

A COMPANHIA DE JESUS E OS ÍNDIOS



**ORGANIZADORA:
EUNÍCIA BARROS BARCELOS FERNANDES**

 EDITORA
PRISMAS

**A Companhia de Jesus e os Índios
Eunícia Barros Barcelos Fernandes (Org.)**

1ª Edição - Copyright© 2016 Editora Prismas
Todos os Direitos Reservados.

Editor Chefe: Vanderlei Cruz
editorchefe@editoraprimas.com
Agente Editorial: Sueli Salles
agenteeditorial@editoraprimas.com
Diagramação: Andre Camargo
Capa e Projeto Gráfico: Bruno Marafigo

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Elaborado por: Isabel Schiavon Kinasz
Bibliotecária CRB 9-626

A Companhia de Jesus e os Índios / organização de
C737 Eunícia Barros Barcelos Fernandes - 1.ed. - Curitiba: Editora
Prismas, 2016.
287p.; 21cm
Vários colaboradores

ISBN 978-85-5507-162-1

1. Companhia de Jesus. 2. Índios. 3. Jesuítas - Brasil. I. Fernandes, Eunícia Barros
Barcelos (org.). II. Título.

CDD 271.53(22.ed)
CDU 271.5

Coleção Religiões e Religiosidades

Diretor Científico

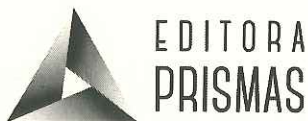
Karina Kosicki Bellotti (UFPR)

Consultores editoriais

Artur Cesar Isaia (UFSC)
Clélia Peretti (PUCPR)
Edin Sued Abumanssur (PUCSP)
Lauri Wirth (UMESP)
Lyndon de Araújo Santos (UFMA)
Marcos Silveira (UFPR)

Nadia Guariza (UNICENTRO)
Paulo Barreira (UMESP)
Rodrigo Coppe Caldeira (PUCMinas)
Rosângela Wosiack Zúlian (UEPG)
Sandra Duarte (UMESP)
Sylvio Gil (UFPR)

Editora Prismas Ltda.
Fone: (41) 3030-1962
Rua Cel. Ottoni Maciel, 545 - Vila Izabel
80320-000 - Curitiba, PR
www.editoraprimas.com.br



A Companhia de Jesus e os Índios

Eunícia Barros Barcelos Fernandes
(Org.)

Curitiba
2016

Sumário

Introdução

A Companhia de Jesus e os índios: práticas, negociações, limites, Eunícia Fernandes (PUC-RIO) 9

Parte I

A conversão como negociação 21

- **Catequese da língua e gramática ritual na conversão indígena: limites e espaço para o processo de conversão e negociação jesuítica e indígena na América portuguesa – Secs. XVI-XVII, Adone Agnolin (USP) 23**

- Conectando sentidos. Índios cristãos e a domesticação do cristianismo, Almir Diniz de Carvalho Júnior. (UFAM) 51

- Polêmicas inacianas e respostas nativas: um cotejo entre experiências missionárias na Índia e na América portuguesa, Luisa Tombini Wittmann (UDESC) 73

Parte II

Norma e prática: legislação e experiência 99

- Jesuítas e indígenas na criação da colônia, João Pacheco de Oliveira (PPGAS, UFRJ) 101

- Os Procuradores Gerais da Missão do Maranhão na primeira metade do século XVIII, Marcia Eliane Alves de Souza e Mello (UFAM) 117

- Jesuítas e Índios: legislação, negócios, trabalho e resistência na Amazônia colonial, José Alves de Souza Junior (UFPA) 139

Parte III

A Companhia de Jesus e os índios: convivências 171

- “Pajés celebrando missa, ouvindo confissão e pregando a salvação”: a ressignificação simbólico-ritual em aldeamentos jesuítcos na Amazônia portuguesa, Karl Heinz Arenz (UFPA) 173
- Elites na São Paulo seiscentista: o caso da família Fernandes, Silvana Alves de Godoy (UFRJ) 201
- ‘Índios de ofício’ e ‘encapelados’ da capitania de São Vicente no século XVII, Maria da Glória Kok, (MAE, USP)..... 219

Parte IV

A reflexão da Companhia de Jesus e os índios..... 233

- Antônio Vieira e os ‘escravos de condição’: os aldeamentos jesuítcos no contexto das sociedades coloniais, Carlos Zeron (USP) 235
- Ainda bem que fomos colonizados pela Contrarreforma! A interpretação de Oswald de Andrade sobre o papel dos jesuítcos na catequese indígena no Brasil, Beatriz Helena Domingues (UFJF) 263

Introdução

A Companhia de Jesus e os índios: práticas, negociações, limites.

