

Espaços missionários transformados: a apropriação da terra pelos índios numa aldeia jesuítica da costa atlântica (século XVIII-XIX)

Susana de Matos Viegas

*Instituto de Ciências Sociais
Universidade de Lisboa*

RESUMO: Neste artigo proponho uma análise da territorialidade vivida pelos índios que habitavam na vila de Olivença (sul da Bahia) no período colonial, à luz de enfoques trazidos pela etnografia contemporânea. Mostro que a própria política missionária de fixação criou espaços transformados – tanto da mata e dos locais onde os índios cultivavam as suas roças como da própria sede da missão – que conseguimos configurar como territorialidades numa historicidade ameríndia. Serão principalmente exploradas visões da territorialidade a partir da posse e da responsabilidade individual finita em cuidar do espaço. O artigo visa contribuir para o alargamento da história das territorialidades ameríndias, partindo dos regimes de posse que resultam desta articulação entre os projetos territoriais coloniais e as vivências e apropriações ameríndias do espaço.

PALAVRAS-CHAVE: posse da terra, transformações do espaço ameríndio, missões jesuíticas, territorialidade, Tupinambá de Olivença.

Como acontece com a maioria dos processos de demarcação de Terras Indígenas realizados nas últimas duas décadas, a demarcação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença que se iniciou em 2003 tem contado com sérios retrocessos. Em 2006 houve mesmo a hipótese de regredir ao grau zero, suspendendo-se os estudos de identificação da

área indígena que na época já estavam praticamente concluídos. Um dos pontos que faltava “fechar”, isto é, ter uma proposta final com justificativa técnica e aprovada, quer pelos índios quer pela Funai, era a integração da vila na delimitação final. Situada numa pequena elevação junto à orla marítima, a vila de Olivença incorpora o espaço da sede e entorno do antigo aldeamento jesuítico de índios Nossa Senhora da Escada, fundado em 1680 pelos jesuítas, transformado em Vila de Olivença em 1759.

A hipótese de não incluir a vila colocava-se apenas em tese. De fato, reconhecer a ocupação tradicional da antiga sede da missão para um “povo indígena” que até no etnônimo incorporou o nome da região e da vila (Tupinambá *de Olivença*) seria de princípio bastante consensual. No entanto, ano após ano, esta hipótese aparecia formulada por várias das entidades envolvidas no processo como um entrave à demarcação, pressionando os Tupinambá de Olivença a considerarem sua exclusão. Isto significou – e este é o ponto que enquadra o assunto das transformações do espaço a tratar neste artigo – que os Tupinambá de Olivença tiveram que enfrentar e explicitamente insistir na inclusão da vila na demarcação da terra indígena. O levantamento dos dados demográficos da população indígena a residir na vila foi feito porta a porta, tendo resultado em diagramas com a indicação da concentração da área de residência dos índios no extremo interior da vila, mas também de alguns índios a residirem na quadrícula da antiga missão – onde igreja, cemitério e caminho para a roça se mantêm fixamente no exato local do desenho do período colonial.

Sem que seja significativo entre os Tupinambá de Olivença o uso de lugares como referentes simbólicos de territorialidade, nem predominantes os relatos sobre o passado e menos ainda sobre o período colonial, os sentidos de pertença que enquadram a ocupação tradicional da vila não emergem como instâncias discursivas, sendo antes parte de uma

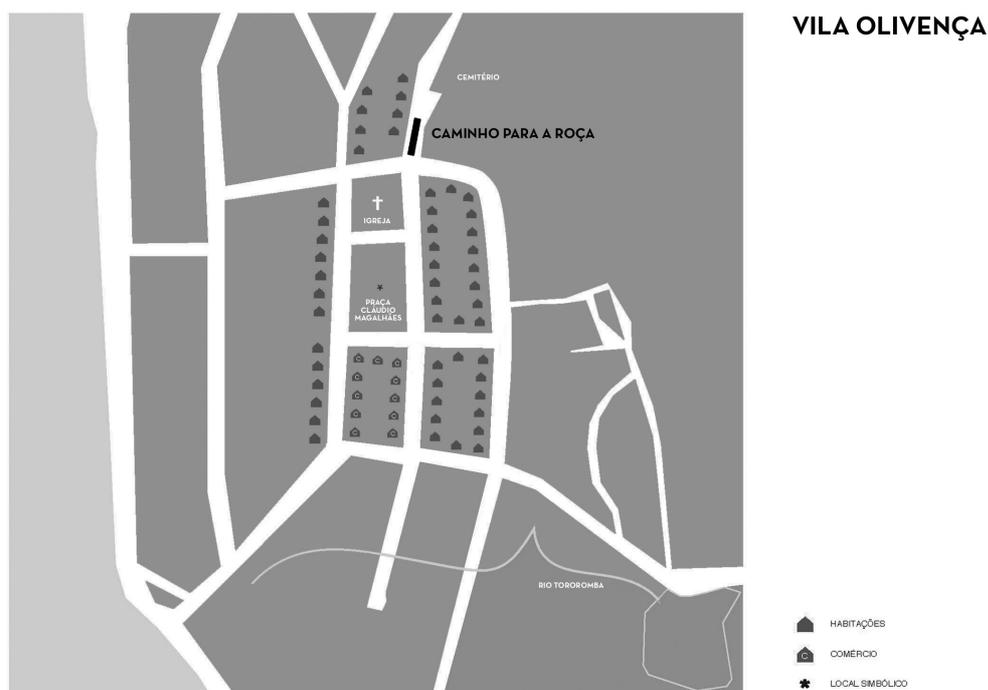


Figura 1: Diagrama da vila de Olivença realizado no âmbito do processo de demarcação da TI Tupinambá de Olivença em 2004.

complexa e dinâmica teia de pertencas territoriais. Ao aprofundar antropologicamente esses sentidos de pertença, conjugando uma multiplicidade de fontes, é possível recuar até o período colonial e compreender o processo de longo termo de pertencimento territorial em ciclos por vezes de maior concentração dos índios na vila e noutros de maior dispersão (concebidos hoje como expulsões explícitas). A interpretação dessa territorialidade no período colonial ajuda-nos a aprofundar o debate antropológico sobre regimes ameríndios de posse da terra e sua historicidade, em espaços que incluem e nunca se esgotam nas sedes de missões.

De fato, a ideia consolidada de que num grande número de missões religiosas no período colonial, o espaço vivido pelos índios ia muito além da quadrícula do aldeamento jesuítico, e que em muitos casos – entre os quais veremos ser o de Olivença – o papel dos índios na própria administração da vila foi significativo, sendo assim que “num mesmo ato de apropriação, os índios utilizavam e transformavam o espaço da missão” (Wilde, 2009: 125), é um importante ponto de partida neste debate (eg. Monteiro, 1994; Amoroso, 1998; Almeida, 2003; Pompa, 2003). As territorialidades específicas de posse/apropriação do espaço que daí resultam podem ser exploradas, como sabemos, num exercício há muito consolidado de “ler os cronistas a partir do material etnográfico recente” (Fausto, 1998 [1992]: 381).

Desenvolvendo esse exercício analítico, neste texto a duração transitória mas efetiva de posse da terra em sucessivos deslocamentos, assim como o sentido da posse como um ato simultâneo de dominar e cuidar ganharão particular destaque. Especificamente, a finitude da posse de uma área de cultivo e os deslocamentos cíclicos de unidades familiares serão aqui pensados em associação. Sob a expressão da “impermanência da posse” (Lowie, 1949), esta finitude foi afinal impedimento importante para que pudéssemos considerar a posse da terra como um aspeto significativo na análise das socialidades ameríndias. Sabermos se este princípio de posse não permanente pode ser compreendido como parte da historicidade ameríndia – mesmo se essa historicidade for a história da relação dos índios com a estrutura colonial – é um desafio de escala maior que enunciarei neste texto.

A exposição do argumento irá repartir-se em três seções. Numa primeira seção, problematizo o debate americanista sobre a posse num tempo finito, aproximando-me das formulações sobre a importância da temporalidade e da responsabilidade/cuidado como eixos sociofilosóficos centrais para compreender as transformações não lineares

da posse da terra em regimes ameríndios (eg. Fausto, 2008; Brightman, 2010; Brightman, Fausto e Grossi, no prelo; Viegas, no prelo). Apresento também, sumariamente, essas dimensões de temporalidade e do cuidar/possuir na vivência de unidades territoriais atuais entre os Tupinambá de Olivença: as roças, as árvores de fruto e os quintais, assim como o espaço da vila e seu entorno. Na segunda seção, dirijo-me a essas mesmas dimensões da posse para revisitar fontes do período colonial e alguns trabalhos historiográficos, mostrando múltiplas formas de apropriação do espaço e seus sentidos de territorialidade no período colonial na vila de Olivença, configurando o que poderíamos chamar de territórios multilocais, “não-areolar” (Echeverri, 2005: 237-239). Essa territorialidade, mesmo que sistematicamente sujeita a ciclos de fragmentação, integra sempre a vila, a qual afinal acaba por desempenhar ao longo da história um papel centrífugo central, um dos poucos referentes topográficos para uma territorialidade fortemente marcada por ciclos de fixação de tempo curto (cf. Viegas, 2012a, no prelo). Veremos que esse processo envolve não apenas formas de ocupação do espaço e seus ciclos de expansão e agregação, como também a reivindicação pelos índios de cargos de responsabilidade na administração da vila.

