

**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo**

**Ângela Sánchez Leão**

**“SERVINDO A DEUS E AO REI”**

**Escravidão Velada, Liberdade Tutelada:**

**A questão da liberdade dos índios no Estado do Grão-Pará e  
Maranhão - Segunda metade do séc. XVIII**

**DOUTORADO EM HISTÓRIA**

**São Paulo**

**2015**



**PUC-SP**

**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo**

**Ângela Sánchez Leão**

**“SERVINDO A DEUS E AO REI”**

**Escravidão Velada, Liberdade Tutelada:**

**A questão da liberdade dos índios no Estado do Grão-Pará e**

**Maranhão – Segunda metade do séc. XVIII**

**DOUTORADO EM HISTÓRIA**

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em história sob a orientação da Profa. Dra. Estefânia Knotz Canguçu Fraga.

**São Paulo**

**2015**

## **BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr.a Estefânia Knotz Canguçu Fraga (Orientadora) – PUC-SP

---

---

---

---

---

---

---

---

---

Dedico este trabalho aos meus  
filhos Leonardo e Gabriela e a  
todos os jovens estudantes do  
Brasil.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço primeiramente a Deus e a minha família. A Capes e ao CNPq, instituições financiadoras da minha pesquisa, ao Arquivo Público do Estado do Pará - APEP, ao Diretor do APEP, Prof. Dr. Agenor Sarraf, aos professores do Programa de Pós-Graduação da PUC-SP em História, especialmente, a minha orientadora, a Profa. Dra. Estefania Knotz Kanguçu Fraga, pela sua paciência e confiança no meu empenho e capacidade como pesquisadora. Quero dizer-lhe que tenho enorme admiração por seu talento, por sua força e perseverança para lidar com uma ou outra adversidade. Como professora você é admirável e como amiga, mais ainda, pois, é assim que eu a vejo.

Outro agradecimento especial vai para o Prof. Dr. Fernando Torres Londoño que muito me incentivou e apoiou a iniciativa de levar adiante a temática da História dos Índios na Amazônia Colonial e por quem eu tenho grande apreço. Ao Prof. Dr. e amigo Flávio dos Santos Gomes, que como bom amigo, sempre torceu pela minha aprovação no doutorado e me deu grandes dicas para elaboração do projeto. Muito obrigada!

Agradeço muitíssimo aos meus filhos Leonardo Sánchez Leão de Oliveira e Gabriela Sánchez Leão de Oliveira, pois, eles sempre me apoiaram, mesmo sabendo que mais uma vez, íamos nos distanciar. Eu como mãe, sempre senti muita falta deles, no tempo que fiquei em São Paulo e todas as vezes que estive longe em função de trabalho ou de estudos. Filhos, vocês são muito importantes em minha vida! Dedico a vocês este trabalho e também a todos os jovens que gostam de ler e que se identificam com a temática indígena. Espero que este trabalho sirva para educar e incentivar a pesquisa e que possa ser lido por estudantes de ensino fundamental, médio e superior, ou seja, que não fique perdido nas estantes das bibliotecas, e, futuramente, possa ser transformado por professores competentes, em material didático para aulas de história, principalmente, em comunidades indígenas.

Agradeço a minha mãe Elza Sánchez Leão, e ao meu pai, Leoncio José Leão (in memoriam), por tudo o que fizeram em prol dos meus estudos e da minha educação. Sem eles eu não seria nada.

Agradeço aos amigos do grupo de pesquisa sobre história indígena, coordenado pelo Prof. Dr. Fernando Torres Londoño e a todos os amigos que fizeram parte da minha vida em São Paulo, aos amigos do curso de História e às amigas que moraram comigo numa pensão universitária e foram companheiras importantes, pois, todos sabem o quanto é difícil viver como bolsista, numa cidade como São Paulo.

## RESUMO

Uma pesquisa sobre a questão da tutela e da liberdade dos índios na segunda metade do séc. XVIII. O novo regime pretendia fazer dos Principais aliados da coroa portuguesa, incorporando-os ao sistema. Porém isto não foi possível, as alianças eram apenas circunstanciais. As aldeias transformadas em vilas e lugares são “zonas de contato” onde ocorrem as trocas culturais e processos de miscigenação étnica e cultural. Os principais eram sujeitos que viviam entre dois mundos diversos, eles eram o limiar da fronteira entre estes mundos, o filtro por onde passavam as idéias do mundo cristão ocidental. Com a implantação do Diretório e as novas leis de liberdade dos índios, os principais se sentiram ameaçados em seu poder pela presença dos diretores. De acordo com o projeto de Mendonça Furtado as vilas e lugares se tornariam espaços de confinamento, onde deveria haver um controle rígido da mão-de-obra e produção. Porém, este sistema acabou por se tornar frágil, possibilitando uma grande mobilidade para os índios que constantemente se deslocavam para trabalhar nas obras do rei, como por exemplo, na construção de fortalezas ou nas expedições demarcadoras de limites. Nas correições feitas às vilas e lugares havia grande quantidade de índios ausentes por motivos de fuga e/ou deserção, ou por estarem a serviço da coroa e muitas vezes não se atingia o número de pessoas determinado pelo Diretório para as vilas que era de 150 “almas”. Na mesma proporção que se intensificavam os descimentos, também se intensificavam as fugas e formações de mocabos. Embora o Diretório não tenha cumprido os seus propósitos extinguindo-se no Reinado de D. Maria I, o seu modelo influenciou a política indigenista até o início do século XX, na Amazônia e no Brasil como um todo.

Palavras-chave: Principais, Diretório, Tutela, Liberdade dos Índios, Escravidão.

## ABSTRACT

A research on the issue of guardianship and freedom of the Indians in the second half of the century XVIII. The new regime intended to make the Indian chiefs allies of the Portuguese monarchy, incorporating them into the system. But this was not possible, alliances were only circumstantial. The villages turned into towns and places are "contact zones" where cultural exchanges and processes of ethnic and cultural mix occur. The Indian chiefs were subject living between two different worlds, they were the threshold of the frontier between these worlds, the filter through which the ideas of the Western Christian world passed. With the implementation of the Directory and the new laws of freedom of the Indians, the Indian chiefs felt threatened in their power by the presence the directors. According to the project Mendonça Furtado towns and places become spaces of confinement, where there should be strict control of manpower and production. However, this system eventually become fragile allowing great mobility for the Indians who constantly moved to work in the king's works, such as the construction of fortresses or expeditions in delimiting boundaries. In the Inspections made in the villages and places there were many Indians absent for reasons of escape and / or desertion, or by being in the service of the crown and often not reached the number of persons determined by the Directory to the villages that were 150 "souls". The same proportion as the slave raids intensified, also intensified the trails and formation of mocabos. Although the directory has not served its purpose expiring in Kingdom of Queen Mary I, its model has influenced Indian policy until the early twentieth century, in the Amazon and in Brazil as a whole.

Key-words: Indian chiefs, Directory, Guardianship, Freedom of the Indians, slave.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO I: LIBERDADE DOS ÍNDIOS: UMA CONSTRUÇÃO IDEOLÓGICA DEFENDIDA POR MUITOS NO SÉC. XVIII</b> .....	<b>15</b>
1.1 A questão da Liberdade e da Tradução Indígena .....	25
1.2 O Humanismo em Textos de Autoridades Missionárias e de Leigos no séc. XVIII .....	44
1.3 Os Sujeitos e os Espaços .....	46
1.4 Sobre o diretório dos Índios .....	49
1.5 Sobre as Vilas Indígenas .....	51
<b>CAPÍTULO II: O CONTROLE DA MÃO-DE-OBRA NO ESTADO DO GRÃO-PARÁ E MARANHÃO</b> .....	<b>58</b>
<b>CAPÍTULO III: A NOVA ORDEM NAS ALDEIAS – O DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS. ÍNDIOS JUÍZES, MILITARES E MISSIONÁRIOS</b> .....	<b>86</b>
<b>CAPÍTULO IV: A QUESTÃO DA TUTELA DOS ÍNDIOS NO ESTADO DO GRÃO-PARÁ E MARANHÃO: CONTINUIDADES E MUDANÇAS COM O DIRETÓRIO</b> .....	<b>127</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	<b>158</b>
<b>FONTES</b> .....	<b>166</b>
<b>ANEXOS</b> .....	<b>169</b>

## INTRODUÇÃO

Uma nova ordem imposta aos povos indígenas, uma nova legislação teoricamente baseada em princípios iluministas, as andanças dos sujeitos envolvidos na trama colonial, a história do cotidiano nos aldeamentos chamados de vilas e lugares; são estes os principais elementos que são trazidos à luz neste trabalho, em que a importância do conjunto documental, localizado e cuidadosamente decifrado e analisado, proporcionou a esta pesquisa um aprendizado e uma necessidade de comunicar essa rica experiência.

O objetivo principal, que norteou a pesquisa e que resultou nesta tese, é o de contribuir com a historiografia, que tem como objeto de estudo um documento colonial, o Diretório dos Índios nos Estados do Grão-Pará e Maranhão. Nesta perspectiva de estudo, analisaram-se a intensa mobilidade dos índios, na segunda metade do século XVIII, o contato que eles tinham entre si e com as diversas etnias; os seus modos de convivência e, principalmente, a miscigenação cultural e possíveis processos de etnogênese, como nova forma de resistência física e de trocas culturais. Além disso, o trabalho com as fontes indicaram que houve um processo contínuo de miscigenação entre índios, brancos e negros, que não se iniciou com o Diretório. É possível se considerar que não foi a partir do Diretório que se intensificou a destribalização e a aculturação dos índios, que tal documento não motivou uma transformação do índio em “caboclo da Amazônia”. Ou que a ideia de tutela sobre os índios possa não ter sido gestada por Marquês de Pombal.

A tese aqui apresentada se propõe ainda a identificar e a analisar a participação de novos sujeitos, como diretores, militares, principais, juizes e párocos, na nova ordem político-administrativa estabelecida por Mendonça Furtado. Procura também contribuir para o esclarecimento de algumas questões relacionadas ao modelo pombalino dos aldeamentos, com o projeto de tutela dos índios, com as negociações entre índios e não índios, além de analisar as fugas e processos de mestiçagem cultural, em que são sujeitos os índios, de várias etnias, os negros e os brancos.

Analizou-se também o conceito de liberdade e de justiça na colônia, tanto para os agentes coloniais como para os índios e mestiços, observando-se como as ideias contidas na legislação circulavam na colônia.

Este estudo contribuiu para mostrar que a história do contato Inter-étnico na Amazônia é bem mais complexa e que somente o trabalho de garimpagem das fontes e a cuidadosa e paciente análise dos documentos do período poderiam fornecer algumas pistas para a reconstrução do cotidiano de vida dos indígenas nas vilas e lugares do período do Diretório. Tarefa árdua, já que os documentos oficiais do período colonial apresentam poucos documentos escritos por índios, sendo necessário encontrar a face da resistência dos ameríndios na escrita dos brancos.

Durante a pesquisa, houve muitos desafios, pois a documentação do Arquivo Público do Estado do Pará (APEP), onde estão praticamente todos os documentos selecionados para a pesquisa, encontrava-se parcialmente inacessível, em face do projeto de restauração e de digitalização do acervo do período colonial. Felizmente, esta pesquisa teve acesso à documentação que estava digitalizada, graças à intermediação do historiador e diretor do APEP, professor Dr. Agenor Saraf Pacheco.

