra *Americae Tertia Pars*, onde relata sua viagem à América realizada em fins do século XVI.



Figura 2 - conflito entre tamoios e temininós

Fonte: Catharino (1995, p. 399).

Os ritos antropofágicos que geralmente se seguiam aos aprisionamentos decorrentes dos conflitos, conforme ilustrado por Hans Staden na figura 3, eram uma forma de alimentar os laços de identidade intra-tribal e de diferença inter-tribal, uma vez que “... a execução do inimigo não satisfazia a vingança, mas confirmava os ódios que deviam continuar” (ibidem, p. 32). A vingança é um ato interminável, assim como as relações de inimizade: “o que se transmite de uma geração para outra (...) 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’. Há, pois uma cumplicidade entre os inimigos que se perpetua no tempo” (Almeida, 2000, p. 32). Vejamos um relato de Tion, um cacique Tabajara, selecionado por Almeida (op. cit.) e que revela o papel social da guerra enquanto fator de união e a 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” (Evreux³³ apud Almeida, op. cit., p. 33)

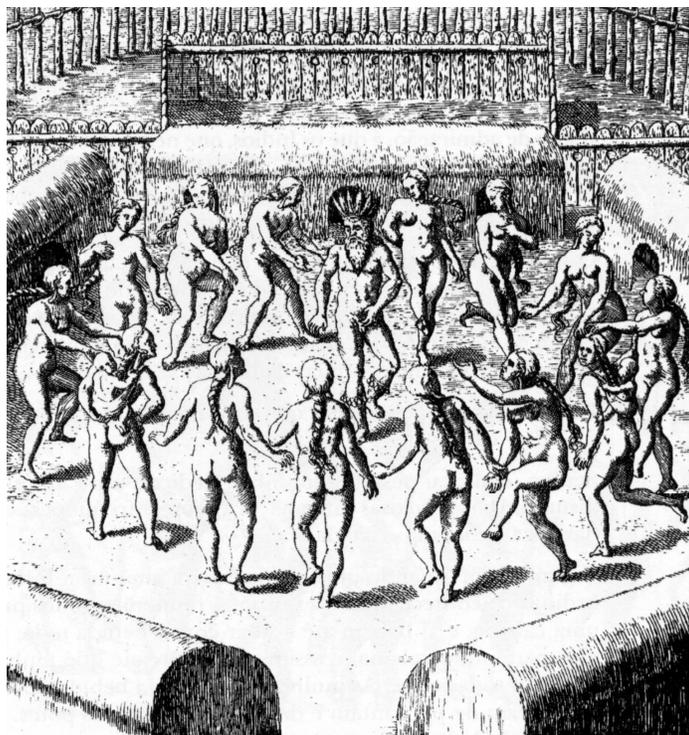


Figura 3 - Cerimônia de preparação do prisioneiro para o ritual antropofágico³⁴

Fonte: Catharino (1995, p. 585).

O fim dado aos cativos não era satisfatório aos índios, cuja dinâmica social, como vimos, tinha na antropofagia um mecanismo de manutenção da sede de vingança, elemento fundamental à coesão do grupo. Por outro lado, além dos captores, muitos dos próprios cativos eram contrários à sua escravização, e reivindicavam sua morte nos rituais antropofágicos, dificultando os interesses portugueses, como o fato ilustrado por Monteiro (op. cit.) de um prisioneiro tupinambá que recusara sua venda a um jesuíta em troca de seu sacrifício, por que acreditava que tal ritual faria valer sua honra como valente capitão. De acordo com Almeida (op. cit.), a consequência direta dessa situação teria sido o incremento assustador das guerras indígenas contra os portugueses em toda a costa do Brasil. Esses

³³ EVREUX, Pe. Ives D'. *Viagem ao norte do Brasil, Maranhão, 1874*, citado em FERNANDES, Florestan. *A organização social dos tupinambá*. [1949] São Paulo, HUCITEC, 1989, p. 107.

³⁴ Repare que o prisioneiro está ornamentado para o ritual. Sua preparação era feita pelas mulheres, que os pintavam e adornavam (Catharino, 1995).

conflitos, envolvendo tribos resistentes à escravização dos cativos e à dinâmica imposta pelos portugueses, tornavam a colonização cada vez mais difícil:

“...se vossa majestade não assistir logo essas capitâneas, não só perderemos nossas vidas e mercadorias como também perderá vossa majestade a terra...”³⁵

D. João III reconhece o problema, considerando-o no Regimento de 1548, enviado junto ao primeiro governador-geral do Brasil, Tomé de Souza:

“eu são enformado que nas ditas terras e povoações de brazil aa allguas pesoas que tem navios e caravelões e andão neles de huas capitâneas para outras e que por todallas vias e maneiras que podem salteão e roubão os jentios que estão de paz e enguanozamente os metem nos ditos navios e os levão a vender a seus inimiguos e a outras partes e que por isso os ditos jentios se alevantão e fazem guerra aos xpãos...” (Regimento de Tomé de Souza, § 28).

Embora reconhecesse que as raízes do fracasso das capitâneas estivesse no cativo ilegal e no trato violento com os nativos, o paradoxo do Regimento encontra-se no fato de reconhecer, igualmente, que a solução para este problema estava entre os próprios índios, que cristianizados serviriam aos interesses coloniais (Monteiro, op. cit.). Tomé de Souza, com isso, encontrava-se diante de uma difícil tarefa que incluía, como forma de garantir a posse do território, a fixação e instalação definitiva dos portugueses na América e a luta contra franceses e índios hostis; ou seja, a articulação entre a formação de uma força de combate e defesa e a garantia de um contingente de mão-de-obra capaz de suprir as demandas da produção agrícola colonial. O fato é que a solução para estes problemas encontrava-se nos índios, cabendo-lhe, então, estabelecer um compromisso entre os desejos e necessidades dos índios, dos colonos e do rei (Marchant, op. cit.).

O Regimento propunha a fixação de “tribos de paz” próximas aos núcleos de povoamento, para protege-los das tribos hostis:

“...vos encomendo e mando que trabalheis muito por dar ordem como os que forem xpãos morem juntos perto das povoações das ditas capitâneas pera que conversem com os xpãos e não co’ os gentios e posão ser doutrinados e ensinados nas couzas de nossa santa fé...” (Regimento de Tomé de Souza, parágrafo 47).

³⁵ Carta que Luis de Góis dirigiu a D. João III, em 12 de maio de 1548. apud Almeida, 2000, p. 41).

De acordo com Marchant (op. cit.) o estabelecimento dessas tribos consistia, em termos práticos, (i) na doação de terras próximas aos estabelecimentos dos brancos em troca de ajuda em guerra; (ii) na proibição de maus tratos por parte dos colonos; (iii) na concessão de honras e favores a um Principal (chefe que se torna responsável pelo comportamento dos outros índios); e (iv) no envio de “homens sóbrios” para as aldeias no intuito de fiscalizar as relações entre colonos e índios.

Trata-se, portanto, do reconhecimento que os índios eram indispensáveis ao projeto colonial. Era necessário, portanto, aliar-se ao maior número possível de tribos, para com isso garantir segurança aos colonos, condição mínima para o desenvolvimento econômico da colônia. No entanto, segundo Alencastro (op.cit., p.122), “o método de fixar tribos ‘mansas’, aliadas, entre os moradores e os índios inimigos deu lugar à política de ‘descimentos’, do transporte de tribos do sertão para os aldeamentos, fundados nas vizinhanças dos enclaves coloniais”.

Neste ponto, entram os jesuítas como interlocutores:

“... os jesuítas serviram aos interesses da Coroa como instrumentos da política de desenvolvimento da Colônia. Oferecendo um contraponto à dizimação deliberada praticada pela maioria dos colonos, os jesuítas buscaram controlar e preservar os índios através de um processo de transformação que visava regimentar o índio enquanto trabalhador produtivo. Com o estabelecimento de aldeamentos, os jesuítas acenavam com um método alternativo de conquista e assimilação dos povos nativos...” (ibidem, p. 36).

Para Almeida (op. cit.), a vinda dos primeiros jesuítas com Tomé de Souza representava um esforço da Coroa em manter sua soberania na colônia contra os estrangeiros e principalmente contra os ataques indígenas. Neste sentido, enfrentar os índios hostis e integrar os índios aliados eram tarefas a serem cumpridas pelos jesuítas.

A perspectiva de desenvolvimento econômico trazida pela paz – obtida pela intermediação dos jesuítas entre tribos rivais, e pela própria prática jesuítica dos aldeamentos -, acirrava, por outro lado, a disputa por obtenção de mão-de-obra, que aquela altura, era indispensável para quem desejava tirar proveito dos tempos de trégua (Almeida, 2000). Não tardou muito e logo colonos disputavam com os jesuítas o controle sobre os indígenas. Acusavam-se mutuamente de abusar de seu uso, o que deu início a enfrentamentos que trariam problemas à Coroa, que para agradar a ambos os lados, elaborou

legislações indígenas confusas, por vezes dúbias, onde a guerra justa era um instrumento legítimo de obtenção de escravos.³⁶ Os próprios jesuítas chegaram a apoiar as guerras justas, que deveriam ser aplicadas aos grupos mais resistentes à penetração do cristianismo. Mas o que era considerado como guerra justa é o grande problema, já que muitas das vezes eram trazidos dos sertões cativos de tribos aliadas.

Para Monteiro (op. cit.), embora os aldeamentos não tenham atingido seus objetivos no que se refere ao fornecimento de mão-de-obra, que baseavam-se na dominação e no trabalho através da reestruturação das sociedades indígenas, tal projeto “logo tornou-se um dos sustentáculos da política indigenista no Brasil colonial” (Monteiro, op. cit., p. 42). O fracasso de alguns aldeamentos, segundo este autor, deveu-se a inúmeros fatores, dentre os quais, à intermediação jesuítica em relação à disponibilização da mão-de-obra indígena aos colonos, que antes, desejavam negociar o trabalho diretamente com os índios. Por outro lado, mesmo que ultrapassassem as barreiras da intermediação jesuítica no acesso à mão-de-obra, sua escassez era um obstáculo quase intransponível. Os aldeamentos teriam se mostrado incapazes de oferecer uma estrutura de oferta e de reprodução de reserva de trabalhadores. Historicamente os aldeamentos, em sua grande maioria, perderam população de forma significativa ao longo de sua existência, fato esse motivado sobretudo pelas constantes epidemias que dizimavam milhares de índios, fossem aldeados ou não, o que comprometia seriamente a reprodução dos aldeamentos ao longo do tempo (cf. Alencastro, op. cit., p. 127-133). O mesmo talvez possa ser dito em relação ao fornecimento de víveres. Segundo Almeida (2000)³⁷, embora estabelecido em legislação que os índios aldeados devessem suprir com excedentes a alimentação básica da população, isso parece não haver funcionado, como já assinalamos anteriormente.

A mão-de-obra escrava indígena, utilizada como solução imediata para o atendimento da demanda por força de trabalho nos momentos iniciais da implantação da empresa agrícola, acabou por consolidar uma estrutura que com o decorrer do tempo passaria a ser alimentada pelo tráfico de escravos africanos. É importante considerar neste caso, que o tráfico de escravos africanos oferecia à Coroa muito mais vantagens que a

³⁶ A lei de 1570 determinava que as guerras justas fossem autorizadas pela Coroa ou governadores, ou travadas em legítima defesa contra tribos canibais. A lei de 1655 declarava guerra justa àqueles índios que se recusassem à evangelização.

utilização de escravos índios. Alencastro (2000) trabalha com a hipótese de um *sistema atlântico*, baseado em uma rede de complementaridade entre as economias das colônias portuguesas do Atlântico. Esta complementaridade visava a não-competição entre as colônias e criava duas frentes de acumulação para a Coroa: a produção agrícola na América e o tráfico de escravos na África. Esse movimento, segundo o autor, enquadrado numa estrutura historicamente determinada pelo capitalismo comercial, teria sido ativado em vários níveis:

- Em primeiro lugar, o poder metropolitano aumentaria na medida em que o controle sobre o trato negreiro lhe desse o comando da reprodução do sistema escravista. Isso permitia uma complementaridade econômica entre África e Brasil. “A colonização será complementar e não concorrencial: o Brasil produzirá açúcar o tabaco, o algodão, o café; a África portuguesa fornecerá os escravos” (ibidem, p. 35).
- Em segundo lugar, o trato de escravos representaria novas fontes de receitas para a Coroa e a administração régia³⁸.
- Em terceiro lugar, “o enfrentamento triangular opondo a administração régia aos moradores e aos jesuítas, e os dois últimos entre si, é provisoriamente contornado. A introdução de africanos facilita a evangelização, aliviando o cativo indígena e contribuindo para reduzir a autonomia que os moradores retiravam de seu controle sobre o trabalho indígena” (p. 36).
- Em quarto lugar, os negociantes combinavam as vantagens do oligopólio na compra do açúcar com as vantagens do oligopólio na venda dos escravos. A falta de numerário na colônia fazia com que os fazendeiros trocassem açúcar e outros produtos por escravos. Os negociantes, dada sua inserção numa rede comercial atlântica, tinham condições de reverter tais produtos

³⁷ Contribuiu mais ainda para este último caso o fato de no século XVIII os diretores dos aldeamentos interessarem-se em dirigir os índios para atividades mais lucrativas, já que os gêneros de subsistência não lhes garantiam a Sexta parte que a legislação lhes conferia em relação a outros produtos (Almeida, 2000).

³⁸ É interessante considerar que a mesma estratégia adotada pelos portugueses na América para obtenção de escravos índios era utilizada na África. O estímulo aos conflitos intertribais no continente africano, porém, contava com uma estrutura mercantil já estabelecida, o que facilitava a transação comercial de escravos, fato que não ocorreu na América, que não tinha uma estrutura mercantil preexistente.

em dinheiro, o que faz com que o comércio externo da colônia fosse dinamizado.

- Por último, a longo prazo, a possibilidade de crédito e de compra antecipada de africanos favoreceu os fazendeiros da América portuguesa, já que “toda oferta de escravos africanos se torna mais regular e flexível que a de índios” (p. 39). Além disso, os negros pareciam ser mais resistentes às doenças do que os índios, fator que tornava a obtenção de escravos negros um *negócio* mais rentável e seguro.

Apesar de seu peso nos anos iniciais da colonização, a escravização indígena esbarrou em uma série de limitações, que somadas às questões estruturais apontadas por Alencastro (op. cit.), acabaram por contribuir para a expansão e consolidação do tráfico negreiro. Neste aspecto, de acordo com Vainfas (1986), deve-se considerar a baixa densidade demográfica da população indígena e uma organização econômica voltada para o autoconsumo. Além disso, Vainfas destaca a ocorrência de surtos epidêmicos e as destribalizações, que contribuíram para o escasseamento de nativos no litoral. Outro elemento diz respeito às rebeliões dos índios escravizados, que, conhecedores da região, “articulavam fugas das plantações ou moviam ataques às povoações coloniais” (ibidem, p. 30). Refere-se ainda às migrações de tribos inteiras para o interior que visavam áreas sem a presença dos portugueses. Por fim, o autor destaca a chegada dos jesuítas, que com a prática dos aldeamentos, serviram de obstáculo à escravização dos índios.

Para este último caso, devemos estar atentos para o fato de que a chegada dos jesuítas esteve muito mais ligada ao apaziguamento dos conflitos gerados pela ganância dos colonos em obter mão-de-obra do que necessariamente em impedir a escravização – muito embora tenham lutado contra ela durante todo o período colonial. Se os aldeamentos serviram de obstáculo à escravização, isso talvez se deva a ação reguladora das legislações combinada a ação dos jesuítas.

Motivadora de muitos atritos entre a Coroa e os colonos, a escravização indígena, conforme Vainfas (1986) e Alencastro (2000), teria sofrido um forte impacto a partir de teses de fundo teológico que visavam protegê-los da escravidão. Tais teses, ao mesmo tempo que protegiam os indígenas que se convertessem ao cristianismo (e que portanto estariam sujeitos à lógica dos aldeamentos), legitimavam a guerra justa e, até certo ponto, a

escravização de negros, cuja presença garantiu em algumas circunstâncias a liberdade indígena (Vieira chega a afirmar que “o negro veio para libertar o índio”). No âmbito dessas disputas entre jesuítas e colonos, a Coroa, pressionada por ambos os lados, emitiu várias provisões e leis que correspondiam mais diretamente a uma política indigenista. Neste aspecto, destacam-se (i) a lei de 1587, que proíbe as guerras de apresamento; (ii) as provisões de 1595, que transferem ao arbítrio do monarca o critério de justiça às guerras promovidas contra os índios (se *guerra justa* ou não); (iii) a lei de 1596, que encarrega os jesuítas do “descimento dos índios” e (iv) a lei de 30 de julho de 1609, que institui a “liberdade dos índios”. A política régia, voltada à liberdade dos índios atendia tanto aos interesses missionários dos jesuítas quanto aos interesses do tráfico africano de escravos vindos da África, o que lhe renderia benefícios fiscais.

É importante considerar que a presença de escravos indígenas ainda era significativa ou expressiva mesmo no final do século XVI, especialmente em áreas de economia precária, cuja dinâmica não favorecia a penetração do tráfico negreiro, o que implicava em pressões por parte dos colonos quanto a mudanças nas legislações que garantiam a liberdade aos índios. Neste caso, áreas que estavam à margem do núcleo central e mais próspero da colônia, como Bahia e Pernambuco – onde, de acordo com Beozzo (op.cit.), o problema da mão-de-obra havia sido parcialmente solucionado com a vinda de escravos negros. Deve-se considerar, desta forma, que o acesso a mão-de-obra era dificultado nessas áreas mais periféricas, e que “...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, 2000, p. 193). Para se ter uma idéia, no século XVII o preço médio do escravo índio era de 4\$000, ao passo que o escravo africano custava cerca de 100\$000 (Malheiros, apud Almeida, op. cit., p. 103), o que, evidentemente, tornava o índio muito mais atrativo. Neste aspecto, o debate em torno da liberdade ou escravização dos índios tornou-se mais explosivo especialmente nas áreas periféricas, já que “a lavoura de subsistência e a pobreza das gentes não permitia a importação do escravo africano, sendo o índio a única mão-de-obra de que os colonos podiam lançar mão. Nesta situação encontravam-se São Paulo, Rio, Espírito Santo, Paraíba” (Almeida, op. cit.).

Almeida (2000) assinala que o trabalho indígena, apesar da proibição das legislações, se manteve, em menor escala, durante praticamente todo o período colonial, especialmente naquelas áreas mais periféricas em relação ao circuito mercantilista, como teriam sido os

casos de São Paulo (até o século XVIII), Rio de Janeiro (até o século XVII) e Amazonas (até o século XVIII). Por outro lado, dada a própria flexibilidade das legislações, que oscilavam entre as demandas dos colonos, e portanto contra a liberdade indígena, e as pressões dos jesuítas, a favor da liberdade, é importante considerar algumas circunstâncias em que a pressão por mão-de-obra foi maior, implicando em novas leis.

Por serem mais baratos, contudo, os índios predominaram como força de trabalho não somente nas áreas de economia precária como também tiveram um peso importante em áreas mais dinâmicas. A substituição do trabalho indígena pelo trabalho negro, contudo, deve ser observada no contexto de limitação do uso de mão-de-obra indígena na colônia (Almeida, 2000). Essa limitação, como apontamos com Alencastro (op. cit.) teve influência maior do impacto das altas taxas de mortalidade entre os índios, causadas pelas guerras e pelas freqüentes epidemias. Neste caso, retomando a argumentação de Alencastro (op. cit.), o negro era mais resistente às doenças, fator que certamente passou a ser mais considerado diante a fragilidade dos índios às doenças trazidas pelos europeus e pelos próprios africanos. Desta forma, a adoção do trabalho negro deu-se, essencialmente, na interpretação de Almeida (2000), em função do esgotamento das possibilidades de utilização em larga escala do trabalho indígena. Somente a partir do século XVII o tráfico de africanos se consolida, fato estimulado tanto pelas razões apontadas acima quanto pelas “exigências da lavoura canavieira e o aumento dos preços do açúcar no mercado europeu” (Vainfas, op. cit., p. 31).

De qualquer forma, como demonstram Almeida (op. cit.), Monteiro (op. cit.) e Schwartz (op. cit.), os índios, escravos ou não, como teria sido o caso dos índios aldeados, tiveram um papel significativo para a economia colonial. Os aldeamentos, neste aspecto, foram grandes fornecedores de mão-de-obra, apesar de controlados pelos jesuítas. Sua posição próxima aos núcleos de povoamento, portanto, atendia também a esses interesses. O fornecimento de mão-de-obra aos moradores, contudo, deveria respeitar as legislações, que exigiam um período máximo para a cessão dos índios, e o pagamento de uma quantia específica aos índios, como forma de remuneração (Leite, 2000, v. 2).

A ação dos jesuítas na colônia, contudo, não deve ser vista como se cada movimento fosse determinado por um pacto inflexível firmado entre a Coroa e os membros da Companhia de Jesus. Na realidade os jesuítas tinham uma ação bastante independente, e embora sua presença, até certo ponto se respaldasse num contexto de interesses políticos

entre a Coroa e a Companhia, tal pacto era reestabelecido constantemente, sendo feito de acordo com as situações que iam surgindo. Pode-se afirmar, inclusive, que em casos como a questão do trabalho indígena, sua ação convergia com os interesses régios, sem estar a eles necessariamente vinculada. Tavares (1995) afirma, neste caso, que enquanto os missionários da Companhia viam suas ações enquanto um fim em si mesmo, a Coroa via nelas um meio pelo qual poderia melhor exercer o poder na colônia. Almeida (2000) também considera algo próximo disso, ao afirmar que os objetivos da Companhia eram essencialmente religiosos. O fato é que o poder político alcançado pelos jesuítas na colônia decorria “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” (Almeida, op. cit., p. 65). Essa posição de importância frente ao trato com o indígena conferia poder de barganha ao jesuítas em inúmeras situações, especialmente no que tange à política indigenista da Coroa (Beozzo, op. cit.).

Essa importância dos jesuítas é observável em um relato feito por Alencastro (op.cit., p.140) de um evento ocorrido em 1643, diante dos conflitos gerados pela bula de 1639, que obrigava os donos de índios a devolverem-nos aos aldeamentos, os padres da Companhia responsáveis por sua administração resolveram abandonar os aldeamentos do Rio de Janeiro. Em vista disso, o rei D. João IV ordenara o retorno dos jesuítas à administração dos aldeamentos, já que, se fossem administrados por particulares, seria “a total ruína dos gentios” (apud Almeida, op. cit., p. 140). Essa resposta do rei demonstra que os jesuítas tinham um papel estratégico para a Coroa, já que o controle dos índios dependia de sua interlocução.

A partir do exposto, podemos afirmar que os jesuítas, neste sentido, foram fundamentais para a criação de condições de exploração na colônia. Nos aldeamentos, espaços que refletiam a materialização de sua ação evangelizadora, havia a possibilidade de controle e transformação dos índios. Nos aldeamentos podemos observar como o exercício da territorialidade dos jesuítas permitiu que estes exercessem algum poder sobre os índios, modificando-os culturalmente, e inserindo-os de forma diferenciada no mundo colonial.

2.3 – PROBLEMAS E SOLUÇÕES

“terras de criação de todas as coisas deste mundo não há em terra como esta, mas o gentio dela é demônio”³⁹

Este trecho, extraído de uma carta enviada a um colono na Bahia, em 1551, expõe a dimensão do problema das condições de exploração colonial na América portuguesa nos primeiros anos de colonização. Nela, observamos duas construções alegóricas que ilustram como o novo mundo e sua gente eram vistos pelos europeus. Se por um lado a terra era boa, *não havendo no mundo terras como aquelas*, por outro, os índios eram vistos como demônios, numa demonstração de que as benesses da civilização e da exploração da terra tinham nos nativos um obstáculo a ser enfrentado. Classificá-los como *demônios* fazia parte de uma visão de mundo binária da civilização cristã. O *mal* deveria ser, portanto, combatido. A disseminação do cristianismo através da transposição de uma ordem de mundo fundada no *Orbis christianus*, teria sido a principal arma utilizada pelos portugueses para isso, sendo portanto a ação religiosa um instrumento privilegiado da conquista e colonização das novas terras.

A constante ameaça de tribos hostis talvez tenha sido o principal problema enfrentado pelos portugueses no decorrer do século XVI, conforme vimos no item anterior. Sua presença ameaçava a colonização e limitava a conquista territorial e a gestão das áreas já ocupadas pelos colonos. Seu enfrentamento, contudo, consistiu numa estratégia que conjugou a obtenção de mão-de-obra e a criação de uma força de combate contra estrangeiros e tribos hostis, buscando-se, com isso, garantir a instalação e consolidação da empresa agrícola.

Esses problemas, entendidos como questões de gestão territorial e de controle populacional, enfrentados pelos portugueses na colônia, especialmente nos primeiros anos de colonização, pode ser compreendido a partir da idéia de *governamentalidade* desenvolvida por Foucault (1984a). Essa idéia tem por base uma conjuntura específica da Europa ocidental dos séculos XVI a XVIII, quando colocava-se em questão o problema do *governo*. Este problema tinha por base dois processos em andamento: 1) a instauração dos

grandes estados territoriais, administrativos, coloniais; e 2) a Reforma e a Contra-Reforma. Ou seja, ao mesmo tempo em que se estabelece uma concentração estatal, ocorre uma dispersão e dissidência religiosa. E “*é no encontro desses dois processos que se coloca, com intensidade particular no século XVI, o problema de como ser governado, por quem, até que ponto, com qual objetivo, com que método, etc.*” (Foucault, op. cit., p. 278).