Na terceira seção, volto-me para a visão dos jesuítas sobre a territorialidade e revisito o debate sobre espaço, territorialidade e pessoa que é central à fundação dos aldeamentos como o de Nossa Senhora da Escada e suas repercussões no período colonial seguinte, quando se dá a fundação da vila de Olivença. Nesse mesmo período, verificamos a existência de reivindicações de terra por índios de vilas da Bahia, dessa forma obrigando a alargar a cronologia de reivindicação de terras indígenas para um período no qual a própria figura da propriedade privada estava ainda em formação (cf. Motta, 2009). Na seção conclusiva, retomo um enfoque mais generalista e comparativo para refletir sobre o contributo que estas

dimensões de territorialidade podem dar para pensarmos a historicidade territorial em contextos com longa história de presença colonial como é o caso dos aldeamentos de índios na costa atlântica.

Múltiplas apropriações do espaço entre os Tupinambá de Olivença e o debate americanista

Apesar das justificadas renitências em considerar a posse da terra no centro do debate americanista, o reconhecimento antropológico de sentidos de apego, de pertença dos ameríndios ao seu contexto territorial de vivência mesmo no período colonial não esteve nunca em causa. Como explicita Manuela Carneiro da Cunha na sua reflexão sobre a legislação da propriedade da terra indígena no Brasil no século XIX, “contrariamente ao que maliciosamente se apregoava, os índios [no período colonial] errantes ou não, conservam a memória e o apego a seus territórios tradicionais” (Carneiro da Cunha, 1998 [1992]: 141). Neste mesmo sentido de um sentimento de apego territorial, há muitas décadas atrás em “Property among the tropical forest and marginal tribes”, Robert Lowie argumentou que “sob condições aborígenes” a terra seria para os índios um bem inalienável (Lowie, 1949: 354). Refletindo sobre fontes variadas, desde observações do naturalista Wied-Neuwied sobre os Botocudos no sul da Bahia no século XIX, Manizer sobre os Kaingang no sul do Brasil no início do século XX ou os Yecuana na Amazônia, Robert Lowie destaca a ideia, que nos importa aqui retomar, de que a inviabilidade da alienação da terra para os índios resultaria da excessiva subjetivação da posse, bem como da “impermanência” dos índios na sua ocupação territorial. A “impermanência da posse” é explicada por Lowie a partir de uma multiplicidade entrelaçada de fatores, entre os quais ganham destaque “as superstições nativas conectadas com a morte”, que

explicam locais de habitação queimados na sequência de uma morte, e muitas outras circunstâncias ecológicas que por vezes “forçam” deslocamentos (Lowie, 1949: 355). Ao mesmo tempo, Lowie sublinha a existência de alguns sentidos de posse sobre pedaços do território, como acontece com segmentos do rio entre os Cubeo, já que cada clã tem tendência a guardar os seus “direitos de pesca” sobre partes específicas do rio (Lowie, 1949: 355).

A relação entre a posse de espaços concretos e o abandono cíclico de locais de habitação é equacionada também mais tarde por Balée e Gély (1989) a propósito da posse da terra entre os Tupi Ka’apor, mostrando que a sucessão da posse da terra não ocorre, entre os Ka’apor, como um resultado do “planeamento consciente para gerações futuras”, mas acaba por se efetivar na sequência da própria evolução dos sítios de residência (Balée e Gély, 1989: 130). De fato, os autores mostram que, entre os Ka’apor, as roças (*swiddens*), mesmo as comunais, implicam posse/responsabilidade individual. No entanto, essa posse tem uma duração finita e um significado associado não ao direito a excluir outrem do uso de um bem (princípio elementar da propriedade privada), mas ao dever de cuidar desse bem, isto é, neste caso, a atribuição pelo coletivo de uma responsabilidade a pessoas concretas para cuidarem de uma roça:¹

Nenhuma família exerce qualquer tipo de “posse” permanente [*permanent ownership*] sobre qualquer dessas roças. É verdade que o sufixo [da língua ka’apor] nominal *yar* pode ser traduzido como *owner* [dono]. E os Ka’apor falam tradicionalmente do *kupisa-yar* (“*swidden-owner*” [dono da roça]) em referência a qualquer roça. No entanto, como cada “posse” diz respeito apenas ao período de utilização da roça, não estamos a discutir direitos de propriedade, mas antes usufruto, num sentido legal ocidental (Balée e Gély, 1989: 130).

Sem maiores desenvolvimentos comparativos, verificamos então que neste texto Balée e Gély aproximam esses sentimentos de posse temporária das roças pelos Ka'apor ao princípio de usufruto. Ao mesmo tempo, porém, os autores defendem que para os Ka'apor a posse de terra para cultivo da roça implica um sentido de responsabilidade em cuidar dessa terra. Tal conceito da responsabilidade/cuidar como parte do significado de ser “dono” tem sido central, como sabemos, na revisão do debate americanista sobre assimetria e posse (cf. Fausto, 2008: 329, 332; Brightman, 2010; Fausto, Brightman e Grossi, no prelo). Como Carlos Fausto argumenta, no caso ameríndio “a posse de objetos deve ser vista como um caso particular da relação de domínio entre sujeitos, e o artefato-coisa como um caso particular do artefato-pessoa” (Fausto, 2008: 335). A posse/ser dono significa ao mesmo tempo controlar e proteger “sendo responsáveis por seu bem-estar, reprodução e mobilidade. A assimetria implica não só controle, mas cuidado” (Fausto, 2008: 332). Como alerta Fausto, ter uma posse “em comum” implica igualmente ter quem cuide/seja responsável por ela, pois o seu reverso seria, como os Kuikuro sugerem, “coisa de todos”, ou seja, sem ninguém para cuidar (Fausto, 2008: 339).

O abandono dos espaços de habitação e subsequentes deslocamentos – um tema há muito central ao debate americanista – poderão associar-se, então, a este debate sobre a responsabilidade individual e, ao mesmo tempo, a impermanência da posse (cf. Rivière, 1984: 26, 75, 81-82). Tal impermanência pode ter uma multiplicidade de modelos, entre os quais o biográfico. Assim, por exemplo, na sua reflexão sobre a situação dos Yaminawa, Calavia Sáez (2005) atrela o apego à territorialidade a um tempo-curto biográfico: “A terra Yaminawa está ligada a memória de curto-termo, à biografia dos vivos; falta-lhe monumentos, marcas específicas na paisagem que possam servir de pontos de relevância *permanentes* e inequívocos” (minha ênfase, Calavia Sáez,

2005: 113). De fato, a questão da “impermanência” e da ausência de referências fortes a lugares fixos tem merecido diversas formulações por parte dos americanistas, entre as quais uma das mais clássicas nos foi dada por Thomas Gregor ao discutir o conceito de “fronteira” entre o território dos Mehináku e dos Aweté a partir de referentes tão precívuos como certas árvores de frutas (“um bosque de bananas selvagens”), sendo que “para a maioria dos Mehináku, o conceito de um território tribal como região de fronteira única simplesmente não importa muito” (Gregor, 1982: 43).

Esse fraco significado de locais como referentes permanentes de um território, que implica uma forma negativa de caracterizar a territorialidade ameríndia, pode ser revisto pela positiva se atendermos então a duas características persistentes nas etnografias sobre as Terras Baixas: o pendor transitório da posse e a sua forma subjetivada. A subjetividade pode tomar uma multiplicidade de formas. Entre os Tupinambá de Olivença, ela corresponde, por um lado, à ideia de uma influência mútua entre, por exemplo, uma planta específica e o sujeito que a semeou e, por outro, num sentido mais amplo, as memórias vividas que configuram uma espécie de “mapa de vivências” (Viegas, 2007: 228-295). Em projetos de etnomapeamento realizados nos últimos anos, os Tupinambá de Olivença têm recorrido à ideia de uma “cartografia afetiva”, a qual vem muito ao encontro dessa ideia.² Na territorialidade que está em causa nessa cartografia, os movimentos ou deslocamentos de residência ao longo do tempo de vida são aproximados ao que Santos-Granero chamou de “um tipo de sistema de proto-escrita”, o qual corresponde a dizermos que a paisagem não invoca a memória como estímulo mnemônico, mas como estímulo vivencial (Santos-Granero, 1998: 132, 139). As referências no mapa de vivências podem, portanto, incorporar lugares, mas lugares que vão tomando diferentes significados em ciclos temporais de diversas durações.