Ao longo da formação doutoral, especialmente cursando as disciplinas obrigatórias, entre os diferentes intelectuais que discutem cultura como modos de vida, Raymond Williams (1979), um dos pais fundadores dos Estudos Culturais Britânicos, tornou-se fundamental para apreender o cotidiano colonial paraense, em suas múltiplas relações de poder, negociação e sociabilidades. O autor demonstra a dinâmica do próprio conceito e seus vários significados, ao longo da história, e a importância do simbólico e das representações, como grande foco de interpretação das experiências sociais pela historiografia contemporânea. Williams foi importante para a reflexão acerca dos processos culturais e dos espaços da produção de hegemonias, ao se posicionar contra a ideia de determinismo histórico, derivação e evolução e contra a ideia de base e superestrutura defendida pelos estruturalistas, revisores do marxismo.

Os chamados “Estudos Culturais” surgem após as duas grandes guerras mundiais, tendo como protagonista um grupo de intelectuais marxistas britânicos, que se destacaram por ter a preocupação de reformular o conceito de cultura, de modo que

fosse possível entender as transformações culturais ocorridas na Europa do pós-guerra. Alguns intelectuais, que foram anteriormente ligados ao partido comunista, romperam com as velhas concepções e passaram a trabalhar por uma nova visão do pensamento marxista, de forma a criar bases inovadoras para a transformação social, aliando reflexão intelectual e prática social. Esses intelectuais revolucionários criaram a “Nova Esquerda” e dentre os seus integrantes, destacaram-se Raymond Williams, Edward P. Thompson e Richard Hoggart.

Os estudos sobre cultura, desenvolvidos por Williams, foram muito importantes para melhor definição deste trabalho de pesquisa acerca da escravidão indígena no séc. XVIII e o papel do Diretório dos Índios, na Época Pombalina, particularmente para entender a concepção de cultura dos homens do séc. XVIII. Nesse sentido, o autor foi fundamental para analisar ações e intenções dos sujeitos da pesquisa, sobretudo quando conclui que o termo cultura significava uma atividade, a cultura de alguma coisa, em geral atividades agrícolas, mas, em meados do século XVIII, esse termo aparece como sinônimo de civilização. Civilização, portanto, seria um estado ordenado, educado, em oposição ao estado “natural”, “primitivo” e, finalmente, “bárbaro”, ideia essa perpetrada por muitas gerações posteriores, marcadamente por escritores como João Lúcio de Azevedo, Gabriel Soares de Souza, Marcos Carneiro de Mendonça, Ernesto Cruz e outros autores positivistas, que fizeram uma escrita da história, carregada de significados negativos para os povos indígenas.

No discurso iluminista, a ideia de civilização era sustentada na crença da razão, que levaria ao progresso. Esta ideia foi proposta pelos franceses, em termos universais, com o objetivo de ser aplicada a todas as civilizações europeias e, posteriormente, ao chamado Novo Mundo.

A partir do entendimento dessas construções intelectuais dos homens do século XVIII, foi possível melhor compreender os relatos dos cronistas portugueses e filósofos naturalistas, que percorreram o Rio Amazonas e entraram em contato com os povos indígenas naqueles tempos. De certa forma, há uma tendência nos escritos coloniais em generalizar, procurando sempre imprimir aos índios valores universais, como se todas as culturas indígenas existentes pudessem ser, de alguma forma, unificadas ou mesmo diluídas e isto provocou um apagamento das diversas etnias indígenas na

documentação oficial do séc. XVIII. Esse processo de apagamento das culturas indígenas, certamente, se deu em razão da existência de uma concepção de mundo, em que o universal se tornou imperativo. Segundo esta concepção, se não se criassem leis gerais, não se criaria conhecimento científico.

Portanto, embora seja evidente e várias vezes citada na correspondência oficial entre autoridades coloniais e nas crônicas das missões religiosas, a diversidade étnica e linguística dos índios, no período estudado, foi, por vezes, apagada, para dar lugar à ideia da presença exclusiva do mestiço mameluco, que é a mistura do branco com o índio. O não reconhecimento da diversidade étnica se fez necessário aos propósitos dos colonizadores. Isso é muito importante para se entender porque, na documentação do século XVIII, essas etnias pouco aparecem. É muito mais frequente aparecerem etnias consideradas inimigas, por serem vistas como nações contrárias ao poder da Coroa e precisarem ser facilmente identificadas por todos, para serem combatidas e, muitas vezes, eliminadas, como aconteceu com os Manaus, Muras, Gueguês, Cahycahyses, Guanarés e outros. A política de nomeação das etnias aguerridas tinha por objetivo efetivar a dominação dos povos mais resistentes ao genocídio praticado por longos anos de colonização.

Por outro lado, o conhecimento produzido sobre os habitantes do Novo Mundo no séc. XVIII provocou profundas reflexões, por parte dos intelectuais de sua época. A ausência de noções de propriedade particular, valor de dinheiro ou sentimento de cobiça por metais preciosos e outras riquezas, nas sociedades indígenas, e formas ideais de convívio social, inspirou autores como Thomas Morus em sua obra *Socialismo Utópico* (séc. XIX). Revela-se certa admiração por essas sociedades ditas “primitivas”, em face do consenso coletivo em torno do chefe (Os principais das aldeias, ou os caciques) ao qual, obedecem por vontade e não por força.

É possível constatar, nos primeiros estudos etnográficos sobre o Brasil, que o espaço desses textos foi constantemente utilizado para reflexões sobre a condição humana, mediante a procura e a identificação de aspectos universais do comportamento do homem em sociedade, as posturas filosóficas e sua capacidade organizativa. Isso confirma, desde cedo, a vocação da antropologia de adotar as

ferramentas analíticas da sua própria cultura, para o reconhecimento da diferença, gerando, por isso, produções etnocêntricas.

O capitalismo da idade moderna (o capitalismo colonial) viria a se tornar um novo padrão de poder mundial, como bem frisou Anibal Quijano (1989) e praticamente todo o conhecimento produzido naquela época tinha um caráter eurocêntrico; inclusive a ideia de raça teria surgido juntamente com esse pensamento racionalista.

Na obra do filósofo Naturalista do séc. XVIII – Alexandre Rodrigues Ferreira, intitulada *Viagem Filosófica às Capitanias do Grão-Pará, Maranhão, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá – 1786-1792*, realizada durante o reinado de D. Maria I, novamente se reconhece a diversidade dos povos indígenas, mas não se cogita o estudo dos índios condicionado a esse reconhecimento. Trata-se de uma etnografia genérica sobre os índios da Capitania do Rio Negro, na qual as características predominantes são apresentadas como leis gerais, para todas as etnias. São feitas comparações que defendem uma tendência evolutiva, onde os índios são constantemente comparados aos ancestrais europeus. Entretanto, considerando o contexto de produção da obra de Alexandre Rodrigues Ferreira, deve-se tê-la como uma das fontes mais complexas do conhecimento filosófico e científico da Amazônia no séc. XVIII.<sup>1</sup>

As ideias sobre a inocência dos índios e sobre o caráter primitivo de sua personalidade serviram para fundamentar o princípio da tutela, defendido pelo governador Mendonça Furtado, durante a vigência do Diretório, cujo argumento era o de que os índios não seriam capazes de se governar, devido ao seu estado pouco evoluído. Porém, a nova ordem viria para proporcionar a esses povos o “progresso” necessário a sua evolução e a sua incorporação ao “mundo civilizado”. Basicamente eram esses os argumentos usados para dominar e escravizar, de forma velada, os indígenas, reduzindo-os à condição de tutelados pelo Estado.

Outra fonte interessante a ser analisada, e também produzida no século XVIII, é o relatório da Viagem de visita e correição das povoações da Capitania de São José do

---

<sup>1</sup> Sobre o pensamento desse naturalista, ver: COELHO, Mauro Cezar. *A epistemologia de uma viagem: Alexandre Rodrigues Ferreira e o conhecimento construído na Viagem Filosófica às capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. São Paulo: Livraria da Física, 2010.

Rio Negro, que fez o Ouvidor e Intendente Geral, Francisco Xavier Ribeiro Sampaio, no ano de 1774 a 1775 (Arquivo Histórico Ultramarino, caixa 2, doc. 21) estudada por Rita Heloísa de Almeida em sua obra - *Diretório dos Índios: um projeto de civilização no Brasil do séc. XVIII* (1999).

Nos relatos do Ouvidor Geral, este assume um papel de “desconstrutor” das crônicas quinhentistas. Caberia a ele condená-los pela inverdade, ou absolvê-los pela comprovação de sua veracidade. Ele age dessa maneira, cumprindo as atribuições que lhe cabem de corregedor ou magistrado, que usa a verdade como medida da aplicação do que seria justo. Esse roteiro de viagem pode ser considerado como uma das primeiras etnografias do Amazonas, como bem frisou Almeida, porém, ainda pode ser uma excelente fonte de pesquisa, assim como outros relatos de ouvidores sobre populações indígenas.

Em Williams, as discussões sobre a historicidade do conceito de cultura fizeram pensar também na análise necessária de outros conceitos, como: o de Justiça e Liberdade, com os quais era necessário lidar, para melhor dialogar com as fontes de cronistas, religiosos e demais colonizadores, por outros ângulos, capazes de ultrapassar a visão de dominação pura e simples dos europeus sobre os povos do novo mundo.

A questão das trocas culturais, como um dos principais aspectos da conquista europeia no Novo Mundo, já foi muito bem trabalhada e explorada por um autor francês, Serge Gruzinski (1999), que estudou profundamente o processo da conquista espanhola sobre os Mexicanos em seus livros *A Guerra das Imagens e Pensamento Mestiço*. Os estudos empreendidos pelo autor corroboram as mesmas ideias, que tratam da questão da mestiçagem cultural e a análise do processo de globalização, que se iniciou no ano de 1492, com a conquista da América e prossegue até os dias atuais.

Com relação à história indígena no Brasil, verifica-se que houve equívocos, justamente por conta dessa noção de “pureza” das culturas. Os autores se equivocavam, insistindo na ideia funcionalista de que alguns índios conseguiam sobreviver em um horizonte atemporal, abstraído do contexto histórico e com os exageros de caracterizar a “destribalização” como fator de apagamento ou

desaparecimento das populações indígenas, o que criava uma falsa dicotomia entre índios que preservariam intactas as suas culturas e índios “aculturados”.

Na década de 1960, principalmente nos estudos antropológicos, predominaram os trabalhos acerca das sociedades indígenas, que reforçaram as narrativas do extermínio, da aculturação e do desaparecimento das sociedades indígenas. Temos como marco nesta discussão o trabalho de Florestan Fernandes: *A Organização Social dos Tupinambás* (1963) e *A Função Social da Guerra* (1951), trabalhos de cunho etnográfico, em que o autor se preocupou mais em reconstruir a organização social dos Tupinambás, os seus rituais de antropofagia, a estrutura de suas aldeias e menos em situá-los em seu contexto histórico. Porém, o mesmo autor escreveu um texto chamado *A Reação Tupi à Conquista*, publicado na obra *História da Civilização Brasileira* (1960), organizada pelo historiador Sérgio Buarque de Holanda, em que os índios apareciam como sujeitos históricos, que reagiram à conquista dos portugueses através de guerras e revoltas. Era a primeira vez que a palavra conquista aparecia na escrita sobre os indígenas no Brasil.