*Eunícia Barros Barcelos Fernandes
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro*

**Jesuítas e Indígenas na
Criação da Colônia***

*João Pacheco de Oliveira **
Museu Nacional,
Universidade Federal do Rio de Janeiro*

A maioria das abordagens ao tema da escravidão indígena, seguindo as pegadas do trabalho clássico de Perdigão Malheiro⁸⁹, sublinha o caráter contraditório das intervenções da Coroa Portuguesa. A partir da qualificação do conflito de posturas e interesses entre os missionários (especialmente jesuítas) e os moradores, as reconstruções históricas passam a identificar as iniciativas do monarca como expressando respectivamente ora motivações humanitárias ora utilitárias, num reflexo quase direto de performances ativadas por dois grupos sociais muito distintos, um voltado para o mundo das ideias e dos valores religiosos, outro diretamente relacionado às atividades materiais e aos interesses puramente locais. Os conflitos entre jesuítas e moradores são tomados equivocadamente como fenômenos homogêneos e transhistóricos.

As análises dos autores indigenistas tendem a traduzir tal oposição em termos de proteção x extermínio, um par ideológico solidamente estabelecido nas interpretações do século XX e nas pretensas explicações sobre a origem do Serviço de Proteção aos Índios⁹⁰. Não devemos porém incorrer na falácia do presentismo (buscando ler as realidades do passado em termos das categorias ideológicas do presente), nem proceder de maneira formalista, sem tentar relacionar

89 * Comunicação elaborada a partir de um capítulo de uma monografia intitulado "Os índios na formação da colônia: uma abordagem crítica", que escrevi para a coletânea e que na época estava ainda no prelo, trata-se da obra FRAGOSO, João; GOUVEIA, Fátima.(orgs.) *O Brasil Colonial*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2014.

** Antropólogo, Professor Titular do Museu Nacional/ UFRJ PERDIGÃO MALHEIRO, Agostinho. *A escravidão no Brasil*. Rio de Janeiro. Vozes. 1976. [1867].

90 Vide PACHECO DE OLIVEIRA, João. "O nascimento do Brasil: a revisão de um paradigma historiográfico" In: *Anuário Antropológico* 2009 (1), págs. 11-42, Brasília, junho de 2010.

os textos e ideias com as práticas que lhes eram contemporâneas. Os confrontos ocorridos no século XVI não são uma antecipação do antagonismo entre os positivistas e o cientista teuto-brasileiro Rodolfo Von Ihering, nem entre o maranhense João Francisco Lisboa e o historiador Francisco Adolfo Varnhagen (também de origem alemã). Não se pode tomar acusações mútuas em debates de ordem intelectual como provas irrefutáveis de um antagonismo organizador das ações e políticas da colônia.

A legislação colonial portuguesa sobre a escravidão dos índios está assentada sobre certas premissas básicas, mas se atualiza no tempo possibilitando variações e disputas, cujo desdobramento está correlacionado com conjunturas políticas concretas. Se essas categorias jurídicas continuam a ter efeitos durante séculos, isso não significa nem que as formas que assumem sejam estritamente idênticas, nem que as suas repercussões sociais sejam análogas. O desdobramento lógico e as transformações que propicia não excluem, nem poderia realizar-se sem exegeses pontuais, históricas e parciais – isto é, sem consciência e vontade dos atores concretos, sem disputas e negociações.

Dois contextos históricos bem posteriores são com frequência, conscientemente ou não, tomados como instrumentos heurísticos privilegiados para fornecer fontes autorizadas e gerar interpretações generalizantes. Trata-se, por um lado, da extensa produção missivista e literária do padre Antonio Vieira (referida ao século XVII) e, por outro lado, do cenário da política pombalina (de meados do século XVIII).