Entre os Tupinambá de Olivença, os relatos sobre o passado biográfico, testemunhados pessoalmente, tendem a salientar ciclos finitos. Como certa vez ouvi de forma tão sintetizada de um homem sertanejo viúvo de uma mulher tupinambá: “O meu sogro plantou um pouquinho ali, um pouquinho aqui; morava um tempo aqui, passava cinco, seis, oito anos e mudava. Chegava lá dentro da mata e abria um roçado e ia morar lá”. Estas narrativas repetem-se entre os Tupinambá de Olivença, cartografando locais fundados com a abertura de roça e plantio de novas árvores de fruta que vão pontilhando o mapa de vivências, sendo a morte um aspeto central na atribuição de significado a uma territorialidade fortemente substantivada nesta dinâmica temporal de deslocamentos (cf. Gallois, 1981: 13; Rivière, 1984; Viegas, 2007: 265-268, no prelo; Viegas e Paula, 2009).

Espaços de cultivo como as roças ou quintais, adjacentes às casas, ou mesmo certas árvores de fruta, projetam de forma muito literal a pessoa que cuida deles, ao ponto de poderem desaparecer com elas, como cheguei a ouvir explicitamente formulado: “quando a pessoa morre, o quintal morre com ela” (Viegas, 2007: 85-86, no prelo). Há, portanto, uma ligação “quase física” entre a pessoa e certos cultivos num sentido aproximado ao que Descola formula como “uma projeção pública das personalidades e qualidades de quem cuida dele”, sendo então que “quando uma mulher morre, o seu quintal também desaparece em seguida” (Descola, 1996 [1986]: 175). O mesmo conceito de ser responsável por cuidar, enquanto princípio de entendimento da relação subjetiva de posse, tem sido descrito, por exemplo, para populações ribeirinhas e deve ser visto como parte de múltiplos sentidos que marcam a natureza subjetiva e temporária da posse (cf. Machado, 2012; Viegas, no prelo).

Cinthia Rocha, no seu trabalho de campo sobre os Tupinambá de Olivença realizado em 2012, refere uma história que reforça a relevância desta ideia de uma relação quase física e de tempo biográfico entre

o sujeito responsável pelo plantio, nesse caso em relação ao próprio processo de reivindicação da terra indígena. De fato, em 1984 dois índios foram a Brasília pedir auxílio face ao acirramento da usurpação fundiária na região de Olivença e o que julgaram ser uma maior abertura do governo para contemplar a questão. Ao longo do processo de demarcação assisti a vários eventos que remetiam para a memória dessa viagem. Assim, por exemplo, em 2004 ocorreram reuniões do próprio Grupo de Trabalho de demarcação da terra indígena na área de um destes homens em que se dançou o Poranci³ em redor de uma árvore que ele tinha semeado quando voltou dessa viagem. Em 2012, ao voltar a relatar a uma outra antropóloga o plantio da árvore na sua volta a casa dessa viagem a Brasília, este mesmo índio (que é uma atual liderança) explicou-lhe a luta que teve que travar para ele próprio não morrer quando a árvore pereceu:

Quando fui a Brasília nos anos 1980 com meu compadre Duca, a gente trouxe umas sementes de árvore (pau-brasil) e cada um plantou a sua. Foi na volta da minha árvore que, anos depois (final dos anos 1990), passamos a fazer o Poranci. Quando a árvore de Duca morreu, ele morreu também. Quanto à minha árvore, todo dia eu ia abraçá-la e dizia: “você é meu amigo”. Certo dia, notei que a árvore adoeceu e em seguida eu também. A árvore morreu e aí fui até lá e disse: “você é meu amigo, mas cada um vai na sua vez”. (Rocha, 2014: 92)

A noção de que certos cultivos e/ou certos espaços de cultivo específicos – entre os quais se destacam as roças e os quintais, assim como o plantio de árvores de fruta na área de habitação – são posse personalizada e também temporária é bem ilustrada neste episódio que sintetiza uma etnografia mais densa que desenvolvi noutros lugares (cf. Viegas, 2007, no prelo). Tendo por referência a territorialidade dos deslocamentos,

da posse personalizada, importa considerar agora qual a posição da vila nessa territorialidade.

De um ponto de vista sincrônico, a vila de Olivença é um local de encruzilhada nas próprias histórias biográficas. O vasto conjunto de diagramas genealógicos que pude levantar no estudo de demarcação da terra indígena mostra serem raros os casos de um morador não residente na vila que não tenha algum parente próximo a residir nela. Encontramos também pessoas que no período de veraneio ou de festividade se aproximam da vila para se dedicarem a várias atividades de aproximação aos veranistas. Desse ponto de vista, a vila é um espaço de mediação e de diversificação socioeconômica. Por um lado, no conjunto da terra indígena Tupinambá de Olivença, a vila é o local melhor servido de meios de transporte, e alguns dos índios que ali vivem têm uma história de vida mais marcada pela relação com a cidade que os que habitam no interior. Os índios que habitam na vila, por este conjunto de circunstâncias, são também no geral os que ganharam maiores aptidões de comunicação intercultural, sendo capazes de reivindicar direitos e transformar artefatos culturais em mercadoria – por exemplo, vendendo artesanato indígena no centro da vila. A intromissão da Prefeitura de Ilhéus na administração do distrito de Olivença foi criando desde 1992 um sentimento de alheamento aos interesses dos moradores majoritariamente índios, destruindo até o valor patrimonial da quadrícula, que os índios souberam contestar.⁴ A dificuldade de comunicação entre as autoridades administrativas da vila e os Tupinambá de Olivença, mesmo antes do reconhecimento como povo indígena em 2000, assentou-se sempre na incapacidade de compreender a existência de uma dinâmica de vida social local que não estava apenas amarrada ao empreendedorismo turístico.⁵

É esta situação da gestão da vila que os Tupinambá de Olivença querem hoje reverter, reassumindo a responsabilidade pela gestão do espaço da vila ao inclui-la na terra indígena. Como dizia uma liderança

numa reunião em 2008, quando finalmente fechávamos a primeira fase da demarcação, se a vila ficasse toda “fora” (da área demarcada) iriam expulsar “os parentes todos de Olivença outra vez”. A inclusão da vila passa, assim, a inscrever uma territorialidade em movimentos de concentração e dispersão – um aspecto que retomarei na seção seguinte sobre o período colonial.

Talvez ainda mais importante que essa visão sincrônica é a diacrônica. De fato, mesmo os índios que residem em áreas mais longínquas (desde que a jusante da cadeia de serras, situada a cerca de 50 km da vila) inscrevem nas suas biografias a historicidade da vila. Padrões de residência baseados no deslocamento sazonal entre a vila e a região da mata ou na permanência na vila – ou mesmo residência mais fixa em áreas afastadas da vila, mas com conexões biográficas ou frequentes à vila –, ocorrem pelo menos desde o século XIX e podem caracterizar diversos padrões de residência e deslocamentos atuais.⁶ Vejamos um caso pontual, mas exemplificativo. No trabalho de campo de 2004, conversei com duas mulheres irmãs entre si, uma nascida em 1934 e outra em 1940 no Cururutinga – área localizada a cerca de 20 km da vila na direção da cidade de Ilhéus e que hoje é contígua a um bairro desta cidade. O avô paterno destas mulheres já habitava nesta região no início do século, tendo sido o seu óbito registrado no livro do cartório da vila de Olivença – Leocádio Francisco do Nascimento – em 1936. Estas mulheres relataram como nessa época só se podia ir a pé à vila e demorava-se cerca de doze horas para fazer esse trajeto. Apesar disso, as suas idas à vila foram sempre frequentes até pelo menos o início da década de 1980, e tanto resultavam de visitas familiares como da participação em eventos religiosos identificados com a vila. Este tipo de rede de visitação faz parte de forma muito geral das biografias de índios que conheci a residirem em áreas geográficas muito díspares na região de Olivença, abrangendo uma área com cerca de 50.000 hectares – e tanto subentendem esta

sociabilidade familiar e festiva como a permanência em certos períodos por razões socioeconômicas não só associadas aos veranistas, mas também, no passado, à educação, e ainda, sazonalmente, à coleta de crustáceos no mangue. A vila de Olivença tem, assim, um papel dinamizador da territorialidade que está inscrita nas biografias e é um referente topográfico muito singular para os Tupinambá de Olivença.

As roças e a territorialidade ameríndia no período colonial

Ainda que haja alguma controvérsia sobre o rigor das plantas cartográficas dos antigos aldeamentos missionários desenhadas a pedido da administração colonial portuguesa no final do século XVIII, o espaço quadricular é um ponto de referência das sedes de missões jesuíticas (Figura 1).

Tendo sido concebido para contrariar a tendência verificada pelos padres de os índios da costa atlântica ciclicamente mudarem de local, o propósito dos aldeamentos era, como sabemos, de natureza civilizadora. A civilização não correspondia apenas e nem prioritariamente à fixação dos índios a um local, mas ela seria um meio para atingir o fim maior da estabilização moral que os missionários consideravam que só se podia alcançar se, entre outros, se incentivasse a atividade agrícola de cultivo das suas roças (cf. Almeida, 2003; Leite, 1938: 32; Machado, 1716 *apud* Almeida, 2003: 227).