Na década de 1970, ocorreu uma mudança de rotação e de perspectiva da historiografia sobre os índios, em função das lutas dos próprios indígenas brasileiros, que passaram a exigir o reconhecimento de suas identidades e a demarcação de suas terras, posicionando-se contrários à narrativa do desaparecimento e da aculturação. Este movimento se intensificou nos anos 80, com a criação de inúmeras associações e organizações indígenas, que passaram a ter maior visibilidade, com o processo de elaboração da constituição de 1988, em que houve uma forte participação indígena, reclamando e afirmando a sua presença no presente e no futuro da sociedade brasileira.

Para tratar desse tema bastante complexo, a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha organizou uma coletânea de textos, que foi publicada com o nome de *História dos Índios no Brasil* (1992). Esse trabalho buscava mostrar justamente a necessidade de rever o passado indígena, para poder falar da presença, lugar e futuro dos índios. Foi criado então, um núcleo de História Indígena, que ainda existe e é bastante produtivo na Universidade de São Paulo - USP e do qual também fez parte o Historiador John Monteiro, que teve protagonismo acadêmico fundamental, ao reforçar

os estudos e a pesquisa da história indígena do período colonial. Implicações políticas importantes para a história dos índios foram efetivadas, levando-se em consideração os laudos periciais, produzidos a partir desses novos estudos, que subsidiaram demarcações de terras indígenas. Também é importante citar a presença de Darci Ribeiro, nos anos 80, reivindicando a necessidade de se terem componentes, no ensino de história do Brasil, de estudos africanos e indígenas.

O autor John Monteiro também foi muito importante para esse estudo, pois corrobora a tese de mestiçagem cultural, defendida por Serge Gruzisnk, ao falar dos processos de etnogênese, termo que se refere às estratégias dos indígenas de renovação de suas identidades e culturas, seus modos de ser e viver. Em suas pesquisas, o autor observou, por exemplo, que marcadores étnicos genéricos como “Tapuias”, apesar de refletirem as estratégias coloniais de controle e de assimilação, que buscavam diluir a diversidade étnica, também se tornaram referências importantes para a própria população indígena. Esse conceito foi trabalhado por John Monteiro, em sua tese de livre docência intitulada *Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo – IFCH-Unicamp, (2001)*. O autor enfatiza o caráter construtivo do contato inter-étnico, assim como o dinamismo das culturas e das tradições.

O termo etnogênese foi cunhado pelo antropólogo norte-americano William Curtis Sturtevant (1926 – 2007) no artigo *Creek into Seminole*, publicado em 1971. Nesse artigo, Sturtevant analisa o caso dos Seminole, grupo indígena do Sudeste da América do Norte, mostrando como esse grupo surgiu, a partir de um processo de fissão dos Creek e fusão com os Red Sticks e escravos africanos fugidos. Portanto, para Sturtevant, o conceito de etnogênese remete à emergência “física” de novos grupos resultantes de processos de fissão e fusão<sup>2</sup>.

Ao longo das décadas seguintes, o termo etnogênese ganhou diversas aplicações. Nas décadas de 1980 e 1990 ele foi intensamente explorado por David

---

<sup>2</sup> A fissão e fusão são processos que ocorrem muitas vezes por questões relacionadas com posicionamentos políticos dos índios ou adaptabilidade dos grupos indígenas, cuja lógica política e social incluía uma abertura às relações interculturais. Várias sociedades nativas do Nordeste brasileiro são produto dos aldeamentos jesuíticos, nos quais diferentes grupos se fundiram (Carvalho 1989). Inversamente, as parcialidades guaranis do Paraguai se devem à separação entre os que aceitaram e os que recusaram a tutela jesuíta (Bartolomé 1977,2004).

Sweet e Jonathan Hill. No Brasil, sem dúvida foi o historiador John Monteiro, que o usou pela primeira vez, obviamente pelo aprendizado que teve na academia norte-americana, onde teve a sua formação de antropólogo.

Atualmente, o termo não só se aplica ao modo de Sturtevant, mas também inclui as transformações políticas e os processos de definições e redefinições identitárias, enfatizando, dessa forma, as capacidades de adaptação e de criação das sociedades indígenas, não apenas nos processos de fissão e fusão, como na incorporação de elementos alógenos. Os autores dessa corrente aplicam o conceito de etnogênese, ressaltando as aproximações entre História e Antropologia, para a compreensão das dinâmicas sociais dos povos indígenas.

Guillaume Boccara, antropólogo, aplica o conceito de etnogênese, notadamente para o caso dos Mapuche (Chile), Jumanos (México), Karankawan (EUA), Miskitus (Caribe). O autor destaca que tais etnias ameríndias são produto da colonização e que sua emergência se deu através de um processo duplo de etnificação e etnogênese.

Há ainda uma corrente que aplica o conceito de etnogênese para compreender as novas criações e recriações linguísticas (tanto indígenas quanto europeias), surgidas a partir do contexto colonial. O maior expoente dessa corrente é Bartomeu Melià, linguista e antropólogo. Seus estudos abarcam tanto os Guarani, aldeados em missões no período colonial, quanto os Guarani, na atual situação em que se encontram esses povos. Seus trabalhos mostram como os Guarani preservaram sua identidade, através da língua, ao mesmo tempo em que incorporaram elementos da cultural europeia em outras esferas.

Adone Agnolin, historiador, através do método da Escola Italiana de História das Religiões, procurou compreender os catecismos tupi no interior de um processo histórico de encontros de culturas, mostrando que esses registros evidenciam, não apenas a redução da alteridade indígena na perspectiva literário-religiosa ocidental, mas também o alargamento dessa mesma perspectiva, pela necessidade de incorporação das instituições mítico-rituais dos índios.

Esta tese dialoga com essas várias correntes, a partir de dados concretos das fontes, elucidando as formas de vida, criadas nas vilas e aldeias da época do Diretório, mostrando, no dia-a-dia, as transformações das populações indígenas e as posições tomadas, diante da violência física e moral imposta pelos colonos. Procurou-se perceber como os sujeitos da pesquisa se reinventaram, ao longo de sua história e como, nos limites das fronteiras culturais, foi-lhes possível recriar-se. Os processos de resistência indígena contra a violência da dominação são percebidos, nas entrelinhas dos documentos coloniais, a partir de relatos dos próprios colonizadores, que acabaram por produzir documentos significativos da luta dos índios pela sua sobrevivência física e cultural.

A tese está dividida em quatro capítulos: no primeiro, discut-se a questão da Liberdade e da tradução do indígena, ou seja, por meio de documentos oficiais, buscou-se o indígena como sujeito de sua própria história, analisando-se suas ações de resistência e as alianças circunstanciais entre índios e brancos, como uma forma de sobrevivência e não como simples cooptação ou submissão. Também analisa-se, neste capítulo, a questão do humanismo presente nos textos de autoridades leigas ou religiosas, os espaços das vilas e lugares, a lei do Diretório e as suas implicações para os índios.

No segundo capítulo, aborda-se a questão do controle do Estado sobre a mão-de-obra indígena, desde os tempos das missões religiosas até o Diretório, e faz-se uma análise comparativa dos dois momentos históricos. No terceiro capítulo, a abordagem concentra-se, mais propriamente, na nova ordem instituída pelo Diretório, sua publicação, a preocupação do governo com os impactos causados pelas mudanças e o papel dos índios nesse novo contexto. No quarto e último capítulo, a abordagem envereda-se pela tutela dos índios. A pesquisa esforça-se em fazer uma comparação entre o período das missões jesuítas, sob a liderança do Pe. Antônio Vieira, e o período do Diretório. Nesse empreendimento analítico, constata-se que houve muitas mudanças, mas que as continuidades foram maiores.

Sobre as fontes utilizadas:

Em meio à vasta documentação colonial existente no Arquivo Público Estadual do Pará, foi possível ter acesso aos documentos já digitalizados e, dentre eles, destacam-se os documentos do *Projeto Barão do Rio Branco, Brasil e Portugal* (Projeto Resgate). Há ainda os documentos do *Projeto Reencontro*, que são documentos microfilmados, cujos códices, infelizmente, estão com muitos problemas de conservação e cujas imagens ficaram prejudicadas, por estarem os documentos corroídos e bastante oxidados, dificultando muito a leitura. Porém, esses documentos foram de grande importância, pois neles pode-se ler o cotidiano da violência praticada contra os índios, por diversas autoridades, no período estudado, principalmente, pelos diretores das vilas e lugares que puniam os índios que se recusavam ao trabalho e à disciplina rígida da nova ordem, com açoites em praças públicas e prisões, posto que os aldeamentos tornaram-se espaços de confinamento dos índios para o trabalho. Porém, os índios encontraram fendas no sistema, suficientes para resistirem, fugindo e agregando-se em mocambos de índios (este é o termo que aparece na documentação pesquisada). Devido à intensa demanda pela mão-de-obra indígena, no período, a maioria dos índios que já se encontrava pronta para o trabalho, desde os treze anos de idade, era enviada para trabalhar nas expedições demarcadoras de limites e em locais estratégicos de defesa do território, como nas fortalezas de Macapá e de Gurupá. Observou-se que grande parte dos contingentes indígenas que iam trabalhar nas obras do rei provinha da ilha do Marajó, das vilas de Breves, Portel, Melgaço, dentre localidades.

Analisando-se a documentação que trata sobre os descimentos, observou-se a grande importância dada aos Principais (líderes dos indígenas que foram reconhecidos legalmente pelas autoridades coloniais e foram considerados membros da nobreza). Pois, essas autoridades de fato lideravam grandes contingentes populacionais e somente a cooptação deles, por parte dos colonizadores, levaria ao sucesso do projeto de Marquês de Pombal e Mendonça Furtado. Assim pensavam esses agentes coloniais, porém, as alianças que foram firmadas tinham um caráter circunstancial e eram facilmente desfeitas pelos índios. Durante a pesquisa, encontraram-se algumas belíssimas iconografias, que são mapas de descimentos realizados para a capitania do Rio Negro, onde se pode ver, em um desses mapas, um contingente populacional indígena advindo de diversos lugares, como, por exemplo, o rio Mearim e o rio Turiaçu, que ficam próximos ao território onde hoje está a cidade de São Luiz do Maranhão; outros vinham do Marajó, outros do Gurupá, sendo que foram computadas, nesse

mesmo descimento, mais de dez etnias. O mais impressionante é que o título do documento – *Mapa das almas novamente descidas para a Capitania do Rio Negro desde o 1º de julho de 1760 até o fim de julho de 1770* – refere-se a um descimento que teria sido frustrado, e que, portanto, estaria sendo feito novamente para a capitania do Rio Negro.