Atribuir porém um sentido único, homogeneizando às diferentes conjunturas que alimentam a política colonial ao longo de três séculos, seria prender-se excessivamente à retórica que integra os textos legais, sem aten-

tar para a delimitação de benefícios e encargos que tais categorias realizam entre distintos grupos sociais. É essa leitura sociológica e processualista - e não essencialista e estática - que iremos proceder a seguir, buscando compreender como o desdobramento dessas categorias no tempo está ligado a contextos locais precisos.

A noção de “guerra justa” tem origens muito anteriores ao “achamento” do Brasil, remontando à reconquista da península ibérica e às lutas entre “cristãos” e “infiéis” (mourous). No século XIV o franciscano Álvaro Pais a conceituava pela conjunção de três fatores: a existência precedente de uma grande injustiça, que a guerra fosse conduzida com intenções puras e que fosse declarada por uma autoridade competente⁹¹. Tratava-se portanto de uma modalizada de cruzada ou “guerra santa.

Na primeira metade do século XVI há notícias de que indígenas foram escravizados e levados para Portugal sem qualquer conexão explícita com os princípios acima elencados. Os nativos eram trocados como mercadoria ou capturados, sendo assim tratados enquanto adversários de índios aliados. Entre as mercadorias levadas, em 1511, pela nau Bretoa, pertencente a uma associação de comerciantes dirigida por Fernão de Loronha, contava-se 35 escravos. Entre as regalias dos donatários contava-se a remessa anual de 48 escravos isentos de taxaço⁹².

Nas terras do Brasil tomar índios como “cativos” era uma prática frequente, que ocorria tanto por terra,

91 MERA, Manuel Paulo “A Guerra Justa segundo Álvaro Pais”, In: *O Instituto* 44. Coimbra. 1917. 351-353 Apud PERRONE-MOISÉS, Beatriz “Inventário da Legislação Indigenista 1500 a 1800” In CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo. Companhia das Letras. 1992. p. 123.

92 COUTO, Jorge. *A Construção do Brasil*. Lisboa, Edições Cosmos, 1995. P. 283 e 226

com as “tropas de resgate”, quanto por via marítima e fluvial, através dos “saltos” (embarcações destinadas ao apresamento de indígenas). A categoria “índios de corda” apareceu como uma primeira tentativa de legitimar tal situação, sendo supostamente atribuída a índios que eram prisioneiros de outros índios e que, caso não fossem resgatados, seriam sacrificados.

O Regimento de Tomé de Souza, peça chave para a instituição de um governo central no Brasil e para a instituição pela primeira vez do domínio exclusivo do Rei de Portugal sobre as terras e a população autóctone⁹³, estava contudo formulado em outros termos, claramente referido à tradição jurídica ibérica. Ali os índios eram classificados em dois tipos: os que aceitavam a conversão e se submetiam aos soberanos católicos, dos quais passavam a ser súditos; e os que persistiam na condição de “infiéis” e deviam ser combatidos, mortos ou escravizados.

De uma perspectiva crítica é preocupante que as análises sobre a “guerra justa” se fixem de modo quase exclusivo na questão do trabalho indígena. Ao chegar à Bahia o padre Nóbrega ficou impressionado com a generalidade do costume entre os moradores de possuir nativos como escravos. Isso afrontava a bula papal, “Veritas Ipsa”, feita por Paulo III, em 1537, que afirmava que as populações autóctones da América possuíam alma e que não deveriam ser objeto de maus tratos ou escravização. Na visão do Pe. Nóbrega sem dar à conquista um fundamento religioso esta não se adaptaria aos parâmetros jurídicos de uma verdadeira “guerra justa”. Tratava-se ao contrário de produzir uma conversão do gentio, em que a submissão política e o

93 Vide PACHECO DE OLIVEIRA, João. “O nascimento do Brasil: a revisão de um paradigma historiográfico” In: *Anuário Antropológico* 2009 (1), págs. 11-42, Brasília, junho de 2010.

fornecimento de mão de obra não podiam ser os fins únicos – era preciso estipular como condições inaceitáveis à catequese a continuidade de atuação dos pajés, a poligamia e a antropofagia.