Na aldeia de Nossa Senhora da Escada, segundo várias fontes, entre as quais se destaca o relatório do Ouvidor Luiz Freire de Veras realizado em 1759, referente à vida no período anterior à missão, os índios praticavam a caça na mata atlântica, a pesca em vários rios localizados numa área alargada da costa até a cadeia de montanhas, a coleta de caranguejos no mangue e ainda se dedicavam à pesca no mar, possuindo uma aptidão

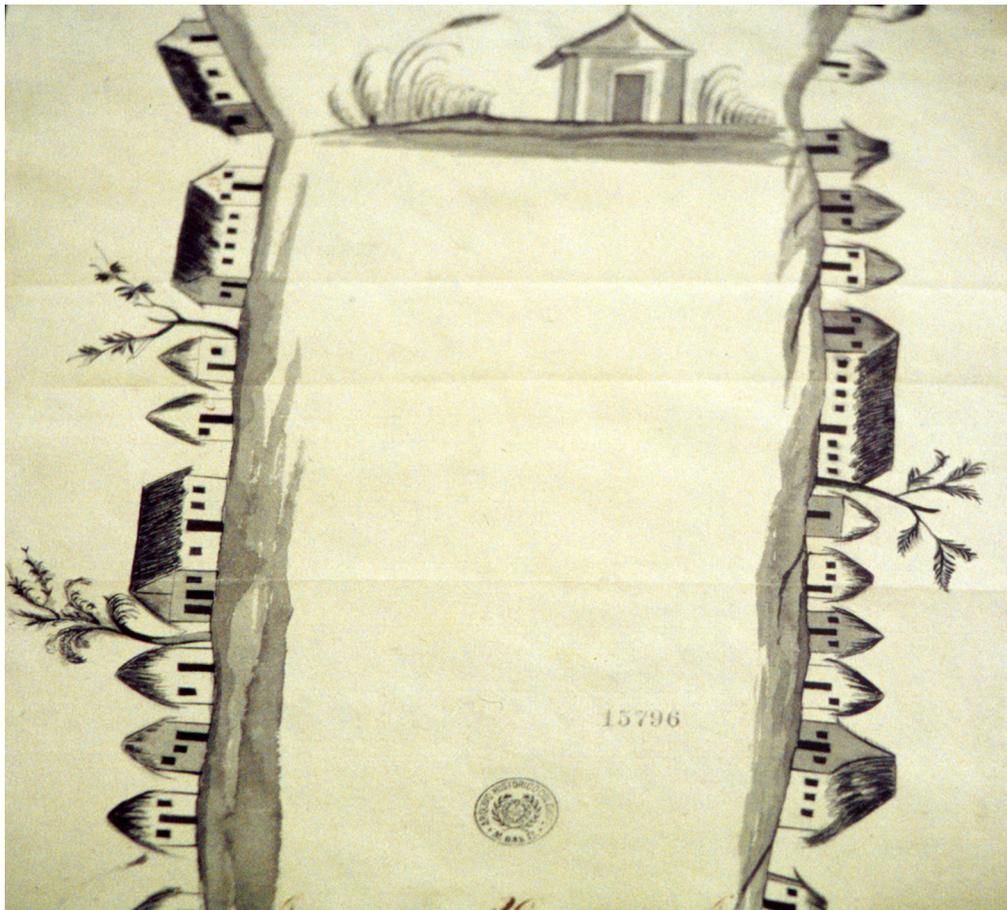


Figura 2: Planta cartográfica da Aldea de São Fidelis, pertencente à comarca dos Ilhéos.⁷

técnica particular no uso de jangadas (cf. Dias, 2007: 188; Mott, 1988: 104; Marcis, 2013: 197). Para além destas atividades todas, as fontes são unânimes em salientar que o cultivo da mandioca era central, dela derivando a produção de farinha de mandioca “para o seu próprio sustento” (Dias, 2007: 212) e uma bebida fermentada de aipim – referida nas fontes documentais como *Cauym* (cf. Viegas, 2006, 2012b).

As referências ao cultivo da mandioca em suas roças não surgem de forma direta nas fontes documentais do período colonial, mas um olhar focalizado vai-nos deixando compreender o lugar que o cultivo das roças teve no processo de mediação da territorialidade entre índios e administração missionária e, depois, colonial. O cultivo agrícola nas roças era visto pelos missionários jesuítas como uma forma de sustento quotidiano “mais estável que a caça e a pesca, que eram aleatórias” (Leite, 1938: 85) e por isso podemos até dizer que este cultivo de certos tubérculos se tornou um aspeto de convergência de atividades entre índios e missionários. A própria planta cartográfica quadricular inscreve a centralidade das roças na política jesuítica.

Uma observação atenta das plantas das aldeias dos jesuítas (Figura 2) e principalmente a leitura das legendas destas figuras é a este respeito exemplar. De fato, na consulta destas plantas cartográficas anexadas a relatórios administrativos verificamos que, para a região sul da Bahia, cada umas das plantas das aldeias indica estradas para a zona interior da mata, onde se localizam as roças dos índios. Vale a pena concretizar as referências indicadas nas legendas de cinco aldeamentos diferentes: ⁸

D – Estrada que vai ter aos lugares donde os índios agricultam o seu sustento.⁹

D – Estrada que vai ter aos lugares donde os índios agricultam o seu sustento¹⁰

D – Estrada para os sítios onde agricultam os índios.¹¹

T – Estrada geral para as terras onde os índios agricultam.¹²

L – Estrada seguida para os sítios onde tem os índios a repartição de terras da sua cultura, que arrendam algumas porções a vários moradores portugueses.¹³

O Ouvidor da Bahia Luís Freire de Veras se refere à existência de dois tipos de espaços agrícolas em redor da área quadricular da sede da missão de Nossa Senhora da Escada. Por um lado, as terras comunais cultivadas pelos índios, “divididas sem maiores contendias entre os casais do aldeamento”. Por outro lado, os “logradouros” que eram as áreas conservadas pelos padres para o seu próprio sustento e cultivadas pelos índios num sistema assalariado que incluía também o exercício de trabalho na cozinha (cf. Dias, 2007: 214). Em ambos os casos, se identificava então essas áreas de cultivo da mandioca – as roças.

Um segundo elemento que, ainda que indiretamente, nos chama igual atenção para a importância do cultivo das roças na configuração da territorialidade diz respeito à indicação de que as crianças frequentavam pouco a escola por saírem com os pais para as áreas de cultivo. De fato, a resposta do Ouvidor a um questionário uniformizado pelos seus superiores administrativos sobre a literacia nos aldeamentos refere que, no aldeamento de Nossa Senhora da Escada, apenas seis índios entre os 580 que habitavam a vila em 1756 “sabiam ler e escrever” e mesmo assim “muito mal” (Dias, 2007: 209; Marcis, 2013: 197). Situação muito próxima se encontra nessa mesma data nas outras duas aldeias da Comarca de Ilhéus que se transformaram em vilas: em Barcelos, “poucos sabiam ler e escrever” e, em Santarém, três pessoas sabiam escrever “os seus nomes e ler alguma coisa” (Marcis, 2013: 198, 200). Entre outros aspetos, a língua falada nos aldeamentos explicava a iliteracia, já que o mesmo relatório atesta que em Olivença viviam índios “da Nação Tupi” que falavam a língua “chamada geral”, sendo esta a língua utilizada pelos missionários e a única na

comunicação cotidiana (Marcis, 2013: 197).¹⁴ No final do século XVIII, a situação de iliteracia parecia não ter mudado substantivamente, já que se relatava que, em Olivença, “as crianças não sabiam a doutrina, ler e escrever, embora fossem hábeis para as ciências e artes” (Marcis, 2013: 252). Ora, no relatório do Ouvidor da Comarca dos Ilhéus Domingos Ferreira Maciel datado de 1803, uma das explicações dada para esta iliteracia é o fato das crianças faltarem à escola por acompanharem todos os dias os seus pais para o seu trabalho (cf. Marcis, 2004: 42).