Outra documentação importante que se analisou são as Atas das reuniões das Juntas das Missões do Maranhão e do Pará, já analisada em parte, pela historiadora Márcia Eliane Alves de Souza Mello, no seu trabalho – *Fé e Império* (2009). Os principais documentos existentes sobre o tema são os reunidos no livro 01 do Arquivo Público Estadual do Maranhão - APEMA (1738-1777), com cento e vinte e um documentos referentes a reclamações de índios contra moradores e administradores das aldeias, sejam eles diretores, ouvidores, juízes ordinários, religiosos etc. e nos códices 23 e 10 do APEP, além do códice 46, que é o livro de reuniões da Junta Extraordinária do Pará, em que foi possível constatar que as Juntas das Missões funcionaram no período Pombalino, até 1777, com algumas mudanças fundamentais, pois, os religiosos, nessa época, já não detinham o poder político e temporal para administrar os aldeamentos.

Algumas fontes já publicadas foram incluídas no rol de prioridades da pesquisa, devido ao potencial de informações que elas possuem acerca da vida dos índios nos aldeamentos, principalmente no que se refere ao papel dos Principais. Estas fontes são: os *Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Estado do Pará*, *Compêndio das Eras da Província do Pará*, de Antônio Ladislau Monteiro Baena, *Correspondências de Mendonça Furtado com Marquês de Pombal*, de Marcos Carneiro de Mendonça, *O Tesouro Descoberto no Rio das Amazonas* de Frei João Daniel e a *Viagem Filosófica* de Alexandre Rodrigues Ferreira.

Nas correspondências de Mendonça Furtado com Marquês de Pombal, publicadas na íntegra por Marcos Carneiro de Mendonça, encontra-se uma riqueza em informações sobre o conflito entre os jesuítas e as autoridades locais, a reação dos religiosos, em face da publicação das novas leis de liberdade de 1755 e da lei que determinava o fim do poder temporal para os religiosos e o confisco de seus bens. Também foi possível ver a intensa disputa pela mão- de- obra indígena e o clima de

instabilidade e insegurança, estabelecido com a nova ordem governamental e a implantação do Diretório. As autoridades estavam temerosas de que os índios, ao receberem a notícia sobre as leis de liberdade, pudessem assumir de fato a sua condição de livres e desertar em massa dos antigos aldeamentos. Detalhes sobre esses conflitos serão vistos no terceiro capítulo da tese.

Outra documentação analisada foram as denúncias da época da visita do Santo Ofício. A preocupação da pesquisa estava em mostrar o quanto esta documentação era promissora para se estudar o cotidiano dos índios nos aldeamentos, as práticas punitivas dos Diretores, o papel dos vigários na nova ordem, as culturas indígenas e suas práticas religiosas e, principalmente, que a visita do Santo Ofício tinha o objetivo claro de provar que os Jesuítas eram incompetentes para administrar os índios, já que estes não foram cristianizados, nem educados, de acordo com os padrões da civilização europeia, como almejavam as autoridades coloniais. Nesse momento importante da história do Estado do Grão-Pará e Maranhão, os juizes deram voz aos índios para testemunharem a favor ou contra os acusados. Alguns depoimentos, segundo Almeida, foram dados em língua geral, mesmo sendo uma língua proibida pelo Diretório. Nenhuma dessas testemunhas era considerada idônea, apenas pelo fato de serem ameríndios; porém, ainda assim, o seu depoimento era muito importante, não para livrar os réus da prisão, mas para provar o quanto os Jesuítas foram incompetentes. Essa era a intenção do Marquês de Pombal e de Mendonça Furtado: reunir provas da incapacidade dos inicianos de administrar os aldeamentos.

Não só a documentação do Santo Ofício, mas também outras referentes a processos judiciais foram promissoras, para que se constatasse que os índios encontravam fendas na legislação colonial e se posicionavam para lutar por sua liberdade, a partir do conhecimento de seus direitos. Observou-se a importância dos índios, que exerciam atividades domésticas nesse processo de aproximação com a sociedade colonial e com as leis coloniais, através de seus representantes legais, que eram os procuradores gerais dos índios. Observou-se também que certos manuscritos coloniais, como as atas das Juntas das Missões, são ricos em informações acerca das causas de liberdade que estavam sendo julgadas e também acerca do cotidiano de trabalho dos índios envolvidos nos processos e de suas lutas pela sobrevivência física

e cultural. Foi para o propósito de elucidar esses aspectos da história social dos índios que direcionou-se esta pesquisa.

Esta pesquisa avançou na análise legislativa da nova ordem e na política indigenista, durante o período em que vigorou o Diretório dos Índios até 1798. Além de se analisar o caráter das leis, apresentou-se um estudo sobre a dinâmica social das lutas dos índios pela liberdade e das mais variadas formas de representação (discursos) sobre a importância da tutela dos mesmos, pelos representantes do Estado e sociedade colonial.

## **CAPÍTULO I: LIBERDADE DOS ÍNDIOS: UMA CONSTRUÇÃO IDEOLÓGICA DEFENDIDA POR MUITOS NO SÉC. XVIII.**

No início do século XVIII, a Companhia de Jesus liderava a luta política estabelecida entre a Coroa, os missionários, as autoridades régias coloniais, os colonos e os índios. Havia controvérsias, quanto ao destino a ser dado às populações indígenas. A companhia de Jesus controlava a arregimentação de mão- de- obra e, mesmo com a difusão do tráfico ilegal praticado por moradores, o seu poder não foi dissipado, pois as decisões desses missionários prevaleciam sobre as demais, provocando protestos e denúncias dos membros de outras ordens religiosas, principalmente quando o assunto era relativo a descimentos, aldeamento e resgates<sup>3</sup> de índios.

Os religiosos não apenas exerciam controle sobre os aldeamentos, mas também a sua jurisdição se estendia à mão- de -obra colocada à disposição dos moradores, restringindo-lhes a autonomia de definir seus projetos econômicos. Contudo, apesar do Regimento das Missões de 1686 ter dado amplos poderes aos Jesuítas e a outras congregações na aplicação e, até mesmo, na formulação da legislação indigenista, os resgates continuavam a ser executados e o tráfico de escravos era uma prática comum em todo o sertão do Estado do Grão-Pará e Maranhão e demais regiões da América portuguesa. A questão da disputa pelo trabalho indígena assumira contornos tão graves, que até a criação do Diretório dos Índios, em 1757, as práticas para burlar as leis se avolumaram, na sua maioria, favorecendo os jesuítas.

Durante toda a primeira metade do século XVIII foram se avolumando os conflitos entre colonos, chefes indígenas, traficantes de escravos, autoridades régias e

---

<sup>3</sup> O Resgate de índios foi utilizado ao longo de todo o período colonial e referia-se basicamente a troca de índios prisioneiros de guerra entre nações inimigas, por gêneros fornecidos pelo Tesouro dos Resgates. Esses cativos entre os povos indígenas eram considerados legítimos pelos portugueses, em particular, pela guerra justa que um grupo movesse ao outro. Legítimos também seriam segundo parecer da Mesa de Consciência e Ordens, datado de 1625, os filhos de cativos que pela regra de descendência do grupo indígena herdassem a condição escrava de seus pais.

missionárias que, por sua vez, passaram a implantar nas aldeias uma política não só de catequização, mas de aproveitamento dos indígenas nas mais diversas atividades econômicas. Essa política entrou em choque com a do governo português e sua perspectiva de exploração dos recursos naturais da região. Além disso, o grandioso patrimônio jesuítico não auferia os lucros desejados pela Coroa portuguesa.

Nesse sentido, admite-se que, a partir do governo de Mendonça Furtado, a racionalização do controle da mão- de- obra será o principal argumento do Estado, para incorporar os índios à condição de trabalhadores “livres” e obedientes. Várias cartas do governador ao rei de Portugal, D. José I, demonstram que o argumento mais usado contra os missionários referia-se à falta de liberdade dos índios, que ficavam sob a jurisdição das missões e aos maus tratos que sofriam, além de outras acusações, feitas contra os padres franciscanos, como, por exemplo, acusações de sodomia e “licenciosidades”.

O Estado precisava acabar com o poder temporal dos religiosos, porque o Projeto Estatal de dominação, proposto pelo Marquês de Pombal, estava sendo desafiado pelo antigo modelo dos jesuítas, que ainda detinham o controle sobre a mão de obra indígena. A questão era bem complexa, envolvia uma série de fatores que preponderavam, além dos conflitos entre o rei e os jesuítas em Portugal. Havia problemas relativos à definição de fronteiras entre Portugal e Espanha, pela instituição do tratado de Madrid e o projeto iluminista do Marquês de Pombal, que desejava implantar a modernidade, a partir de uma combinação entre religião e mercantilismo.

Porém, mesmo com a ausência dos jesuítas e a pretendida racionalização do poder, a escravidão não acabou. A tão falada liberdade dos indígenas teria sido uma ficção legislativa, pois, o que de fato houve foi uma escravidão velada. Conforme se verifica nos documentos encontrados no códice nº 1 do Arquivo Público Estadual do Maranhão, datado de 1738 a 1777, que comprovam essa afirmação, pois inúmeras petições de indígenas foram encaminhadas às Juntas das Missões, algumas após a instituição do Diretório de 1758, reclamando a sua liberdade, com base na lei de 1755, que trata do direito do índio à liberdade, vários índios dirigiram-se à justiça.

A ilegalidade das formas de arrematação da mão- de- obra também era motivo para o litígio dos indígenas nas juntas das missões. A forma legal de arrematar a mão- de- obra, seria diferente do que ocorria na época das missões e dos “resgates”, que eram feitos sob a responsabilidade da igreja e do Estado. Muitas vezes, os índios eram julgados sumariamente como escravos, no chamado “Juízo das Liberdades” (órgão de primeira instância do poder judiciário sobre causas indígenas). Tal fato leva a concluir que grande parte dos resgates foi feito de forma ilegal. E quantos índios podem ter sido julgados escravos de forma injusta? E quantos descimentos foram feitos contra a vontade das tribos? A quantidade de apresamentos feitos é surpreendente. O Livro de Registro das Canoas (Arquivo Público do Estado do Pará - Códice 938), publicado por Márcio Meira, em 1994, contém 382 (trezentos e oitenta e dois) documentos referentes ao registro de “peças”<sup>4</sup> retiradas dos sertões. Além deste, pode-se citar o Códice 27, Livro de Registros de Alvarás, em que aparece um número considerável de alvarás, concedendo autorização para os resgates a particulares. Isso demonstra a flexibilidade da lei e também a incapacidade dos representantes locais do Estado português para a realização desse controle. Daí a maior força dos argumentos de Mendonça Furtado para expulsar os jesuítas, como já havia ocorrido antes, na colônia. O discurso político-ideológico continuou girando em torno da defesa da liberdade dos índios, o governo se apropriou do discurso, que anteriormente tinha como protagonistas os jesuítas.

É interessante observar que, em ambos os discursos, tanto dos inicianos, como de Mendonça Furtado, foram delimitados os espaços da “liberdade cristã”, que seriam os espaços dos aldeamentos. Fora deles estaria a barbárie, ou seja, a defesa da liberdade tutelada foi cuidadosamente planejada para os espaços geograficamente delimitados pelos agentes coloniais.

Essas questões dos direitos indígenas também foram muito abordadas durante a visita do Santo Ofício ao Pará, pois o que estava sendo discutido era a forma como os índios levavam a vida nos aldeamentos, segundo a concepção do colonizador, que não admitia o modo como os índios estavam vivendo, a sem conduta moral, o que era considerado barbárie pelos europeus e, portanto, passível de punições e ou correções.