Ao se defrontarem com a vasta extensão de terras da América portuguesa colocava-se aos portugueses a questão de como administrar um território inúmeras vezes maior que Portugal. A isso poderíamos associar o primeiro problema levantado por Foucault (instauração dos grandes estados territoriais, administrativos, coloniais), já que trata-se da constatação da existência de um vasto território colonial a ser administrado. Ao mesmo tempo, a condição “pagã” dos habitantes dessas terras pode ser considerada, a partir das questões colocadas por Foucault, como um problema de caráter religioso, ou seja, de *dispersão religiosa*.⁴⁰

Neste caso, a questão de “*como ser governado, por quem, até que ponto, com qual objetivo, com que método, etc.*” (ibidem) parecia estar presente no que tange ao território colonial. Na América portuguesa, essas questões consistiram, nos primeiros anos de colonização, basicamente naquilo que chamaríamos de criação de condições de exploração colonial, que em suma, seriam o abastecimento de mão-de-obra, o apaziguamento de conflitos, a domesticação dos índios e a defesa do território. Essas questões, no entanto, apontam para uma questão central: a relação dos portugueses com os índios. Trata-se, portanto, de investigar, no âmbito das relações estabelecidas entre portugueses e índios, as formas encontradas para a resolução dos problemas acima levantados.

Não se pode esquecer, no entanto, que em um processo relacional, as partes *dialogam*. Para os índios, em condições de desvantagem, a resposta aos portugueses veio por meio da resistência e da adaptação, da incorporação de códigos do colonizador como forma de inserção na colônia, como veremos mais adiante em um capítulo específico. Esse processo, contudo, representa também a mudança dos sujeitos operada a partir das relações de poder estabelecidas nos aldeamentos.

³⁹ Carta do mestre-de-obras Luís Dias a Miguel Arruda, Bahia, 13/07/1551, Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, vol. 57, 1935.

A proposta que Foucault traz com a idéia de governamentalidade é de investigar os mecanismos que permitiram o exercício do poder estatal e o controle do território e da população. Isso, no entanto, não se situa na escala do estado, estando dissolvido de forma capilar em instituições e mecanismos que conduzem ao poder estatal. As técnicas de dominação e sujeição, presentes de forma dispersa e pontual nas instituições, foram, porém, no processo de governamentalização do Estado, sistematizadas e ampliadas, como teria sido o caso das técnicas de disciplinarização, presentes em escolas, manicômios e prisões, cuja base seria o controle dos corpos mediante a diminuição da capacidade de subversão e aumento da capacidade produtiva (Foucault, 1999a).

A governamentalidade aqui, é importante frisar, não será tomada sem que se reconheça que o contexto em que ela se insere é diferente do que estamos sob ela refletindo.

A governamentalidade é um fenômeno presente na Europa ocidental, com maior intensidade, a partir do século XVIII, período denominado por Foucault como *a era da governamentalidade*, marcada pela *governamentalização do Estado*. “São as táticas e governo”, nos diz, “que permitiram definir, a cada instante, o que deve ou não competir ao Estado, o que é público ou privado, o que é ou não estatal, etc.; portanto Estado, em sua sobrevivência e em seus limites, deve ser compreendido a partir das táticas gerais de governamentalidade” (Foucault, 1984a, p. 292). A esse respeito, nos diz Veiga-Neto (2001):

“A governamentalização é o processo (ação) que tem por objetivo o Estado; essa ação consiste numa captura (pelo Estado) de determinadas técnicas e sua ampliação de modo a permitir a sobrevivência do próprio Estado. O resultado desse processo é um novo tipo de Estado, o Estado moderno, o Estado governamental.”

Parece-nos que, a proposta de Foucault era fazer uma história da governamentalidade, tendo em vista a compreensão dos mecanismos que tornaram possíveis a constituição de um *Estado de governo*, que tem essencialmente como alvo a população (Foucault, 1997)⁴¹. Tratar-se-ia, neste caso, de uma sociedade controlada por dispositivos de segurança, cuja governamentalidade se apoiaria na *polícia*. A polícia, no entanto, segundo

⁴⁰ Esse “problema religioso” é colocado a partir de um entendimento da religião como um instrumento de normatização e que ao mesmo tempo funciona como um mecanismo de coesão social – o que facilita o controle de pessoas.

⁴¹ “Seria preciso fazer uma pesquisa aprofundada sobre a história não somente da noção, mas dos procedimentos e meios utilizados para assegurar, numa sociedade dada, o ‘governo dos homens’” (Foucault, 1997, p. 81).

este autor, seria uma etapa posterior a outros modelos que deram origem e fundamento à governamentalidade: a pastoral cristã e as novas técnicas diplomático-militares (Foucault, 1984a). A história da governamentalidade, por conseguinte, deve ser investigada a partir desses *três pontos de apoio* – a pastoral, as novas técnicas diplomático-militares e a polícia. Foi a partir deles “que se pôde produzir este fenômeno fundamental na história do Ocidente: a governamentalização do Estado” (ibidem, p. 293).

Não se trata, neste trabalho, de um uso instrumental desta idéia de governamentalidade, mas do entendimento de que a prática jesuítica na América portuguesa possuiu uma série de elementos que podem ser apontados como constituintes de um determinado processo de governamentalização do Estado. Não é nosso objetivo aqui retratar tal processo, ou mesmo saber se os jesuítas tiveram ou não influência sobre aquelas transformações apontadas por Foucault na Europa do século XVI a XVIII. Nosso objetivo com a idéia de governamentalidade é provocar uma reflexão e ordenar um pensamento em torno do papel articulado entre uma ação capilar e a constituição de formas de controle mais amplas, ligadas a uma determinada geopolítica estatal.

A escolha pelos jesuítas neste trabalho portanto, deve-se, em particular, como já salientamos, ao fato de ser a Ordem da Companhia de Jesus uma expressão da Contra-Reforma, ao inaugurar novos métodos da prática religiosa, e, portanto, da própria ação pastoral, num momento marcado pela “...busca de outras modalidades (...) de direção espiritual e de novos tipos de relações entre pastor e rebanho” (Foucault, 1997, p. 82). Os jesuítas inserem-se em um processo de crise e redefinição da pastoral cristã, no contexto da Reforma e Contra-Reforma (Fernandes, 2001), e acompanham, no fim do período feudal, “...o nascimento de novas formas de relações econômicas e sociais e as novas estruturas políticas” (Foucault, op. cit., p. 82).

Trata-se de captar, a partir das experiências dos aldeamentos jesuítas, alguns mecanismos de controle e sujeição que permitiram, ao longo do período colonial um certo controle do território e das populações indígenas. Nos aldeamentos um tipo específico de relação estabeleceu-se entre portugueses – na figura dos jesuítas – e índios. O discurso religioso como intermediador e a abordagem que *a priori* pode ser considerada pacífica tiveram como resultado um tipo novo de índio, modificado culturalmente, conhecedor dos códigos do colonizador e inserido no mundo colonial. Este novo índio pode ser pensado

como a síntese da ação transformadora empreendida pelos jesuítas, e que, aparentemente – o que procuraremos averiguar -, teve no espaço dos aldeamentos, e no conjunto de relações ali estabelecidas, a possibilidade de aflorar. É essa transformação dos sujeitos que visamos observar como resultante de mecanismos de poder capilares, tais como os presentes nos aldeamentos jesuíticos.

Ao mesmo tempo em que a governamentalidade é importante para a compreensão do funcionamento do aldeamento, devemos considerar, articulada a ela, a idéia de territorialidade proposta por Sack (1986). Ao tratar de relações de poder que implicam em controle social, especialmente a partir de uma área delimitada para isso – como teria sido o caso dos aldeamentos – não podemos deixar de considerar o papel da territorialidade no sentido apresentado pelo referido autor. Parece-nos, como veremos mais adiante, que a territorialidade, porém, serviu não apenas como um instrumento de controle como permitiu, no processo de resistência dos índios, a construção de novos parâmetros para a construção da coletividade, podendo ser entendida aqui como identidade territorial.

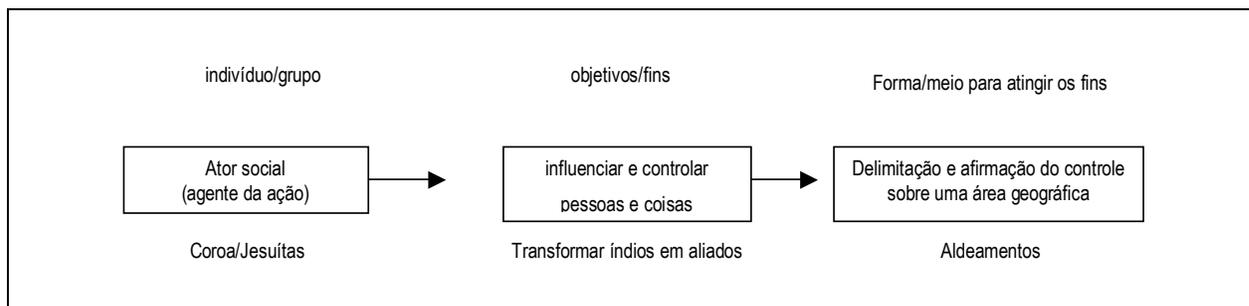
2.4 – TERRITÓRIO E EXERCÍCIO DO PODER. ELEMENTOS PARA UM ENCONTRO ENTRE GOVERNAMENTALIDADE E TERRITORIALIDADE

A questão levantada por Foucault (1984a) de como ser governado, por quem, até que ponto, com qual objetivo, com que método, situa-se nos mesmos termos daquela levantada por Souza (1995), segundo a qual, a problemática que envolve o território e o exercício da territorialidade, perpassa pela questão: quem domina ou influencia e como domina ou influencia esse espaço marcado por relações de poder — o território; e quem domina e influencia quem nesse espaço e como. O território, neste caso, é elemento de compreensão de uma problemática relacional, que envolve atores em posições diferenciadas no campo das relações sociais. Enquanto um *meio para o poder* (Sack, 1986), o território intermedeia uma relação assimétrica entre aquele(s) que exercem o poder, e aquele(s) sobre quem o poder é exercido.

A partir da problemática do poder encontramos na definição de territorialidade de Sack (1986), o fundamento do caráter relacional e assimétrico presente na relação entre jesuítas e índios na América Portuguesa. De acordo com este autor, a territorialidade

define-se pela “*tentativa de um indivíduo ou grupo, de atingir/afetar, influenciar ou controlar, pessoas, fenômenos e relacionamentos, pela delimitação e afirmação do controle sobre uma área geográfica*”(p. 19).

Na medida em que tomamos a territorialidade como um meio para o poder, ou melhor, como uma estratégia de controle social pela via do território, devemos ter em mente que esse controle pode ocorrer de forma direta ou indireta. Assim, pode tanto se dar ao nível da sujeição pela força, quanto ao nível da sujeição a mecanismos sutis: seja através de elementos simbólicos, seja mediante micropoderes. Poderíamos, a partir de tal definição, propor o seguinte esquema sintético:



Quadro 1 – Esquema sintético das relações de poder baseado em Sack (1986)

Considerando nosso objeto empírico de estudo, e tendo em vista nossa problemática, temos como agentes os jesuítas, exercendo controle por meio da catequese, e como recorte espaço temporal o Brasil Colônia, e mais precisamente sua inserção no projeto geopolítico português. Esse controle era exercido sobre os índios e tinha como materialização o aldeamento.

Em nosso caso, para dar seguimento ao nosso trabalho, utilizaremos um esquema sintético no qual os jesuítas, enquanto atores privilegiados na relação com os indígenas e no encaminhamento de ações convergentes aos interesses coloniais, são os agentes da ação⁴².

⁴² É importante ressaltar, quanto ao uso do termo “agentes da ação”, que ele se coloca neste trecho de forma bastante pontual e busca unicamente, tornar mais clara a relação entre a ação dos jesuítas e os interesses da Coroa. Do ponto de vista da abordagem privilegiada neste trabalho, os índios também foram, até certo ponto, e dentro das possibilidades existentes, agentes do projeto colonial. Além de não serem atores passivos,

Essa ação, no entanto, estabelece-se de forma dialética e complementar, já que o controle dos índios é tanto um fim em si mesmo quanto um meio. Enquanto um *fim*, a ação dos jesuítas sobre os índios justifica-se na medida em que um dos objetivos na perspectiva de sua ação missionária era reunir os índios nos aldeamentos, isolando-os do convívio com os brancos e aproximando-os do convívio com os padres, que agora teriam maior controle sobre o exercício cristão dos índios. Enquanto *meio*, por outro lado, deve-se considerar a prática dos aldeamentos como um instrumento estratégico para a própria Coroa, já que uma vez aldeados, os índios teriam maiores condições de permanecerem aliados, formando força de combate e ao mesmo tempo, possibilitaria a ocupação, pelos colonos, de novas áreas, livres da ocupação daqueles índios, agora aldeados. Poderiam os índios também, na situação de aldeados, servir como mão-de-obra aos colonos⁴³, ao passo que os não aldeados, por não serem cristãos e por serem considerados resistentes a doutrina poderiam, por estas razões, serem alvo da escravização.

Por outro lado, a delimitação e o controle de uma área perpassaria por dois momentos distintos, porém complementares: delimitar uma área para fins de controle do índio (meio), que se expressaria em especial no aldeamento jesuítico, de modo a direcionar os índios à conquista e manutenção de territórios; e delimitar o território da América Portuguesa a fim de justificar sua posse (fim), e com isso firmar uma territorialidade, cujo elemento principal seria o controle do acesso ao território colonial, que estaria vulnerável às invasões estrangeiras.

Temos, então, a convergência de dois processos distintos, porém complementares: a *conquista das almas* – controlar e influenciar os índios por meio dos aldeamentos (que era a materialização de uma ação jesuítica, a catequese); e a *conquista do território* – ratificar a conquista dos territórios (que constituiriam o território colonial) por meio do controle dos índios (que seria um fator dentre outros), o que manifesta, em outras palavras, a realização de condições de exploração colonial.

No âmbito da necessidade de exercer o domínio e a posse efetiva sobre as “*terras recém descobertas*”, uma hipótese que se coloca é o fato de um dos artifícios políticos utilizados por Portugal haver sido a *incorporação* do território pela via cultural, ou seja, pela

respondendo às situações postas, em alguns momentos assumiram posturas favoráveis ao projeto colonial, especialmente quando reivindicavam a identidade de índio aldeado, e portanto, cristão súdito do rei.

⁴³ Seu uso, no entanto, de acordo com as legislações deveria ser remunerado (Almeida, 2000).

via da imposição da cultura cristã vigente àquele momento sobre os nativos. Isso se daria através da catequização dos povos nativos empreendida pela Igreja Católica, em especial, e, sobretudo em nosso caso, pela Ordem da Companhia de Jesus. A via cultural, por sua vez, estaria orientada para um objetivo maior: a *capitulação* dos nativos, de modo a direcioná-los aos objetivos e necessidades da Coroa. Desta forma, a territorialidade jesuítica entendida a partir da concepção de Sack (op. cit.) é ponto chave para o entendimento das formas de controle e de direcionamento dos nativos aos objetivos da Coroa portuguesa.

Essa ação manifesta-se em dois sentidos: o primeiro seria a prática religiosa em seu aspecto doutrinário, em especial a catequese; o segundo seria o caráter dessa doutrinação dentro de um projeto geopolítico de incorporação e ordenação do território pela Coroa portuguesa.

A ação missionária jesuítica, que nos seus primeiros anos voltar-se-ia para a pregação nas aldeias, anos mais tarde, a partir de fins da década de 1550, volta-se para uma ação estratégica de conversão, fundada no *aldeamento*⁴⁴. Este espaço circunscrito, onde eram reunidos índios de diversas tribos, e onde se poderia acompanhar seu processo de conversão, colocava-se também como instrumento privilegiado da Coroa portuguesa, uma vez que se constituía enquanto instrumento de defesa do território contra índios *bravos* e estrangeiros, já que os índios ali aldeados eram aliados da Coroa – *cristãos súditos de sua majestade* (Almeida, 2000).

Os aldeamentos, também conhecidos como *reduções*⁴⁵, tinham por objetivo introduzir o modo de vida europeu aos nativos. Como o próprio nome sugere, redução (do latim *reducere*) sintetiza o preceito de “reduzir”, restringir, reconduzir em dois sentidos: um seria o da *recondução* (Oliveira, op. cit.), ou seja, conduzir o nativo ao único *mundo* correto e prudente, o *mundo* europeu; um outro seria o da delimitação de uma área onde ocorria essa *recondução*. Esses aldeamentos foram, no decorrer do período colonial, e em especial nos seus primeiros anos, muito importantes para o funcionamento da Colônia. Eram os

⁴⁴ É importante distinguir o que tratamos aqui por *aldeamento* e *aldeia*. Enquanto o segundo diz respeito aos núcleos criados pelos índios, sendo portanto um espaço que reúne sua cultura, seus códigos e sua estrutura social. Aldeamento, no entanto, já é uma referência aos núcleos criados pelos colonizadores, que reunia os códigos, a cultura e a organização social desejada pelos colonizadores.

⁴⁵ As *reduções* teriam sido o equivalente na América espanhola (especificamente na bacia Platina), dos aldeamentos na América portuguesa. Fernandes (2001) chama a atenção para o fato de que apesar de serem muito semelhantes em essência, explicitando um caráter administrativo e estratégico da Coroa, essas duas

aldeamentos que garantiam força de defesa do território, na medida em que os índios aldeados pelejavam contra aqueles *gentios* que ao ver dos portugueses constituíam ameaça ao projeto colonizador.

Será, portanto, a partir da compreensão dos mecanismos de controle e de transformação do índio aldeado, dados a partir da prática missionária, e portanto, da pastoral cristã jesuítica, que poderemos observar elementos de uma dada governamentalidade. Para tanto, tomaremos por objeto no próximo capítulo os aldeamentos jesuíticos na América portuguesa, a partir da concepção desses espaços como espaços de poder, onde disciplina e controle foram elementos marcantes da ação jesuítica.

experiências se diferem quanto ao espaço e às Coroas a que estariam ligadas, o que reforça a idéia de se diferenciar essas duas experiências a partir de nomenclaturas diferentes – *reduções* e *aldeamentos*.

CAPÍTULO 3

OS ALDEAMENTOS JESUÍTICOS E O PROJETO COLONIAL PORTUGUÊS

A proposta deste capítulo é apresentar os aldeamentos enquanto espaços de convergência dos interesses régios e religiosos. Nos aldeamentos a ação missionária manifestou-se de forma mais atuante junto aos índios, ao operar neles transformações que possibilitaram sua mudança comportamental, fato esse proveniente de uma articulação de traços da cultura indígena com elementos da cultura européia. Nestes espaços o exercício do poder sobre os índios se dava de forma mais eficaz, ao cristianizá-los e direcioná-los aos interesses coloniais, como a defesa do território e o fornecimento de mão-de-obra. Os aldeamentos teriam se constituído como espaços privilegiados da ação missionária e da articulação dessa ação – a princípio meramente religiosa, aos interesses régios. Por outro lado, os aldeamentos também se constituíram, para os índios, como espaços possíveis de inserção na ordem colonial. Ainda que isso implicasse em perdas, para os índios tal estratégia configurou-se como ação legítima daqueles grupos que optaram em resistir a partir da incorporação das regras do jogo do colonizador. Cabe salientar, ainda, que os índios não foram meros receptáculos da cultura européia; pode-se dizer que houve uma interação entre ambas as culturas, em que nenhuma delas saiu ileso deste processo

As relações de poder estabelecidas entre portugueses e índios nem sempre conduziram o comportamento dos índios a uma forma esperada. Nos momentos iniciais da colonização, o resultado esperado era a obediência e a escravização, ou pelo menos uma

certa tranqüilidade no que tangesse o uso econômico das terras pelos portugueses, o que de certo modo acabou não ocorrendo, uma vez que os conflitos se intensificaram e os índios alcançados pelo discurso dos missionários logo regressavam aos antigos hábitos, não oferecendo garantias de que a mudança e a condição de aliados estivesse consolidada.

A *não obediência*, observável na revolta dos que lutavam pela sua independência e por suas terras, e mesmo aqueles que apesar de “convertidos”, retornavam aos seus antigos rituais depois de algum tempo, são exemplos que demonstram uma relação instável, na qual, apesar do comportamento daqueles índios haver sido modificado pela ação dos jesuítas, o resultado de sua ação não correspondeu ao esperado. Isso implicou em novas estratégias. Se por um lado, os portugueses viram nos jesuítas uma possibilidade para a mudança e controle dos índios, por outro, mesmo os jesuítas, após alguns anos catequizando, perceberam que era preciso reunir os índios convertidos em aldeamentos, de modo que assimilassem efetivamente a doutrina cristã e os códigos europeus. Ao mesmo tempo, os aldeamentos traçavam uma distinção entre *índios aldeados* – e portanto convertidos e “protegidos” pela legislação contra qualquer tentativa de escravização -, e *índios não-aldeados* – portanto pagãos e suscetíveis à escravização, tornando explícita uma distinção sempre presente nas legislações coloniais, que a todo tempo diferenciavam índios aldeados e índios não-aldeados (Perrone-Moisés, 1992).

No entanto, se os aldeamentos, à primeira, vista ofereciam a possibilidade de mudança efetiva do comportamento dos índios, haveriam outros interesses por trás de sua criação. Neste aspecto, poderíamos considerar Stoppino (1999), que considera que há uma posição intermediária que estende a noção de poder para além da modificação intencional do comportamento alheio, que pode ser encontrado no conceito de *interesse*, onde “o comportamento de A, que exerce o poder, pode ser associado, mais que à intenção de determinar o comportamento de B, objeto do poder, ao interesse que A tem por tal comportamento” (p. 935b). Quando há uma alta probabilidade dessa determinação intencional ocorrer de forma satisfatória àquele que a executa, ou seja, quando há uma alta probabilidade de que (B) realize os comportamentos desejados por (A), o autor define esse nível de relação como *poder estabilizado*.

Uma vez aldeados, os índios encontravam-se numa situação de maior controle por parte dos jesuítas, uma vez que naquele território circunscrito e delimitado que era o

aldeamento, os rituais eram ordenados de acordo com as práticas cristãs, bem como os comportamentos mais comuns. No aldeamento, a possibilidade de exercício do poder – e portanto de controle –, se ampliava, podendo alcançar aquela forma estável colocada por Stoppino (op. cit.). Ali os valores cristãos e ocidentais poderiam ser transmitidos e acompanhados de forma sistemática. Nas palavras de Leite (2000, p. 42), “era urgente não só fixa-los ao solo mas subtrair os já batizados à influência dos que continuavam pagãos obstinados, polígamos e antropófagos”, e a isso se aplicaram os aldeamentos.

3.1 – *COMPELLE EOS INTRARE*⁴⁶

De acordo com Fernandes (2001), pode-se distinguir dois momentos na missionação jesuítica na América portuguesa. O primeiro diz respeito ao *estabelecimento*, e associa-se a uma série de práticas e experiências que permitiram a consolidação do trabalho dos jesuítas. O segundo momento caracterizado pela autora corresponde à *expansão*, que passa a ocorrer a partir das condições criadas no decorrer do processo de estabelecimento. Não se tratam de dois momentos distintos, visto que se sobrepuseram em alguns momentos, mas consistem em uma espécie de recorte metodológico que permite distinguir o plano das ações e as estratégias adotadas em cada período.

No que se refere ao processo de estabelecimento, Fernandes (op. cit.) aponta para alguns fatores conjunturais que a ele se articularam, e que devem ser considerados como partes componentes e fundamentais ao estabelecimento.

Em primeiro lugar, a autora argumenta que em um período marcado pela Contra-Reforma e pelo descrédito de algumas ordens religiosas católicas, a ação missionária constituía uma estratégia de afirmação da Companhia de Jesus frente às outras ordens, especialmente se considerarmos que a Companhia era uma ordem recente, e que necessitava ganhar credibilidade.

Em segundo lugar, deve-se considerar que as missões ultramarinas da Companhia de Jesus têm sua origem no processo expansionista português (vide a correspondência entre Diogo Gouvêa e D. João III, já citada neste trabalho). Destaca-se ainda neste contexto a

importância que a catequese ganha com o Regimento de Tomé de Souza, onde é explícita a correspondência entre catequese e colonização.

Também se deve considerar o processo de reconhecimento mútuo ocorrido entre jesuítas e índios. O conhecimento dos hábitos, da religião, da língua e da cultura indígena foi fundamental para a ação missionária. Da mesma forma, os índios tornaram-se conhecedores dos jesuítas e de suas práticas, o que permitiu até certo ponto o diálogo, como no caso da experiência da permuta, e em outras circunstâncias, a ruptura – com conflitos explícitos -, ou a incorporação de determinados valores – como forma de *resistência adaptativa* (algo que veremos mais adiante).

Em quarto lugar, a construção de uma estrutura composta por colégios e fazendas, contribuiu para o estabelecimento dos jesuítas, sobretudo se considerarmos que esta estrutura, do ponto de vista da instituição de uma rede, teve um papel primordial no que diz respeito à formação de novos quadros, abastecimento dos aldeamentos e de todas as demais estruturas da Igreja na colônia, bem como na geração de renda.