Em 1558 as rígidas normas fixadas por Nóbrega foram aprovadas pelo terceiro governador-geral, Mem de Sá. Enquanto anteriormente as guerras contra os autóctones terminavam com o juramento de lealdade a El Rey e com o pagamento de tributos, a partir deste momento seriam impostas igualmente condições religiosas. A concepção de “guerra justa” exigia não somente o castigo aos infiéis, mas também a reconstrução daqueles que teriam se submetido. A atuação dos colonizadores não deveria restringir-se à dimensão política ou econômica, mas para justificar-se precisava salientar o seu aspecto ético e espiritual.⁹⁴ No ano seguinte em uma cerimônia em Abrantes (Ba), após o sucesso de uma extensa operação militar, Nóbrega batizaria 436 indígenas Tupinambás⁹⁵.

A maioria das interpretações sobre a política colonial tende a enfatizar exclusivamente a oposição entre jesuítas e moradores. Mas isso resulta de operar com um modelo de explicação sociológica em que os atores sociais são como joguetes de princípios abstratos e de interesses materiais, sem analisá-los em interações concretas, isto é, agindo *em situação*⁹⁶. As decisões que El Rey tomava em relação à vida na colônia não devem ser pensadas como resultantes de uma postura arbitrária e impositiva, nem de

94 NOBREGA, Manoel da. *Diálogo sobre a conversão do gentio*. Lisboa. 1954.

95 COUTO, Jorge. *A Construção do Brasil*. *Op.cit.* p. 315.

96 Vide GLUKMAN, Max. *Analysis of a social situation in modern Zululand*. Oxford, Oxford University Press, 1968. PACHECO DE OLIVEIRA, Joao. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1999. P. 8 e 9

distanciamento ou desinteresse. As posições adotadas refletem ao contrário um fluxo permanente de informações que lhes são trazidas por administradores e conselheiros, correspondendo a respostas a mudanças em conjunturas locais. A administração colonial portuguesa operava dentro de esquemas bem menos centralizadores do que em certa época se supôs, ora estimulando acordos e negociações locais, ora ordenando que tais decisões fossem respeitadas e cumpridas.

Na realidade missionários, moradores e administradores estavam inseridos dentro de uma densa teia de relações de interdependência. O padre Nóbrega em várias ocasiões viajou junto com os governadores em suas visitas às capitanias, participando das negociações com os indígenas e acompanhando campanhas militares. Os mais influentes catequistas do século XVI, Nóbrega e Anchieta, expressaram em algumas cartas a crença de que a “guerra justa” contribuía efetivamente para a conversão do gentio.

Os administradores, além de dever seguir os cânones de uma dada tradição jurídica, viviam em um contexto cultural profundamente marcado pelo catolicismo. A fé era um componente importante nas batalhas e ações militares, constantemente celebradas por missas de ação de graça, por santos patronos e pela sistemática atribuição do nome destes às povoações recém-criadas. No que toca aos moradores, para serem considerados “homens bons” deviam seguir regularmente os ofícios religiosos, praticando a confissão e escutando aos sermões predicados pelos missionários (não devemos esquecer que a Inquisição estava ativa em Portugal e no final do período faria a sua primeira visita ao Brasil).

Por outro lado mesmo os moradores não deixavam de reconhecer que a atuação pedagógica dos missio-

nários junto aos indígenas melhor habilitava ao trabalho a estes últimos. Até mesmo os preadores de índios preferiam o gentio proveniente das missões, aos quais era dado um valor econômico maior do que aos índios “bravos” ou os recém descidos.

Os jesuítas por sua vez para desenvolver sua atividade missionária dependiam largamente dos governadores e capitães-mores, dos conselhos municipais e dos moradores tanto para a concessão de sesmarias (onde eram assentadas as aldeias, colégios e igrejas) quanto à doação de esmolas, favores e escravos negros (para trabalhos agrícolas mais intensos). Em seu relacionamento com a população autóctone, fosse para a formação de alianças ou a mobilização de trabalhadores, os governadores igualmente dependiam tanto de moradores mais antigos (os “lançados” e seus descendentes), quanto dos missionários e mesmo de aventureiros.⁹⁷