---

<sup>4</sup>Na nomenclatura colonial, é utilizado o termo “peças” aos povos indígenas, gente de culturas e tradições ancestrais.

Segundo Lapa<sup>5</sup>, a visitação teria relação direta com a carta régia de três de setembro de 1759, no que diz respeito à expulsão da Cia. de Jesus de todas as partes pertencentes a Portugal e ao sequestro de seus bens. Porém, Almeida<sup>6</sup> (1997), em sua tese sobre o Diretório dos Índios, observou que os delitos apontados por denunciadores e testemunhas do Santo Ofício, aparentemente estavam desvinculados das questões dos jesuítas. Eram estes os delitos mais comuns: a bigamia, a feitiçaria, a blasfêmia e a profanação. A pesquisa alinha-se com a posição de Lapa, pois, naquele momento, era necessário mobilizar toda a sociedade e escutar as vozes de seus mais diferentes sujeitos, principalmente, a dos índios, justamente para provar o quanto os Jesuítas foram negligentes e incapazes de catequizá-los. Ou seja, uma das principais intenções da visitação do Santo Ofício era provar a incompetência da missão Jesuítica no Estado do Grão-Pará e Maranhão.<sup>7</sup> Tudo não passava de um jogo de poder, em que se pretendia extirpar de vez os inicianos do controle da mão- de- obra indígena e também confiscar as inúmeras propriedades pertencentes à Companhia de Jesus.

A documentação referente ao período da visitação também mostra que o número de prisões e deserções de indígenas, no período de permanência da inquisição no Estado, avolumou-se. Os casos eram os mais intrigantes possíveis, como por exemplo, o do índio Justo Antônio, que foi preso sob a acusação de ter proferido blasfêmia.

No processo citado por Almeida (1997, p. 371), o índio, segundo os seus denunciadores, havia enterrado, no meio do mato, o “Santíssimo Sacramento”. No processo, todas as testemunhas confirmaram o fato e a crença sobre a caracterização como delito. De acordo com a autora, cada caso apurado pelo Santo Ofício levava à formação de redes de relações sociais, que acabavam por colocar em julgamento toda a

---

<sup>5</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará*. São Paulo: Vozes, 1978.

<sup>6</sup> ALMEIDA, Rita Heloísa de. *Diretório dos Índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.

<sup>7</sup> Segundo o próprio regimento de 1640 eram passíveis de julgamento os hereges e apóstatas, os que os auxiliam ou com eles se comunicam; os que disputam em matéria de fé, ou seja, duvidam da fé católica; os blasfemos (são os que fazem irreverência ao santíssimo sacramento ou às imagens sagradas ou recebem o santíssimo sacramento não estando em jejum); os feiticeiros, sortilagos, adivinhadores e os que invocam o demônio e têm pacto com ele; os que usam de arte de astrologia judiciária; os bigamos; os leitores de livros hereges ou de alguma seita e os que praticavam sodomia. (Almeida, 1997. p. 371-416)

sociedade hospedeira. Além disso, as devassas feitas nas vilas, anualmente, ajudaram a compreender melhor essas sociabilidades construídas em torno dos delitos.

Outros documentos falam sobre a perseguição e a prisão de índios que são considerados desertores, outros se referem a índios bárbaros, rebeldes denominados “Índios do Corso”. Havendo escravidão, mesmo ilegal, continuava a haver o tráfico de escravos e este é, também, um tema bastante recorrente na documentação pesquisada.

Vejamus este documento que trata de tráfico de índios:

Uma Ordem Régia de 1752 mandava o governador Mendonça Furtado descer do Rio Negro o afamado traficante Francisco Portilho, pelos meios que lhe parecessem mais apropriados, o documento a seguir narra as “tropelias” do referido Portilho e de Pedro de Braga, outro traficante que se estabeleceu no Rio Solimões. Este documento se refere à Portilho como:

“O mais célebre traficante do Rio Negro, que lá havia se estabelecido há mais de dez anos, comandando uma espécie de rede de tráfico onde tinha como parceiros alguns “Principais do Mato” e que era muito temido por toda gente daquela região, e que todos lhe tinham respeito, porque se achava com uma quantidade de índios a sua ordem, considerados os mais guerreiros.”<sup>8</sup>

Nesse trecho do documento, foi possível observar que os traficantes também sabiam a importância de se aliarem aos Principais, e que o sucesso do tráfico de índios também dependia dessas alianças. O mesmo documento denunciava que se tornou difícil aos governadores combaterem o traficante Portilho, devido a grande parte dos moradores de várias localidades do Estado estar ligada de alguma forma ao tráfico.

Se de fato havia uma forte rede de tráfico de índios, isto pode significar que, para os comerciantes, fazendeiros e povoadores, a tão propagada liberdade dos índios, não fazia o menor sentido, e que, para aqueles sujeitos, a escravidão dos índios era

---

<sup>8</sup>ALVARÁS, Cartas régias e decisões. *Annaes da Biblioteca e Archivo Público*. reed. de 1902. Belém, t. 2, p. 184-240, 1968.

um fato concreto e consensual, além de ser bastante lucrativa, muito diferente do que se propagava nos discursos das autoridades coloniais.

No documento, acima citado, o governador defendia que os aldeamentos eram a melhor alternativa para os índios se livrarem da escravidão, pois nesses espaços os índios teriam livre arbítrio. Nesse discurso, os ameríndios aparecem como sujeitos racionais, capazes de se governar nos aldeamentos, mas era preciso, antes de tudo, incorporá-los ao projeto civilizatório imposto pela “nova ordem”.

Os principais argumentos utilizados por Mendonça Furtado eram de que, sendo livres, os índios poderiam ser senhores de suas terras nos aldeamentos e também teriam proteção militar contra os ataques de tribos bárbaras ou canibais. Estabelecia que se os índios fossem trabalhar para os moradores e que receberiam um salário.

De acordo com a Lei do Diretório de 1757, nos aldeamentos, os índios poderiam exercer cargos militares, seriam educados por mestres de meninos e mestras de meninas e principalmente aprenderiam a falar o português e abandonariam por completo a chamada Língua Geral, embora ela fosse falada por muitos na colônia, inclusive, por negros e portugueses.

Maria Regina Celestino de Almeida (UFF), em seu artigo *Política Indigenista e resistência indígena nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*, afirmou que o Diretório manteve, em grande parte, as mesmas diretrizes do Regimento das Missões de 1686, principalmente, no que diz respeito à organização do trabalho indígena e sua repartição. A grande mudança teria sido o incentivo à “miscigenação”, com a presença de não índios no interior das aldeias, como medidas necessárias para promover a assimilação. Esse incentivo, pode-se inferir, foi de fato uma mudança importante, porém, é necessário observar que a miscigenação entre brancos já ocorria no passado colonial e que havia também casamentos entre negros e índios, apesar de o Diretório não ser favorável a essa prática, que Pacheco apreende como constituidora de uma cultura “afroindígena” na Amazônia.<sup>9</sup> Outra mudança considerável foi a presença, cada

---

<sup>9</sup> A cultura afroindígena nasce na Amazônia e no Brasil, conforme defende Pacheco, a partir das muitas zonas de contato e trocas culturais que índios e negros passaram a construir desde o período colonial. Por serem a mão de obra mais utilizada nesse período, seja na coleta de drogas do sertão, fortificações,

vez maior, dos índios em cargos como de vereadores das câmaras e em cargos militares como os de capitães-mores ou sargentos-mores.

Mauro César Coelho (UFPA), em seu artigo *O Diretório dos Índios e as chefias indígenas: uma reflexão* - comenta que um dos aspectos mais afetados pelo Diretório foi a questão das chefias indígenas, que sofreram uma enorme alteração, em função da presença do diretor, que era uma autoridade estranha ao ambiente das aldeias. Além de tudo, tinha direito a receber a sexta parte de todos os frutos que os índios cultivassem. Essa presença do diretor comumente gerava conflitos, pois os índios não reconheciam esses diretores como seus líderes, mantendo a figura dos Principais como suas legítimas autoridades nos aldeamentos, ignorando a autoridade dos diretores.

Outro trabalho relevante para este estudos foi *Espelhos Partidos*, de Patrícia Sampaio, que colaborou para a percepção de novos caminhos para as pesquisas no campo da história social na Amazônia Colonial. A autora demonstra complexidade do mundo colonial, recuperando, em parte, algumas personagens, através de processos múltiplos, que transformaram o tão falado “projeto colonial” em processo colonial. A pesquisa dessa autora foi importante para se reconhecerem as identidades dos sujeitos índios, através de documentos que falam de sua participação em revoltas sociais de densidade política, que fizeram mudar os rumos da história colonial. Além disso, a autora trabalha na perspectiva de recuperar os modos de vida indígenas na luta cotidiana pela sobrevivência. Quanto à política indigenista, tema ao qual a autora mais se dedicou, em suas análises, seguiu o pressuposto de que a política não é mera aplicação de um projeto a uma massa indiferenciada de índios. Ao contrário, é:

“[...] um processo vivo e interativo onde há um constante diálogo entre os sujeitos. Como se tratava de observar políticas e seus desdobramentos efetivos, destacar o peso das câmaras e também das tropas coloniais no

---

trabalho de roças, pesqueiros, sem negar os conflitos e interesses particulares que defendiam, índios e negros trocaram entre si saberes, cosmologias e afetos que possibilitaram, inclusive, construir redes de fuga para resistir à dominação colonialista. O termo afroindígena emerge exogenamente na historiografia contemporânea, mas volta-se para experiências do passado colonial. PACHECO, Agenor Sarraf. História e Literatura no Regime das Águas: Práticas Culturais Afroindígenas na Amazônia Marajoara. *Amazônica: Revista de Antropologia* (Impresso), vol. 1, 2009, p. 406-441; PACHECO, Agenor Sarraf. Cosmologias Afroindígenas na Amazônia Marajoara. *Projeto História* (PUCSP), v. 44, 2012, p. 197-226.

cotidiano das povoações coloniais serviu para lançar mais luz sobre essas relações.”<sup>10</sup>

Este escrever sobre o outro ainda é uma tarefa muito árdua para os historiadores, pois os documentos oficiais trabalhados dificultam e, algumas vezes, não permitem a “tradução” das culturas indígenas. Atualmente, a historiografia tem conseguido mostrar que os índios não foram apenas vítimas de uma política e de práticas que lhes foram externas, mas sujeitos históricos, que construíram ideias e identidades, renovadas ao longo de sua luta pela sobrevivência física e cultural.

As pesquisas da historiadora Maria Regina Celestino de Almeida também foram de vital importância para o embasamento teórico desta proposta, pois ela trabalhou de forma brilhante a ação dos índios da aldeia de São Francisco de Itaguaí e da aldeia de Barnabé, junto à justiça colonial, no Rio de Janeiro. No primeiro caso, os índios reclamavam o direito às suas terras, que foram usurpadas pelos administradores da Fazenda de Santa Cruz, próxima ao aldeamento. No segundo caso, os índios lutaram pela destituição de um diretor indesejado. Em seu artigo, *Política Indigenista de Pombal: a proposta de assimilação e a resistência indígena nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro (no final do séc. XVIII e início do séc. XIX)*, Almeida mostra que a política de Pombal fracassou e que os índios conseguiam reforçar seus valores étnicos e que, portanto, não era possível a assimilação dos mesmos.