Cabe destacar que além dos aldeamentos, havia toda uma estrutura que dava suporte ao trabalho dos missionários, dentre os quais as fazendas, os colégios e as casas de ler. Esses dois últimos expressavam, sobremaneira, o caráter da educação na prática missionária jesuítica. As Escolas de Ler, por exemplo, eram escolas elementares, onde se ensinava a doutrina e o abecedário (Leite, 2000, v. 2). Foram criadas para a educação das crianças, e tiveram papel importante na formação de nativos cristãos, que auxiliavam na conversão dos adultos (Priore, 1991 e Chambouleyron, 1999). A educação teve um papel relevante no plano das estratégias empregadas pelos jesuítas no processo de conquista das almas, e nesse quadro foi clara uma opção pela educação infantil, pois assim acreditavam que seria mais fácil, dentro de algum tempo, ter todos os nativos convertidos. É o que ficou conhecido como *método da instrução* (Leite, op. cit.), no qual os padres convidavam os meninos a ler e a escrever, e também a aprender a doutrina. Através dos filhos, nos diz Leite (op. cit.), “atingiam-se os pais, arredios, supersticiosos, e, em geral, difíceis de mover, como tôda a gente já feita” (p. 24). Tratava-se de uma imagem que concebia as crianças como “papel en

⁴⁶ Lucas 14, 23: “Disse o senhor ao servo: vai pelos caminhos e ao longo dos cercados; **força-os a vir**, para que se encha a minha casa”.

blanco”, ou seja, as crianças eram vistas como de fácil convencimento, descartando-se com isso todo o seu universo sociocultural.

Por último, a autora refere-se aos aldeamentos. *Forma que se define* ao longo do século XVI e que tem por referência o *ensaio e o erro* da atuação missionária dos primeiros anos, o aldeamento é sem dúvidas o ápice da presença jesuítica na colônia. Pode-se mesmo dizer que é a expressão máxima de seu papel junto aos índios, e que exprime o fim último de sua atuação.

No que tange ao momento de expansão da Companhia de Jesus, Fernandes (op. cit.) aponta, como fatores que permitem identificar e medir traços desse movimento, em primeiro lugar, o número de ingressos na Companhia, que a partir do século XVII passa a ter um comportamento mais estável. Para a autora, “a procura pelo ingresso na Companhia deve ser lida como um índice de seu valor e a propagação de casas jesuíticas como extensão de um campo de influencia” (p. 19). Neste sentido, enquanto o século XVI é apontado como um período de afirmação da Ordem, com a disseminação de estruturas de apoio ao trabalho missionário, tais como casas, colégios, aldeamentos, etc., o século XVII já evidencia sua consolidação, com a estabilização de seu crescimento anterior. Neste caso, a *expansão* à qual a autora se refere expressa-se no sentido da *consolidação* da Companhia.

Em segundo lugar, no concernente ao processo de expansão/consolidação da Companhia de Jesus, deve-se levar em conta a afirmação do pacto firmado entre a Coroa portuguesa e a Companhia, visto que “somente a continuidade das relações é que poderia confirmar os jesuítas como responsáveis pela missionação indígena na América portuguesa” (ibidem, p. 20). Em consequência, se no século XVI aquele pacto afirma-se, no século XVII ele perpetua-se e se atualiza frente às circunstâncias históricas apresentadas (ibidem).

O conhecimento sobre os indígenas, mais consolidado no século XVII pode ser apontado como outro fator responsável pela expansão/consolidação da atuação da Companhia de Jesus na América portuguesa (ibidem). O domínio da língua – expresso inclusive na publicação de uma gramática da língua tupi, de autoria do Padre José de Anchieta -, o contato com a cultura e as trocas dele decorrentes, foram fatores importantes para que a ação missionária pudesse se expandir.

Um quarto componente responsável pela expansão/consolidação da Companhia pode ser identificado na estrutura de apoio criada ao longo do século XVI. Os colégios e, principalmente as fazendas, foram umas das principais fontes provedoras de recursos para sustento da ação missionária, algo próximo de uma *geografia da instalação* (Moraes, 2000) da Companhia de Jesus na América portuguesa.

Por fim Fernandes (op. cit.) considera que a reprodução do modelo dos aldeamentos – experiência iniciada no século XVI a partir do *ensaio e do erro* -, constitui uma expressão de uma experiência bem sucedida, que conjugava não somente a vaga missionária de catequização do gentio, como também reforçava o pacto entre Coroa e Companhia na medida em que articulava a expansão dos aldeamentos a expansão das fronteiras e consolidação do território colonial. Para se ter uma idéia do que estamos a tratar, já em 1562, decorridos apenas nove anos desde a fundação do primeiro aldeamento, em Piratininga, de acordo com Marchant (1943), já haviam 11 aldeamentos, dos quais 8 só na Bahia, e um total de 34 mil índios aldeados.

Voltando nossa atenção mais para o movimento que deu origem aos aldeamentos, gostaríamos de centrar a análise um pouco mais no processo de estabelecimento da Companhia. Parece-nos que foi a partir das experiências de contato e das tentativas malogradas de conversão e introdução da lógica e valores cristãos sobre os gentios, e da necessidade de um maior controle sobre aquela população, que surgiu a experiência dos aldeamentos.

Sem dúvidas, pode-se dizer, concordando com Fernandes (op. cit.), que o ensaio e o erro caracterizaram os primeiros anos da ação missionária dos jesuítas na América portuguesa; anos esses que foram marcados pela pregação nas aldeias:

“Temos determinado ir viver com as aldeias como estivermos mais assentados e seguros, e aprender com elles a lingoa, e i-los doctrinando pouco a pouco...”⁴⁷

Ensaio e erro aqui devem ser compreendidos em um contexto de constante reformulação das táticas de conversão e do desejo de articulação dessas táticas a estratégias de controle social.

⁴⁷ Carta do Padre Manuel da Nóbrega ao Padre Simão Rodrigues, 15 de abril de 1549. In: Leite, 1954, v. 1, p. 112

A forma de abordagem nos primeiros anos, no entender de Eisenberg (2000), fundava-se numa interpretação tomista do paganismo, que utilizava a persuasão como instrumento de conversão do gentio. Para Tomás de Aquino o pagão é aquele que desconhece o cristianismo – ao contrário do herege, que nega a religião cristã. Na interpretação de Aquino, tal desconhecimento faz do pagão um ser *inocente*, que não pode receber o mesmo tratamento conferido ao herege. Neste sentido, o pagão não pode ser forçado a aceitar a religião, de modo que o instrumento mais cabível e *justo* de conversão é a persuasão (*ibidem*). Os índios, nesses momentos iniciais, inseridos nesta interpretação, eram concebidos, conforme vimos no capítulo anterior, como *papéis em branco* – expressão cunhada por Nóbrega, e que sintetiza a abordagem missionária naqueles primeiros momentos. Os índios eram vistos como seres puros, *bons selvagens*, passíveis de serem facilmente convencidos da *verdade* cristã. Os batismos em massa constituíam uma demonstração de que a receptividade era expressão do *vazio* e da falta da *verdade* cristã no coração daqueles *pobres* gentios. Os jesuítas iam até os índios, pregavam o evangelho, propunham a conversão e aos que optassem por ela, era feito o batismo (Haubert, 1990; Ribeiro, 1997)

Outro instrumento de evangelização amplamente utilizado pelos padres nos primeiros anos de missionação eram os meninos índios. Com o consentimento dos pais, essas crianças ficavam sob os cuidados dos padres nas escolas de ler, onde além de tomarem contato com elementos da *educação formal*, aprendiam a doutrina cristã. Esses meninos eram instruídos pelos padres a pregarem nas aldeias aquilo que aprendiam, e tornavam-se interlocutores da religião cristã nos seus espaços de vivência (Priore, 1991 e Chambouleyron, 1999):

“A ordem que [os meninos] têm é esta: à noite os padres que tomam conta deles lhes dão meditação sobre a morte ou o juízo ou coisas semelhantes; e pela manhã madrugam e vão pelas casas dos negros e gentios e pegam-nos na cama e ali lhes pregam sobre a morte e o inferno” (Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil, apud Paiva, 1982, p. 59).

De fato parece-nos possível afirmar a partir do exposto até o momento que a educação constituía-se em uma estratégia importante na implantação da visão de mundo européia aos nativos. Os Colégios e casas de ler exerceram função de destaque nesse processo, pois funcionavam como reprodutores sistemáticos da cultura que se desejava

inculcar. Por meio desses estabelecimentos a Igreja não somente propagava a fé católica e os valores do humanismo renascentista, como também imprimia a hegemonia político-ideológica do estado absolutista português (Oliveira, 1988). É provável que tenham sido os colégios, enquanto ambientes de formação de quadros, os maiores responsáveis pela propagação do “*orbis christianus*”, muito embora o espaço privilegiado de difusão desse *orbis* tenha sido o aldeamento. De fato, a própria vinda dos jesuítas à América portuguesa, como vimos no capítulo anterior, esteve associada aos interesses régios.

Os anos iniciais da atividade missionária foram muito importantes para o aprendizado dos missionários quanto a língua e a cultura dos índios (Eisenberg, op. cit.). O contato com a cultura, por exemplo, dentro daquela estratégia da persuasão, foi importante para o estabelecimento de relações entre alguns mitos da tradição Tupi e acontecimentos narrados na Bíblia, como por exemplo, a grande inundação que teria dado origem ao mundo, interpretada pelos padres como o dilúvio, e a idéia de uma terra-sem-mal (*ywy mara ey*) que foi associada ao Paraíso. Outras histórias contadas pela tradição indígena ainda levaram os padres a interpretarem-nas mais ousadamente à luz da tradição cristã, como teria sido o caso do mito de *sumé*, figura que os índios tinham como responsável pela introdução da agricultura em sua sociedade, e tida pelos padres como uma prova de uma remota visita de São Tomé ao continente Americano. A esse respeito relata Nóbrega:

“tienen noticia Del dilúvio de Noé, puesto que no según la verdadera historia, porque dizen que murieron todos, sino una vieja que escapó en un arbol alto. Y también tienen noticia de Santo Thomé, e de un su compañero, y en esta baya estan unas pisadas en una rocha que se tienen por suas, y otras en Sant Vicente, que es el cabo desta costa”⁴⁸

Ao tomar conhecimento do valor que os índios davam à pregação de seus pajés, que tinham seu discurso legitimado pelo poder de cura – uma prova de que os espíritos estavam ao seu lado -, os padres também passaram a curar os índios doentes, e competir com os pajés (Almeida, 2000), com uma certa vantagem em relação àqueles doenças vindas da Europa, das quais conheciam a profilaxia. Com isso os padres visavam ganhar a confiança dos índios, e ao mesmo tempo, colocá-los contra os pajés. Neste caso cabe considerar que o ritual do batismo, por envolver contato com água, facilitava a transmissão de doenças, justamente pelo fato da água poder estar contaminada com vírus dos quais os índios não

possuíam nenhuma resistência. Nóbrega chega a relatar que após o batismo muitos índios ficavam doentes:

“... solamente de una cosa estamos espantados, que casi quanto bautizamos adolecieron, unos de barriga, otros de los ojos, otros de hinchazos...”⁴⁹

Algo que, evidentemente, era utilizado pelos pajés como uma espécie de ofensiva a pregação dos padres, afirmando que “juntamente naquela agua hya também a morte”⁵⁰, ou ainda, como relata Nóbrega,

“... y tuvieron ocasión sus hechizeros [feiticeiros] de dezir que nosotros com el agua, com que los bautizamos, les damos la dolencia y com la doctrina la muerte”⁵¹

O que era rebatido pelos padres com o argumento de que as doenças, ao contrário do que pregavam os pajés, não eram demoníacas, senão provações divinas:

“... por ventura quiere nuestro señor, ya que son sus hijos, adoctados en la sangre de Christo, probalos luego y enseñarles Qua han de padezcer, y esta es la medicina con que se purgan los escogidos del señor”⁵²

A experiência dos primeiros anos, contudo, não se limitou apenas ao conhecimento da língua e das tradições, e de sua incorporação à prática missionária. Passou também pela percepção de que a simples pregação nas aldeias não era uma garantia da plena conversão dos gentios (Eisenberg, op. cit., Almeida, op. cit., Fernandes, op. cit.). Apesar da disposição para aprender a doutrina, conforme aponta Leite (2000, v. 2), os índios também tinham muita facilidade para esquece-la, de modo que muitos dos recém convertidos logo regressavam aos antigos hábitos, ao praticarem o canibalismo, a poligamia e os antigos rituais, práticas condenáveis pelos jesuítas, interpretadas como manifestações demoníacas. Esses fatos acabaram por introduzir entre os jesuítas uma nova interpretação sobre o índio,

⁴⁸ Carta do Padre Manuel da Nóbrega ao Dr. Martín de Azpilcueta Navarro, Coimbra. Salvador [Baía], 10 de agosto de 1549. In: Leite, 1954, vol 1.

⁴⁹ ibidem, p. 132-145.

⁵⁰ Carta do Ir. Antonio Sá [?] aos padres e Irmãos da Baía. Espírito Santo, fevereiro (?) de 1559.

⁵¹ Carta do Padre Manuel da Nóbrega ao Dr. Martín de Azpilcueta Navarro, Coimbra. Salvador [Baía], 10 de agosto de 1549. In: Leite, 1954, vol 1.

⁵² ibidem

que deixava de ser um bom selvagem, ou um papel em branco⁵³. Nóbrega, em seu *Diálogo sobre a conversão do gentio*, exprime o sentido dessa mudança, ao substituir o estado de inocência dos índios por uma condição de seres bestiais:

“...Se alguma geração há no mundo, por quem Christo N. S. isto diga, deve ser esta, porque vemos que são cães em se comerem e materem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem, e esta deve ser a razão porque alguns padres vinão cuidando de converter hum em hum anno por sua rudeza e bestialidade”.⁵⁴

“Convinha unir o amor ao temor” (Leite, 2000, v. 2, p. 8), e como parte dos mecanismos de persuasão, tais pregações eram freqüentemente acompanhadas de uma espécie de *teologia do medo*, da qual lançavam mão os padres no intuito de convencer os índios de seus pecados e da influência do diabo sobre suas vidas:

“Vindo aqui muitos cristãos, sujeitarão os gentios ao jugo de cristo, e assim estes serão obrigados a fazer aquilo a que não é possível levá-los por amor”.⁵⁵

“... e quem sabe se por medo se converterão mais depressa do que o fariam por amor, tão corrompidos são nos costumes e distantes da verdade.
(...) Os que querem se batizar já sabem que, se não viverem cristãmente, Nosso Senhor os castigará muito”⁵⁶.

O problema da prática de ida às aldeias era que aqueles índios convertidos acabavam por voltar a praticar seus antigos hábitos, uma vez que não havia um acompanhamento sistemático de seu cotidiano e muito menos um ambiente que permitisse a inculcação dos hábitos cristãos, sendo preciso “despertar neles o sentimento de responsabilidade”. Nas palavras de Marchant, “converter o gentio significava que os índios deviam saber o que era o cristianismo e isso não seria possível sem doutrinação” (1943, p. 131). Leite (op. cit.), afirma ainda que a transformação do índio requeria proteção e defesa, justificando, com isso, a necessidade dos aldeamentos:

⁵³ Cabe considerar que a visão de mundo dos jesuítas modificou-se ao longo de sua presença na colônia. Tanto a idéia de *papel em branco*, quanto a idéia de bestialidade fundam-se numa visão de mundo baseada em matrizes européias. O mundo totalmente novo era compreendido à luz de antigas estruturas mentais, e daí o fato das interpretações sobre a terra e a gente ficarem marcadas por longa data a partir de referências cosmológicas européias. (cf. Souza, 1986 e Freitas, 1993).

⁵⁴ *Diálogo sobre a conversão do gentio do Padre Manuel da Nóbrega* [Baía 1556-1557]. In: Leite, 1954, vol. 2.

⁵⁵ Anchieta, Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil. t. 2, p. 106, apud Paiva, 1982, p. 45

⁵⁶ *ibidem*, p. 58.

“... os índios eram pagãos. Para se transformarem em vinha do Senhor, era preciso começar da raiz. Regímen, portanto, de proteção e defesa; defesa para lhe assegurar os frutos; proteção, porque sempre se ajudam mais aquêles com quem se trata directa ou expressamente e se acham precisados. Deste empenho provieram os aldeamentos e a luta pela sua liberdade” (Leite, op. cit., v. 2, p. 4-5).

Some-se a isso o mal exemplo de cristianismo dado pelos “cristãos” portugueses. Neste caso, completa mais uma vez Leite (op. cit.):

“Tôda a preocupação dos padres consistia pois em guiar, amparar e fortalecer o neófito, isolando-o se fosse preciso, e defendendo-o, como se defendem as árvores tenras à beira dos caminhos, para que as crianças malcriadas ou os animais as não derrubem ou descasquem enquanto não adquirem consistência para os embates de estranhos” (ibidem, p. 8).

Nóbrega também assinalara sua preocupação quanto às “crianças malcriadas” referidas por Leite, considerando que o mau exemplo dos cristãos da colônia poderiam dificultar o trabalho missionário, posto que os índios não teriam em que se espelhar tratando-se das atitudes e comportamentos daqueles:

“... spero em N. Senhor fazer-se fruto, posto que a gente da terra [os portugueses] vive toda em pecado mortal, e nem há nenhum que deíxe de ter muytas negras [isto é, “negras na terra” – índias] das quaes estão cheos de filhos, e é grande o mal”

(...)

“... somente temo ho mau exemplo que o nosso christianismo lhes dá, porque há homens que há bij[7] e x annos que se nom confessão, e parece-me que poem a felicidade em ter muitas molheres”⁵⁷

Embora este trecho insira-se no contexto dos primeiros anos de pregação, que antecederam a instituição dos aldeamentos, depreende-se que ele já aponta para uma necessidade de um acompanhamento mais sistemático dos índios. A ida às aldeias foi parte desta estratégia, sua fragilidade no entanto, indicou novos caminhos, sendo necessários, portanto, mecanismos que permitissem o pleno sucesso da pregação, uma vez que, como aponta Leite (2000), “dispersos pelo sertão, os índios nem se purificariam de superstições nem deixariam de se guerrear e comer uns aos outros. Era preciso modificar o seu sistema social e econômico” (Leite, 2000, v. 1, p. 42-43). Acrescente-se a isso os riscos de serem os

57 Carta do Pe. Manuel da Nóbrega ao Pe. Simão Rodrigues, 15 de abril de 1549. In: Leite, 1954, v. 1.

índios aprisionados por brancos com o objetivo de serem escravizados. E é nesse contexto que surgem os aldeamentos, uma solução à prática missionária jesuítica.

3.2 - A REFORMA DAS MISSÕES E O PLANO DAS ALDEIAS DE NÓBREGA

A introdução dos aldeamentos como instrumentos de evangelização na América portuguesa insere-se num contexto de reforma das missões, e baseia-se num projeto implementado pelos Padres Manoel da Nóbrega e José de Anchieta durante o ano de 1553 na capitania de São Vicente, quando reuniram três tribos num lugar conhecido como *Piratirim* (ou Piratininga), vilarejo que posteriormente tornou-se a cidade de São Paulo (Eisenberg, 2000). Em 1556, a partir da experiência em Piratininga, Nóbrega concebe a reforma das missões para todo o litoral da América portuguesa. Em carta enviada ao padre Miguel de Torres, em 8 de maio de 1558, Nóbrega apresenta o *plano das aldeias*, numa tentativa de superar as dificuldades até então encontradas na pregação do evangelho e na efetiva conversão do gentio, que freqüentemente, depois de batizado, retornava aos antigos rituais.

A implantação dos aldeamentos se dá, portanto, a partir do “ensaio e do erro” (Fernandes, 2001), ou seja, a partir das reflexões sobre possibilidades mais concretas de conversão do gentio e de seu acompanhamento. “São a tentativa de correção de um fracasso duplo: permitir um contato freqüente entre ‘índios’ e cristãos e pregar onde o ‘índio’ habitava” (Neves, 1978, p. 161).

Mas para isso era preciso “fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte”, e a isso se aplicaram os aldeamentos. Nestes espaços circunscritos, índios de diferentes tribos eram reunidos, e ali viviam a partir dos valores cristãos. Acreditava-se que reuni-los nos aldeamentos era a forma mais eficaz de convertê-los e ter certeza de que não voltariam às suas antigas práticas. Com base em algumas considerações de Neves (op. cit.), podemos dizer que as justificativas para os aldeamentos, do ponto de vista da catequese, giravam em torno (a) da hostilidade dos índios às visitas que os padres faziam às suas aldeias; (b) à percepção de que a ideologia quantitativa, na qual centenas de índios eram batizados de uma só vez (às vezes tribos inteiras) não representavam inteiro sucesso da investida missionária, uma vez que os índios voltavam aos seus antigos hábitos, e dificilmente se mantinham cristãos; (c) ao fato de que havia poucos padres e muitos índios, o que se

agravava mais ainda pelo nomadismo, que os distanciava; (d) à distância entre uma aldeia e outra, o que obrigava os padres a percorrerem vastos caminhos, e a sujeitarem-se a doenças, animais ferozes e outros interstícios; (e) pelos maus exemplos dos portugueses, que não praticavam o cristianismo da forma considerada exemplar pelos padres; e (f) a ameaça constante de muitos colonos desejarem capturar e escravizar índios, mesmo convertidos e, portanto, protegidos pela legislação que legitimava a escravização apenas em casos de *guerra justa*. Essa última justificativa, a propósito, acaba por sintetizar os atritos constantes entre jesuítas e colonos.

Na carta, conhecida pelos historiadores como “Plano das Aldeias”⁵⁸, algumas questões importantes ao nível de práticas territoriais são apontadas por Nóbrega, e constituem, em nossa análise, um objeto privilegiado para o entendimento da territorialidade do aldeamento.

A partir dessa carta podemos tomar contato com as linhas que orientariam a ação jesuítica a partir dos aldeamentos, dentre os quais o desejo de sujeição e imposição de um modo de vida completamente diferente daquele vivido pelos índios em suas aldeias, como afirma Nóbrega logo no início de sua carta, onde diz que, em primeiro lugar, “o gentio se deve sujeitar e fazê-lo viver como criaturas que são racionais”⁵⁹. Essa afirmação delineia uma estratégia territorial que consiste na circunscrição como forma de se obter maior controle. Neste caso, o aldeamento surge como um território que medeia relações de poder, sendo utilizado como um instrumento para o exercício dessas relações.

Nóbrega ainda considera, como justificativa para a sujeição dos índios, o fato de que a presença de índios hostis vinha impedindo a expansão das áreas de exploração, prejudicando o domínio lusitano e a afirmação dos portugueses como senhores definitivos e absolutos das terras por eles descobertas:

“Depois que o Brasil é descoberto e povoado, têm os gentios mortos e comido grande número de cristãos e tomado muitas naus e navios e muita fazenda. (...)”

⁵⁸ O texto na íntegra encontra-se em anexo.

⁵⁹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega ao Pe. Miguel Torres. Bahia, 8 de maio de 1558 [“Plano civilizador”]. In: Eisenberg, 2000, p. 238-246

(...) [aos cristãos] lhes convém viver em povoações fortes com muito resguardo e armas, e não ousam de se estender e se espalhar pela terra para fazerem fazendas, mas vivem nas fortalezas como fronteiras de mouros e turcos e não ousam fazer suas fazendas, criações, e viver pela terra dentro, que é larga e boa, em que poderiam viver abundantemente, se o gentio fosse senhoreado ou despojado, como poderia ser com pouco trabalho e gasto, e teriam vida espiritual, conhecendo o seu criador e vassalagem a S.A. e obediência aos cristãos, e todos viveriam melhor e abastados e S.A. teria grossas rendas nestas terras”.

(...) se S.A. os quer ver todos convertidos mande-os sujeitar e deve fazer estender os cristãos pela terra dentro e repartir-lhes o serviço dos índios àqueles que o ajudarem a conquistar e senhorear, como se faz em outras partes de terras novas (...).⁶⁰

Argumenta ainda que a sujeição garantiria a legitimidade da obtenção de escravos. Neste aspecto, a sujeição aplica-se em dois campos distintos: os que aceitassem o cristianismo e fossem viver nos aldeamentos estariam livres da escravidão; os que recusassem o cristianismo e fossem hostis, estariam sujeitos à guerra justa:

“Sujeitando-se o gentio, cessarão muitas maneiras de haver escravos mal havidos e muitos escrúpulos, porque terão ao homens escravos legítimos, tomados em guerra justa e terão serviço e vassalagem dos índios e a terra se povoará e Nosso Senhor ganhará muitas almas e S.A. terá muita renda nesta terra, porque haverá muitas criações e muitos engenhos já que não haja muito ouro ou prata”.⁶¹

“Sujeitar” os gentios, fazendo-os viver como “criaturas racionais”, representa a própria visão que os jesuítas tinham do índio, que era concebido como um ser bárbaro e mergulhado nas trevas com seus rituais *demoníacos* e seu modo de vida *imoral*, que feria os valores cristãos, como a nudez e a antropofagia. A mudança de percepção, num processo de *bestialização* do *bom selvagem*, conforme demonstramos a pouco, foi o fator preponderante para isso. No âmbito desse processo, Eisenberg (2000) chama a atenção para um mecanismo coercitivo baseado no consentimento pelo medo como fundamental para a sujeição do índio⁶²:

“... Nóbrega introduziu à reforma uma nova maneira de persuadir os nativos a saírem de suas tribos para morar em uma aldeia. Assim como em Piratininga, os índios seriam ‘convidados’ a se mudarem para os novos povoamentos. Mas os jesuítas

⁶⁰ ibidem

⁶¹ ibidem

⁶² Na tese de Eisenberg (2000) essa forma de consentimento elaborada pelos jesuítas, em especial por Nóbrega em seu *Diálogo*, e o padre Juan de Mariana, em seu *De rege et regibus institutione*, antecipam a própria construção moderna do argumento hobbesiano do poder político baseado no consentimento. Veja especialmente o capítulo 3.

levariam consigo uma tropa do governo colonial e, caso os nativos recusassem o convite, estariam sujeitos a uma ‘guerra justa’ movida pela tropa. De acordo com Nóbrega, dessa maneira os índios não eram forçados a aceitar a fé cristã. Pelo contrário, estariam consentindo em se submeter à autoridade dos padres pelo *medo* de serem mortos ou escravizados em consequência da guerra justa movidas pelas armas do exército colonial português” (Eisenberg, op. cit., p. 90).