Eles têm uma falta grande de conhecimento das primeiras letras, e os seus mestres de ler e escrever são os mesmos escrivães e Diretores, os quais, estranhando-lhes eu essa omissão, se desculparão que ela procede de faltarem quase sempre os meninos à escola, porque seus pais, quando vão para o trabalho não os deixam nas vilas e os conduzem consigo e com mais famílias para qualquer parte que vão.¹⁵ (Maciel, 1802 apud Marcis, 2004: 42)

A estas trajetórias diárias dos índios, acrescem-se ainda outras referências que apontam uma multilocalidade da territorialidade dos índios neste aldeamento. Assim, é o próprio historiador jesuíta Serafim Leite quem menciona que havia um povoamento localizado próximo a um rio chamado de Una “destinado a garantir a subsistência e trabalho livre aos índios da Aldeia de Nossa Senhora da Escada” (Leite apud Marcis, 2013: 191). Ora, mesmo a margem deste rio mais próxima à sede da missão dista da vila cerca de 40 km. Se índios garantiam o seu sustento cultivando terras nesta região, isso significava estarem afastados da sede, dessa forma configurando uma segunda modalidade de residência. De fato, segundo a legislação colonial, nomeadamente o Regimento das Missões de 1680, o afastamento dos índios da sede da missão era possível, mas altamente controlado, sujeito a uma autorização dos missionários e em período máximo de 15 dias (cf. Marcis, 2013: 202). Ao mesmo tempo,

porém, no período da missão “aos índios, também era facultada a possibilidade de ampliar seus domínios, de forma legítima, desde que o avanço rumasse para terras incultas” (Dias, 2007: 216). No aldeamento de Nossa Senhora da Escada existiam, de fato, para além das duas figuras das terras comunais para proveito dos padres e as roças familiares, as terras de cultivo designadas as “terras dos ditos índios” (Dias, 2007: 215).

Uma territorialidade em rede integrativa da vila de Olivença estava, então, inequivocamente formada. No período do Diretório dos Índios (entre 1758 e 1822), Olivença foi a mais povoada das vilas de índios da Comarca de Ilhéus, ainda que, precisamente, “os dados apontem oscilação no número de moradores” (Marcis, 2013: 256). Esta oscilação corresponderia a múltiplos fatores, entre os quais as fontes analisadas até ao momento apontam para a fuga das obrigações coloniais, tais como o pagamento de anuidades (Marcis, 2013: 259). O cultivo de mandioca, entretanto, parece ter assegurado os rendimentos necessários para pagamento das taxas coloniais (“conhecenças”), tanto no período jesuítico como no pombalino. No período jesuítico, os índios “vendiam farinha e outros produtos para ganhar algumas ‘patacas’ – diretamente ou indiretamente com os padres a intermediar” (Marcis, 2013: 202) e, no período do Diretório em Olivença, o pagamento da cota anual era em farinha ou dinheiro (Marcis, 2013: 272).

A fixação dos índios na vila foi reconhecidamente um empreendimento difícil para a administração colonial no período do Diretório dos Índios: “Manter uma população de moradores indígenas nas vilas se tornou um desafio, interesse e responsabilidade para os membros das câmaras e aos capitães-mores” (Marcis, 2013: 260). A arrecadação de rendimentos pelas câmaras, as cotas de alimentos e demais ações geravam conflitos internos e contribuíam para ações de fugas e rebeliões tendo levado à destruição de plantações (cf. Marcis, 2013: 260). Neste período, foi-se então consolidando uma territorialidade marcada pela vivência

numa área muito vasta por moradores exclusivamente indígenas, o que distinguia a vila de Olivença de outras na Bahia, já que em Olivença nem a existência de casais mistos foi registada (cf. Marcis, 2013: 259).

Uma territorialidade mais agregativa da povoação, mas com a residência dos índios em vários segmentos dos rios para o interior pode ser igualmente identificável nas descrições sobre a ocupação territorial dos índios das missões. Domingos Dias Barreto no final do século XVIII explicita:

Nem todas as ações de dispersão dos índios eram coletivas ou resultavam em formação de novas povoações de índios. O capitão comprovou esse fato ao visitar outras aldeias e vilas de índios. Encontrou diversos índios afastados e dispersos por lugares fora dos limites dos seus locais de moradia e, segundo informou, conseguiu fazê-los retornar (Marcis, 2013: 261).

A esta territorialidade de moradores dispersos, mas pertencentes à povoação de Olivença, acrescentava-se ainda uma outra: “a existência de uma rede de relações entre as populações indígenas das vilas da Comarca de Ilhéus e de Porto Seguro”, já que em todas as vilas da Comarca se registou a presença de índios procedentes de Barcelos e Olivença (Marcis, 2013: 265).

O cultivo de roças foi, então, o eixo dinamizador da territorialidade, tendo estado sempre associado à liberdade dos índios e, ao mesmo tempo, à sua apropriação do espaço da vila. Os índios desenvolviam seus cultivos em unidades familiares individuais, sendo que cada casal “tinha sua roça particular, pois cada um faz o seu roçado no sítio que lhes parece conveniente” (Marcis, 2013: 201). Enquanto no período da missão, segundo relatado pelos índios de Olivença a Luís Freire de Veras, todos viviam sem conflito sobre a divisão das terras para suas roças, sem que ninguém se “intrometesse” no sítio já ocupado por algum familiar (cf. Marcis, 2013: 201), no período do Diretório os conflitos terão sido

mais frequentes, causados pelo arrendamento de terras para proveito e rendimento das câmaras. Mesmo assim, Olivença terá sido a vila com menos casos desse tipo, porque mais “isolada” e menos cobiçada pelos colonos luso-brasileiros (cf. Marcis, 2013: 229).

Reivindicação da terra e a administração da vila pelos índios

Ao longo do século XVIII, os índios da vila de Olivença foram, então, diversificando as suas modalidades territoriais. Ao mesmo tempo, ganharam posições administrativas na gestão do próprio espaço da sede da missão, que em parte haviam igualmente conquistado no período da missão. Para o período da missão, um conjunto de cartas administrativas relativas ao ano de 1720 mostram, por exemplo, que os índios deste aldeamento se revoltaram contra um dos administrativos (Capitão-Mor) e conseguiram substituí-lo.¹⁶ Esta faceta de um autogoverno do próprio espaço da missão tem sido mencionado como parte do processo de utilização pelos índios das estruturas coloniais a seu favor (cf. Almeida, 2003: 134; Wilde, 2009: 137; Marcis, 2013: 193). No período do Diretório, este papel dos índios na administração das vilas da comarca de Ilhéus foi bastante proeminente, o que, segundo argumenta a historiadora Teresinha Marcis (2013) em parte decorre do fato dos índios terem passado a ser vassalos diretos do rei de Portugal. Os índios terão sido favoráveis, pelo menos inicialmente, à nova estrutura administrativa das vilas, nomeadamente por esta ter viabilizado garantir “a posse e o controlo do território e de seus interesses, lutando para ocuparem os cargos de oficiais de câmaras” (Marcis, 2013: 203).

Na vila de Olivença, na segunda parte do século XVIII, os moradores escolheram por voto entre “todos os mais sábios do dito povo” um procurador do conselho, um juiz ordinário que seria também juiz de

órfão e dois vereadores (Marcis, 2013: 208.¹⁷ Em 1794, os moradores da vila de Olivença acusaram de despotismo o então Diretor da vila e conseguiram que ele fosse substituído (Marcis, 2013: 278-279). No início do século XIX, o direito de voto e o direito a ser eleito para cargos administrativos foi dado aos índios da vila de Olivença por terem “suas terras como patrimônio”, tendo permitido a formação de uma “elite urbana e dirigente em Olivença” a qual, apesar de ter sido nessa altura já maioritariamente de “portugueses” teve dois dos mais votados administradores “descendentes dos moradores identificados como índios listados no recenseamento de 1805” (Marcis, 2004: 60-61).

O que ficou dito até aqui mostra com clareza que a relação entre os índios e os missionários, ou mais tarde os administrativos coloniais das vilas de índios, foi inevitavelmente de “conversação”, confrontando-se, como já observou Amoroso, o “embate entre o projeto civilizatório idealizado pelos colonizadores [...] e a realidade conflituosa das relações sociais produzidas na situação de aldeamento” (Amoroso, 1998: 101; sobre isso, ver também Sweet, 1994: 92; Castelnau-L’Estoile, 2013: 65, 66; Montero, 2006, Roque e Wagner, 2012: 12, 19). Vale a pena prestar atenção à ambivalência das ideias e políticas da missão e depois da vila de índios na relação com as diversas formas de territorialidade que vimos emergirem neste período.

De fato, como é vastamente conhecido, as missões jesuíticas no Brasil começaram por se organizar no século XVI em povoados urbanizados que se fixavam ao redor das “casas” institucionais ou Colégios dos jesuítas: o primeiro colégio fixou-se em Salvador, mas a então vila de Ilhéus (que integra a região onde mais tarde se funda a aldeia de Nossa Senhora da Escada) teve também muito cedo um colégio jesuítico, procedendo a “missões volantes” que consistiam em pregar nos próprios locais habitados pelos índios ou nos pequenos povoados ou “aldeias dos índios dos padres” (cf. Leite, 1938: 28-29; Alden, 1996: 74). Como é conhecido,

contrariamente à convicção inicial de que a vontade manifesta pelos índios de aprenderem e se tornarem cristãos corresponderia a uma conversão definitiva, os jesuítas verificam que a maioria das vezes os índios acabavam por abandonar os “ensinamentos” dos padres. As fugas, que correspondiam a abandonarem-se as aldeias e viver em áreas dispersas longe dos jesuítas, não eram entendidas pelos jesuítas como uma recusa explícita da sua doutrinação, mas como uma fraqueza da índole moral (cf. Viveiros de Castro, 2002 [1992]). O próprio Serafim Leite cita expressões de diversos jesuítas da época sobre a “propensão dos índios para a fuga e a ligeireza dos movimentos” (Leite, 1938: 73). Mas as fugas seriam principalmente efeito de uma fragilidade moral da pessoa: a falta de vontade e solidez de carácter, que se reflete na facilidade com que se desconverteriam fugindo.¹⁸

Segundo o próprio Serafim Leite, estas reflexões sobre a volatilidade moral dos índios foram decisivas na alteração das políticas de aldeamento no século XVII (Leite, 1938: 42, 63). Entre outros, é à opinião do Padre Inácio Tolosa que Serafim Leite atribui os argumentos que operam essa mudança da política do aldeamento, no sentido da criação de aldeias fixas com padres residentes. Inácio de Tolosa ter-se-ia apercebido então que “sem a presença dos padres, os índios voltavam atrás” e que “retirando-se para os matos, faziam causa comum com o gentio, inimigo dos portugueses” (Leite, 1938: 63).