Outra autora que corrobora esta afirmativa muito importante é Rita Heloísa de Almeida. Em sua tese, *Diretório dos Índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*, ela analisou as diretrizes do projeto de Pombal para os índios do Grão-Pará, apontando as fendas abertas na legislação para a ação de índios e moradores.

Os últimos trabalhos foram fundamentais para ampliar a visão acerca da documentação existente, da estrutura de funcionamento das aldeias, da correlação de forças entre setores de poder e da atuação dos sujeitos índios. Assim também é possível crer que a pesquisa ora apresentada possa ter colaborado para o

---

<sup>10</sup>SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia Sertões do Grão-Pará, c. 1755 – c. 1823. 2001*. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 2001.

esclarecimento de algumas questões e o fomento do debate acerca da temática indígena no Brasil.

Esta tese previu o estudo das relações sociais entre distintos sujeitos: indígenas (escravos domésticos, escravos nas fazendas, trabalhadores nas aldeias, militares, diretores etc.); religiosos; colonos e outros administradores. Essas relações foram estudadas, tendo por base não só a posição social dos envolvidos, mas os mecanismos que permitiram a percepção de características comuns entre eles, procurando sempre incorporar aspectos culturais à análise do processo histórico e respeitar a diversidade étnica existente.

De acordo com a leitura do Diretório, regulamentava-se a tutela dos índios, pois, sendo aldeados, seriam comandados por seu principal ou diretor. No entanto, as aldeias que subissem à condição de vila seriam governadas pelo judiciário (ouvidores e juízes ordinários que poderiam ou não, ser índios). O comércio e o pagamento de dízimos seriam controlados pelas câmaras. A repartição de índios continuava sendo efetuada entre religiosos, moradores e o Estado. Os descimentos eram efetuados com mais rigor, mas as expedições que iam aos “sertões”, a pretexto de trazer as drogas, como cacau, acabavam mudando de objetivo e vinham cheias de índios capturados em “amarrações”, ilegalmente, por traficantes. As chamadas deserções de índios das aldeias (fugas) continuavam frequentes. Havia notícias de índios amocambados junto a negros.<sup>11</sup> Nesse aspecto em particular, Flávio dos Santos Gomes se empenhou em mapear os mocambos do Grão-Pará e Maranhão e em estudar as sociabilidades dos índios e os processos de mestiçagem cultural entre índios de diversas etnias e negros. Constatou-se que, durante o Diretório, se avolumaram os problemas na colônia para controlar as revoltas de índios.

Com relação à questão do tráfico de escravos índios, Mendonça Furtado informa a Marquês de Pombal que concedeu perdão ao traficante Francisco Portilho, acima mencionado. No final da carta, o governador fala sobre a importância dos acordos firmados e dos grandes préstimos que Francisco Portilho e “sua gente” tinham feito à

---

<sup>11</sup> GOMES, Flávio dos Santos. *A Hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (séculos XVII-XIX)*. São Paulo: UNESP; Polis, 2005.

Coroa, aprisionando cento e vinte índios de um mocambo que se localizava a vinte léguas de Macapá, perto do aldeamento de Santa Anna:

“[...] e chegando ao Mocambo se houveram os Principais, e o Portilho que os acompanhou com tal desembaraço que em menos de duas horas prenderão mais de cento e vinte pessoas, fazendo tal impressão naquela pobre gente o ouvir falar no nome do Portilho que foi o mesmo saber que ele estava a li com a sua gente para não haver um que se resolvesse a pegar em armas.”<sup>12</sup>

Esse documento evidencia que, em se tratando de arregimentação de mão-de-obra não havia escrúpulos, nem lei, pois, tudo era válido para o governo, quando se tratava de fazer com que os índios descessem para os aldeamentos. Sendo assim, mesmo um afamado traficante de índios poderia prestar serviços ao rei para aprisionar índios fugitivos de um mocambo.

À época do Diretório, o aldeamento, mais do que nunca, passou a ser sinônimo de racionalização. A aplicação dos sacramentos, firmados no Concílio de Trento e o batismo continuaram a ser uma das principais formas de controle. O casamento pretendia tornar o índio civilizado e a confissão pretendia torná-lo vulnerável diante do poder instituído. Era preciso transformar os hábitos indígenas, ou melhor, racionalizá-los, começando pelo corpo, que precisava sofrer correções. O corpo foi considerado abjeto e tinha de ser escondido e melhor controlado, pois os jesuítas, segundo Marquês de Pombal, não haviam dado conta desse ofício e, muito ao contrário, teriam se “corrompido” pelos costumes indígenas. Tudo isso era parte essencial do projeto de civilização de Mendonça Furtado - batizar, doutrinar, subjugar.

A moradia indígena também necessitava passar por um redimensionamento, sofrer mudanças na divisão dos espaços para se enquadrar aos padrões europeus. Essa racionalização da vida indígena já havia sido iniciada pelos próprios inacianos.<sup>13</sup> Quanto a esse quesito da disciplina dos corpos, o parágrafo 12 do Diretório se

<sup>12</sup>ALVARÁS, Cartas régias e decisões. *Annaes da Biblioteca e Archivo Público*. reed. de 1902. Belém, t. 2, p. 184-240, 1968.

<sup>13</sup>NEVES, Luís Felipe Baeta. *O Combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

destinava a estabelecer compartimentos para as casas indígenas e, em outros parágrafos, se estabelecia a educação de meninas, separada da educação de meninos. Essa legislação previa também punição para os que praticassem a bigamia e o concubinato.

“&12 Sendo também indubitável, que para incivilidade, e abatimento dos índios, tem concorrido muito a indecência com que se tratam em suas casas, assistindo diversas famílias em uma só, na qual vivem como brutos; faltando àquelas leis da honestidade (...) Cuidarão muito os Diretores em desterrar das Povoações este prejudicialíssimo abuso persuadindo aos índios que fabriquem as suas casas a imitação dos brancos; fazendo nelas diversos repartimentos, onde vivendo as famílias com separação, possam guardar como Racionais as leis da honestidade e polfícia.”<sup>14</sup>

Esta breve explanação sobre a disciplina do espaço nos aldeamentos e sobre a atitude mental que, pretensamente, tenta reger a vida e o trabalho dos índios, serve para mostrar em que bases ideológicas se apoiaram os agentes coloniais para aplicar as leis indigenistas. Porém, é preciso entender mais sobre o gerenciamento das leis e a ideia de justiça na colônia, principalmente no período em questão, por ser uma fase nova da história colonial, marcada por grandes mudanças.

### **1.1 A Questão da Liberdade e da Tradução do Indígena**

Conseguir enxergar a face indígena na documentação do período colonial tem sido o maior desafio do historiador que lida com a documentação dos séculos anteriores ao XIX. O historiador precisa estar bem atento às armadilhas da documentação. No período do Diretório e até mesmo anteriormente há certos termos na documentação que podem ter significados diversos como, por exemplo: deserção. Eram considerados desertores os índios que, encarregados de trabalhar para “EL REY”, fugiam para mocambos ou para os sertões, em busca de suas aldeias de origem e de sua liberdade e não apenas os militares que desertavam. Outro termo com que se deve ter cuidado é arregimentação. Havia várias formas de arregimentar a mão- de-

---

<sup>14</sup> AMEIDA, op. Cit., p. 6 (apêndice).

obra: os resgates, os descimentos e as amarrações, estas últimas tinham caráter ilegal e eram praticadas por traficantes de escravos.

A documentação judicial da época é promissora para a investigação da concepção indígena de justiça e liberdade, pois, de acordo com certos depoimentos registrados nas atas das Juntas das Missões do Maranhão e Grão-Pará, pode-se observar que índios domésticos, ou seja, que exerciam a função de trabalhadores do lar, nas casas dos chamados “moradores”, tinham uma proximidade maior da justiça e, por conseguinte, um conhecimento maior das leis indigenistas e de seus direitos.

Na época do Diretório havia uma grande quantidade de fugas e de reclamações de liberdade nas Juntas das Missões que funcionaram até 1777, no Estado do Grão-Pará e Maranhão, pois essa instituição continuou existindo, mesmo após a expulsão da Companhia de Jesus desse Estado, fato ainda não suficientemente pesquisado, já que teoricamente as juntas funcionavam para solucionar problemas relativos às guerras justas e à questão das liberdades indígenas.

Com as novas leis de liberdade, com a implantação do Diretório dos Índios por Mendonça Furtado, Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, a Junta das Missões perderiam a sua finalidade, entretanto, ela continuou existindo; porém, com nova formulação ela passaria a chamar-se Junta Extraordinária, mas suas funções permaneciam as mesmas: julgar os casos de apresamentos ilegais de índios; decidir sobre as guerras contra nações inimigas; averiguar os casos de escravidão ilegal de índios, ou seja, praticamente todas as causas relacionadas ao julgamento da liberdade dos índios tramitavam nas juntas extraordinárias, em segunda instância, pois o julgamento em primeira instância continuava sendo de responsabilidade dos ouvidores gerais.

Os depoimentos de indígenas nas Juntas das Missões permitem analisar alianças, sociabilidades e negociações, além de reivindicações de patentes militares pelos Principais, pedidos de pazes por tribos consideradas aguerridas, índios salteadores, que eram chamados índios do curso, índios traficantes de escravos, redes de tráfico envolvendo senhores, mercadores e índios. Nessa leitura sempre instigante do documento, a pesquisa vislumbrava a face indígena e suas visões de liberdade.

Alguns trabalhos significativos sobre as visões de liberdade dos indígenas, que marcaram a historiografia, como *O Mármore e a Murta* de Eduardo Viveiros de Castro(2002) colaboraram na busca de desvendar a face dos ameríndios. Os Tupinambás eram inconstantes, segundo a ótica do colonizador, mas, na verdade, essa “inconstância” era a única forma que estes índios tinham de se relacionar com a natureza, e entre si. Eles, em seu “perspectivismo”, sentiam-se parte dela, a alma indígena não luta contra as forças da natureza e nem pretende dominá-la, ou explorá-la. A relação que os índios têm com a terra, a água, os animais e todos os elementos da natureza é uma relação intersubjetiva e de muito respeito. A natureza é vista como um sujeito da história e não como um objeto passível de dominação. Portanto, ser livre é viver em harmonia com os seres da natureza e em suas aldeias de origem, sem o fantasma da dominação dos brancos. E toda forma de reação dos índios, ou mesmo resistência, está sempre buscando voltar às suas origens, ou mesmo encontrar uma nova terra, que seja parecida com a antiga. Viveiros de Castro afirma, “*Essa proverbial inconstância não foi registrada apenas para as coisas da fé. Ela passou a ser um traço definidor do caráter ameríndio, consolidando-se como um dos estereótipos do caráter nacional.*” Essa foi a imagem traçada por religiosos como o padre Antônio Vieira e outros, que, várias vezes, descreviam o modo como os índios eram inconstantes e variáveis, mandando tudo o que lhes era oferecido “ao diabo” e retornando felizes à selva.<sup>15</sup>

Busca-se nas fontes achar o sentido da liberdade para os índios e a tradução de suas práticas. Encontram-se alguns documentos que deram luz para este tipo de interpretação.