O momento mais importante para a especificação dos princípios da legislação colonial relativa à escravidão indígena ocorreu com a convocação da Junta de 1566, posteriormente retificada com uma segunda Junta realizada em 1574. Ao final dos debates da primeira ficou estabelecido que os nativos que vivessem nas aldeias criadas pelos jesuítas eram livres e não podiam ser escravizados. Aqueles que haviam sido indevidamente escravizados tornar-se-iam automaticamente “forros” Por outro lado os jesuítas assegurariam aos colonos a possibilidade de utilização do trabalho temporário dos índios das missões em suas fazendas mediante o pagamento de salários. Recomendava-se

97 Couto menciona um desses intermediários, cujos serviços várias vezes foram contratados pelo governador para promover “descimentos”, que ganhou nome indígena (Tomacauna) e foi posteriormente objeto da Inquisição por dançar com os indígenas, pintar-se e ter várias mulheres.

também a criação do cargo de Procurador, a ser exercido por uma pessoa ilibada e que não tivesse interesses envolvidos no assunto⁹⁸.

Tais normas foram homologadas por El Rey através de Carta Régia de 20/03/1570, e passaram a regular as relações com os indígenas na colônia. Todos os atos consecutivos – as Cartas Régias de 24/02/1587, de 11/11/1595, de 30/07/1609 e 10/09/1611- não alteraram os consensos básicos estabelecidos. Embora os títulos que foram atribuídos a estas normatizações na história, seja pelos contemporâneos seja por gerações posteriores, sempre enfatizassem a liberdade dos indígenas, elas tratavam extensamente da “guerra justa” e estipulavam minuciosamente as condições legais do “cativeiro”. Ou seja, naquele contexto era impossível tratar da liberdade dos índios sem prescrever as formas legítimas do cativeiro.

A lei de 1570 colocou a “guerra justa” como o instrumento básico para o cativeiro legítimo de índios, explicitando que a sua declaração deveria ocorrer exclusivamente por ato do rei ou do governador. O diploma legal já incluía nessa categoria os Aimorés. Indo além das recomendações da Junta de 1566, a carta régia proibiu a aquisição dos “índios de corda”, o que provocou protestos dos moradores e a convocação em 1674 de uma nova junta, que reformulou essa interdição. A Coroa não estava distanciada das questões da administração local, mas de modo consistente reiterava e detalhava orientações anteriores. Assim ocorreu com o alvará de 20/11/1575, que determinava que os índios que trabalhassem nas fazendas fossem pagos logo e pudessem retornar às aldeias. Mais adiante a Coroa prescrevia que aos gentios descidos do sertão fos-

98 COUTO, Jorge. *A construção do Brasil*. Op.cit. p. 301.

110 Eunícia Barros Barcelos Fernandes (Org.)

sem destinadas terras para as suas aldeias nas proximidades das fazendas e que durante 15 anos ficassem isentos do pagamento de impostos (alvarás de 21/08/1587). Em outras ocasiões a Coroa reafirmava que apenas as “guerras justas” autorizados pelo rei ou pelo governador é que podiam ser consideradas legítimas, não aquelas que fossem iniciativas exclusivas de moradores ou Conselhos. Mais tarde a carta régia de 1595 restringiu ainda mais esse poder, limitando-o à autoridade do rei⁹⁹.

Os dispositivos legais não acabavam com as diferenças de perspectiva, apenas fixavam consensos básicos e estabeleciam espaços de disputa. A demanda por trabalho indígena nas fazendas e engenhos deveria ser atendida primordialmente através dos índios livres, mediante o pagamento de salários e condições que não desestruturassem a economia das aldeias nem inviabilizasse a catequese.

Embora isto pudesse lembrar um mercado capitalista de trabalho, esse não era o caso. O indígena tinha as suas condições de reprodução fora da órbita do mercado e estava em uma condição tutelada, o seu salário sendo pago ao administrador da aldeia e apenas uma pequena parte a ele mesmo e em espécie. Um estudioso pondera que há indícios de que a situação dos índios das aldeias fosse até pior que a dos escravos¹⁰⁰. De qualquer modo, como iremos ver a seguir, a insatisfação dos indígenas, seja por razões estritamente econômicas ou mais amplas e culturais, traduzia-se em um grande número de fugas.