“... Segundo Nóbrega, os índios seriam convertidos através da persuasão, após aceitarem se submeter ao mando dos jesuítas por medo das autoridades coloniais. A sutileza na concepção dessa reforma é que ela possibilita a Nóbrega argumentar que o medo servil somente entra como modo de *preparar* as almas dos índios para receber a fé cristã, e não como instrumento direto de conversão. Restava aos índios a liberdade de escolher que caminho tomar. Nóbrega estava consciente da linha tênue que separa *força* e *persuasão*. Através do medo, os índios consentiriam em se submeter à autoridade dos padres, e, em um segundo momento, seriam convertidos pela persuasão” (ibidem, p. 108).

Sujeitar o índio, portanto, é antes de tudo tirá-lo de um mundo repugnante e hostil ao aprendizado da vida cristã, algo que requer condições mínimas para sua perfeita *inculcação*. Desta forma, sujeitá-lo é dobrá-lo aos valores cristãos, é arrancá-lo de seu mundo e inseri-lo no mundo cristão.

É importante considerar que a sujeição insere-se no âmbito da *conquista*, e que com ela, impunha-se aos índios “governo, administração, regime, modo de vida novos”, o que significa dizer, em síntese, que “a sujeição impunha a cultura e os objetivos portugueses” (Paiva, op. cit., p. 42). Para Leite (2000), o contato entre jesuítas e índios nos aldeamentos, baseado num regime *paternal* e *suave* estava orientado

“a criar naquelas naturezas selvagens, sem hábitos de trabalho, a disciplina, que fortalece e é a essência mesma da civilização. Por sua vez, prestavam eles grandes serviços nas obras dos padres (...). E também nas do Estado. Não houve feito de armas, na defesa da cidade, em que não intervinham” (v. 2, p. 435).

Parece-nos que o interesse a princípio meramente religioso, ao expressar uma preocupação quanto à *salvação* das almas, insere-se no projeto colonial da Coroa a partir do momento em que deixa de ser meramente voltado ao indígena enquanto objeto de pregação para torná-lo também objeto de controle e domesticação. Conforme vimos na citação do Plano das Aldeias, a conversão, fim último da pregação religiosa jesuítica, transforma-se num instrumento de disciplinarização dos corpos, e sugere uma espécie de contrapartida da investida evangelizadora perante a Coroa. Assim, ao mesmo tempo em que a evangelização justifica sua pregação a partir do discurso do controle – articulado aos interesses régios – cria um mecanismo ideológico que permeia a própria ação territorial da Coroa: a conversão

torna-se essencialmente um meio, instrumento privilegiado de controle e de criação de condições mínimas de povoamento e exploração terra adentro, “que é larga e boa”. Com a sujeição do gentio “Nosso Senhor ganhará muitas almas” e haverá condições para que S.A. tenha “muita renda nesta terra, porque haverá muitas criações e muitos engenhos”. Isso representa um ponto de convergência entre a ação missionária e os interesses régios. Ao mesmo tempo em que atendem aos seus interesses de fundo religioso, os jesuítas, por e a partir dessa realização estarão contribuindo com a Coroa no âmbito de seus interesses para a colônia. “Para os portugueses era a sujeição uma questão de segurança e de êxito da colonização. Por isto vinha ela ordenada em documentos oficiais” (Paiva, op. cit., p. 42). Tais documentos, que compunham a legislação indigenista da Coroa, somados às missões, cumpriram, de acordo com Almeida (2000), “o papel de rearticular estruturas sociais para incorporar as populações indígenas na ordem colonial” (p. 63). Era necessário operar uma transformação do índio em índio aliado, 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 através das guerras ou simplesmente escravizá-las” (ibidem).

Os aldeamentos, como vemos, não serviram apenas a interesses religiosos, eram também espaços onde os interesses régios manifestavam-se, sobretudo se considerarmos que “a única forma de se fazer ouvida a pregação cristã era a conformação ao regime português”, como atesta Paiva (1982, p. 45) em sua análise da fala de Nóbrega. Paiva ainda sugere que o aldeamento deva ser visto como “uma nova organização social, modelada sob medida, para aportuguesamento rápido e eficaz” (ibidem), referindo-se também aos aldeamentos como lugar de doutrinação, de disciplinarização e de reserva de tropas de combate, já que ali “tudo permanecia sob controle” (ibidem, p. 88). Para Fernandes, por sua vez, os aldeamentos devem ser interpretados como elementos da territorialização da dinâmica colonizadora, o que significa dizer que “na configuração de um território português ultramarino fica evidente que um instrumento de ação jesuítica era também instrumento de territorialização colonial” (2001, p. 87).

Do ponto de vista dos interesses coloniais, o provincial Pero Rodrigues resumiu, no século XVI, os *frutos* dos aldeamentos em quatro “vantagens”: (i) “proveito para os índios

que se civilizam e se salvam”, (ii) “proveito temporal dos portugueses, nas guerras contra os estrangeiros, que mais temem as frechas dos índios que os arcabuzes dos brancos”, (iii) “proveito contra os negros, de cuja multidão é para temer não ponham em alguma hora em aperto algumas capitâneas” e (iv) “proveito dos moradores, a quem servem por soldada conforme o regulamento de el-rei” (Leite, op. cit., t. 2, pp. 59-60).

Essas *vantagens*, apontadas por Pero Rodrigues, situam-se em um contexto de reorientação da política econômica colonial pela Coroa, estimulada pelo insucesso na busca por metais preciosos. Neste sentido, diante tais circunstâncias, a Coroa busca resguardar o mínimo que pudesse lhe garantir algum rendimento na colônia. Sua política volta-se, assim, para a proteção da extração e comércio de madeiras, que naquele momento eram ameaçados pelas freqüentes visitas de estrangeiros à costa brasileira. Simultaneamente, ocorre o estímulo à implantação da empresa agrícola canavieira – dado o alto valor do açúcar na Europa, e dada a necessidade de ocupar produtivamente áreas estratégicas da costa (Eisenberg, 2000). Desta forma, a pacificação dos índios e a aliança com o maior número deles era fundamental para a Coroa. Os aldeamentos, nesse contexto, apresentam-se como solução, afinal, o índio catequizado era ao mesmo tempo braço produtivo e braço guerreiro (Ribeiro, 1997). Se por um lado eram os índios responsáveis pelas provisões tanto para sustento dos aldeamentos como para o abastecimento de fazendas e engenhos com gêneros de subsistência, por outro lado, poderiam, sempre que necessário servir como combatentes ao lado dos portugueses contra tribos hostis, estrangeiros e negros fugitivos. Boxer (1989) também afirma que, na falta de guarnições militares na colônia, cabia aos padres o papel de manter a lealdade da população colonial, o que incluía os índios. Afirma ainda Leite (2000) a esse respeito, que os aldeamentos possuíam triplo fim: catequese, educação pelo trabalho (fonte de subsistência também) e defesa militar (cf. Leite, op. cit., v. 5, p. 240 e v. 6, p. 95). Sua distribuição ao longo do litoral, somada a outras estruturas, como colégios e fazendas, conforme ilustrado no mapa 1 (próxima página), evidenciam seu caráter estratégico.

Neste contexto, podemos destacar o seguinte trecho de uma resposta dada pelos jesuítas às críticas à Companhia de Jesus elaboradas por Gabriel Soares de Souza no século XVI:

“o único remédio deste estado é haver muito gentio de paz postos em aldeias ao redor dos engenhos e fazendas porque isso haverá que sirva e quem resista aos inimigos, assim franceses e ingleses, como aimorés, que tanto mal tem feito e vão fazendo, e

quem ponha freio aos negros da Guiné que são muitos e de sós os índios se temem...”⁶³.

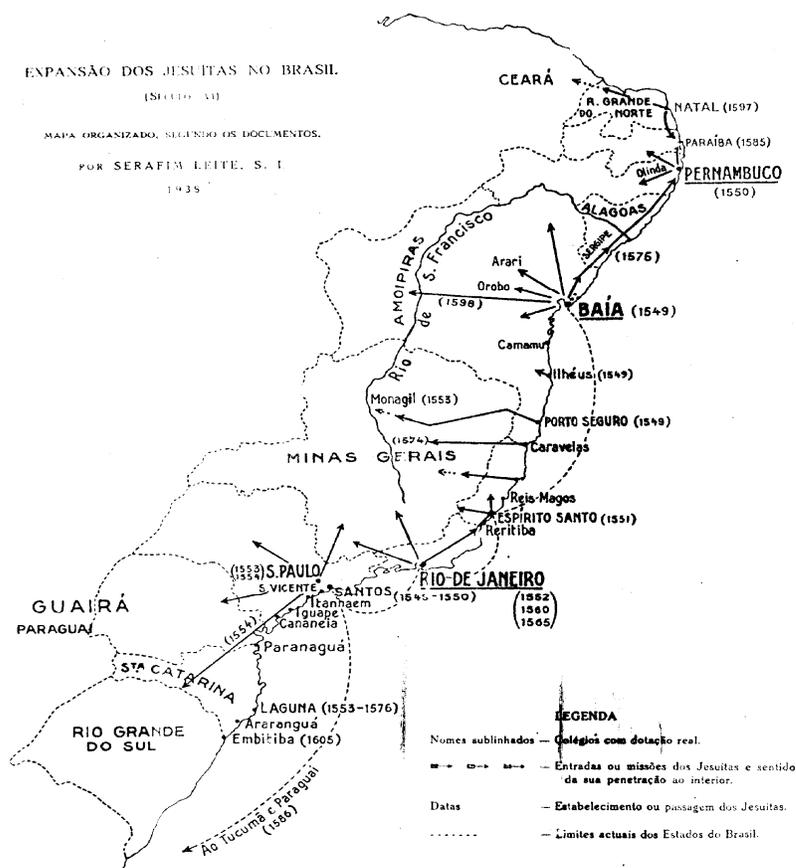
É ainda, neste mesmo contexto, o testemunho do governador-geral do Brasil D. Francisco de Souza, em 1605:

“É verdade que, em onze anos que governei este Estado do Brasil, todas as vezes que me foram necessários índios das Aldeias [aldeamentos], que os padres da Companhia têm ao seu cargo, assim para fortalecer a cidade com fortes, trincheiras, etc., como para os rebates de inimigos franceses e para a viagem a costa para que os inimigos não desembarcassem e fizessem aguada; e também para darem assalto aos negros da Guiné, que faziam muito dano aos moradores desta cidade, como também para defenderem as fazendas e engenhos do gentio aimoré, **os ditos padres da Companhia de Jesus, a meu recado acudiam com muita diligência com os ditos índios, indo em pessoa, quando necessário buscá-los às aldeias**” (Apud Ribeiro, 1997, p. 47b. grifos nossos).

É explícito nessa citação o papel estratégico-militar da presença e atuação dos jesuítas em território colonial. O tratamento conferido aos indígenas e a forma com que sua relação se dava com os nativos era a base sobre a qual o poder temporal se apropriava do potencial estratégico dos índios quanto a defesa do território colonial. Não fosse a ação dos jesuítas no sentido de aproximarem-se dos índios e incorporá-los à dinâmica colonial, a Coroa talvez não tivesse condições de administrar – ainda que precariamente – os perigos da presença estrangeira e mesmo as rebeliões de escravos.

O mapa a seguir ilustra a expansão dos jesuítas na América portuguesa no século XVI. Atente para a penetração em direção ao interior, num movimento de conquista de novas áreas, ou melhor, de domesticação e “civilização” de áreas cujo papel de resguardo da economia colonial cresceria ao longo do tempo. A penetração jesuítica no território colonial certamente foi um dos movimentos mais importantes de conquista do território, especialmente se considerarmos que seu papel junto aos índios. Ao contrário dos bandeirantes, seu contato com os índios não foi caracterizado pelo massacre ou pela escravização, e muito embora tenha apontado para alguns níveis de subalternização, foi com a preservação dos índios como combatentes e/ou como mão-de-obra regulada pelas legislações, que os jesuítas atuaram no sentido da consolidação das terras recém penetradas e na conseqüente ampliação do território colonial.

⁶³ “Capítulos que Gabriel Soares de Souza deu em Madrid ao Sr. Dom Cristovam de Moura contra os padres da Companhia de Jesus que residem no Brasil, com umas breves respostas dos mesmos padres que deles foram avisados por um seu parente a quem ele os mostrou”, p. 380, apud Vainfas, 1986, p. 78)



Mapa 1 - Expansão do Jesuítas no Brasil (século XVI)

Fonte: Leite (2000, v. 1, p. 268).

É neste contexto, e diante das circunstâncias ora colocadas que sujeição e aldeamento, enquanto práticas correlatas, representam o encontro de dois projetos: *evangelização e conquista*. Ambos, concebidos como ação – como prática empreendida pelos jesuítas e pelos interesses régios -, encontram-se no aldeamento, que neste último aspecto, é concebido como um espaço específico, um espaço circunscrito e instrumentalizado para o exercício do poder, e seja ele simbólico-religioso ou político-estratégico, assume caráter disciplinar sobre corpos e mentes. Trata-se da introdução de novos códigos, de uma nova ordem espacial, de um novo modo de vida, de uma nova territorialidade.

3.3 – O ALDEAMENTO COMO INSTRUMENTO DE PODER

“Depois de têmos estado três dias na Aldeia, vindo ora uns, ora outros do mato, chegou finalmente o principal. Festejou muito a nossa vinda. Disse-lhe então o Padre que descansasse por aquêlê dia, que o dia seguinte falariam mais de vagar do que haviam de tratar. O dia seguinte, acabando de dizer missa, o Padre o mandou chamar e fêz juntamente congregar os principais dêles e e dos nossos, com os quais vieram também muitos outros a ouvir o que se havia de fazer e determinar. Depois de se ajuntarem todos, lhes explicou então o Padre o fim de sua vinda, o que viera mais de pressa do que lhes tinha dito a primeira vez, por se arreçar dos Brancos que queriam busca-los para os cativarem; propôs-lhe então o Padre ao principal se lembrasse da palavra que lhe tinham dado de lhe entregar a Aldeia se viesse êle a busca-los e não mandasse Brancos. Depois de ter dito isso e outras cousas semelhantes para mais fâcilmente os abalar, falaram também cinco Índios os mais principais que vieram conosco, com tanto espírito e eficácia de palavras, que bem parecia serem êles movidos interiormente de Deus, o qual queria mover e notificar os corações daqueles gentios para livrá-los do cativo do diabo e tomá-los por seus filhos verdadeiros.

No fim da prática disse o principal que estava aparelhado com tôda sua gente para vir com o Padre. O mesmo disseram os outros principaletes, sem se achar nem um só que mostrasse um mínimo sinal em contrário, antes com tôda a alegria possível ficaram mui alegres e contentes.

(...) Dois dias depois dêle se partir da Aldeia, que foi a oitava do nosso Santo Padre Inácio, partiu o Padre com a mais gente que ficava, depois de ter pôsto fogo às casas, a fim dêles nunca mais se lembrarem delas, o que nos espantou por serem as casas novas e mui fermosas.”⁶⁴

Esta longa citação relata uma expedição missionária tendo em vista o descimento de uma tribo. A forma de abordagem dos padres e a receptividade dos índios, bem como o diálogo estabelecido, apontam para a persuasão e convencimento (em alguns momentos pelo medo, como ficou claro no texto) como técnicas utilizadas pelos jesuítas para convencerem os principais das aldeias a se reunirem em outra aldeia, agora sob a supervisão dos jesuítas e sob os códigos da cristandade.

A constituição dos aldeamentos fazia-se, portanto, a partir do deslocamento e subsequente reagupamento de diferentes grupos indígenas, que eram transferidos de suas aldeias de origem, numa operação denominada *descimento*. Com base em Haesbaert (1997) podemos classificar tal operação como um processo de des-re-territorialização. A prática do descimento, conforme vimos no relato citado, envolvia a ida de missionários às aldeias, onde buscavam convencer os Principais das tribos a aceitarem o cristianismo e a se deslocarem

⁶⁴ *Missão dos Mares Verdes que fêz o Padre João Martins e por seu companheiro o Padre António Bellavia por ordem do Padre Domingos Coelho Provincial na era de 1624.* In: Leite, 2000, v. 6, p. 167-176.

para os aldeamentos. Tal prática incluía a distribuição de presentes e, não raro, a concessão de favores, implicando em altos custos (Almeida, 2000). A negociação a partir de uma abordagem pacífica, contudo, era essencial para o convencimento dos Principais e à sua adesão aos portugueses. Ter os índios como aliados era fundamental para a concretização do projeto colonial. Seu deslocamento para os aldeamentos e sua condição de *índios aldeados* – cristãos súditos do Rei –, ultrapassa, desta forma, interpretações que tendem a conceber os aldeamentos como espaços de pura dominação e aculturação dos índios. Ali, ao contrário, era um espaço de rearticulação desses índios, que posicionavam-se – apesar de uma condição de subalternidade, da escolha entre morrer ou viver – em relação à nova situação trazida pelos portugueses (ibidem). Os índios foram, neste sentido, agentes ativos da construção daqueles espaços, já que se interessavam por eles por representarem sua própria sobrevivência, e também, da própria formação territorial da colônia.⁶⁵ Ao mesmo tempo, como vimos no exposto até aqui, é a condição de aldeado, súdito do Rei, e portanto *aliado*, o que interessa em termos de mudança da condição daqueles índios.

Trataremos aqui, portanto, do processo de des-re-territorialização que estes índios sofreram, que articulou, a partir das relações de poder praticadas no interior dos aldeamentos, a incorporação de práticas e valores dos colonizadores com estratégias dos próprios índios, apontando para a reconstrução identitária e a constituição de um novo sujeito.

O que nos propomos então é conceber o aldeamento como um território. Ao tomá-lo como um território estamos considerando que o aldeamento é um produto histórico, construído socialmente a partir de relações tecidas ao longo do tempo por um determinado grupo social. Neste aspecto, ao tomar a territorialidade como um quadro de referência para compreender as relações de poder que se manifestam no e a partir do território (Souza, 1995), estamos querendo afirmar que ela corresponde às ações dos atores sociais que atuam no e a partir do território, e que têm como quadro de referência não apenas as relações de poder, mas também traços da cultura, da economia, da produção. Assim, como vimos, o território do aldeamento foi construído a partir das relações entre índios e jesuítas – enquanto agentes ativos desse processo –, e expressa, além das relações de poder (vide Raffestin, 1993

⁶⁵ Como estava colocada a escolha, e a forma de abordagem era pacífica, muitos índios optavam por não se aldear junto aos padres, como teria sido o caso dos índios “Pataxoses”, relatados por Leite (2000): “nem eles se querem sujeitar a cultivar a terra para se alimentar, nem viver vida social em Aldeias. Como aves de arribação de-repente levantam vôo para onde lhes parece” (v. 6, p. 177).

e Sack, 1986), um traço distintivo daqueles índios em relação aos não-aldeados (mesmo porque em seu processo de construção, os atores envolvidos passam a ter o território como quadro de referência), ou seja, elementos de uma dada identidade (vide a respeito Haesbaert, 1997). Parece-nos, então, que é a partir da compreensão da territorialidade construída no aldeamento – oriunda dos antagonismos das relações entre padres e índios, que poderemos conseguir respostas sobre como, a partir do controle social pela territorialidade se estabelece a reconstrução identitária que teve um peso tão marcante no direcionamento dos índios aos interesses coloniais.

E de todos os antagonismos, talvez o que mais chame a atenção para nossa abordagem situe-se no caráter que o território passa a ter no sentido da (re)construção identitária dos índios, que passam a ter os aldeamentos como espaços de referência para essa nova identidade. Neste aspecto, tomamos o território não apenas como um espaço marcado por relações de poder, mas como uma forma de diferenciação, o que no caso dos aldeamentos funcionou justamente a partir dos esquemas de poder estabelecidos.

Pode-se considerar, diante do que estamos colocando, que o território apropriado/demarcado é uma marca no espaço (Cosgrove, 1999), uma forma de diferenciação entre aquele que foi apropriado por um agente e os outros territórios, que de qualquer forma, são igualmente apropriados por outros agentes (Silva, 1998). Esta condição faz de um dado território um traço distintivo de um grupo em relação a outro.

Haesbaert (1997) refere-se a três vertentes básicas nas quais se deve pensar o território: a *jurídico-política*, a *cultural* e a *econômica*. Lembra-nos também, com base em Lefebvre, que o território é ao mesmo tempo domínio e apropriação. Enquanto o domínio implica em um caráter utilitário dado ao território, a apropriação incorpora a dimensão simbólica.

A palavra território vem do latim *torium*, que significa terra pertencente a alguém – no sentido de apropriação. Para Corrêa (1998), a apropriação pode se dar de duas formas: a apropriação de fato, ou seja, a conquista territorial, a posse material, e a apropriação afetiva, que é na realidade, uma forma de dar significado ao território a partir de um caráter simbólico. Enquanto a primeira forma de apropriação aproxima-se mais de uma perspectiva política e econômica, a segunda estaria mais próxima de uma perspectiva cultural. Mas é importante considerar, contudo, que o território pode ser o espaço revestido tanto das

dimensões político-econômica ou afetiva, tanto de forma isolada, quanto das duas conjuntamente (Haesbaert, op. cit.).⁶⁶

Na medida em que consideramos o aldeamento jesuítico como um território, seria possível que este contivesse estas dimensões combinadas. Embora seja fundado sob um caráter simbólico, expressando a fé cristã e o esforço em transmitir tal fé aos índios, o aldeamento é, como estamos tentando apresentá-lo, um recurso estratégico de um projeto geopolítico, sendo, portanto, revestido de uma dimensão política. Além disso, por contribuir para o funcionamento econômico da colônia, é também o aldeamento um território revestido de uma dimensão econômica, uma vez que não somente permitiu a expansão da colonização mediante o deslocamento de grupos indígenas, como também serviram como fornecedores de mão-de-obra aos colonos (Monteiro, 1999).

De acordo com Haesbaert & Limonad (1999), a noção de território deve levar em conta os seguintes pressupostos: (a) que o território não é sinônimo de espaço; (b) que o território é uma construção histórica, o que significa dizer que sua constituição se dá a partir das relações de poder que envolvem sociedade e espaço geográfico; e (c) que o território possui tanto uma dimensão subjetiva – em que prevalece a apropriação, quanto uma dimensão mais objetiva – em que o caráter predominante é a dominação.

A definição de território, nos lembram os referidos autores, “precisa levar em conta a dimensão material e/ou natural do espaço, mas sem sobrevalorizá-la” (op. cit., p. 13a). Isso é importante porque muitos autores tendem a ignorar ou reduzir a segundo plano a base material do território⁶⁷. Talvez seja no sentido da preocupação de Haesbaert & Limonad (op. cit.) que Raffestin (1993) confira ao território um papel de trunfo. Não se trata de reduzi-lo a substrato material, mas de considerar tal substrato como fundamental no âmbito das relações sociais que constituem o território, e que se dão a partir dele.

Assim, se “toda relação [social] é o ponto de surgimento do poder” (Raffestin, op. cit., p. 53), e se o poder, em uma de suas possíveis abordagens, se constitui numa capacidade, em “ter em mãos meios de impor e de transformar a realidade” (Chalita, 1999: 14), pode-se

⁶⁶ Estas dimensões acabam se combinando nas formas de apropriação do território, seja porque o interesse político-econômico resolveu fazer uso do simbólico para alcançar maior legitimidade, seja porque caráter o simbólico acabe por utilizar da base política-econômica como forma de legitimação.

⁶⁷ Num quase-extremo dessa atitude, podemos citar Souza (1995), para quem, em síntese, o território é “uma rede de relações sociais”.

concordar com Raffestin (op. cit.) quando este afirma que “o poder visa o controle e a dominação sobre os homens e sobre as coisas” (p. 58).

Desta forma, enquanto trunfo, o território apresenta-se como *instrumento* de exercício do controle e da dominação sobre os homens e as coisas. O território, tomado a partir de seu substrato material, é a base sobre a qual homens e objetos existem e se relacionam. Assim sendo, “o território é um trunfo particular, recurso e entrave, continente e conteúdo, tudo ao mesmo tempo. O território é o espaço político por excelência, o campo de ação dos trunfos” (Raffestin, 1993: 59-60).⁶⁸ Aqui o território apresenta-se como um instrumento de poder (Sack, 1986).

Mas o poder “não deriva apenas da posse ou do uso de certos recursos mas também da existência de determinadas atitudes dos sujeitos implicados na relação. Essas atitudes dizem respeito aos recursos e ao seu emprego e, de maneira geral, ao poder” (Stoppino, 1999: 937b). Neste caso, o território, visto enquanto recurso, ou *trunfo*, pode apresentar formas diferenciadas de apropriação e uso, atendendo a dinâmicas e interesses específicos de cada sociedade ou grupo.

Se considerarmos aquela base material como um substrato importante para algumas sociedades, podemos afirmar que a base material que conforma o território pode, por muitas vezes, definir sua constituição, sobretudo se considerarmos sociedades que têm na natureza *primeira* e na posição do sítio, elementos fundamentais à sua reprodução. O caso dos índios é bastante ilustrativo dessa questão. De modo geral, a preferência por áreas mais altas e próximas a rios (Azevedo, 1959) constitui um dado da importância do substrato material do território para essas sociedades.