Um documento de 1751, mostra o caso de uma índia que exercia a função de língua<sup>16</sup> no Estado do Grão-Pará e que, sabendo sobre uma amarração contra os Mepurizes, providenciou para que fosse avisado o que estava sendo tramado contra os referidos indígenas.

---

<sup>15</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify. 2002, p.187.

<sup>16</sup> Os “Língua” eram índios já cristianizados, que deveriam servir de intermediários da comunicação. Serafim Leite se refere a função de “a língua jesuíta”, ou seja, aos que serviram à Companhia de Jesus como intérpretes do tupi e do Nheengatu que eram oradores e escritores em tupi.

“Antonio Pinheir.<sup>o</sup> Leres chegando a Aldeya de Maripî, pedio huma Índia por nome Maria de nação Mariarâna, que era lingoa da nação Mepurî, e partirão dali p.<sup>a</sup> os Mepurizes, e em sua comp.<sup>a</sup> foy Jozeph da Silva, e disse o ditto, que lá soubera hião a fazer a amarração, e foy o que avisou a Índia que hia por lingoa, que avizasse ao gentio, que os queriam amarrar o que sabendo os dittos Mepurizes, se puzerão de prevenção.”<sup>17</sup>

Nem sempre as informações transmitidas pelos “língua” favoreciam aos colonizadores. Assim como os Principais das aldeias, os “língua” também tinham poderes, que intercambiavam as aldeias, favorecendo os indígenas. Observa-se neste documento a mobilidade que tinham estes indígenas. Maria era índia da tribo Mariarâna, vivia na Aldeya de Maripî e servia de língua da tribo dos Mepurizes.

Nesse mesmo documento, há um trecho em que os encarregados da amarração pedem ajuda a um principal de outra nação para amarrar os Mepurizes.

“[...] e se foram ter com o Principal Mamaluco e lhe pedirão, que fosse com elles a fazer esta amarração passandolhe para isso tabaco, o que era hum rolo de panno, que lhe deram em nome do Pahiguassû, que quer dizer Pai Grande Fr. Joseph da Madalena, cujo rollo de panno, ou tabaco, não quis o Principal aSujeitar defendendosse e desculpandosse, dizendo, o não aSeytava pella muyta amizade, que tinha com os dittos Mepurizes.”<sup>18</sup>

Nesse caso específico, os índios envolvidos não aceitaram violar as alianças intertribais, e as chamavam de amizade. Fica claro aqui a grandeza dos laços intertribais, a mobilidade dos índios dos aldeamentos e a forte participação dos línguas no processo de manutenção das alianças inter-étnicas.

Para fazer as referidas amarrações, os Missionários e moradores (colonos), precisavam da ajuda dos “aliados”, que, como se viu, nem sempre aceitavam a imposição dos agentes coloniais. Os índios aprenderam, após muitos anos de

---

<sup>17</sup>ARQUIVO PÚBLICO ESTADUAL DO PARÁ. A partir de agora APEP. *Códice 02*, doc. 2, 1751.

<sup>18</sup>APEP. *Códice 02*, doc. 2, 1751.

colonização, que era importante para sua sobrevivência física e cultural, manter alianças intertribais. Pode-se, neste caso, dizer que as alianças eram visões de liberdade dos índios.

Sérgio Buarque de Hollanda já analisava que as sociedades indígenas “despertavam para uma tomada de consciência coletiva”. O mesmo autor cita como exemplo dessa consciência coletiva a “confederação do gentio do vale do Rio Negro” comandada pelo Principal Ajuricaba na qual:

“Criou-se um estado de guerra que sobressaltou as autoridades reinóis, provocou o pronunciamento do Conselho Ultramarino e do próprio monarca, exigindo a movimentação de grandes recursos militares, inclusive, artilharia e operações de certa envergadura.”<sup>19</sup>

Décio Guzmán, em seu trabalho sobre os chefes indígenas do Rio Negro, tratou sobre o poder dos Principais da tribo dos Manao e sobre a sua centralidade em relação às demais nações circunvizinhas. Considera que os chefes indígenas exerciam um papel fundamental em relação às políticas de colonização seguidas pelos poderes europeus. Isso significa que a ocupação efetiva do território dependia do tipo de negociação que os portugueses conseguissem manter com os líderes locais. No caso da tribo dos Manao, eles já mantinham “alianças” com os holandeses.

“L’occupation de ce territoire a dependu, à grande échelle, du type d’interactions établies avec ces chefferies locales. La compréhension du contexte dans lequel des contacts ont été établis avec les chefferies me semble pouvoir expliquer le développement du processus d’occupation et de colonisation de l’Amzonie. D’une manière plus générale, la nature fluide et dynamique des alliances et des conflits qui se déroulèrent entre les chefferies de cette région mais également entre celles-ci et les Européens devrait permettre d’éclairer les mécanismes de transformation de la société amazonienne à partir du XVIIe siècle.”<sup>20</sup>

(\*) A ocupação deste território dependeu, em grande escala, do tipo de interações estabelecidas com estes chefes locais. A compreensão do texto no qual contatos foram estabelecidos com os chefes me

<sup>19</sup> HOLLANDA, Sergio Buarque de. *História geral da civilização brasileira: a época colonial: administração, economia e sociedade*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1960.

<sup>20</sup>GUSMAN, Décio de Alencar. Les chefferies indigenes du rio Negro à l’époque de la conquête de l’amazone, 1650-1750: I cas des indiens Manao. Mémoire de DEA. In: \_\_\_\_\_. *Historire et civilisations*. Paris: École des Hautes Etudes em Sciences Sociales, 1998.

parece poder explicar o desenvolvimento do processo de ocupação e de colonização da Amazônia. De uma maneira mais ampla, fluida e dinâmica, das alianças e dos conflitos que se desenrolaram entre os chefes desta região, mas, igualmente entre estas e os europeus, deveria permitir esclarecer os mecanismos de transformação da sociedade amazonense a partir do século XVII.

O antropólogo Marcio Meira também já havia tratado sobre esse assunto, em seu Artigo *Índios e Brancos nas Águas Pretas: história do rio Negro*. Segundo o autor, os Manao mantinham contato com vários povos do Rio Negro, formando uma rede de comércio intertribal que chegava até o Essequibo e à colônia Holandesa, via Rio Branco. Esses índios, que pertenciam aos troncos linguísticos Tucano, Aruak e Macu, possuíam elementos materiais da cultura europeia, como facas, machados e armas de fogo antes mesmo do contato com os portugueses.

Para Meira (1993, p.14), os Manao:

“Tinham um papel preponderante, inclusive, como traficantes de escravos para os holandeses, o que significa que índios do rio Negro foram, no século XVII, traficantes de escravos e escravos, tanto de holandeses quanto portugueses.”<sup>21</sup>

Não se pretende estender-se mais sobre esta questão, apenas pretende-se ampliar a visão sobre a mobilidade dos índios do Grão-Pará, e reforçar o argumento sobre o poder dos líderes indígenas e da consciência que tinham desse poder.

Neste trabalho, buscou-se a reflexão sobre a função das leis indigenistas e a ação da justiça colonial como um dos mais importantes componentes do motor de controle da metrópole. No processo, foi importante ver como os índios vão se reconhecendo diante do aparato legal e como vão utilizando os espaços criados pelos portugueses para lutar por seus interesses.

Devido à escassez de documentos produzidos por índios no século XVIII, no Estado do Grão-Pará e Maranhão tornou-se difícil entender como eles se reconheciam diante das leis e da Justiça colonial, mas procurou-se encontrar os índios por intermédio dos próprios documentos produzidos pelos funcionários da justiça,

---

<sup>21</sup> MEIRA, Marcio. *Índios e brancos nas águas pretas: histórias do Rio Negro*. Belém: 1997. (Inédito)

deputados das Juntas das Missões, representantes das câmaras, do Conselho Ultramarino, ouvidores e por outros burocratas letrados.

Observa-se, nas causas de liberdade, que os pedidos de alforria se originavam, em grande parte, de índios que exerciam atividades domésticas. Provavelmente, isto se devia ao fato de haver uma proximidade maior desses índios com o Procurador e uma facilidade maior para litigar. Outro fator importante é que esses índios domésticos sabiam identificar a sua tribo de origem e sempre alegavam a ilegalidade de suas formas de captura.

Os tapuias dos sertões apareciam com mais frequência nas petições de moradores, que pediam para travar guerra defensiva contra eles. As estratégias de resistência variavam muito de acordo com as condições de sobrevivência dos índios e com os locais onde estavam aldeados. A fuga de índios aldeados junto às fazendas, aos pesqueiros, salinas e fortalezas eram mais comuns do que a fuga de índios que trabalhavam como domésticos. Na documentação aparece, com maior frequência, a palavra deserção para classificar a fuga em massa de índios dos serviços reais e fazendas. Fala-se muito na dificuldade que havia em capturar os fugitivos.

“Querendo eu reconduzir os ditos desertores me he necessário mandar canoas com soldados, e remeyros as suas Aldeyas, que muitas distão desta cidade outo, quinze dias, e hu mes, e Logo que nellas são sentidos se metem os Indios no Matto de donde não há forças humanas que os possam extrair. O effeyto que tiro destas Escoltas, he a despeza que Sua Magestade faz, na sustentação, e pagamento dos Índios que remam as canoas, os quaes devera aplicar para as obras de sua Magestade de que tanto se necessita.”<sup>22</sup>

Encontram-se inúmeras petições como esta do índio Ambrósio do Reis, que se achava servindo aos religiosos do Carmo da cidade de São Luís do Maranhão, na qual pedia que o julgasse forro, por não haver título de sua escravidão, como se pode ver neste trecho.

“Por não haver titulo algum da sua escravidão. Nem duvida na sua liberdade, e sendo ouvido o Reverendo. Padre Prior dos dittos Relligiosos declarou não ter titulo

---

<sup>22</sup>ALVARÁS, Cartas régias e Decisões. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará*. Reed. De 1902. Belém, t. 2, doc.39, p.63, 1968. (Carta de Diogo Mendonça Corte Real, 19 de outubro de 1753).

algun por que conte a sua escravidão em cujos termos se julgou forro de que se lhe pos despacho na dita petição.”<sup>23</sup>

As “vantagens” de se alcançar a condição de liberdade, de acordo com a legislação indigenista em vigor eram de que, sendo livre, o índio teria direito a receber um salário, que era pago em rolos de pano. Porém, esses índios continuavam sendo obrigados ao trabalho nas aldeias ou em serviços ordinários prestados às expedições de Resgates, em serviços militares, nas construções de prédios públicos e nas expedições demarcadoras de limites, dentre outros.

Um documento de 29 de agosto de 1751 tratava sobre uma provisão do Conselho Ultramarino, ordenando a arbitragem dos salários dos índios. Foi aprovada por unanimidade que seria destinada a quantia de quatrocentos réis para pagamento mensal de oficiais das canoas. Com isso, se legalizava o pagamento de salário aos índios que eram pilotos, proeiros e mecânicos:

“Pillotos, que vencião athé o presente a quatro varas que se reputtão quatro tostoens, e os Proeyros que vencião três varas que se reputtão três tostoens, devem vencer daqui em diante mais a terça parte, e que se qualquer destes índios adoecer deve ser, curado a custa de quem os tiver, mas não vencerão ordenado no tempo da doença, e aos oficiais mecânicos se lhes pagará a sessenta [...]”<sup>24</sup>

Na mesma Junta de Missões, foi também proposto pelo Padre Prior do Carmo que se fizesse um livro de matrícula, em que se assentassem todos os índios alforriados, para que o governador os mandasse repartir por quem mais os necessitasse.