A obtenção de escravos via o “resgate” dos chamados “índios de corda”, instituía um mecanismo de compra

99 PERRONE-MOISÉS, Beatriz “Inventário da Legislação Indigenista 1500 a 1800”. Op. Cit. P. 529-530.

100 Idem, P. 121.

e venda¹⁰¹ de cativos no qual os moradores e os próprios indígenas estavam envolvidos¹⁰². O valor de um “índio de corda” era atribuído pelo governador, com base nos custos da expedição de resgate, sendo o seu período de trabalho compulsório fixado de maneira a permitir a amortização do investimento.

Em termos normativos a condição de cativo era apenas temporária, a carta régia de 1611 chegando a defini-la em dez anos. Na prática porém isso dependia dos valores atribuídos pelo governador e tal período poderia ser estendido sem a possibilidade de contestação. A fuga era punida com severidade.

A disputa instalava-se quanto à condução dos descimentos, a administração das aldeias e ao cargo de Procurador dos “índios forros”. A preocupação em destacar a ação colonial como um empreendimento religioso levou a determinar que os descimentos devessem ser acompanhados obrigatoriamente por missionários. Nas cartas régias de 1587 e 1595 era especificado que exclusivamente os jesuítas poderiam desempenhar tal função.

Já ao início do século XVII uma outra conjuntura parece delinear-se. Na carta régia de 1611 estava indicada

101 É conveniente reservar o uso do termo às condições de mercado capitalista. Do ponto de vista etnográfico é possível distinguir certos circuitos ou esferas da vida social onde as trocas são reguladas por normas específicas, nem sempre monetárias, cujos valores podem ser atribuídos sem a ingerência exclusiva do mercado capitalista. É nesse sentido, preconizado por Fredrik Barth, em “Economic spheres in Darfur” In *Themes in Economic Anthropology*. London. Tavistock. 1967, que estaremos operando com a ideia de diferentes modos de aquisição e uso do trabalho indígena (segundo este seja de índios das aldeias ou de cativos).

102 Hemming menciona um tipo de intermediário nativo, que teria existido na região sul, e seria chamado de “mus”. Cf. HEMMING, John. *Red Gold. The conquest of the Brazilian Indians*. London: Macmillan, 1978. P. 197

a possibilidade de que a presença de representantes régios (missionários) nos descimentos pudesse ser satisfeita tanto com missionários quanto com administradores seculares das aldeias. Isso era sinal de uma importante redistribuição de papéis possibilitada pelo Real Padroado.

O sistema de uso do trabalho remunerado de índios forros funcionou com muita precariedade tanto do ponto de vista dos moradores quanto dos missionários. Para os primeiros a oferta de trabalho era dita insuficiente, enquanto os segundos queixavam-se da dificuldade para receber os pagamentos e quanto a demora no retorno dos indígenas às aldeias. Os atritos com os moradores, que faziam igualmente uso de escravos indígenas (via a aquisição de “índios de corda”), eram cotidianos e a demanda sobre o trabalho indígena só tendia a crescer. A documentação revela que ao longo do século XVII as requisições de índios forros para trabalho - em engenhos de açúcar, salinas, minas de salitre, em obras públicas (fortificações e caminhos), como remeiros, em apoio a expedições militares - tornavam-se cada vez mais frequentes.

A resposta dos indígenas à deterioração de sua condição de vida nas aldeias era através de fugas, o que concorria também para aumentar a ineficiência e inviabilidade do sistema. Uma alternativa para os missionários era buscar as regiões do sertão, visando o estabelecimento das aldeias em pontos mais afastados das pressões da economia colonial, já instalada na faixa litorânea. Os missionários passaram a deslocar-se crescentemente para o sertão e para a Amazônia, articulados a um movimento de expansão territorial e de incorporação de novas populações autóctones.