A constituição do território – o que inclui em nosso caso o aldeamento -, perpassa, como vemos, o seu uso e as ações que se dão sobre ele. Pode-se, portanto, concordar com Raffestin (1993), que afirma ser o território resultante de uma ação conduzida por um ator sobre o espaço em qualquer nível. O território, desta forma, é uma construção social

⁶⁸ Não entraremos aqui na discussão sociedade-natureza ao concebermos tudo o que não é humano como *coisa*. Estamos conscientes do papel conferido pela modernidade à natureza e a objetivação da relação entre homem e natureza. No campo das relações de poder, contudo, a caracterização da natureza como coisa perpassa pela sua utilidade, que no caso de quem exerce poder, é vista enquanto um recurso. É evidente, também que ao falarmos de *coisas*, nossa intenção é a de englobar não apenas a natureza enquanto recurso do poder em potencial, mas também o conjunto de objetos técnicos existentes no território. Essa idéia de *coisa*, em última análise, pode

(Moraes, 1989), ou seja, “... um produto socialmente produzido, um resultado histórico da relação de um grupo humano com o espaço que o abriga” (Moraes, 2000: 18).

Por estar presente, portanto, no interior das práticas sociais, e por serem estas a base da produção do espaço, pode-se dizer que a produção do espaço se inscreve em relações de poder, se dando a partir delas e implicando nelas. É neste sentido que o espaço, ao ser produzido, é produzido a partir das demandas dos atores hegemônicos, das classes dominantes. Sua utilização para os fins determinados pelos atores hegemônicos implica numa restrição das autonomias das escolhas (Claval, op. cit.), ou seja, a produção do espaço é também até certo ponto, determinação das ações que irão se processar a partir dele. O espaço é ao mesmo tempo produto e condição das relações sociais (Santos, 1977).

Mas não se deve limitar a produção do espaço apenas às demandas dos atores hegemônicos⁶⁹. Embora estes possuam os meios necessários para ordenar e direcionar a produção do espaço a partir de suas demandas, devemos levar em conta que os atores não hegemônicos também produzem espaços a partir de suas demandas, muito embora tais demandas, no âmbito das relações de poder, sejam restringidas. Neste caso, a produção do espaço pelos atores não-hegemônicos – algo que não deixa de existir –, se dá a partir das possibilidades que lhes são oferecidas e/ou conquistadas. O que se quer dizer, em suma, é que os atores hegemônicos são hegemônicos justamente por terem condições de orientarem a produção do espaço em todos os níveis, ainda que indiretamente, uma vez que a produção do espaço se dá a partir das relações entre diferentes grupos sociais e interesses.

Se levarmos em conta, portanto, que o território é *uma produção a partir do espaço* (Raffestin, op. cit.) – e que essa produção se inscreve em relações de poder, e que sustenta-se numa representação que por sua vez é projetada de acordo com os interesses dos mais diversos –, pode-se dizer, então, que a produção do espaço é a expressão material das relações de poder que ocorrem no interior das relações sociais. Ora, “*poder não é apenas estar em condições de realizar por si mesmo as coisas, é também ser capaz de fazer com que*

também designar a situação dos atores envolvidos numa relação de poder, uma vez que “o homem não é só sujeito mas objeto do poder social” (Stoppino, 1999, p. 933b).

⁶⁹ Quando nos referimos aos “atores hegemônicos” estamos fazendo uso da noção desenvolvida por Gramsci, que diz respeito, em linhas gerais, àqueles grupos sociais que, no âmbito da sociedade civil, foram capazes de construir uma hegemonia política, ideológica, cultural e econômica frente a outros grupos, e que por esta razão, têm melhores condições de conduzir o processo histórico, o que inclui, dentre outras coisas, a própria produção do espaço, na medida em que essa insere-se nas relações estabelecidas entre os diferentes grupos sociais (Vide

sejam realizadas por outros” (Claval, 1979, p. 11). Isso significa dizer que, se o exercício do poder é uma forma de fazer com que outros realizem coisas para aquele que o exerce, a territorialidade apresenta-se como uma forma de exercício desse poder, sendo então um meio para o poder (Sack, 1986). Neste sentido, o território apresenta-se como *um espaço delimitado por e a partir de relações de poder* (Souza, 1995), e aproxima-se da idéia de *espaço disciplinar* de Foucault (1999a).

Cabe contudo, uma observação quanto à idéia de espaço disciplinar. O espaço disciplinar insere-se num contexto de reordenação da sociedade em vista do advento da revolução industrial. Diminuir a capacidade de sedição e aumentar a produtividade são aspectos de uma forma de poder que se expressa nas formas dos espaços disciplinares. Escolas, conventos, fábricas, prisões e mesmo a casa, inseridos a partir desse recorte, constituem espaços onde o poder disciplinar se manifesta. Para o caso dos aldeamentos, no entanto, estamos utilizando a idéia de espaço disciplinar como uma espécie de referência, e embora saibamos que os aldeamentos não estivessem inseridos no contexto da sociedade industrial, eles possuíam formas que apontavam para o espaço disciplinar concebido por Foucault. O próprio Foucault (1999a) chega a afirmar que o espaço disciplinar se constitui a partir do acúmulo de experiências de poder dispersas no espaço e no tempo, e que são, aos poucos catalisadas em torno de estruturas mais densas. Assim, os aldeamentos possuíam estruturas de controle que contribuíram para a constituição daquela forma denominada *espaço disciplinar*, como por exemplo, o princípio da clausura e o controle do tempo (cf. Foucault, 1999a).

O aldeamento assume formas espaciais que possibilitam o controle corpóreo, algo também próximo da idéia de *espaço estriado* (Deleuze & Guattari apud Barros, 1995), que é marcado pelo controle da circulação dos habitantes. No modelo arquitetônico do aldeamento, “a supremacia religiosa do catolicismo confiada aos missionários contribuía para a operação da cobertura ideológica da colonização. As casas, simetricamente construídas em alas que se defrontavam (conforme ilustrado nas figuras 4, abaixo, e 5, na página a seguir), permitiam um rápido acesso à igreja, a qual exercia vigilância, num verdadeiro controle de caminhos” (Barros, 1995, p. 46).

a respeito GRAMSCI, Antônio. *Maquiável, a Política e o Estado Moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980)

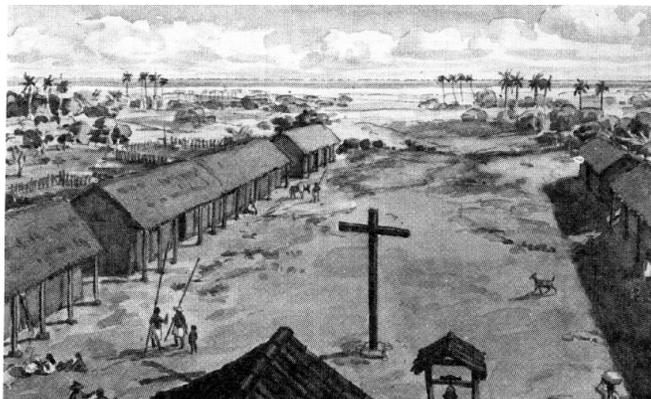


Figura 4 - Aldeamento em Pernambuco

Fonte: Barros (1995, p. 117).

Os aldeamentos são, pois, hegemonicamente “território cristão” (Neves, 1978: 119), e a cruz, a exemplo da ilustração acima, a igreja e os rituais cotidianos confirmam tal hegemonia, constituindo-se como marcas distintivas, traçando fronteiras simbólicas entre o que está circunscrito e o que está fora. Coloca-se, portanto, como contraponto àqueles territórios, àquelas formas espaciais indígenas, *demoníacas*, *imorais*, *caóticas* e *subumanas*. Trata-se da criação de um espaço que se constitui enquanto “uma nova força homogeneizadora centralizada”, onde tudo é “abruptamente substituído por uma nova realidade que, misturando códigos culturais, vê melhores condições de impor o seu próprio Código único e uniformizador” (Neves, op. cit., p. 118). São portanto, os aldeamentos, instrumentos, meios para o poder, tal qual colocado por Sack (op. cit.).

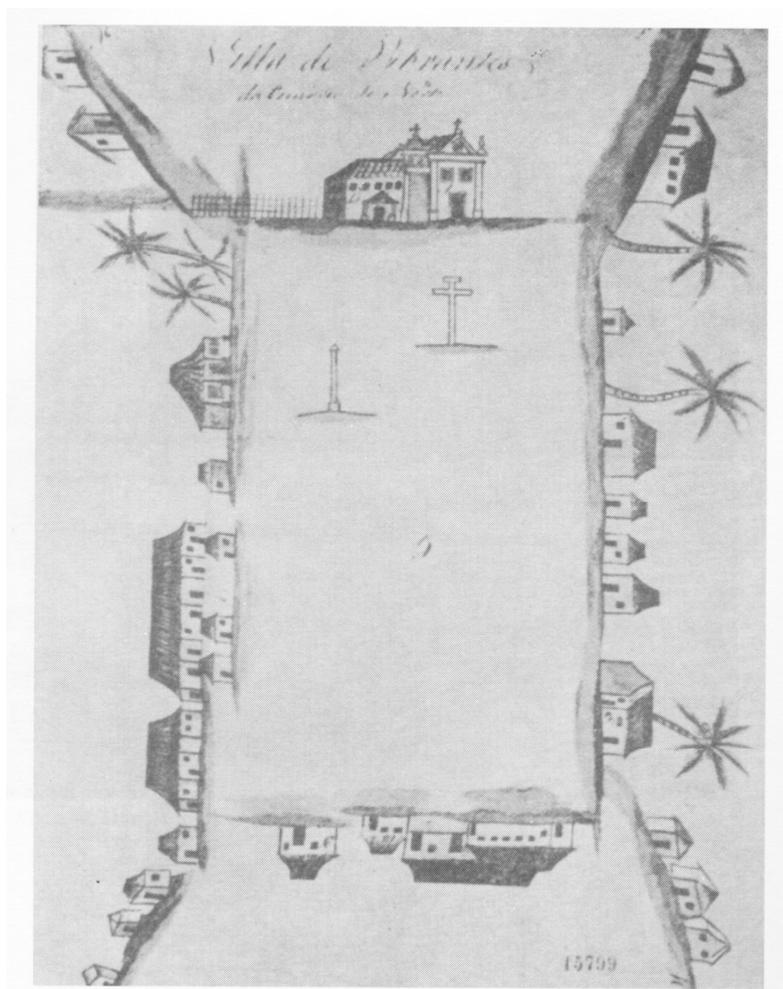


Figura 5 - Aldeamento Jesuíta do Espírito Santo - BA

Fonte: Barros (1995, p. 120).

3.4 – OS ALDEAMENTOS E A CONSTRUÇÃO DA ALTERIDADE

A construção da identidade é um processo que se constrói a partir da alteridade. Quando colocada diante de outra, uma sociedade tende a se auto-identificar a partir de seus traços distintivos, mais do que em circunstâncias em que a alteridade não se apresenta de forma clara em seu relacionamento com outras sociedades e/ou grupos. A distinção pode ocorrer a partir de inúmeras variáveis, como a língua (cf. Burke, 1995), os costumes (cf. Hobsbawm & Ranger, 1997), a cosmologia e a cosmogonia, bem como as formas de organização social, política e religiosa. A ação política, por exemplo, é apontada por Weber

(1994) como um elemento de coesão importante para a construção de uma identidade de grupo.

Para além desses aspectos, deve-se considerar também o território enquanto um construto social, como um resultado das relações sociais e de sua complexidade, e ao mesmo tempo influenciador dessas relações. As formas de apropriação e significação do território constituem aspectos interessantes do ponto de vista da análise geográfica, e ao mesmo tempo, revelam a relação que um determinado grupo possui com seu território. O território, neste sentido, adquire traços que permitem reforçar os traços distintivos entre os grupos, seja mediante a instituição de fronteiras físicas e simbólicas, seja pelo seu peso na constituição da própria identidade de grupo, na medida em que o território pode se tornar uma referência importante para a identidade.

A circunscrição e a situação de diferenciação do espaço do aldeamento em relação aos outros espaços da colônia, especialmente àqueles sobre os quais os aldeamentos se opunham mais diretamente – fossem eles as aldeias indígenas -, permitiu a construção, por parte dos índios aldeados, de um sentimento de diferenciação, dado a partir de sua situação em relação aos índios não-aldeados. Uma concepção meramente política de território e territorialidade, tal como apresentamos até aqui, em especial com Sack (op. cit.), e tal como a idéia de espaço disciplinar nos sugere, não permite, entretanto, visualizar o sentido simbólico-cultural que se oculta por trás de tais espaços circunscritos. As circunstâncias de sujeição e controle às quais os índios foram submetidos nos aldeamentos, acabou por permitir, paradoxalmente, a rearticulação de suas identidades em relação aos dominadores, ocorrendo a dissolução das diferenças intertribais e a incorporação de um traço identitário comum, oferecido pela condição de *índios aldeados*. Assim,

“... se a fronteira indica ao mesmo tempo o fechamento e a extroversão, a classificação proporcionada por esses recortes espaciais, através da atribuição de significados ao espaço, pode reforçar, legitimar ou dar forma a identidades territoriais específicas, o que extrapola o caráter fundamentalmente político do território, tão enfatizado pelo autor [Sack]” (Haesbaert, 1997, p. 41).

Para além do caráter fundamentalmente político do território para Sack (1986), tão criticado por Haesbaert (op. cit), poderíamos, ainda a partir deste autor distinguir entre diferentes formas de organização social, aspectos específicos de sua territorialidade, como o caso das sociedades “primitivas”, que raramente utilizam a territorialidade como estratégia

de diferenciação, utilizando-a, antes disso, para delimitar e defender a área que ocupam. Isso leva-nos a perguntar se de fato, para o caso de sociedades “primitivas” como a tupi, o uso da territorialidade não constituía um fator de diferenciação. Devemos assinalar, apesar de não se constituir em nossa meta e não caber no presente trabalho, que para esclarecer esta questão seria necessário investigar se o caráter nômade teve influência sobre a pouca importância dada ao território como forma de demarcação identitária, uma vez que a não fixação definitiva numa determinada área dificultaria a criação de laços de identificação do grupo com aquela área. Fernandes (1976) chega a afirmar, quanto ao caráter nômade dos Tupi, que apesar do uso de certas técnicas de agricultura, havia uma lógica de deslocamento mediante o esgotamento dos recursos naturais.

Não estamos querendo afirmar aqui que os grupos nômades (ou “primitivos”, como utiliza Sack) não possuam territorialidade. De fato isso é absolutamente inconcebível na medida em que a própria existência social e sua relação com seu entorno lhe confere uma dada territorialidade, uma vez que essa se constrói a partir das relações sociais dadas a partir de uma dada forma de apropriação do espaço. O território existe enquanto um constructo social, carregado de significações e afetividades. O que estamos levantando por hipótese, todavia, é se o caráter nômade influiria no peso que a base física do território teria na construção das alteridades, na medida em que essa base muda em função dos deslocamentos. Na realidade levantar essa hipótese não tem outro sentido no contexto em que ela aqui se insere, senão na afirmação de que o esquema sedentário introduzido pelos jesuítas teria contribuído para a mudança do peso do território enquanto base física na construção da alteridade, agora fundada em laços territoriais mais consistentes, no espírito daquilo que Leite (2000) chamou de “amor à terra”⁷⁰.

É importante considerar, a partir da leitura de Sack (1986) que sociedades modernas, e mesmo pré-modernas, ao se estabelecerem numa determinada área, e ali permanecerem durante toda a sua existência, têm aquele território como referência de sua memória social e de sua história enquanto grupo, construindo, portanto, uma identidade territorial bastante consistente e bem delimitada de acordo com os limites daquela área, geralmente estabelecidos a partir da conjugação de fatores naturais e histórico-culturais.

⁷⁰ “Sentiam os Padres a necessidade absoluta de fixar os índios ao solo para ganharem amor à terra, hábitos de trabalho, e os poderem catequizar” (Leite, op. cit., v. 1, p. 302).

É preciso levar em conta que a presença colonial instaurou uma nova relação das sociedades indígenas com o território (Oliveira, 1999), especialmente se considerarmos a tese de Bohanan (1969 apud Oliveira, 1999), segundo a qual, enquanto algumas sociedades – a exemplo da Tupi – têm seus princípios ordenadores localizados em pontos específicos da estrutura social, sem que possuam conexões significativas com alguma base territorial, outras sociedades – a exemplo dos europeus – apresentam a tendência a constituir formações em moldes estatais e têm o território como fator regulador das relações entre seus membros. Em consonância temos a própria caracterização de Sack (op. cit), que distingue sociedades *primitivas*, pré-modernas e modernas, e suas distintas territorialidades.

A presença colonial destacada por Oliveira (1999), portanto, representou um impacto no modo de vida e no modo de organização das sociedades indígenas aldeadas no período colonial. Era preciso, como afirmou Nóbrega, “faze-los viver quietos sem se mudarem para outra parte”⁷¹, o que levou, por conseguinte, a novos esquemas territoriais e novas formas de uso e apropriação do território, que no novo contexto passa a ter significância no sentido da demarcação, fronteira e circunscrição, e ao mesmo tempo adquire um peso significativo na construção de novos referenciais identitários.

Diante do exposto, devemos levar em conta a noção de *territorialização* formulada por Oliveira (1999), que busca dar conta da amplitude e radicalidade de tais mudanças introduzidas pela presença colonial na relação dos índios com o território. De acordo com o autor, a *territorialização* define-se como um processo de reorganização social, que implica na “criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora”; na “constituição de mecanismos políticos especializados” (poderíamos inclusive dizer *especializados*, na medida em que as ações políticas incorporam a variável espacial); na “redefinição do controle social sobre os recursos ambientais” (ibidem, p. 20), na medida em que a dinâmica anterior – nomadismo baseado no deslocamento mediante o esgotamento dos recursos – é substituída pela dinâmica sedentária, que implica numa nova racionalidade do uso dos mesmos; e na “reelaboração da cultura e da relação com o passado”, que passam a ser referenciados a partir de novas bases, agora fundadas numa base territorial constituinte da estrutura sócio-cultural sedentarizada.

⁷¹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega ao Pe. Miguel Torres. Bahia, 8 de maio de 1558 [“Plano civilizador”]. In: Eisenberg, 2000, p. 238-246

Pode-se dizer, então, que com a introdução de uma mentalidade *moderna*, estabelecida a partir dos aldeamentos, a lógica do deslocamento, e a estratégia de ocupação de determinadas áreas, até então cultivadas pelos tupi mediante aquele mecanismo do esgotamento dos recursos naturais – ao mesmo tempo regulador da vida e da relação com o entorno -, é substituída pela lógica da fixação. Lógica essa que ao contrário dos critérios de escolha do sítio pelos tupi, obedecia, em especial, ao caráter estratégico de defesa do território, como teria sido o caso, por exemplo, dos aldeamentos de São Lourenço dos Índios e de Cabo Frio. Esse processo de incorporação de novos códigos e da construção de novos referenciais territoriais, no entanto, conforme lembra Leite (2000), não ocorreu de um dia para outro, com a simples instauração dos aldeamentos:

“sucede que os índios não se educam nem modificam de um dia para outro. Um de seus hábitos ancestrais era a mudança periódica de sítio, com grave desarranjo para todos. Depois de se escolher local para casa e igreja, lembravam-se os índios de levantar pouso inopinadamente e ir para outra parte. Os padres combinaram pois com Maracajaguaçu que impusesse a sua vontade aos Temininós” (ibidem, v. 1, p. 235).

A lógica da fixação, e o estabelecimento de uma área bem delimitada, circunscrita por uma série de elementos simbólicos do cristianismo, contudo, contribuiu sobremaneira para que os índios criassem, a partir do espaço do aldeamento, uma referência identitária. Primeiramente uma referência de alteridade em relação aos de fora, que, por não serem aldeados, eram considerados pagãos e, a princípio, inimigos, dignos da morte e/ou escravização. Por outro lado, essa alteridade também se expressava no sentido das vantagens que aquele território – agora base de uma identidade -, poderia gerar em termos de inserção na ordem colonial.

Ora, o que está posto quanto a constituição dos aldeamentos e a transferência dos índios de suas aldeias para lá, é o confronto de modos de vida, de culturas e de relação com o espaço. Poderíamos ir além, e afirmar que trata-se, antes de tudo, do confronto de territorialidades distintas, que colocam-se frente a frente e passam, a partir dos aldeamentos, a se reconstruírem, tendo agora por base a lógica posta pelos jesuítas aos índios.

O que está em jogo, parece-nos, é a referência que o território em construção passa a ter. Embora, como vimos nos itens anteriores, o aldeamento apresente-se como um projeto, como uma idealização da relação com os índios, e de seu comportamento, não podemos

dizer que seja um espaço consolidado. Sua dinâmica se tece a cada dia, e sua territorialidade é construída por base nas relações que compõem tal dinâmica. Isso é importante, sobretudo se considerarmos que era nos aldeamentos que os índios aldeados encontraram um palco para a construção de novos referenciais, de novas relações com o seu entorno. A condição de índio aldeado, desta forma, não deve ser vista como uma condição de submissão, ou de passividade. Pelo contrário, ser índio aldeado é uma condição que, do ponto de vista estratégico, da sobrevivência e da inserção no mundo colonial, pode ser uma situação privilegiada. E neste caso, se levamos em conta as palavras de Silva (1998), segundo as quais “... conhecer o território é, inicialmente, conhecer a si mesmo, nas partes e no todo”, e “conhecer o território é conhecer o outro”, concluiremos que é uma estratégia de resistência identificar-se como índio aldeado e ter o aldeamento como território de referência para essa identidade.

CAPÍTULO 4

PODER PARA MUDAR: DA CONQUISTA DAS ALMAS A CONQUISTA DE TERRITÓRIOS

A proposta neste capítulo é apresentar um quadro geral que demonstre que a transformação do índio em aliado criou novas possibilidades de inserção destes no mundo colonial. Ao tornarem-se aldeados e ao incorporar novos códigos, como visto no capítulo anterior, os índios tornaram-se *cristãos súditos do Rei*. Apesar de fazerem uso dessa nova condição em benefício próprio em inúmeras circunstâncias, como demonstra Almeida (2000), acreditamos, com base em Fernandes (2001), que essa transformação do índio em *um outro índio*, foi fundamental para o processo de conquista e consolidação da posse territorial. No entanto, cabe considerar que a reconstrução identitária – fruto das relações tecidas no e a partir dos aldeamentos – foi um contraponto sobre o qual os índios puderam resistir de alguma forma, incorporando as regras e códigos do colonizador e fazendo uso deles em benefício próprio.

Até aqui buscamos apresentar alguns elementos que, em nosso entender, são indispensáveis para se compreender o contexto em que se insere a constituição dos aldeamentos e as relações entre os desejos da Coroa e as ações dos jesuítas. Os aldeamentos, como vimos, surgem como espaço privilegiado para a realização de um projeto que tinha por base a transformação do índio em índio aldeado, o que passava pela introdução de valores cristãos e pelo controle moral, religioso e social de seu comportamento, de modo a mantê-los como fiéis aliados da Coroa. Havia uma intenção de promover a acomodação entre distintas

culturas, homogeneizando-as pela catequese e pelo disciplinamento do trabalho (Oliveira, 1999). A realidade dos aldeamentos, como vimos, no entanto, foi um pouco diferente daquela idealizada, já que em seu cotidiano, estabeleceram-se inúmeras formas de negociação e de cessão, mostrando-se, com isso, que as relações de poder ali existentes passavam por constantes rearranjos em função das formas de resistência apresentadas pelos índios aldeados.

Ao tomar os aldeamentos jesuíticos como o *locus* da ação missionária e da realização de parte dos interesses régios no que diz respeito ao projeto colonizador, veremos que é no conjunto das relações de poder que ali se estabelecem que teremos maiores condições de observar a articulação entre a ação missionária e o projeto colonial português.

Estamos considerando aqui que é em função das relações de poder existentes nos aldeamentos, e dadas por e a partir deles (exercício do poder por intermédio da territorialidade), que o índio aldeado tem a possibilidade, enquanto forma de resistência, de assumir uma identidade capaz de lhe conferir uma melhor posição diante a nova situação posta pela colonização. Será, portanto, a partir da compreensão do fenômeno do poder, e de como ele se expressou nos aldeamentos, que encontraremos as bases para refletirmos sobre o processo de reconstrução identitária. É necessário, ao nosso entender, compreender por que razões os índios preferiram incorporar os códigos do colonizador ao invés de refutá-los completamente, e ao mesmo tempo, compreender que mecanismos foram utilizados pelos jesuítas para operar tais transformações.

O que se opera por e a partir dos aldeamentos é a transformação do índio em aliado, uma vez que a ação catequética voltava-se à fixação e transformação do ambiente e das gentes (Fernandes, 2001). Essa transformação é decorrente de relações de poder que se estabelecem entre jesuítas e índios. Podemos classificar esse processo como uma espécie de *condução das condutas* (Foucault, 1984b), quando o comportamento dos índios é alterado em sua essência a partir da introdução de novos referenciais. Tais referenciais, uma vez incorporados, chegando inclusive a fazer parte da estratégia de resistência dos índios aldeados, são fundamentais para a transformação das atitudes e ações dos índios frente a realidade posta pela presença portuguesa na América. Incorporar e *naturalizar*, em certo sentido, a lógica, os códigos e os mecanismos da colonização, são componentes de um processo no qual o poder é um *ato*; um ato transformador de ações:

“... o exercício do poder é um conjunto de ações sobre ações possíveis; ele opera sobre o campo de possibilidade onde vai se inscrever o comportamento dos sujeitos agentes: ele incita, induz, seduz, facilita ou dificulta, amplia ou restringe, torna mais ou menos provável; no limite ele vai coagir ou impedir totalmente; mas vai ser, como sempre, um modo de agir sobre um ou mais sujeitos agentes, se eles agirem ou forem levados a agir. Uma ação sobre ações” (Foucault, op. cit., p. 14).