Foi na sequência desta política de combate à volatilidade do carácter moral dos índios que se fundou o aldeamento de Nossa Senhora da Escada. Diferentemente das anteriores “aldeias dos índios dos padres”, esta aldeia é fundada pela necessidade de vigilância permanente dos índios, fixando um ou dois padres na aldeia, incitando os índios ao trabalho e doutrinando as crianças à fé cristã. Vimos que o incentivo ao cultivo das roças esteve muito claramente no centro desta ideologia de combate à volatilidade moral, porque o trabalho agrícola enobrecia moralmente a pessoa. No entanto, como vimos na seção anterior, esse incentivo ao

cultivo das roças acabou por ser um eixo de “conversações” ainda que em grande parte gerando compatibilidades equívocas, já que significados e intuídos dos padres e dos índios eram bem diferentes no cultivo das roças (cf. Viegas, 2007: 265-268; Pina-Cabral, 2002). Como defende o próprio historiador jesuíta Serafim Leite, a questão da liberdade dos índios “além de uma questão de justiça” era a condição que assegurava a “eficácia da catequese”: “Sem esta liberdade, a catequese era um mito” (Leite, 1938: 92). Assim, apesar desse intuito de fixação nas missões, a catequese passava também pelo incentivo ao trabalho agrícola e isso implicou, como já vimos, a criação de uma territorialidade configurada a partir destas áreas de cultivo cartografadas nas famosas plantas quadriculares nos caminhos para as roças que os índios agricultam, e efetivada em territorialidades multilocais.

No período do Diretório, a luta dos índios pela defesa do território das antigas missões passa a ser frontal. Na sua análise sobre adaptações na Bahia ao Diretório dos Índios, a historiadora Teresinha Marcis refere vários confrontos do Tribunal com a reivindicação de terra pelos índios, nomeadamente na vila de Abrantes e de Barcelos, recorrendo a argumentos tanto sobre a ocupação e pertença territorial dos índios como do contributo que defendem terem tido na edificação dos dispositivos do espaço da vila, nomeadamente a igreja (Marcis, 2013: 224). O caso de Abrantes é longamente tratado por esta historiadora, já que ali os índios fizeram mesmo uma “apelação” ao tribunal, em face das decisões que era necessário tomar sobre as balizas da demarcação das novas vilas (Marcis, 2013: 110-112). Os juízes respondiam por vezes com base em princípios que surpreendem hoje por serem perversamente atuais, por exemplo, considerando que os índios queriam extensão excessiva de terra para um número reduzido de índios – em Abrantes, os 40 índios moradores reivindicavam 6 léguas quadradas (Marcis, 2013: 116-117). Recomendavam também, usando como modelo de ocupação territorial

o mundo rural português, que se dessem terra em “lotes”, em vez de áreas territoriais mais vastas (Marcis, 2013: 116-117). Ao longo do século XVIII, no entanto, a ocupação, a apropriação e mesmo a reivindicação pelos índios de terra foi efetiva, tendo com elas ganho poder na gestão do seu território. Como argumenta e conclui Teresinha Marcis, os índios foram afastados das suas terras e explorados nas vilas de índios da Bahia, mas “não se colocaram como vítimas passivas dos atos despóticos do governos das autoridades locais e dos colonos. Isso fica claro pela ação dos vereadores de Olivença e das outras duas vilas, atentos à legislação e ordenações adotados no reino, se utilizam desses instrumentos para resistir e conquistar seus espaços e direitos” (Marcis, 2013: 281).

Conclusão

O contraste entre a centralidade da impermanência, ou seja, da posse transitória da terra em locais dispersos e subsequentes deslocamentos, e a centralidade da permanência e sucessão de um mesmo pedaço de terra (“de chão”) que têm sido etnograficamente descritos para outros contextos rurais no Nordeste brasileiro merece ser aqui invocado agora para uma conclusão comparativa das configurações de territorialidade resultantes de processos sucessivos de transformação do espaço. Como refere Emilia Godoi para o contexto do Piauí, por exemplo, ali o “discurso genealógico” institui “uma memória social em estreita relação com seu suporte espacial” (Godoi, 1998: 97). A transmissão por linha familiar é de tal ordem central nesta dinâmica que os espaços de parentesco no Piauí são chamados de “Terra de Herança”, nas quais “o que legitima o direito à terra é a descendência somada à residência” sendo, então, que “A terra, como os indivíduos, é pensada ser da posse do ‘tronco velho Vitorino’, isto é, aos que dele descendem e, nesta medida, o princípio da ascendência comum converge

com o princípio dos direitos sobre a terra” (Godoi, 1998: 104, 109, 111). Mesmo assim, o termo “dono”, acrescenta Godoi, “implica uma relação de soberania e não de propriedade” já que, defende, o que está em causa não é o uso continuado da terra, mas a responsabilidade assumida perante ela: o indivíduo é responsável “perante o grupo” (Godoi, 1998: 114).

Numa outra etnografia, desta vez sobre um antigo aldeamento missionário na costa atlântica, Glebson Vieira (2012) contrasta as diferentes transformações do espaço dos Tupi Potiguara e sua articulação com a aplicação pelo estado da Paraíba no século XIX de diferentes modelos de doação da propriedade: num caso, lotes a várias famílias de índios e, noutro caso, a doação de uma área una e mais abrangente como terra comunal. Como mostra Vieira, na área onde o estado da Paraíba no século XIX procedeu ao loteamento por parcelas concedidas às famílias potiguara, conhecida como Aldeamento de Preguiça, o sentido da territorialidade seguiu padrões aproximados ao da sucessão por descendência: “a terra é pensada como propriedade passível de ser transmitida por meio de herança” (Vieira, 2012: 28). Numa outra área – de São Miguel – onde procedeu à concessão da “posse colectiva da terra”, foi-se reproduzindo um uso individualizado com deslocamentos sucessivos ao longo dos rios e riachos, “seguindo uma tendência à dispersão” (Vieira, 2012: 39, 49). As aldeias que resultaram deste último historial de digressão pelo território foram sendo fundadas por meio da abertura sucessiva de roças por cada família, passando o fundador a ser considerado “o dono da aldeia”, ficando a área de residência de cada família chamada de “situação” ou “pertença” e referida como “o sitio do pessoal de fulano” fundador das aldeias e considerado o seu “dono” (Vieira, 2012: 54). Como sublinha Glebson Vieira, nestas localidades de São Miguel “apesar da fixação em determinado local promover posses individuais através das benfeitorias (sítios, casas de farinha, roças, roçados e residências), a concepção de que a terra não

possuía proprietário expressava o sentido das mobilidades, dos trânsitos e das dispersões entre as localidades” (Vieira, 2012: 58).

Neste texto descrevi processos de apropriação do espaço pelos índios que habitavam a missão de Nossa Senhora da Escada no sul da Bahia, com o intuito de dar um contributo para a compreensão histórica de longo termo da posse da terra, pertencimento territorial e suas dinâmicas históricas. De fato, mostrei que no período colonial se criaram vários regimes de posse da terra ou de territorialidade na vila de índios de Olivença, seja através do cultivo agrícola nas roças, ou da criação de uma dinâmica cíclica de concentração e dispersão onde a vila nunca perde relevância como ponto de referência e de apropriação. Deslocamentos aparecem então a pontilhar uma territorialidade. Esses deslocamentos e realocização implicam também ocupação temporária e enformam uma mnemónica vivencial. Estes são regimes de posse da terra que aparecem associados a regimes de socialidade. A modalidade de viver entre a sede da missão e a mata instituindo um padrão de territorialidade implicou, como aqui mostrei, uma apropriação do próprio espaço da sede da missão no sentido da sua gestão e controle – um sentido de responsabilidade pelo seu cuidado que julgo ser fulcral ao entendimento das atuais reivindicações da inclusão da vila na demarcação da terra indígena.