Na realidade há necessidade de novas investigações para que possamos determinar melhor como se relacionavam os mercados de “forros” e “cativos”. Os estudos

existentes centram-se exclusivamente na legislação, sem mostrar como as normas se traduziam em práticas. Uma distinção rígida entre essas duas esferas transacionais pode ser questionada por registros feitos nas décadas seguintes, que apontam uma confluência entre essas diferentes condições jurídicas, bem como para uma enorme permissividade e conivência das autoridades quanto a não aplicação das normas relativas ao uso do trabalho indígena:

“Com certos enganos e com algumas dádivas de roupas e ferramentas que davam aos principais e resgate pelos que tinham presos em corda para os comerem, abalavam aldeias inteiras e em chegando à vista do mar, apartavam os filhos dos pais, os irmãos dos irmãos e ainda às vezes a mulher do marido, levando uns o capitão mameluco, outros os soldados, outros os armadores, outros os que impetraram a licença, outros os que lha concedeu. Todos se serviam deles em suas fazendas e alguns os vendiam, porém com a declaração de que eram índios de consciência e que não lhes vendiam senão o serviço. Quem os comprava, pela primeira culpa ou fugida, os ferrava na face, dizendo que lhe custaram seu dinheiro e eram cativos”

Como considerações finais gostaríamos de explicitar alguns pressupostos teóricos contidos na análise precedente. Em geral os estudos sobre a história indígena são vistos como uma área de aproximação entre a história e a antropologia, em que conceitos, teorias ou conhecimentos específicos de uma disciplina (no caso a antropologia) são utilizados ou servem como inspiração para o exercício da pesquisa histórica. Embora a importação de conceitos através das fronteiras disciplinares possa dar ao pesquisador

uma sensação de ampliação de seu universo de descortino e estimular novas perguntas, é importante também perceber que nem sempre essa associação entre disciplinas gera necessariamente resultados positivos.

Alguns conceitos na antropologia, como a própria noção de cultura e de sociedade, tem sido objeto de intensos debates e revisão crítica, sendo atualmente utilizados com muito cuidado devido aos pressupostos essencialistas que trazem para as análises. Esta é igualmente a dificuldade com abordagens dualistas, que descrevem o mundo social a partir exclusivamente de papéis contrastantes e polarizados, sem promover a inserção deste par analítico dentro de uma rede mais ampla de relações e sem atentar para a diversidade de situações históricas em que estas categorias (bem como doutrinas e representações) se manifestam ao longo do tempo.

Uma história institucional, apoiada no estudo da estrutura interna e da hierarquia, assim como no corpus de concepções e doutrinas elaboradas por seus membros, certamente favoreceria uma investigação em que os elementos de unidade e continuidade através do tempo fossem fortemente enfatizados. Tomar tais diretivas como guia da pesquisa, seria restringir-se ao estudo das auto-representações, deixando de fora do campo de observação a prática e as interações sociais.

A nossa preocupação aqui não foi em estabelecer uma unidade de análise homogênea e transhistórica, buscando unidades diacríticas e internamente coerentes, a similaridade de sociedades e culturas, mas justamente ao contrário buscar a diversidade de contextos e situações em que um mesmo ator social se manifesta, refletindo portanto sobre a variabilidade de estratégias e significados.

A atuação dos jesuítas face aos indígenas no século XVI parece-nos ter um significado político bem diferente daquele do XVII ou do XVIII, pois estamos lidando ora com o contexto de implantação da colônia e a guerra de conquista movida contra os autóctones, ora com uma colônia baseada na escravidão africana e na produção para a exportação (onde o indígena não mais ocupa um papel econômico e político central). Há que levar em conta ainda na análise se as ações missionárias se realizam em qual das colônias portuguesas nas Américas (se no Brasil ou no Amazonas e Grão-Pará) e mesmo, considerando a primeira, se estão circunscritas à faixa atlântica ou se tem como foco a região interiorana, os chamados "sertões".

Interpretações sobre a atuação dos jesuítas baseadas no estudo de cada um destes contextos precisam ser avaliadas e relativizadas com muito cuidado, bem como examinadas criticamente as reverberações que as investigações sobre uma pode ter sobre as outras. As análises realizadas sobre uma situação específica não se constituem de maneira alguma em suporte para possíveis analogias com outros contextos (como o de expansão das fronteiras econômicas do país no século XX), nem para o estabelecimento de comparações superficiais com ideologias contemporâneas sobre os indígenas (como é o caso do indigenismo).

Os Procuradores Gerais da Missão do Maranhão na primeira metade do século XVIII.

*Marcia Eliane Alves de Souza e Mello
Universidade Federal do Amazonas*