A propósito, mais do que um espaço circunscrito, criado para assegurar controle sobre os índios, o aldeamento deve ser concebido na perspectiva de um *espaço disciplinar* – com as limitações que este apresenta para o tratamento da questão, já expostas no capítulo anterior. Essa definição encontra respaldo em Foucault (1999a), e parte do pressuposto de que as disciplinas são “métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de utilidade-docilidade” (p. 118). Neste caso, podemos recorrer a uma definição encontrada em Almeida (2000). Embora tal definição não tenha se prestado originalmente ao propósito da reflexão sobre o processo disciplinarizador dos aldeamentos, tal como propomos aqui, ela aponta para alguns dos aspectos mencionados:

“o palco privilegiado para a inserção dos índios na ordem colonial, onde os padres, num esforço contínuo para homogeneizar as várias etnias em súditos cristãos de sua majestade, misturavam grupos étnicos, ensinavam a língua geral, praticavam catequese cotidiana, combatiam os costumes indígenas e lenta e gradualmente procuravam introduzi-los nas práticas culturais e políticas dos portugueses” (Almeida, 2001, p. 144).

A partir dessa definição, é importante considerar que no aldeamento – e no conjunto de relações de poder que ocorrem por e a partir dele –, ocorre um processo de reterritorialização de diversos grupos indígenas. Esse processo, ocorrido a partir de uma base cultural inserida em relações de poder, deu-se a partir do discurso e prática religiosos.

Em nosso entender, a reconstrução identitária dos índios aldeados perpassa as relações de poder em que foram envolvidos. A identidade que emana dessas relações é quase síntese da realidade vivida nos aldeamentos. Ao contrário da visão apresentada pela historiografia, que vê os índios diluídos numa categoria genérica de despossuídos da colônia, estamos de acordo com Almeida (op. cit.), que afirma que a ação política coletiva conferia aos índios o sentimento da comunhão étnica. Neste caso, a reconstrução identitária – base da transformação empreendida pela ação jesuítica – é o contraponto sobre o qual os índios ensaiaram formas de resistência.

Surge então uma questão que tem por pano de fundo interpretações que conferiram aos índios uma imagem apagada, apresentando-os como seres aculturados e destituídos de uma identidade étnica capaz de o referenciar enquanto grupo, já que o contato e uma suposta *aculturação* de mão única, lhes tiraram o que tinham de singular. Ao que essas interpretações indicavam, ao índio nada restara, e sua identidade teria se perdido para sempre. No entanto, os índios aldeados não foram apagados, e como sujeitos ativos foram capazes de reconstruir sua identidade, ainda que submetida aos desígnios da imposição cultural e dos interesses régios portugueses.

Caberia uma precaução quanto ao tratamento que é dado à figura do índio. Neste aspecto, é importante não inverter um paradigma interpretativo da relação entre jesuítas e índios, tal como nos chama a atenção Vainfas (1986) no que diz respeito às relações entre senhor e escravo no Brasil colonial. Para este último caso o autor nos previne quanto a inversão de Gilberto Freyre nos anos 1950-60, que se preocupava em resgatar e valorizar a “resistência do negro” às imposições da escravidão. O fato é que “na crítica ao mito do ‘senhor bondoso’, constróem a imagem inversa da ‘escravidão-cárcere’, e acabam prisioneiros do paradigma do que querem [os críticos de Freyre] combater: para explicar a ‘rebelia negra’ precisam de um senhor cruel” (op. cit., p. 15). Esse questionamento, embora aplicado a um outro campo de relações (entre senhores e escravos), também nos serve de alerta no entendimento de que o índio, em sua relação com os jesuítas, não deve ser interpretado de todo como um ser completamente destituído de sua história, ou, por outro lado, como um sujeito social valorizado apenas por sua rebeldia, na resistência contra os jesuítas e colonos. Cabe-nos então, captar as nuances que se situam entre estes dois extremos, e que devem ser observadas no interior da relação, com as respostas que os índios, enquanto sujeitos, foram capazes de dar aos ditames da imposição cultural e dos *fazeres*.

A figura do *índio aldeado* surge como *síntese* da ação jesuítica. A re-ação indígena por dentro, ou seja, a partir de seu contato com os jesuítas em condições de desvantagem, dado o ambiente impositivo da ordem de mundo europeia – o aldeamento –, dá-se pela reconstrução identitária e de laços territoriais; uma expressão de *resistência adaptativa* dos índios à *praxis* jesuítica (Almeida, op. cit.).

A reterritorialização indígena em aldeamentos jesuíticos é um processo de diferenciação espacial onde aqueles que estão em seu interior recebem tratamento

diferenciado daqueles que estão fora – vide a guerra justa⁷². O aldeamento é um território que possui caráter duplamente estratégico, pois ao mesmo tempo que funciona com um mecanismo de controle dos índios, é um elemento da apropriação territorial na América Portuguesa. Ao configurar-se com um espaço singular, investido do sagrado e voltado à tutela indígena, o aldeamento não somente se afirma enquanto território como demarca claramente a diferença entre os que estão por ele circunscritos e aqueles que estão fora. Cristianizados submetidos e não cristianizados insubmissos são a marca deixada pelos aldeamentos.

Mas a submissão indígena não deve ser vista de todo como covarde. De acordo com Almeida (2001), os índios, uma vez aldeados, encontravam-se em situação privilegiada do ponto de vista do império português. Eram considerados cristãos súditos do Rei e poderiam, a partir de tal título, reclamar ao Rei qualquer problema que viesse a sofrer. Para a presente autora, cuja tese, apesar de inovadora, tem causado muita polêmica, estes índios faziam uso de seus direitos enquanto súditos como forma de estratégia de sobrevivência enquanto grupo, que é outro caráter interessante abordado pela autora. Segundo ela, os aldeamentos, ao reunirem diversos grupos, de diferentes tribos, teria sido um espaço de reconstrução de identidades. Neste espaço, teriam se aglutinado em torno da identidade de “índios aldeados”, identidade essa construída a partir das condições às quais ficaram expostos, e que teriam superado, do ponto de vista de suas lutas imediatas, todas as diferenças e contradições internas daqueles grupos.

4.1 - DO SENTIDO DO TERRITÓRIO À PERDA DO SENTIDO

O território das sociedades indígenas é “uma realidade socialmente construída, elaborada e intensamente vivida” (Ramos, 1986, p. 19). Portanto, antes mesmo de se apresentar enquanto um sustentáculo físico, o território assume uma dimensão simbólica, ligando-se à história cultural de um determinado grupo. Pode-se, então, falar de um *laço territorial* (Bonnemaison & Cambrezy apud Haesbaert, 2002), revelando o sentido que um grupo estabelece com o seu espaço vivido. Assim sendo, para as sociedades indígenas,

⁷² Muito embora aqueles *não-aldeados* fossem potencialmente futuros *aldeados*, visto que a ação missionária voltava-se justamente para a conversão daqueles que ainda não haviam sido trazidos para o *rebanho de cristo*.

“o território não se definiria por um princípio material de apropriação, mas por um princípio cultural de identificação ou, se preferirmos, de pertencimento. Este princípio explica a intensidade da relação ao território. Ele não pode ser percebido apenas como uma posse ou como uma entidade exterior à sociedade que o habita. É uma parcela de identidade, fonte de uma relação de essência afetiva ou mesmo amorosa ao espaço” (Bonnemaison & Cambrezy, apud Haesbaert, 2002, p. 7).⁷³

Isso significa dizer que o território, antes de ser uma posse (ou domínio), é uma *apropriação* que remete ao pertencimento, a uma identidade cuja base simbólica se confunde com o próprio território. Ou seja, “o território não diz respeito apenas à função ou ao ter, mas ao ser” e perder o seu território é desaparecer (ibidem).

Para as sociedades indígenas, apesar de seu nomadismo o território teria um significado particular, parece-nos mais próximo da apropriação simbólica do que da dominação – o que nos aproxima da definição de Haesbaert do território ser “ao mesmo tempo um espaço de reprodução física, de subsistência material, e um espaço carregado de referências simbólicas, veículo de manutenção de sua identidade cultural” (Haesbaert, 2002, p. 21). Com isso, pode-se afirmar que, ao sofrer um processo de desterritorialização, estes grupos estarão sujeitos à perda de laços identitários e de referenciais que dão sentido à sua história e à sua organização social. Neste aspecto, a desterritorialização de grupos indígenas fundamenta-se essencialmente no nível simbólico-cultural, uma vez que “mesmo exercendo o domínio sobre um determinado espaço, podem faltar ao grupo indígena referências territoriais de sua cultura, o próprio imaginário geográfico condensado simbolicamente em determinadas parcelas do espaço (um rio, uma cachoeira, um trecho de floresta – espaços de deuses ou de espíritos de seus ancestrais)” (Haesbaert, op. cit., p. 20).⁷⁴

Os índios aldeados, como mencionamos há pouco, sofreram processos de desterritorialização, uma vez que abandonaram seu ambiente de vivência – onde praticavam seus rituais, cultuavam seus deuses e vivenciavam um cotidiano que lhes era próprio – passando a viver em ambientes completamente diferentes – os aldeamentos.

⁷³ No contexto do texto de Haesbaert (2002), de foi extraída, esta definição não se restringe apenas às sociedades indígenas – *sociedades “primitivas” de caçadores e coletores* – mas também às sociedades agrícolas pré-industriais.

⁷⁴ Uma das questões mais problemáticas trazidas pelo processo de desterritorialização é a perda dos laços identitários que um grupo estabelecia com o seu território de origem. No caso dos índios, a apropriação do território, como estamos vendo, tem uma forte carga simbólica. Poderíamos traçar alguns pontos comuns entre a desterritorialização promovida pelos aldeamentos e o mesmo processo promovido atualmente pela criação de reservas ambientais. Desta forma, referindo-se ao impacto que a criação contemporânea de áreas de reservas ambientais têm trazido às sociedades locais, Diegues (1996) acredita que “... a expulsão de suas terras implica

O aldeamento cria *um outro índio*, que nas palavras do Padre José de Anchieta “nada mais tinha de índio”. Cabe indagar, no entanto, se de fato os índios aldeados não tinham mais nada de índios, ou se eles, ao perderem sua identidade anterior, reconstruíram-na, permanecendo índios, mas agora com uma identidade calcada em novos referenciais. Mas então, o que passa a servir como base em termos identitários para aqueles grupos destituídos de suas antigas referências territoriais?

4.2 – TERRITÓRIO E DIFERENCIAÇÃO: PODER PARA MUDAR

Nos espaços nativos, a organização do espaço, a distribuição das coisas e das pessoas, ou seja, sua ordenação social, cultural, política e econômica, expressa-se a partir do que na sociedade ocidental, especialmente a partir do advento da Modernidade, foi considerado o *caos*. Sua territorialidade consiste num uso não racional (numa perspectiva cartesiana) do espaço. Na “oca”, ou “maloca”, todos vivem sob um mesmo teto, tudo é realizado ali, não há um espaço de dormir, outro de produzir, outro de parir. Um espaço que reproduz uma relação sujeito objeto não dicotomizada, onde a concepção e a produção estão sob posse do sujeito criador, onde o espaço da reprodução não se separa do espaço de produção. Tal ordem, que sintetiza o cosmos indígena, onde a experiência do espaço pode ser concebida como sendo *total* (Chivallon, 1999, apud Haesbaert, 2002), não seccionada, mas disposta num plano semelhante ao da natureza *primeva*, onde tudo e todos dividem um mesmo espaço, aos olhos dos jesuítas parece o inferno: “Parece a casa um inferno ou labirinto, uns cantam, outros comem, outros fazem farinhas e vinhos, etc. e toda a casa arde em fogos” (Cardim, apud Neves, 1978, p. 124). Ou ainda, como descreve o Padre Blázquez em carta a Loyola:

“São suas casas escuras, fedorentas e afumadas, em meo das quais estão huns cântaros como meãs tinas que figurão as caldeiras do inferno. Em hum mesmo tempo estão rindo uns e outros chorando tão de-vagar que se lhes passa huma noite em isto sem lhe hir ninguem à mão. Suas camas são humas redes podres com a ourina, porque são tão preguiçosos que ao que demanda a natureza as não querem alevantar”⁷⁵

a impossibilidade de continuar existindo como grupo portador de determinada cultura, de uma relação específica com o mundo natural domesticado” (Diegues, op. cit., p. 65).

⁷⁵ Carta do Ir. António Blázquez por comissão do P. Manuel da Nóbrega ao P. Inácio de Loyola, Roma. Baía, 10 de junho de 1557. In: Leite, 1954, v. II.

Apesar disso, é reconhecida a ordem daquele espaço, ainda que desprezada em nome de uma ordem maior: “porém, é tanta a conformidade entre eles, que em todo o ano não há uma peleja” (Cardim, op. cit.).

“Nas “ocas” não há fronteiras nem internas a elas nem que as separem do exterior (...) Não há uma topologia possível, as distinções se dissolvem, a sociedade européia não se reconhece, não consegue estabelecer discontinuidades e, portanto, não pode exercer analogias nem semelhanças. E denuncia toda essa Desordem como *Promiscuidade*, ou seja, inexistência de proibições espaciais, temporais, sociais, naturais” (Neves, 1978, p. 128).

Diz ainda a esse respeito Florestan Fernandes:

“A vida desenrolava-se em seu interior no sentido mais pleno possível. As mulheres cozinhavam na maloca; as refeições eram tomadas nos lanços pertencentes a cada lar polígino; o mesmo ocorria com outras atividades, relacionadas com as conversações dos parentes, com o intercuro sexual, com a recepção dos hóspedes etc. Nada podia ser segredo para ninguém e todos compartilhavam das experiências quotidianas de cada um” (1976, p. 74).

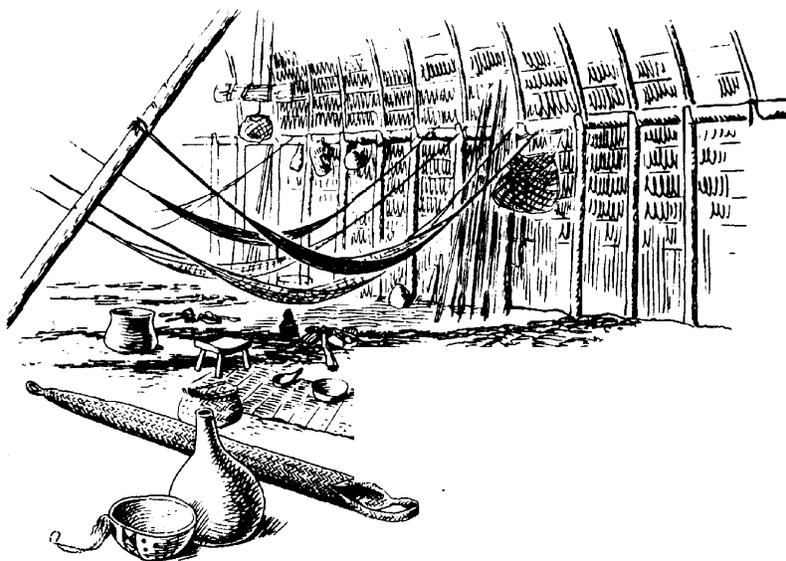


Figura 6 - Habitação indígena (maloca)

Fonte: Brasil (1979, p. 11).

Ora, se nos espaços indígenas as experiências quotidianas eram compartilhadas,

não havendo segredo; se tudo era feito sob um mesmo espaço, nos aldeamentos jesuíticos, porém, “cada coisa deve ter seu *lugar* e sua *hora*” (Neves, 1978, p. 130). Ali, tudo tem seu lugar. É criada uma ordem, um “espaço sem interdições” (Neves, op. cit.), onde se torna possível a supervisão, o controle minucioso dos movimentos, das ações. Uma idealização panóptica de espaço, onde tudo e todos são vigiados a cada momento. Pois “para que haja uma *Taxinomia (Lei)* é preciso que haja divisões e divisões visíveis” (idem, p. 126). Afinal, “a disciplina procede em primeiro lugar à distribuição dos indivíduos no espaço” (Foucault, 1999a, p. 121).

É um processo de *racionalização/disciplinarização* que acompanha os aldeamentos. Ordenar espaços e vidas supõe um conjunto de regras e práticas que impõem aos índios hábitos completamente diferentes de seu modo de vida original. O objetivo não era outro, senão o da condução de uma política de destribalização – em seu sentido mais amplo possível – operada pelos jesuítas, tendo por fim último “a acomodação e o controle das tribos submetidas à ordem social criada pelo invasor branco” (Fernandes, op. cit., p. 84). Tratava-se, enfim, de “desmontar os elementos fundamentais da organização social e cultural de diversos grupos locais, substituindo-os por um modelo radicalmente divergente” (Monteiro, 1999).

Com a introdução de uma nova racionalidade, baseada numa concepção de mundo européia/cristã, passa-se, por exemplo, de uma concepção de natureza *irmã* a uma natureza que precisa ser dominada; dos ritmos da natureza, de uma relação quase que, ou totalmente orgânica, no sentido de uma plena harmonia com o meio, a uma relação marcada pelo controle do tempo, pela dominação dos ciclos da natureza, pela introdução de uma forma de trabalho que rompe com o ato criativo.

Uma das formas privilegiadas de introdução dessa lógica de cotidiano e de relação com o entorno é trazida pela agricultura de base mercantil. Ao fixar o índio a uma área delimitada, a agricultura não somente o sedentariza como o *racionaliza* a partir do controle sobre os ciclos da natureza, o que implica num controle da própria noção de tempo dos indígenas. Inclui-se ainda a proibição da poligamia – o que implicou numa reorganização dos laços de parentesco -, e a repressão dos antigos rituais.

Num trecho do livro “Do escambo à escravidão”, de Alexandre Marchant, temos uma dimensão da problemática em questão:

“No funcionamento, um aldeamento era muito semelhante aos outros. O governador permitia a cada aldeamento escolher seus funcionários municipais dentre seus membros e copiar muitas das formas do governo municipal dos portugueses. Então os jesuítas tomaram a si a vida religiosa e econômica do aldeamento. Introduzindo uma disciplina de horário na vida dos indígenas, que antes apenas mediam o tempo pelas estações do ano, faziam agora da agricultura e da prática religiosa os dois centros do aldeamento. A instrução religiosa, a princípio razão suficiente para a fundação dos aldeamentos, era agora acomodada à rotina do trabalho agrícola. Pela madrugada, o toque de um sino chamava as jovens solteiras, assim como as casadas. Quando terminava sua instrução religiosa, eram mandadas para o trabalho e para ficar a tecer roupas. A seguir eram reunidos e recebiam os meninos de escola, por duas horas ou mais, instrução de leitura, escrita e doutrina religiosa. Finda sua vez, também eles eram mandados a pescar e caçar para prover de mantimentos a comunidade. Durante o dia até o anoitecer, os adultos restantes eram convocados, ao toque do sino. Recebiam instrução a essa hora do dia porque ensinar-lhes antes perturbaria seu trabalho nas roças” (Marchant, 1943, p. 150-51).

O que se observa é que além da transposição de alguns aspectos da estrutura de organização administrativa colonial para o interior das aldeias, havia um controle explícito no que tange aos horários, expressando, desta forma, que o tempo deveria ser ocupado de forma ordenada e racional. Assim, a agricultura estabelece novos padrões de relação com o tempo e com a natureza, e os horários de trabalho e estudo, estabelecem uma nova rotina, rompendo, por completo, com o cotidiano das aldeias indígenas. Sobre este aspecto, Serafim Leite chega a afirmar que “dentro das aldeias, tinham [os índios] que seguir um *regime humano de trabalho*, para não caírem na preguiça anti-civilizadora, e para promoverem à própria sustentação”, e completa, afirmando que “foi uma conquista da civilização a regularidade do trabalho” (Leite, 2000, v.2, p. 93). Ademais, novas relações entre homens e mulheres são impostas aos índios, visto que os padres não permitiam que participassem de certas atividades juntos. Neste sentido, o controle do tempo associado a uma espécie de divisão sexual dos fazeres e das ocupações – fossem elas no trabalho ou na educação, correspondia a nova realidade trazida pelos aldeamentos, conforme podemos observar, com mais detalhes, no trecho a seguir extraído de uma carta datada de 1560:

“A ordem da doutrina é esta na igreja: em amanhecendo tange todos os dias, vem as moças solteiras, posto que muitas casadas vem com ellas, sem as constrangerem; acabada sua doutrina, vem os moços da escola, aonde estão em ler e escrever e doutrina duas horas pouco mais ou menos, e as moças com as mais mulheres se vão depois de sua doutrina fazer os seus serviços, e a fiar para terem panno com que se cubram, das quaes muitas andam já cobertas. E os moços acabada a escola, se vão a pescar pera se manterem, porque é esta gente tão pouco solícito do crastino, que o dia que não caçam não o tem ordinariamente. A tarde, antes do sol posto, porque os homens e mulheres já tem vindo de seus trabalhos ou pescaria, tangem-lhes e vem á doutrina os que no logar se acham, posto que nisso não punhamos rigor, antes vem os que querem, e com elles vem também as moças por sua vontade á doutrina. Esra divisão se fez porque os grandes estivessem pola manhã mais desoccupados pera seus

trabalhos (os quaes são até o meio-dia, ou uma ou duas horas depois); é porque como são mais rudes, se tratasse com elles mais em especial.”⁷⁶

Tal racionalização implica também em um controle sobre a indumentária, que segue a orientação da moral cristã. Assim sendo, o corpo, visto como fonte de pecado, como um inimigo da perfeição espiritual, deve ser escondido, sobretudo as genitálias, origem de toda perdição. E toda aquela lógica existente nas malocas, de experiências quotidianas compartilhadas, sem segredos, e sem vergonhas, é substituída pelo pudor, pela vergonha do corpo, pela culpabilidade cristã. Assim, “especialmente para a ideologia dos religiosos, o corpo deveria ser um lugar de repúdio – o melhor que se deveria com ele fazer era mortificá-lo, mutilá-lo segundo razões da Ética, não da Estética” (Neves, op. cit., p. 134).

Essa racionalização, que atinge os corpos, perpassa pela racionalização do próprio espaço, e o aldeamento, enquanto um espaço revestido de relações de poder, é usado, nesse processo, com um instrumento de dominação, racionalização e controle sobre os corpos. A organização espacial dos aldeamentos aproxima-se, neste sentido, em nosso entender, da *geometria* espacial do *poder puro* proposta por Claval (1979), segundo a qual “o exercício do poder puro supõe (...) uma organização particular do espaço (...) [só sendo] possível nos limites dos círculos onde todas as partes são igualmente acessíveis àquele que inspeciona e onde as aberturas são guardadas, de tal modo que os movimentos de entrada e saída são controlados e, se necessário, interditados” (p. 23).

O “poder puro” para Claval supõe uma *assimetria total*. Neste caso, as possibilidades de exercício de poder por parte de quem sofre é praticamente nula, já que a relação é limitada à imposição absoluta do poder. Esta concepção de poder não corresponde, é claro, ao que pretendemos aqui, mas citá-la, no que se refere à sua geometria, é interessante, já que sua espacialidade é muito próxima da do aldeamento, muito embora este não englobe relações de poder num nível tão assimétrico, como já bem demonstrou o trabalho de Almeida (2000 e 2001), onde o índio exerce de alguma forma um poder, dado pela sua forma de resistência.

Enquanto projeto, ou melhor, projeção de um plano ideal, “as aldeias são – como aponta Neves (1978) – um espaço, um território preciso produzido por jesuítas. São, pois, território cristão” (p. 119). E como território cristão, colocam-se (os aldeamentos) como

⁷⁶ Carta do Ir. José de Anchieta ao P. Diego Laynes, S. Vicente, 1 de junho de 1560. In: Leite, 1954, v. III.

contraponto àqueles territórios, àquelas formas espaciais indígenas, *demoníacas*, *imorais*. Trata-se da criação de um espaço que se constitui enquanto “uma nova força homogeneizadora centralizada”, onde tudo é “abruptamente substituído por uma nova realidade que, misturando códigos culturais, vê melhores condições de impor o seu próprio Código único e uniformizador” (Neves, op. cit., p. 118).

Mas se enquanto projeto/projeção de um modelo ideal, o aldeamento apresenta-se como um instrumento normatizador e *uniformizador*, na prática ele apresenta os antagonismos existentes no âmbito das relações de poder. No momento, cabe considerar que as relações de poder são dotadas de muitas complexidades, e que o fator *reação* é uma espécie de medida desta complexidade. Neste quadro, o aldeamento, mais do que um território estritamente cristão, é um território construído a partir da tensão entre o projeto civilizador dos jesuítas, em aliança com os interesses coloniais da Coroa portuguesa, e o modo de vida (e, porque não, o projeto de civilização) indígena. E se o projeto dos jesuítas se apresentou hegemônico durante todo o projeto colonial, deve-se concluir que essa hegemonia não é sinônimo de homogeneização, como apontou Neves (op. cit.), mas de maior presença do projeto civilizador dos jesuítas em detrimento dos índios. Neste caso, apesar da hegemonia da racionalidade cristã, alguns traços da tradição indígena foram mantidos, permitindo, assim, que mais do que um *território cristão*, o aldeamento fosse um território *hegemonicamente cristão*.