A territorialidade de um local de colonização antiga se assenta também na posse finita, temporária, de espaços agrícolas (as roças) que podem implicar um sentido de territorialidade “não-areolar”, baseado num “modelo relacional – como uma fábrica e não como áreas” (Echeverri, 2005: 238). Os espaços que neste historial se constituem são assim transformações que cruzam de modo inextricável a sede quadricular. Territorialidades transformadoras que nos dão referentes para uma territorialidade em ciclos de aproximação e distanciamento. Essas territorialidades têm na abertura de roças para cultivo de mandioca e fixação temporária em unidades familiares um referente central na

compreensão da forma como a transformação dos espaços se orientou por regimes de posse que nos são revelados de forma límpida a partir dessa ideia positiva de uma ligação subjetiva da posse numa temporalidade biográfica. Essas posses, de tempo curto, inscrevem-se, no entanto, em historicidades de duração muito mais longa que julgo ter ficado senão cabalmente descrita, pelo menos solidamente enunciada neste artigo e que contribui para o nosso alargamento da história das territorialidades ameríndias.

Agradecimentos

A reflexão sobre a relação de coexistência entre nativos e colonos que desenvolvo neste artigo resultou, em parte, do projeto sobre “co-habitacões” financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT), Ministério da Ciência – Portugal (ref: PTDC/CS-ANT/118150/2010). A pesquisa sobre os Tupinambá de Olivença que realizo desde 1997 se beneficiou de vários outros financiamentos da FCT (PTDC/CS-ANT/102957/2008). Entre 2003 e 2008, tive apoio da própria Funai e do IPAD (Ministério dos Negócios Estrangeiros, Portugal) para a pesquisa de campo. Parte do material deste artigo foi apresentado no seminário do projeto *Lands Over Seas: direitos de propriedade no Império Português moderno* (coord. José Serrão) realizado em Lisboa em Novembro 2013 e usufrui do debate do grupo de trabalho que coordenei no Congresso da APA em Setembro de 2013. Agradeço aos participantes em ambos os seminários, bem como aos comentários sofisticados e instigadores do parecerista anônimo da Revista de Antropologia que viabilizaram a consolidação do argumento que aqui apresento.

Notas

- ¹ Sobre os princípios da propriedade privada e a centralidade do conceito de um direito à exclusão de outrem ver o texto clássico de Macpherson (1992 [1972]).
- ² Ver, por exemplo, a ação realizada em 2014, disponível em: <http://www.yepan.cl/brasil-tupinambas-realizam-etnomapeamento-do-territorio-indigena-no-sul-da-bahia/>
- ³ O Poranci é uma prática performativa e ritual que foi instituída com enorme sucesso entre os Tupinambá de Olivença desde pelo menos 2003 como forma de fortalecimento de seu movimento político de territorialidade. Ainda que possa ser comparado a outras práticas como o conhecido toré no nordeste indígena, ele tem tido um papel de coesão interna entre os Tupinambá que parece suplantar o maior pendor de exposição e afirmação identitária externa descrita para outros contextos.
- ⁴ Queixa que foi considerada justificada ao Ministério Público por a administração ter construído uma plataforma de cimento no centro da praça.
- ⁵ A situação da administração da vila piorou para os índios principalmente a partir de meados da década de 1990, quando a vila deixou de ser administrativamente uma Estação Hidromineral do Estado da Bahia, passando a ficar sob a custódia do município de Ilhéus. Os administradores passaram então a ser pessoas “de confiança” dos prefeitos de Ilhéus, muitas vezes eles próprios fazendeiros com interesses na região.
- ⁶ Para o século XIX, analisei no Cartório da Vila de Olivença em 1998 os *Registros de Óbito do Cartório da Vila de Olivença* relativos ao período de 1889-1922 existentes no arquivo deste cartório: a) 01-1889 a 12-01-1890 (Livro 2); 2) 28-01-1890 a 21-06-1897 (Livro 1); 3) 18-12-1908 a 05-05-1910 (Livro 4); 4) 1922-1926 (Livro 5).
- ⁷ Documento nº 15.796 Anexa ao nº 15.796., pp.328 e 329 (Arquivo Histórico Ultramarino).
- ⁸ A referência a estes desenhos é feita por Eduardo Almeida (1916), mas os desenhos só se encontram acessíveis no próprio Arquivo Histórico Ultramarino, anexas aos relatórios em referências que indico em cada uma das notas seguintes.
- ⁹ Planta da Villa de Santarem, pertencente à comarca dos Ilhéos, 0m,438x0m,342, Documento nº 15.795 (Anexa ao nº 15.794, Arquivo Histórico Ultramarino), descrição em Almeida (1916: 328).
- ¹⁰ Planta da Aldea de São Fidelis, pertencente à comarca dos Ilhéos, 0m, 438x0m, 342, Documento nº 15.796 Anexa ao nº 15.796. Descrição em Almeida (1916: 328 e 329).

- ¹¹ Planta da Aldea de Nossa Senhora dos Prazeres de Jequiçá, 0,438x0,342 (Documento nº 15.797 Anexa ao nº 15.794) Descrição em Almeida (1916: 329, 330).
- ¹² Planta da Aldea de Massarandupio, 0m,438x0m,342 (Documento nº 15.798 Anexa ao nº 15.794) Descrição em Almeida (1916: 330).
- ¹³ Planta da Villa de Abrantes, pertencente à Comarca do Norte, 0m,438x0m,342 (Documento nº 15.799, Anexa ao nº 15.794) Descrição em Almeida (1916: 330, 331). Como se sabe, estes mapas foram desenhados no período pombalino, pelo que se presume que a esse período se refira a última legenda com referência a terra “arrendada” pelos índios a moradores portugueses.
- ¹⁴ De fato, segundo Maria Regina Almeida, a prática da conversão fazia-se pela oralidade. Os catecismos em tupi eram manuais de orientação para uso exclusivo dos padres (cf. 2003: 139).
- ¹⁵ Anais da BN. Ofício do Ouvidor da Comarca dos Ilhéus Domingos Ferreira Maciel, 1803.
- ¹⁶ De fato, esta correspondência dá conta de um requerimento dos índios da aldeia de Nossa Senhora da Escada contra a nomeação de João Rodrigues para o posto de Capitão-Mor da aldeia, alegando que se tratava de um criminoso (Carta, 1939 [1720]). Este requerimento foi feito pelos índios aos oficiais da Câmara da vila (de Ilhéus) e encaminhado para o Arcebispo da Bahia. Em resposta, o Arcebispo dá parecer favorável aos índios, não só anulando a candidatura de João Rodrigues como “mandando passar as patentes juntas de Capitão-Mor e Sargento-Mor aos índios” (Carta, 1939 [1720]: 343), respondendo aos oficiais da Câmara de Ilhéus de uma forma objetiva: “vão providos de Capitão-mor e Sargento-mor os índios que lhe pedem” (Carta, 1939 [1720]: 344).
- ¹⁷ No quadro-síntese apresentado por Marcis, constam os seguintes nomes de índios eleitos para estes cargos na vila de Olivença: Capitão-mor – índio Ignácio Policarpio Rois; índio João Rodrigues; índio João de Sousa; Sargento-mor – índio João Rois da Costa; Alferes – índio João Carvalho, índio José Manoel Rodrigues, índio José Mel. Rodrigues, José do Valle da Cunha, Leandro Dias da Cruz (Marcis, 2013: 213).
- ¹⁸ Entre os múltiplos exemplos que nos são oferecidos pela literatura da época sobre esta “inconstância da alma” (Viveiros de Castro, 2002 [1992]) o debate entre o Padre Manuel da Nóbrega, Gonçalo Alves e Matheus Nogueira a propósito da conversão dos índios é aqui útil: “mas coisa têm estes pior de todas, que quando vêm à minha tenda, com um anzol que lhes dê, os converterei a todos, e com outro os tornarei a desconverter por serem inconstantes, e não lhes entrar a verdadeira fé nos corações” (Matheus Nogueira apud Nóbrega, 1988 [1560]: 230).

Referências bibliográficas

ALDEN, Dauril

1996 *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond 1540-1750*. Stanford, California, Stanford University Press.

ALMEIDA, Eduardo Castro e (org.)

1916 *Inventário dos Documentos relativos ao Brasil existentes no Arquivo de Marinha e Ultramar de Lisboa*, Volume III. Rio de Janeiro, Oficinas da Biblioteca Nacional.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino

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

AMOROSO, Marta Rosa

1998 “Mudança de Hábito, Catequese e Educação para Índios nos Aldeamentos Capuchinhos”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13 (37): 101-114.

BALÉE, William & GÉLY, Anne

1989 “Managed Forest Succession in Amazonia: the Ka’apor case”. In POSEY, D. A. & BALÉE, William (orgs.), *Resource management in Amazonia: indigenous and folk strategies*, Volume 7. Nova York, The New York Botanical Garden, pp 129-158.

BRIGHTMAN, Marc

2010 “Creativity and Control: property in Guianese Amazonia”. *Journal de la Société des Américanistes*, 96 (1): 135-158.