O projeto/projeção dos aldeamentos, em constante (re)construção aponta, portanto, para alguns traços da prática missionária jesuítica que expressam o desejo pelo controle dos índios, o que se dá em inúmeros aspectos, desde o religioso até o corpóreo. A prática missionária jesuítica, dessa forma, é antes de tudo uma prática territorial, que conjuga e converge os diferentes alvos de controle e sujeição. Para isso, vê no aldeamento as possibilidades concretas de exercício da catequese e de exercício do poder como parte componente de uma tática estratégica da Coroa, sendo por isso, sua ação, especialmente dotada de táticas territoriais.

O aldeamento teria sido, então, um espaço privilegiado de ocidentalização e cristianização de diversos grupos indígenas. Mas não somente isso. Como não foi homogeneizante, senão hegemônico, oferecendo assim, alguns espaços para uma inserção diferenciada dos índios, cabe dizer que, se nos aldeamentos houveram tensões, e se estas

tensões inúmeras vezes apontaram para a cessão, permitindo que os índios não anulassem sua cultura, seus hábitos, enfim, sua identidade como um todo, podemos reconhecer que o aldeamento, mais do que um espaço de imposição de um projeto civilizador, foi um palco privilegiado para a inserção dos índios na ordem colonial (Almeida, 2001), onde puderam reconstruir suas identidades e resistir ao colonizador/civilizador a partir das regras do jogo por ele impostas, incorporando em suas ações uma estratégia de acordo com as condições e circunstâncias apresentadas.

Trata-se, portanto, de um processo de ressocialização, onde o índio busca meios de se integrar à nova ordem de modo a garantir sua sobrevivência física, ainda que isso implique em perdas quanto a sua cultura⁷⁷. Neste aspecto, nos aldeamentos os índios tiveram algumas referências básicas capazes de orientar sua reconstrução identitária, tais como a condição de *índio aldeado* e seu estado de liberdade (relativa, é claro, dadas as circunstâncias do aldeamento) em relação àqueles índios capturados e escravizados. A situação imposta aos índios nos aldeamentos, ainda que coercitiva e disciplinarizadora, pode ser considerada como um meio re-socializador, que possibilitou a integração dos índios numa classificação homogeneizadora, fruto da condição homogeneizante (cristianização, normatização, disciplinarização, etc.) da nova ordem social. É neste aspecto que Fernandes afirma que “... o aldeamento seria instrumento através do qual o gentio passaria a possuir Fé, Lei e Rei, ou em outras palavras, seria elemento capaz de constituir e dar visibilidade ao território colonial” (2001, p. 100).

4.3 – DA CONQUISTA DAS ALMAS A CONQUISTA DE TERRITÓRIOS

O projeto jesuítico representava uma dada territorialidade, que deve ser pensada a partir de sua relação com o projeto colonial (Fernandes, 2001). Os aldeamentos, como vimos, foram elementos da territorialização da dinâmica colonizadora (ibidem). Assim, demarcaram o domínio territorial português, uma vez que a ocupação do espaço era feita em nome da garantia de um determinado domínio. Desta forma, a escolha do sítio e a

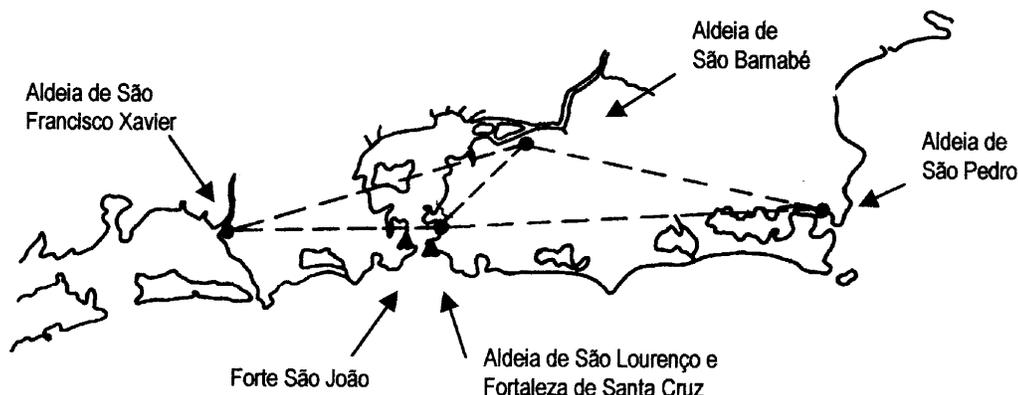
⁷⁷ A cultura, como aponta Almeida (2000), é dinâmica, e portanto, flexível, capaz de se rearticular a partir do contato com novas realidades e com outras culturas. O contato dos índios com os jesuítas, neste sentido, não se deu em mão única. Índios e jesuítas rearticularam suas culturas mutuamente, muito embora, como já apontamos anteriormente, este processo tenha sido mais favorável aos jesuítas, que tiveram condições de tornar sua cultura hegemônica em relação a dos índios com os quais tiveram contato nos aldeamentos.

administração dos aldeamentos subordinavam-se aos interesses coloniais. Para Brandão (1990), ao assumir o papel de núcleos estratégicos de defesa do território colonial contra tribos hostis e estrangeiros, os aldeamentos tinham tripla finalidade, pois articulavam a catequese, o trabalho e a defesa. O caráter de defesa é enfatizado pelo autor:

“Nos do Rio de Janeiro, os sítios, em que ficaram as três aldeias, São Lourenço (Niterói), São Francisco Xavier (Itinga-Itaguaí), São Barnabé (Macacú) caracterizam, sobretudo o pensamento de defesa à roda dos incomparáveis centro geográfico fluminense, que é a Guanabara, uma de cada lado da baía e outra no fundo dela, formando um triângulo defensivo da cidade. São Pedro do Cabo Frio era como a guarda avançada para a defesa do promontório, onde de vez em quando os inimigos atreviam-se a rondar” (Brandão, 1990, nota 22).

Cabe também considerar que o Rio de Janeiro ocupava uma posição estratégica, de modo que durante todo o período colonial houve uma grande preocupação quanto a sua defesa (Almeida, 2000). Alguns autores, como Brandão (op. cit.), reforçam o peso que o Rio de Janeiro teve para o projeto colonial a partir da perspectiva das condições técnicas de navegação. Sobre este aspecto, é importante considerar que as embarcações por longa data não tinham condições de superar os limites naturais impostos pelas correntes marítimas, de modo que, por exemplo, para se atravessar com segurança o Cabo da Boa Esperança, deveria-se utilizar a corrente do Atlântico, situada ao longo da costa leste da América. E ao que indica Brandão, o Rio de Janeiro possuía uma posição estratégica para essa travessia. Some-se a isso a perspectiva de manutenção do *Mare clausum* – firmado entre Portugal e Espanha no Tratado de Tordesilhas -, que implicava no monopólio das rotas do Atlântico por Portugal. Sobre este aspecto, inclusive, afirma Mendonça (1990), a França Antártica constituía uma tentativa, por parte dos franceses, em contrariar a exclusividade do Atlântico, e que o apoio da Coroa francesa a essa iniciativa se atrelava a uma política de liberalização dos mares (*mare liberum*).

O Rio de Janeiro foi, portanto, um marco da conquista e domínio lusitano na América. Neste contexto, como afirma Mendonça (1990), “os fortes/edifícios militares e as igrejas/edifícios eclesiásticos demarcaram o espaço urbano em formação, mas acima de tudo representaram a afirmação da dominação metropolitana” (p. 97-98). Nos mapas 4, 5 e 6, apresentados a seguir, este aspecto é evidenciado. Neles podemos observar a forte presença dos jesuítas no Rio de Janeiro, com destaque para a localização dos aldeamentos e também as fortalezas construídas ao longo do período colonial no Rio de Janeiro.



Mapa 2 - Triângulo defensivo do Rio de Janeiro formado pelos aldeamentos de São Barnabé, São Lourenço e São Francisco Xavier, e pela fortaleza de Santa Cruz e Forte São João.

Adaptado de Leite (2000, v. 1, p. 129).

Mendonça (op. cit.) afirma que após a expulsão dos franceses, em 1560, o povoamento da região torna-se uma exigência por parte das autoridades coloniais. O risco potencial da ameaça francesa no Rio de Janeiro e holandesa na Bahia e arredores implicava a necessidade de aproximação e aliança com os índios, pois estes eram aliados fundamentais contra os *inimigos* estrangeiros. Para o caso mais específico do Rio de Janeiro, deve-se considerar o cenário das áreas de entorno. Em São Vicente, o conflito entre tamoios e tupiniquins tornava a presença europeia ameaçada, e no Espírito Santo a resistência do índio à escravização chega, inclusive, a inviabilizar o estabelecimento de Vasco Fernandes Coutinho, o Gato. No Rio de Janeiro, era a presença francesa e o apoio dos índios tamoios ao empreendimento estrangeiro que ameaçava o domínio lusitano (ibidem). É diante deste cenário que Mem de Sá promove uma verdadeira varredura ao longo da costa brasileira, subjugando grupos indígenas resistentes e hostis aos portugueses.

Pacificar o gentio situava-se num contexto de conquista do território. Por outro lado, identificar os diversos grupos indígenas como *gentios*, e não a partir de sua etnia, dava margem para a ação religiosa, uma vez que o termo sugeria a missão tendo em vista a sua conversão.

decorrer do processo de colonização não foi desconsiderado pelos portugueses, que souberam tirar proveito de tais conflitos em benefício próprio, como teria sido o caso da guerra contra os franceses em 1555, quando os portugueses aliaram-se aos temininó contra os franceses aliados dos tamoios.

Contudo, os índios também souberam tirar proveito das circunstâncias trazidas pela presença européia. Exemplo disso teria sido, ainda no contexto da guerra contra os franceses, o proveito tirado pelos temininó, que viram no conflito, e na aliança com os portugueses, a possibilidade de derrotarem os tamoios e regressar às suas terras (Almeida, 2000; Mendonça, 1990). Neste caso, o líder temininó Araribóia, importante figura da guerra contra os franceses, jogou estrategicamente a partir dos interesses de sua tribo negociando sua participação em troca da devolução de suas terras.

Na realidade o que ocorreu para o caso da guerra contra os franceses e tamoios se insere num contexto em que a presença européia já vinha influenciando sobremaneira os conflitos interétnicos entre os diferentes grupos Tupi. Neste caso, situar tamoios e temininós como inimigos é também considerar o contexto de polaridades surgido em torno da guerra contra os franceses, que acabou por reforçar os traços distintivos e a aguçar o desejo pelo confronto. Almeida (op. cit.) afirma, quanto a isso, que “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” (p. 28).

Ainda de acordo com Almeida, para o caso do Rio de Janeiro, os europeus foram inseridos em relações intertribais já existentes, devendo-se levar em conta que os grupos indígenas buscavam relações que pudessem complementar sua identidade e reforçar o sentido de alteridade entre grupos distintos.

O recurso às alianças e o sentido delas, bem como a opção ou não de aldear-se, inseria-se, neste cenário, em estratégias dos grupos indígenas em torno de sua sobrevivência e de suas dinâmicas particulares, como os conflitos intermináveis com outras tribos. A identidade, desta forma, assume traços importantes, destacando-se como um elemento de estruturação política de um grupo em torno de seus interesses. Aldear-se, neste contexto, significava, como já apontamos com Almeida (op. cit.), mais do que submissão aos padres jesuítas e ao projeto colonial português. Para os índios, incorporar como parte de sua

estratégia os códigos e as regras dos portugueses, era uma maneira alternativa de resistir, adaptando-se a nova dinâmica imposta pela colonização. Por outro lado, as próprias *adesões* dos índios aos aldeamentos não podem deixar de ser vistas como importantes conquistas dos portugueses, mesmo porque aldear índios e torná-los súditos do rei, e, portanto guerreiros em potencial, foi parte da estratégia geopolítica lusitana, conforme já apontamos.

Trata-se, em suma, de um processo dialético, no qual a mudança desejada pelos jesuítas e colonizadores reverteu-se, até certo ponto para os índios, como uma forma alternativa de resistência, estabelecida a partir do contato com os portugueses, e sobretudo, a partir de seus referenciais. A reconstrução identitária dos índios aldeados coloca-se, neste sentido, como um elemento de resistência a partir do qual podemos compreender o tipo de relação de poder que se estabeleceu nos aldeamentos, voltada para a transformação, mas que ao mesmo tempo, possibilitou ao índio novas formas de inserção no mundo colonial. Assim, se ao mesmo tempo o índio torna-se, aos poucos, aliado, ele também se identifica como aldeado e faz uso desta nova identidade para se inserir no mundo colonial.

CAPÍTULO 5

CONSIDERAÇÕES FINAIS

NOVOS SENTIDOS DA TERRITORIALIDADE: MUDAR PARA RESISTIR

Nem sempre a conversão e a reterritorialização nos aldeamentos passava pela questão das “alternativas menos penosas”. Por vezes, aliar-se aos portugueses, poderia significar uma estratégia de um grupo, e que representava não somente sua sobrevivência mas também a manutenção de uma dinâmica inerente às relações daquele grupo indígena com outros. Neste caso, pode haver uma certa reciprocidade nas relações de poder, de modo que os comportamentos tendam a se influenciar mutuamente de acordo com o jogo de interesses, muito embora as relações de força possam estar em níveis diferentes. Desta forma, (A) e (B) são detentores de diferentes interesses, e apesar da possibilidade de conflito que essas diferenças possam gerar, estes grupos acabam por se articular por considerar que alguns pontos que orientam seus interesses podem encontrar maior sustentação a partir da ação conjunta, ainda que isso represente perda em outros aspectos.

Em nosso caso específico, aliar-se às forças européias, como por exemplo franceses e portugueses, era um componente estratégico da própria dinâmica de determinados grupos indígenas. Não seria de se estranhar, nesse sentido, a aliança entre tamoios e franceses e entre teminínós e portugueses na época da expulsão dos franceses do Rio de Janeiro.

Tamoios e temininós eram grupos rivais e articularam seus interesses de acordo com as novas possibilidades postas pela presença européia.

Ao conceber a relação dos índios por dentro, ou seja, a partir do aldeamento, estamos tentando escapar do caminho interpretativo criticado por Almeida (2000). De acordo com esta autora, “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-lo” (p. 01). Neste sentido, faz referência a Florestan Fernandes, cuja perspectiva histórica em relação aos índios, no seu entender, era dada pela ação dos europeus, de modo que “os índios e suas culturas ‘puras’ e ‘autênticas’ eram assunto dos antropólogos interessados em desvelar a lógica e o funcionamento de suas sociedades em culturas características ‘originais’”(op. cit., p. 01). A antropologia, entretanto, tendia a interpretar os índios a partir de uma perspectiva assimilacionista, então predominante em seu discurso até a década de 50, onde o índio integrado à colonização era antes de tudo um ser aculturado. Silva (2001) chega a falar de uma *ideologia assimilacionista*, segundo a qual “os autores buscavam sempre evidenciar a incorporação de crenças e costumes brancos e a substituição progressiva dos traços culturais originais” (p. 154). E se por um lado o índio aculturado era desvalorizado nas abordagens antropológicas, justamente por esse processo de aculturação ser entendido como uma perda da cultura original, por outro, e em oposição a essa figura, “destacava-se a resistência, ato de extrema bravura e rebelião contra a dominação colonial” (Almeida, 2000, p. 3).

Essa resistência, no âmbito daquelas interpretações apontadas por Almeida (2000) e Monteiro (2001), centrava-se na tentativa daqueles grupos de manterem suas origens culturais, étnicas e sociais preservadas perante os portugueses, sugerindo, desta forma, a existência de dois grupos distintos após o contato com os portugueses: o daqueles índios que resistiram, apresentando-se como inimigos dos portugueses e que foram capazes de manter suas tradições, mediante a busca pelo isolamento, e o grupo daqueles que foram *vencidos*, e portanto, submetidos à ordem de mundo européia, sofrendo um processo de aculturação, tendo perdido sua originalidade étnico-cultural.

Contudo, no entender dos referidos autores, o que escapava àquelas interpretações era que, se por um lado a simples presença portuguesa já implicava em mudanças no modo de vida de diversos grupos indígenas, independente do fato de terem sido vencidos ou não,

por outro, ainda que *vencidos*, os índios não poderiam ser tidos como seres completamente destituídos de sua identidade e de sua capacidade de resistência. Nas circunstâncias desse último caso, a resistência, como afirma Almeida (op. cit.), estabelece-se de forma *adaptativa*, ou seja, a partir do interior das relações que ora se estabelecem entre portugueses e nativos a partir daquele momento interpretado por aqueles autores como “derrota definitiva” dos grupos que não foram capazes de resistir fisicamente ao confronto com os portugueses. Trata-se, portanto, de uma nova etapa do processo de resistência, agora não mais pautada no confronto – aspecto típico das guerras entre portugueses e índios – mas a partir da negociação. Nesse sentido, entendemos que o índio “vencido”, integrado à colonização, ainda é um sujeito ativo, e não um ser coisificado, incapaz de prosseguir sua luta, sua resistência à presença européia.

A historiadora norte-americana Karen Spalding (apud. Monteiro, op. cit.), na década de 70, no âmbito dos estudos sobre a América espanhola, havia chamado a atenção para a figura do “índio colonial”, filão até então inexplorado pelos historiadores. Tal perspectiva, de acordo com Monteiro (op. cit.), ia para além da visão arraigada das origens daqueles grupos, como também rompia com uma visão negativa, onde o índio era uma figura empobrecida culturalmente pelo contato com os europeus. A questão ora colocada era de reconhecer *o papel ativo e criativo desses grupos diante dos desafios impostos pelos espanhóis*:

“Mesmo possuindo um horizonte cosmológico arraigado de longa data, as comunidades nativas e suas lideranças políticas e espirituais dialogavam abertamente com os novos tempos, seja para assimilar, ou para rejeitar algumas das suas características” (Monteiro, 2001, p. 135).

Na tentativa de resgatar para a América portuguesa esta perspectiva aplicada à América espanhola, Monteiro (op. cit.) destaca alguns problemas, dentre os quais a quase total ausência de fontes textuais e iconográficas produzidas por escritores e artistas índios. Outro problema, para ele maior que o anterior, seria a resistência dos historiadores brasileiros ao tema.

Ao resgatar a obra de Varnhagen e Von Martius, autores pioneiros da historiografia brasileira, o referido autor aponta para uma visão negativa dos índios, que os concebia como *povos sem história e sem futuro*. Tal visão teria permanecido, ainda hoje, entre os

historiadores – e, diga-se de passagem, dentre muitos de outras disciplinas -, e se manifestaria a partir de duas noções fundamentais. A primeira diria respeito à *exclusão dos índios enquanto legítimos atores históricos*. A segunda noção seria ainda mais problemática segundo o autor, pois trataria os povos indígenas como populações em vias de desaparecimento. Tal visão conduziu, de acordo com o autor, a uma abordagem histórica, pelo menos até a década de 1980, reduzida basicamente à crônica da extinção dos povos indígenas, já que investem numa imagem cristalizada dos índios, tomando-os como figuras distantes no espaço e no tempo. Nestas interpretações marcadas pela idéia de aculturação os índios assimilados, integrados à dinâmica colonial, não são vistos como índios em sua totalidade, uma vez que fugiriam do modelo idealizado do índio puro, distante no tempo e no espaço. Para o autor, essa forma de interpretação do contato entre índios e colonizadores constitui-se num limite, na medida em que “a imagem dos índios como eternos prisioneiros de formações isoladas e primitivas” dificulta a compreensão dos processos de transformação étnica que esses grupos passaram.

Para o referido autor, o empobrecimento que tais abordagens geraram nos estudos históricos sobre os índios da América portuguesa – marcados por uma etnologia que buscou isolar o mundo indígena e por uma narrativa histórica que descreve apenas a destruição e o desaparecimento dos índios –, poderia ser superado por uma abordagem que substitua a *inócua idéia de “colonização”*. Em seu entendimento, seria interessante “*levar em conta o surgimento de diferentes e divergentes formas de sociedades nativas após o contato ou a conquista*” (Monteiro, op. cit., p.141). Nesta perspectiva, aponta para três novas formas sociais, que dentre outras, teriam se desenvolvido ao longo do período colonial:

1. *novas configurações étnicas e sociopolíticas articuladas de algum modo com o projeto colonizador, seja como aliados, inimigos ou refugiados;*
2. *a inserção de diferentes grupos indígenas no interior do espaço colonial – ou às margens dele;*
3. *as novas categorias sociais que foram constituídas no bojo da sociedade colonial, sobretudo os marcadores étnicos genéricos, tais como “carijós”, “tapuios” ou, no limite, “índios”.*

Assim sendo, pensar o contato entre índios e colonizadores a partir da perspectiva da destruição, despovoamento e aculturação não contribui para explicar a trajetória dos povos indígenas, uma vez que se omite “as múltiplas experiências de elaboração e reformulação de identidades que se apresentaram como respostas criativas às pesadas situações historicamente novas de contato, contágio e subordinação (Monteiro, op. cit., p.142).

A partir disso, quando se fala em des-re-territorialização dos índios no Brasil colonial, devemos ter em mente que esse processo – oriundo do contato destes com os europeus – deu-se basicamente em duas frentes. Uma teria sido resultante da fuga para o interior, fuga essa estimulada pela ameaça do apresamento por caçadores de índios, que visavam escravizá-los, e pela ameaça epidêmica, uma vez que muitas doenças das quais os índios não estavam protegidos imunologicamente, chegadas da Europa e da África, dizimavam a cada ano milhares de índios. Uma outra frente de des-re-territorialização teria sido promovida pela prática do *descimento*.

No entanto, se por um lado a reconstrução identitária e de laços territoriais tiveram a possibilidade de ocorrer de uma forma autônoma por parte daqueles grupos deslocados de sua área de origem por conta daquela primeira frente de desterritorialização, por outro, os índios ligados àquela segunda frente tiveram as possibilidades de reconstrução de laços territoriais e identitários comprometidos pela pregação missionária e pela própria ordenação territorial do aldeamento. Para este segundo caso, poderíamos destacar como fatores importantes, já apontados nos capítulos anteriores: (1) o fato dos aldeamentos reunirem índios de diferentes grupos, promovendo a mistura forçada de grupos historicamente diferentes (e por vezes hostis uns aos outros); (2) a organização espacial do aldeamento, que buscava impor referências espaciais fundadas numa racionalidade diferente daquele partilhada pelos índios, como a repartição do espaço (espaço de dormir, espaço de rezar, espaço de trabalhar – algo bem diferente do *inferno* descrito por Fernão Cardim: “parece a casa um inferno ou labirinto, uns cantam, outros comem, outros fazem farinhas e vinhos, etc.”); (3) o contato diário e metódico com a doutrina cristã e a imposição de um modo de vida e costumes cristãos.

Concordando com as afirmações de Monteiro (op. cit.), nossa perspectiva no que se refere às relações de poder estabelecidas entre jesuítas e grupos indígenas parte da idéia de que aqueles índios aldeados não eram sujeitos passivos da ação jesuítica. O território do

aldeamento e sua territorialidade não se construiu apenas a partir dos interesses lusitanos e a partir das práticas jesuíticas, mas também em função da presença indígena. Aqueles grupos tiveram, de alguma forma, uma influência sobre a forma de ação dos jesuítas e também sobre a própria geopolítica portuguesa. As terras “descobertas” pelos portugueses tinham donos, e foi necessário *negociar*.

Esse, talvez, seja o ponto mais instigante desse trabalho: a necessidade de negociar. Por que na América portuguesa não ocorreu, tal qual na América espanhola, um massacre de proporções avassaladoras? Teria sido pela *passividade* do índio desse lado do continente? Mas então como explicar os inúmeros confrontos, as diversas guerras justas empreendidas contra os que resistiam à invasão européia e à cristianização? Existiam índios guerreiros na América portuguesa. Mas então, qual teria sido o sentido da relação que os portugueses buscaram estabelecer? Voltamos, mais uma vez, a nossa hipótese de que os índios constituíram-se em peças fundamentais para a realização do projeto geopolítico português. Mesmo considerando os inúmeros massacres ocorridos ao longo do período colonial, cabe considerar que massacrá-los não era, a princípio, uma idéia bem vinda, especialmente por sua força guerreira poder ser utilizada na defesa do território, como aliados do Poder Régio – como reconhece a própria Coroa em inúmeras cartas, como foi destacado ao longo deste trabalho. Cristianiza-los e torná-los súditos do Rei teria sido parte de uma estratégia bem elaborada de gestão territorial. A relação estabelecida com os índios a partir da presença dos jesuítas é, em nosso entender, um elemento chave para desvendarmos alguns traços de uma política de gestão territorial portuguesa para a América.

Apesar da negociação haver-se dado de forma desigual, em detrimento dos índios, podemos considerar que a religião – na figura e na ação dos jesuítas -, tenha sido seu instrumento privilegiado. Foi através da religião que os portugueses estabeleceram uma linguagem de negociação com os índios, ao oferecer proteção em troca de, *proteção* – como vimos no capítulo II. Mas se a religião foi um instrumento privilegiado da negociação, podemos dizer que o aldeamento jesuítico, enquanto uma manifestação espacial das práticas religiosas, tenha sido o território síntese dessa relação – como tratamos no capítulo III.

Mas é importante considerar que pelo fato de estarem reunidos sob um mesmo espaço circunscrito, os índios de diferentes origens inseriram-se em um processo de reconstrução identitária que agregou tanto elementos da cultura imposta quanto do contato

intertribal. Neste sentido, a categoria identitária do “índio aldeado” passa a representar uma expressão da condição histórica em que aqueles índios estavam inseridos e ao mesmo tempo uma capacidade de rearticulação e de reconstrução identitária a partir de uma nova realidade imposta pelos jesuítas.

Ao fazer uso da noção de *cultura histórica, dinâmica e flexível*, Almeida (2001) se propõe a repensar a categoria do índio aldeado, “entendendo-a como algo muito mais do que simples imposição dos colonizadores sobre os índios para integrá-los ao sistema colonial” (p.143). Neste aspecto considera que os índios aldeados, tornados súditos cristãos e detentores de direitos e deveres no interior do cenário político do império português, passavam por um processo de ressocialização, ao tomar contato com novas práticas culturais e políticas, *articulando-as*, nas suas palavras, *com suas próprias culturas e tradições continuamente reelaboradas*.

Trata-se de compreender a cultura como um produto histórico, dinâmico e flexível, que se forma a partir das tradições e experiências vivenciadas pelos grupos sociais (Almeida, 2000). Essa forma de abordagem permite, ainda segundo Almeida, “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” (p. 11). Neste caso, o conceito de aculturação e seus desdobramentos interpretativos caem em desuso.

A autora em questão afirma ainda que, apesar da violência e da opressão impostas pelo processo de colonização, algumas respostas dos índios foram para além dos confrontos armados ou da submissão passiva. Neste caso, houveram diversas formas do que a autora chama de *resistência adaptativa*, meio pelo qual “os índios encontravam formas de sobreviver e garantir melhores condições de vida na nova situação que encontravam. Colaborar com os europeus, integrar-se à colonização, podia significar também resistir” (Almeida, op. cit., p. 11).

Assim, os aldeamentos representariam não somente espaços de subordinação e perda das tradições culturais, mas também “espaço de sobrevivência no mundo caótico e ameaçador da colônia” (ibidem, p. 281), espaço de *resistência adaptativa*, e que forneceu condições específicas para a emergência de novos referenciais identitários aos índios ali colocados. Nestes espaços, os índios, de diferentes origens, com tradições culturais distintas,

compartilhavam dos mesmos problemas, e eram vistos, pelas legislações, como *índios aldeados* (ibidem).

Ao levar em conta que a integração das populações indígenas teria sido indispensável ao projeto de colonização na América portuguesa, tendo como exemplo, a aliança ocorrida no Rio de Janeiro na década de 1550 entre portugueses e Temininós, que juntos guerrearam contra os franceses, que haviam se aliado aos Tamoios, a autora destaca a importância dos aldeamentos e seu significado:

“Os aldeamentos indígenas foram, portanto, o palco privilegiado para a inserção dos índios na ordem colonial, onde os padres, num esforço contínuo para homogeneizar as várias etnias em súditos cristãos de sua majestade, misturavam grupos étnicos, ensinavam a língua geral, praticavam catequese cotidiana, combatiam os costumes indígenas e lenta e gradualmente procuravam introduzi-los nas práticas culturais e políticas dos portugueses” (ibidem, p.144).

Integrarem-se ao processo de colonização, tornando-se, na maior parte das vezes forçosamente, *cristãos súditos de sua majestade*, poderia significar para os índios, no entendimento da autora, uma forma de resistência. Enquanto aldeados “os índios aprendiam novas regras e comportamentos do mundo colonial, desenvolvendo estratégias de sobrevivência e adaptação que lhes permitia agir, inclusive juridicamente, em busca de seus interesses” (ibidem, p. 145).

Os aldeamentos, enquanto materialidade de um processo de des-re-territorialização, aparentemente serviram de palco para a reconstrução identitária dos índios ali reunidos. Tal reconstrução, no entanto, se deu a partir de relações fundadas na imposição da cultura trazida pelos jesuítas. Rearticular os elementos dessa cultura com traços de sua cultura original, sem dúvidas, foi um fato marcante no âmbito da reconstrução identitária dos índios aldeados. Do ponto de vista dos dominadores, isso permitiu, dentre outras coisas, a construção de códigos comuns que facilitaram a cooptação de lideranças e o direcionamento, por intermédio de um arcabouço ideológico de fundo religioso, da força indígena aos interesses coloniais.

O índio aldeado enquanto categoria identitária surge como forma de resistência, como resposta às condições impostas pelo contato forçado entre jesuítas e índios (ibidem). O fato de assimilarem a cultura cristã e os códigos da sociedade portuguesa denuncia que aquela *resposta* é antes de tudo uma resposta dada a partir do poder que foi exercido nos aldeamentos sobre aqueles grupos. Neste aspecto, referindo-se ao conceito de *identidade*

contrastiva, elaborado pelo antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira, Silva (2001) afirma que,

“em situação de contato, as sociedades indígenas constroem suas identidades sob um esforço constante de articulação de valores e condutas, para estabelecer fronteiras étnicas diante do ‘outro’, o que torna o atributo essencial da identidade étnica o seu caráter contrastivo” (p. 158).

A demarcação da identidade, neste sentido, surge a partir de um contraste entre um grupo e outro, sendo, portanto, a identidade, *contrastiva*. Essa identidade contrastiva “é uma identidade que surge por oposição, implicando a afirmação do nós diante do outro, jamais se afirmando isoladamente...” (Oliveira, 1976, apud Silva, 2001, p. 158). Isso é interessante, pois em se tratando de identidade, essa só passa a existir em relação ao *outro*. Quando o *outro* da relação são os próprios índios, conforme a hipótese aqui apresentada, é mais propício pensar num reforço dos traços distintivos entre os grupos (diferentes hábitos, cosmogonias, línguas, etc.) do que numa dissolução identitária que desse lugar a outra.

Porém, nas circunstâncias dos aldeamentos jesuíticos, a partir das relações de poder estabelecidas em seu interior, aquelas diferenças internas aos próprios índios parecem ceder lugar a uma questão maior, pois agora o *outro* da relação é um sujeito totalmente oposto aos índios, e por mais diferentes que fossem os índios entre si, quando postos frente aos jesuítas, puderam encontrar traços comuns que só poderiam ser ativados mediante àquelas circunstâncias históricas materializadas nos aldeamentos. Por outro lado, o próprio espaço dos aldeamentos passa a ser visto como local de sobrevivência e como alternativa de resistência à escravidão. Neste aspecto, a territorialidade daqueles índios aldeados estabelece-se a partir do sentido que esse novo território representa para suas vidas, configurando, portanto, novos laços territoriais, numa nova identidade territorial, agora não mais fundada somente nos referenciais indígenas, mas em uma reconfiguração desses referenciais junto aos trazidos pelos colonizadores.

É neste aspecto que Oliveira (1999) afirma que os processos identitários devem ser percebidos como atos políticos. Daí o fato de diferentes grupos étnicos, reunidos nos aldeamentos, repensarem sua “mistura” e afirmarem sua coletividade a partir de novas referências identitárias, apropriando-se da condição de índios aldeados segundo os interesses e crenças priorizados. Isso significa resistir ao contexto colonial a partir das regras

estabelecidas pelo colonizador, como teria sido o caso dos direitos de súdito conferidos aos índios aldeados nas Ordenações.

Parece-nos que a reconstrução identitária pode ser o elo que estava faltando para analisar as relações de poder a partir da proposta de Foucault (1984b), que sugere a investigação do poder pelas suas formas de resistência e oposição. A partir dos autores até aqui examinados, pode-se dizer que a reconstrução identitária se inseriu num campo estratégico do espectro de possibilidades que a posição de índio aldeado oferecia, dentro daquilo que Almeida (op. cit.) baseada em Stern considerou como sendo uma forma de resistência adaptativa. As condições impostas aos índios nos aldeamentos e o campo de forças ali estabelecido, cujo poder, por intermédio de uma dada territorialidade, fora exercido pelos padres da Companhia, devem ser interpretadas, ao nosso entender, como geradoras de reações específicas daqueles grupos submetidos. Neste caso, a reconstrução identitária é sem dúvida um elemento da resistência indígena. Foi a partir da incorporação dos códigos dos colonizadores que os índios aldeados puderam lutar pela manutenção de um espaço de sobrevivência. A importância dos aldeamentos teria sido tamanha que mesmo após a expulsão dos jesuítas, em 1759, os índios aldeados permaneceram naqueles territórios, reivindicando-os enquanto espaços legítimos de resistência (Almeida, op. cit.).

Entretanto, ao mesmo tempo em que essa nova identidade *étnica e territorial* apresenta-se como expressão de uma resistência, ela também pode ser vista como resultado das relações ora estabelecidas nos aldeamentos. Desta forma, confirma-se a hipótese de que a conquista das almas foi importante para a conquista territorial, uma vez que o índio aldeado foi, no contexto da estratégia colonizadora, um aliado importante, senão central para a conquista do território e a construção de condições de exploração colonial.

BIBLIOGRAFIA

- ABREU, Maurício de Almeida. A apropriação do território no Brasil colonial. In: CASTRO, Iná Elias et alli (org.). *Explorações geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- ANDRADE, Manuel Correia de (org.). *Tordesilhas: um marco geopolítico*. Recife: Fundaj, Ed. Massangana, 1997.
- ANTONIL, A. J. *Cultura e opulência do Brasil*. 3ª ed. São Paulo, 1982.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes*. Formação do Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALMEIDA, Maria Celestino de. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro colonial: novos súditos cristãos no império português*. Campinas, 2000. 336 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. (2001): *Os índios aldeados no Rio de Janeiro Colonial: novas histórias e identidades*. In: AGUIAR, Odílio Alves et alli (orgs.). *Olhares contemporâneos – cenas do mundo em discussão na universidade*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha. (p.143-151).
- ARRIGHI, Giovanni. *O longo século XX*. Dinheiro, poder e as origens de nosso tempo. Rio de Janeiro/São Paulo: Contraponto/Ed. UNESP, 1996.
- ASSIS, Virgínia Maria Almoêdo de. “Estado, Igreja e indígenas – A administração portuguesa em uma condição colonial (a problemática das fontes)”. Texto apresentado no Seminário: “O mundo que o português criou” – Fundação Joaquim Nabuco – 500 anos do descobrimento. Extraído de:
- <<http://www.fundaj.gov.br/docs/indoc/cehib/almoedo.html>>, em 21/10/2001.
- AZEVEDO, Aroldo de. Aldeias e aldeamentos de índios. *Boletim Paulista de Geografia*, São Paulo, n. 33, p. 23-40, out. 1959.
- BARBOZA FILHO, Rubem. *Tradição e artifício*. Iberismo e barroco na formação americana. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Ed. UFMG/IUPERJ, 2000.

- BARCELOS, Artur H. F. *Espaço e arqueologia nas missões jesuíticas: o caso de São João Batista*. Porto Alegre, EDPUCRS, 2000.
- BARROS, Clara Emília Monteiro de. *Aldeamento de São Fidelis*. O sentido do espaço na iconografia. Rio de Janeiro: IPHAN, 1995.
- BEOZZO, José Oscar. *Leis e regimentos das missões*. Política indigenista no Brasil. São Paulo: Loyola, 1983.
- BÍBLIA SAGRADA. 44^a ed. São Paulo: Paulinas, 1987.
- BOFF, Leonardo. *O caminhar da Igreja com os oprimidos*. Do vale de lágrimas a Terra prometida. Rio de Janeiro: CODECRI, 1980.
- . *América Latina: da conquista à nova evangelização*. São Paulo: Ática, 1992.
- BOURDIEU, Pierre. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- BOXER, Charles. *Igreja e expansão ibérica*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- BRANDÃO, Renato Pereira. *A cruz de Cristo na Terra de Santa Cruz: a geopolítica dos descobrimentos e o domínio estratégico do Atlântico Sul*. Niterói, 1999. 251 p. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense.
- . A Espacialidade Missioneira Jesuítica no Brasil Colonial. In: *A Forma e a Imagem*. Rio de Janeiro: PUC, 1990. (p. 147-180).
- BRASIL (Fundação Nacional de Material Escolar). *Atlas Histórico Escolar*. FENAME, 1979.
- BURKE, Peter. *A arte da conversação*. São Paulo: Editora da UNESP, 1995.
- CAMÕES, Luís de. *Os lusíadas*. Rio de Janeiro: Klick, 2000.
- CATHARINO, José Martins. *Trabalho índio em Terras da Vera ou Santa Cruz e do Brasil*. Tentativa de resgate ergonômico. Rio de Janeiro: Salamandra, 1995.
- CHALITA, Gabriel. *O Poder*. São Paulo: Saraiva, 1999.
- CHAMBOULEYRON, Rafael. Jesuítas e as crianças no Brasil quinhentista. In: PRIORE, Mary Del. (org.) *História das Crianças no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1999.
- CLAVAL, Paul. *Espaço e poder*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- CORRÊA, Roberto Lobato. Territorialidade e Corporação: um exemplo. In: SANTOS, Milton et alli (orgs.). *Território: Globalização e Fragmentação*. São Paulo: HUCITEC, 1998.
- . Espaço: um conceito-chave da geografia. In: CASTRO, Iná Elias de et alli (orgs.). *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

- CORTESÃO, Jaime. *A Carta de Pero Vaz de Caminha*. In: GASMAN, Lydinéia. *Documentos Históricos Brasileiros*. Rio de Janeiro: FENAME, 1976.
- COSGROVE, Denis. A geografia este em toda a parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORRÊA, Roberto Lobato & ROSENDAHL, Zeny (orgs.). *Paisagem, Tempo e Cultura*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.
- COSTA, Wanderley Messias da. *O Estado e as Políticas Territoriais no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997.
- CRESPI, Franco. *A experiência religiosa na pós-modernidade*. Bauru: EDUSC, 1999.
- DAWSON, Christopher. Iglesia y Estado em la Edad Media In: *Ansayos acerca de la Edad Media*. 2^a ed. Madrid: Aguilar, 1960. (p. 98-119).
- DELEUZE, Gilles. *Conversações: 1972-1990*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- DIEGUES, Antonio Carlos. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- ELLIOT, J. H. A Europe of Composite Monarchies In: *Past and Present*, n. 137, 1992.
- FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. *Futuros outros: homens e espaços. Os aldeamentos jesuíticos e a colonização na América portuguesa*. Niterói, 2001. 227 p. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense.
- FERNANDES, Florestan. Antecedentes indígenas: organização social das tribos tupis. In: HOLANDA, Sergio Buarque de. *História Geral da Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro: Difel, 1976.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 4^a ed. Rio de Janeiro: Graal, 1984 [a].
- . Dois ensaios sobre o sujeito e o poder. *mimeo*. 1984 [b]. (extraídos do livro de Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, *Michel Foucault: un parcours philosophique*. Ed. Gallimard, Paris, 1984. Tradução: Lilia Valle, Depto. Antropologia – UFF, 1989).
- . *Vigiar e Punir*. História da violência nas prisões. 21^a ed. Petrópolis: Vozes, 1999 [a].
- . *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 1999 [b].
- . *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- . *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999[c].

- FREITAS, Inês Aguiar de. *Em nome do Pai*. A geografia dos jesuítas no Brasil nos séculos XVI, XVII e XVIII. – Rio de Janeiro, 1993. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Publifolha, 2000.
- GARAUDY, Roger. *Palavra de homem*. Rio de Janeiro: Difel, 1975.
- . *Para um Diálogo das Civilizações: o ocidente é um acidente*. Lisboa, Dom Quixote, 1977.
- . *Rumo a uma Guerra Santa? O debate do século*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. Poder político e administração na formação do complexo atlântico português (1645-1808). In: FRAGOSO, João et alli (orgs.) *O Antigo Regime nos dois lados do Atlântico: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. (p.285-315)
- GRAMSCI, Antônio. *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.
- GUILLERMOU, Alain. *Os Jesuítas*. Lisboa: Europa-América, 1977.
- HAESBAERT, Rogério & LIMONAD, Ester. O território em tempos de globalização In: *GeoUERJ*. Revista do Departamento de Geografia, UERJ, Rio de Janeiro, n. 5, p. 7-19, 1º semestre de 1999.
- HAESBAERT, Rogério. *Concepções de território para entender a desterritorialização*. Niterói: mimeo, 2002.
- . *Des-territorialização e Identidade*. A rede “gaúcha” no nordeste. Niterói: EDUFF, 1997.
- HAUBERT, Maxime. *Índios e Jesuítas no Tempo das Missões*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- HESPANHA, António Manuel. A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes In: FRAGOSO, João et alli (orgs.) *O Antigo Regime nos dois lados do Atlântico: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. (pp. 163-188).
- HOBBSAWM, Eric & RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- HOLANDA, Sergio Buarque de. *Caminhos e fronteiras*. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995
- HUBERMAN, Leo. *História da Riqueza do Homem*. 21ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1986.

- LACOSTE, Yves. Braudel Geógrafo. In: LACOSTE, Yves (coord.) *Ler Braudel*. Campinas: Papirus, 1989.
- LEFEBVRE, Henri. *The Production of Space*. Oxford: Blackwell, 1991.
- LEITE, Serafim *História da Companhia de Jesus no Brasil* (v. I a X). Belo Horizonte: Itatiaia, 2000 (1938).
- . *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil* (v. I, II e III). São Paulo: Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo, 1954.
- LOPES, Marcos Antonio. *A Imagem da Realeza*. Simbolismo monárquico no Antigo Regime. São Paulo: Ática, 1994.
- LUIZETTO, Flavio. *Reformas religiosas*. São Paulo: Contexto, 1989.
- MARCHANT, Alexandre. *Do escambo à escravidão*. As relações econômicas de portugueses e índios na colonização do Brasil. 1500-1580. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1943.
- MARTINS, Willian de Souza. Clero regular [verbetes] In: VAINFAS, Ronaldo (org.). *Dicionário do Brasil Colonial* (1500 – 1808). Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. (pp.123b-126a).
- MATTOS, Hebe Mara. A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica In: FRAGOSO, João et alli (orgs.) *O Antigo Regime nos dois lados do Atlântico: a dinâmica imperial portuguesa* (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. (pp. 141-162).
- MENDONÇA, Paulo Knauss de. O combate pelo fato: a França Antártica e a afirmação do domínio lusitano na América. Rio de Janeiro, 1990. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- MONTEIRO, John M. Redescobrimo os índios da América portuguesa: antropologia e história. In: AGUIAR, Odílio Alves et alli (orgs.). *Olhares contemporâneos: cenas do mundo em discussão na universidade*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2001. (p.135-142).
- . *Negros da terra*. Índios e bandeirantes na origem de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- MORAES, Antonio Carlos Robert. *Bases para a Formação Territorial do Brasil*. O território colonial no “longo” século XVI. São Paulo: HUCITEC, 2000.
- . Foucault e a Geografia. *Boletim Paulista de Geografia*, São Paulo, n. 66, 1º sem. 1988.
- . O que é território. *Orientação*, São Paulo, n. 5, 1989.

- NEVES, Guilherme Pereira das. Padroado [verbetes] In: VAINFAS, Ronaldo (org.). *Dicionário do Brasil Colonial* (1500 – 1808). Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. (pp.466a-467a).
- NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de cristo na Terra do Papagaios*. Colonialismo e repressão cultural. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.
- . As Livrarias Jesuíticas no Brasil Colonial. *Fórum Educacional*. Rio de Janeiro, nº 13 (1-2), 1989.
- NIETSCHKE, Friedrich W. *O anticristo*. Maldição do cristianismo. Rio de Janeiro: Newton Compton Brasil, 1996.
- NOVAIS, Fernando. *Estrutura e dinâmica do antigo sistema colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1998.
- OLIVEIRA, Beatriz Santos de. *Espaço e Estratégia: considerações sobre a arquitetura jesuítica dos jesuítas no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio/Uberlândia: Prefeitura Municipal, 1988.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.) *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 1999.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Do índio ao bugre*. O processo de assimilação dos Terêna. 2ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- OUTHWAITE, William & BOTTOMORE, Tom (coord.). *Dicionário do Pensamento Social do Século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- PAIVA, José Maria de. *Colonização e Catequese*. 1549-1600. São Paulo: Editora Autores Associados; Cortez Editora, 1982.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII) In: CUNHA, Manuela Carneiro (org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- PETRONE, Pasquale. *Aldeamentos Paulistas*. São Paulo: EDUSP, 1995.
- PHILO, Chris. História, Geografia e o “Mistério Ainda Maior” da Geografia Histórica. In: GREGORY, D. Et alli (orgs.) *Geografia Humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo: Colônia*. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000.
- PRIORE, Mary Del (org.). *Revisão do Paraíso*. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- . “O Papel Branco, a Infância e os Jesuítas na Colônia”. In: PRIORE, Mary Del. (org.) *História da Criança no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1991.

- PUJOL, Xavier Gil. “Centralismo e localismo ? Sobre as relações políticas e culturais entre capital e território nas monarquias européias dos séculos XVI e XVII” In: *Penélope: fazer e desfazer história*, n. 6, Lisboa, 1991.
- RAFFESTIN, Claude. *Por uma Geografia do Poder*. São Paulo: Ática, 1993.
- RAMINELLI, Ronald. *Imagens da Colonização*. A Representação do Índio de Caminha a Vieira. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1996.
- RAMOS, Alcida Rita Ramos. *Sociedades indígenas*. São Paulo: Ática, 1986.
- RIBEIRO, Berta. *O índio na história do Brasil*. 8^a ed. São Paulo: Global, 1997.
- RUSSEL-WOOD, A. J. R. Centros e Periferias no Mundo Luso-Brasileiro, 1500-1808 In: *Revista Brasileira de História*, vol. 18 n. 36. São Paulo, 1998.
- ROSENDAHL, Zeny. Geografia e religião: uma proposta. In: Espaço e Cultura. NEPEC/UERJ, Rio de Janeiro, ano I, outubro de 1995.
- . *Espaço e Religião*. Uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996.
- SACK, Robert David. *Human Territoriality*. It's theory and history. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- SANTOS, Milton. *A Natureza do Espaço: espaço e tempo: razão e emoção*. São Paulo: HUCITEC, 1999
- . . A Metrópole: modernização, involução e segmentação. In: VALLADARES, Licia & PRETECEILLE, Edmond (coord.) *Reestruturação Urbana: tendências e desafios*. São Paulo: Nobel, Rio de Janeiro: IUPERJ, 1990.
- . *Ensaio Sobre a Urbanização Latino-Americana*. São Paulo: HUCITEC, 1982.
- . Sociedade e Espaço: a formação social como teoria e como método. In: *Boletim Paulista de Geografia*. São Paulo, AGB, nº 54, 1977. (pp. 81-99).
- SCHIERA, Pierangelo. Absolutismo [verbete] In: BOBBIO, Norberto et alli (orgs.) *Dicionário de Política*. 12^a ed. Brasília: Ed. UnB, 1999.
- SILVA, Armando Corrêa da. O território da consciência e a consciência do território. In: SANTOS, Milton et alli (orgs.). *Território: Globalização e Fragmentação*. São Paulo: HUCITEC, 1998.
- SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. A história e a construção do devir das sociedades indígenas. In: AGUIAR, Odílio Alves et alli (orgs.). *Olhares contemporâneos: cenas do mundo em discussão na universidade*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2001. (p.152-161).

- SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- SOUZA, Laura de Mello e & BICALHO, Maria Fernanda Baptista. *1680-1720: O império deste mundo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- SOUZA, Marcelo José Lopes de. O Território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento In: CASTRO, I. Elias de. et alli (orgs.) *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- STOPPINO, Mario. Poder [verbete] In: Bobbio, Norberto et alli (orgs.). *Dicionário de Política*. 12ª ed. Brasília: Editora UnB, 1999. (pp. 933b-943a).
- SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos*. Engenhos e escravos na sociedade colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- TAPAJÓS, Vicente Costa Santos. *História Administrativa do Brasil*. A política de D. João III. Brasília: Ed. UnB, 1983, v.2.
- TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Entre a cruz e a espada*. Jesuítas e a América portuguesa. Niterói, 1995. 166 p. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense.
- VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e escravidão*. Os letrados e a sociedade colonial. Petrópolis: Vozes, 1986.
- . *A heresia dos índios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- . Mercantilismo [verbete] In: VAINFAS, Ronaldo (org.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500 – 1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. (pp.392a-393b).
- VEIGA-NETO, Alfredo. Governabilidade ou governamentalidade? Extraído de: <<http://www.ufrgs.br/faced/alfredo/governo1.htm>> em 02 de setembro de 2001.
- VICTORIA, Luiz A. P. *Dicionário de frases, citações e aforismos latinos*. Rio de Janeiro: Científica, 1996.
- WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. In: *Economia e sociedade*. Brasília: Editora da UnB, 1994. (pp. 267-277).
- WEEKS, John. Capital mercantil [verbete] In: BOTTOMORE, Tom et alli (ed.). *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. (pp. 50b-51b).

FONTES DOCUMENTAIS

Para fins de facilitar o acesso às fontes consultadas, preferiu-se, neste trabalho, colocar a referência de cada documento pesquisado em notas de rodapé.

ANEXOS

ANEXO I

REGIMENTO QUE LEVOU TOMÉ DE SOUZA, PRIMEIRO GOVERNADOR-GERAL DO BRASIL⁷⁸

⁷⁸ Extraído de: Tapajós, Vicente Costa Santos. *História Administrativa do Brasil*. A política de D. João III. Brasília: Ed. UnB, 1983, v.2.

O documento também pode ser encontrado em: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Tomo LXI, Parte 1, 1º e 2º trimestres, 1898. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

ANEXO II**CARTA DO PADRE MANUEL DA NÓBREGA AO PADRE MIGUEL TORRES, LISBOA [BAÍA, 8 DE MAIO DE 1558]⁷⁹**

⁷⁹ Também conhecida como “Plano Civilizador”. Extraído de: Eisenberg, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. Tal documento também pode ser encontrado em: Leite, Serafim. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil* [v.2]. São Paulo, Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo, 1954.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)