BRIGHTMAN, Marc; FAUSTO, Carlos & GROTTI, Vanessa (orgs.)

No prelo *Ownership and Nurture: Studies in Native Amazonian property relations*. New York e Oxford, Berghahn Books.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela

1998 [1992] “Política Indigenista no século XIX”. In ____ (org.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 133-154.

- CALAVIA SÁEZ, Oscar
2005 “Kin paths in an alien world: Yaminawa territory and society”. In SURREALÉS, Alexandre & HIERRO, Pedro García (orgs.), *The Land within: indigenous territory and the perception of environment*. Copenhagen, Iwgia, pp. 110-125.
- CARTA do Arcebispo da Bahia aos oficiais da Câmara da Vila dos Ilhéus.
1939 [1720] *Documentos Históricos*, v. XLIII, p. 343-344.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de
2013 “Interações missionárias e matrimônios de índios em zonas de fronteiras (Maranhão, início do século XVII)”. *Revista Tempo*, Dossiê Missões na América ibérica: dimensões políticas e religiosas, vol. 19, n. 35: 65-82.
- DESCOLA, Philippe
1996 [1986] *In the society of nature: a native ecology in Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.
- DIAS, Marcelo Henrique
2007 “A Inserção Econômica dos Aldeamentos Jesuíticos na Capitania de Ilhéus”. In CARRARA, Ângelo Alves & DIAS, Marcelo Henrique (orgs.), *Um Lugar na História: a Capitania e Comarca de Ilhéus antes do cacau*. Ilhéus, Editus, pp. 47-116.
- ECHEVERRI, Pedro García
2005 “Territory as body and territory as nature: intercultural dialogue?”. In SURREALÉS, Alexandre & HIERRO, Pedro García (orgs.), *The Land within: indigenous territory and the perception of environment*. Copenhagen, Iwgia, pp. 234-251.
- FAUSTO, Carlos
1998 [1992] “Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico”. In CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 381-396
2008 “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. *Mana*, 14 (2): 329-366.
- GALLOIS, Dominique
1981 “Os Waiápi e seu território”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém do Pará, n. 80.

- GODOI, Emilia
1998 “O sistema do lugar: história, território e memória no sertão”. In GODOI, E. & NIEMEYER, A. M. (orgs.), *Além dos territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos*. Campinas, São Paulo, Mercado de Letras, pp. 97-131.
- GREGOR, Thomas
1982 *Mehináku: o drama da vida diária em uma aldeia do Alto Xingu*. São Paulo, Brasiliense.
- LEITE, Serafim
1938 *História da Companhia de Jesus no Brasil. Tômoo II (século XVI: a obra)*. Lisboa/Rio de Janeiro, Livraria Portugália e Civilização Brasileira.
- LOWIE, R. H.
1949 “Property among the tropical forest and marginal tribes”. In STEWARD, J. H. (org.), *Handbook of the South American Indians: the comparative ethnology of South American Indians*. Washington, US Government Printing Office, v. 5, pp. 351-367.
- MACHADO, J. S.
2012 *Lugares de gente: mulheres, plantas e redes de troca no Delta Amazônico*. Rio de Janeiro, tese, UFRJ.
- MARCIS, Teresinha
2004 *A “hecatombe de Olivença”: Construção e reconstrução da identidade étnica – 1904*. Ilhéus, dissertação, Universidade Federal de Santa Cruz.
2013 *A integração dos índios como súbditos do rei de Portugal: uma análise do projeto, dos autores e da implementação na capitania de Ilhéus, 1758-1822*. Salvador, tese, UFBA.
- MACPHERSON, C. B.
1992 [1972] “The meaning of property”. In _____. (org.), *Property: Mainstream and Critical Positions*. Toronto, University of Toronto Press, pp. 1-13.
- MONTEIRO, John
1994 *Negros da terra: Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo, Companhia das Letras.

- MONTERO, Paula
2006 “Índios e missionário no Brasil: por uma teoria da mediação cultural”. In ____ (org.), *Deus na Aldeia. Missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo, Editora Globo, pp. 31-66.
- MOTT, Luiz
1988 “Os índios do sul da Bahia: população, economia e sociedade (1740-1854)”. *Cultura: O Índio na Bahia*, n. 1, Fundação Cultural do Estado da Bahia.
- MOTTA, Marcia
2009 *Direito à terra no Brasil: A gestão de um conflito 1795-1824*. São Paulo, Alameda.
- NÓBREGA, Padre Manuel da
1988 [1560] “Carta ao Infante Cardeal (Dom Henrique), 1560”. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia, pp. 191-219.
- PINA-CABRAL, João de
2002 “Equivocal compatibilities: person, culture and emotion”. *Between China and Europe: person, culture and emotion in Macao*. Londres, Continuum, pp. 105-125.
- POMPA, Maria Cristina
2003 *Religião como Tradução: Missionários, Tupi e ‘Tapuia’ no Brasil Colonial*. Bauru, Edusc/Anpocs.
- RIVIÈRE, Peter
1984 *Individual and society in Guiana: a comparative study of Amerindian social organization*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ROCHA, Cinthia Creatini da
2014 “BORA VÊ QUEM PODE MAIS”: *Uma etnografia sobre o fazer política entre os Tupinambá de Olivença (Ilhéus, Bahia)*. Florianópolis, tese, UFSC.
- ROQUE, Ricardo & WAGNER, Kim A.
2012 “Introduction: engaging colonial knowledge”. In ____ (org.) *Engaging Colonial Knowledge: Reading European Archives in World History*. Basingstoke e Nova York, Palgrave Macmillan, pp. 1-32.

SANTOS-GRANERO, Fernando

- 1998 “Writing history into the landscape: space, myth, and ritual in contemporary Amazony”. *American Ethnologist*, vol. 25, n. 2: 128-148.

SWEET, David G.

- 1994 “Reflections on the Ibero-American Frontier Mission as an Institution in Native American History”. In WEBER, David & RAUSCH, Jane M. (org.), *Where Cultures Meet: frontiers in Latin American History*. Wilmington, Srbooks, pp. 87-98.

VIEIRA, José Glebson

- 2012 *Amigos e competidores: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba*. São Paulo, Humanitas.

VIEGAS, Susana de Matos

- 2006 “Nojo, Prazer e Persistência: Beber fermentado entre os Tupinambá de Olivença (Bahia)”. *Revista de História*, “Dossier História dos Índios” (org. John Monteiro), n. 154: 151-188.

- 2007 *Terra Calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Rio de Janeiro, Coimbra, 7Letras, Almedina.

- 2012a “Territorialidad no topográfica en la reivindicación de una tierra indígena (Tupinambá de Olivença, Bahía-Brasil)”. In OROBITG, Gemma & CELIGUETA, Gemma (orgs.), *Autoctonia, poder local y espacio global frente a la noción de ciudadanía*. Barcelona, Publicacions i Edicions y de la Universitat de Barcelona, pp. 131-158.

- 2012b “Pleasures that differentiate: Transformational bodies among the Tupinambá of Olivença (Atlantic Coast, Brazil)”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18 (3): 536-553.

- No prelo “Temporalities of Ownership: Land possession and its transformations among the Tupinambá (Bahia, Brazil)”. In BRIGHTMAN, Marc; FAUSTO, Carlos & GROTTI, Vanessa (orgs.), *Ownership and Nurture: Studies in Native Amazonian property relations*. Nova York e Oxford, Berghahn Books.

VIEGAS, Susana de Matos & PAULA, Jorge Luiz

- 2009 “Capítulo XI: histórico da ocupação do território: Padrões de deslocamento permanente, sazonal ou temporário”. *Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença*, Processo 08620.001523/2008, aprovado mediante Despacho n. 24, de 17 de Abril de 2009 (Funai). Brasília, Funai, pp. 132-173.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2002 [1992] “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, pp. 181-265.

WILDE, Guillermo

2009 *Religión y Poder en las misiones de Guaraníes*. Buenos Aires, Paradigma Indicial Edit. Sb.

Missionary Settlements and its Amerindian Transformations – a Jesuit Controlled Indigenous Village (Atlantic Coast 18th-19th century)

ABSTRACT: This article aims at contributing to the enlargement of historicities of Amerindian territorialities, based on diverse experiences among Amerindian populations living under constrains of colonial settlement. The ethnographical analysis proposes to re-visit experiences of place among indigenous people inhabiting a Jesuit-controlled village in the south of Bahia during the colonial period (18th-19th century). I argue that Jesuit politics of civilization (namely, encouraging the Indians to cultivate swiddens - *roças*), subsequently followed by laic colonial politics, have been appropriated by the Indians to integrate different patterns of territoriality. Two configurations are here described. One based on time-limited ownership of specific terrains, such as opening paths in the forest and between former or current missionary villages. A second is based on personal responsibility to take care of a specific space.

KEYWORDS: Land Ownership, Transformation of Amerindian Space, Jesuit Missions, Territorialities, Place, Tupinambá of Olivença.

Recebido em outubro de 2014. Aceito em março de 2015.