Entende-se que todos os índios alforriados deveriam ser encaminhados para serem repartidos entre moradores e demais interessados. Na realidade, as vantagens de se obter a alforria eram mínimas. É possível que muitos índios não soubessem ao

---

<sup>23</sup>ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO MARANHÃO. A partir de agora APEM. *Códice 01*, doc.33, f.22, 1738-1777.

<sup>24</sup>APEM. *Códice 01*, doc.33, f.22, 1738-1777.

certo o que esperavam da liberdade oferecida pela justiça dos brancos. Mas, muitas vezes, era melhor lutar pelo desconhecido do que permanecer em estado de extrema exploração. Como se vê, os índios procuravam sempre os seus direitos, quando eram maltratados e castigados pelos seus senhores.

Outros autos de processos e petições se referem a índios que, embora julgados libertos e alforriados, fugiam constantemente das aldeias, como se vê em uma petição do procurador dos índios, solicitando ordem para mandar recolher índios do aldeamento de São José, na ilha do Maranhão, que estavam refugiados na ribeira do Itapecuru, no Icatu e no aldeamento de Turiaçu. A mesma petição sugere também a reorganização da referida aldeia, com os índios que fossem julgados livres do poder de Manuel da Silva Leão, “que perambulavam pela cidade de São Luís”.

Para impedir que os índios forros fossem deixados livremente circulando pelas cidades, para que não servissem como intermediários dos ataques das aldeias inimigas às cidades, os governos adotavam estratégias como a formação de aldeias autônomas, onde ficavam reunidos índios de várias etnias, como no caso acima, na qual se agregariam índios fugitivos aos forros que viviam na cidade de São Luís. O Diretório dos índios permitia claramente esse tipo de agregação.

Como mostra o documento a seguir, no Maranhão e Grão-Pará, as tribos mais visadas eram as que habitavam o Rio Mearim e Itapecuru que procuravam manter um intercâmbio com os índios de outras aldeias próximas às cidades, para facilitar a prática de assaltos e roubos. Eram chamados “índios do corso”; dentre eles, podem-se citar os Gueguê, Guanarés, Timbiras, kaikahizes e Mepurizes.<sup>25</sup>

Uma reunião da Junta, de 10 de junho de 1747, analisava a proposta de Francisco de Mendonça Gurjão, Governador e Capitão-general do Maranhão e Grão-Pará, solicitando que fossem apontados os meios para combater os índios Gueguê, que, saindo de sua redução no sertão de “Gilbués”, andavam cometendo assaltos aos comboios do gado oriundos da ribeira de Gurguéia, Paranaguá e Piauí. Nessa mesma junta, foi decidido que fosse providenciado um sumário de testemunhas e os meios

---

<sup>25</sup>A formulação de “índios de corso” faria referência a índios aldeados ou não, mas, que tinham práticas de invadir as aldeias, roubar pessoas e roubar coisas. Índios que conseguiam transitar.

necessários à deflagração de guerra defensiva, contra os Gueguê, por eles, além de praticarem constantes assaltos às fazendas próximas ao rio Itapecuru e Mearim, estarem mantendo contato com outras tribos já “pacificadas” para fugirem.<sup>26</sup>

Manuela Carneiro da Cunha (1987)<sup>27</sup> recupera a história de uma índia, Joana Batista, que nasceu livre e resolveu pedir autorização ao Ouvidor Geral para abdicar de sua liberdade, em 1780. Sua mãe era índia e seu pai um escravo negro.<sup>28</sup> Na primeira metade do século XVIII, um pedido desses seria muito improvável, pois todos os índios livres ou eram encaminhados a uma aldeia de repartição, ou colocados sob a responsabilidade do procurador dos índios, com exceção, obviamente, daqueles que fugiam.

Após a implantação do regime do Diretório pelo Marquês de Pombal, quando permaneceu o regime de serviços, as mudanças contribuíram para agravar a situação dos índios forros, como pode-se observar pelo referido caso da índia, Joanna Batista que, em 1780, abriu mão de sua liberdade após a morte de seus pais, alegando não ter como sobreviver. A respeito dessa condição, Cunha<sup>29</sup> (1987), comenta que “Joana Batista vende-se por oitenta mil-réis, quarenta em dinheiro, quarenta em adereços de ouro e trastes para se vestir.

A autora Manuela Carneiro da Cunha levanta uma questão muito relevante para se compreender de que maneira a justiça funcionava, no século XVIII, com relação à liberdade dos índios e à própria concepção de liberdade do índio forro que convivia ao lado da escravidão. Ela mostra como a justiça encarava a questão da legalidade da venda de si. Na verdade, havia poucas alternativas colocadas pelo projeto colonial ao índio, ou a dependência pessoal ou a escravidão.

---

<sup>26</sup> APEM. *Códice 01*. Doc. 022, fls.14 –15.1738-1777.

<sup>27</sup>CUNHA, Manuela Carneiro da. Sobre a Servidão Voluntária: outro discurso. In:\_\_\_ *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. Editora Brasiliense, São Paulo, 1987.p.145-158.

<sup>28</sup>Somente os filhos de escravos nasciam escravos.

<sup>29</sup>CUNHA, Manuela Carneiro da. Sobre a Servidão Voluntária: outro discurso. In:\_\_\_ *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. Editora Brasiliense, São Paulo, 1987.p.145-158.

A referida autora recorda que, muito antes do caso de Joana Batista, há dois séculos, teólogos juristas já haviam discutido o direito do homem de vender a sua liberdade, particularmente teólogos espanhóis. No Brasil, as discussões sobre os princípios jurídicos e filosóficos sobre a liberdade ameríndia não passaram de uma breve ressonância dos acalorados debates dos juristas espanhóis. Entretanto, um jurista português, Luiz de Molina, defendeu, no final do século XVI, que o homem era senhor de sua liberdade e, sendo assim, poderia vendê-la a seu critério. Tal ideia teve grande incidência no Brasil, pois havia aqui a prática de os índios venderem a si e a seus filhos.<sup>30</sup>

Na Bahia, como citou Manuela Carneiro da Cunha, em função da peste de 1563 e da grande fome, os índios das aldeias vizinhas, para evitar a morte, vendiam-se a si próprios em troca de comida. O mesmo sucedeu-se no Estado do Grão-Pará durante a peste de varíola. Além de tudo, era comum aos índios oferecerem seus “filhos” como pagamento de Resgates e, algumas vezes, suas concubinas, como se lê em um pequeno trecho de um documento de 1751: “[...] para escapar da última invasão, lhe foi necessário dar um filho e uma filha em resgate da sua própria liberdade”.<sup>31</sup>

O fato é que, até o final dos anos 50, a maioria dos casos que chegavam às juntas das missões era de índios que pediam alforria. Pode-se listar aqui mais algumas referências.

Uma petição do ano de 1752, de Ignacia e sua irmã, índios do sertão do Pará que se achavam escravos de um Francisco da Costa, requerendo que seu “senhor” apresentasse registro de sua escravidão. Na petição foi posto o despacho seguinte: “Nothifique [este] supp.te para exhibir no termo de outo dias, na secretaria deste Governo, o título que tem de escravidão da Supp.te com comignação de se defferir a sua liberdade como for direito”.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup>No período Pré-Pombalino, não aparecem índios que já **tivessem sido** alforriados, tentando negociar a sua liberdade. Há somente os casos em que os índios são vendidos pelos Principais.

<sup>31</sup>APEP. *Códice*. 23, p.11v.1735-1772.

<sup>32</sup>APEM. *Códice 01*. doc. 37, f.25 v. 1738-1777.

O mesmo despacho foi dado na petição do índio Felipe, da tribo dos Arayos. Outra petição pedia para a viúva Vicência Teixeira apresentar título de escravidão do índio Arsênio Filho e de todos os seus parentes da aldeia do Cumã. Seguem-se assim inúmeros pedidos de mesmo teor, Ignácia e sua irmã do Sertão do Pará, contra Francisco da Costa, Margarida Cafuza, filha da índia Clara, Gregória de uma Nação chamada Ya Aujury, etc. Algumas vezes o requerimento, ou pedido de liberdade era feito em nome do procurador dos índios: “[...] *outro Sim foy porposto outro requerimento em nome do Procurador dos Indios, Francisco de Azevedo Teixr.<sup>a</sup> Requerendo a Liberdade dos Indios Generosa Margarida, Julia e João Índios do Certão das Amazonas.*”<sup>33</sup>

Quanto à nova estrutura imposta pelo Diretório, ficava claro que as vilas eram de fato, espaço para a confinamento ou concentração dos índios para trabalhar. Por essa razão, ocorriam inúmeras fugas ou deserções, como eram chamadas pelas autoridades. Os índios entendiam que não eram livres e que, para ficar nas vilas, era preciso mudar radicalmente seu modo de vida.

Segundo José Alves Junior, a lei de liberdades teria, de alguma forma, influenciado as constantes fugas de índios dos aldeamentos na época do Diretório, porém, talvez essa não tenha sido a motivação principal e até mesmo o fator lei não tenha influenciado as fugas. Seria mais provável que a repressão, ou mesmo a rigidez do novo regime, tenha provocado o aumento das fugas, que, como se viu, aconteciam desde a época das missões.

Alves Junior cita vários documentos em que as autoridades fazem referência à lei de 1755, como responsável pela redução das populações indígenas nos aldeamentos: “*informava o lastimoso estado a que estão reduzidas as Povoações dessa Capitania do Pará, achando-se todas elas evacuadas de Índios, considerando que o motivo dessa situação era a alforria concedida ao mesmo*”.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup>APEM. *Códice 01*. doc.38, f.26. 1738-1777.

<sup>34</sup> Ofício do governador e capitão general do Estado do Gão-Pará e Maranhão, Manoel Bernardo de Melo e Castro para o [capitão general] Francisco Xavier de Mendonça Furtado. 09/08/1759, Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Pará (avulsos) Cx. 45, D. 4106.

De alguma forma, os dispositivos de controle e de apropriação da mão- de- obra vigente durante a administração dos missionários, como os resgates, os cativeiros e o serviço dos índios precisariam, com a nova ordem, ser substituídos por outro dispositivo de controle, que seria a vila, como espaço restrito de confinamento, onde não se poderia transitar livremente. Por esse motivo, a fuga se tornou uma alternativa de sobrevivência física e cultural.

Nessa nova ordem, o Estado Colonial assumiu que os índios são diretamente responsabilidade dele (o princípio da tutela) e, ao mesmo tempo, elabora novas classificações: índios domésticos, índios com patentes militares, índios com autoridade reconhecida pela coroa portuguesa, definindo-os a partir de uma função de trabalhador (trabalhador da roça, remeiro, carpinteiro, carpina, pescador, ferreiro, jacumaúba etc.), em detrimento de sua definição étnica.

Nas correições e devassas feitas nas aldeias, os fatores trabalho, adaptação ao trabalho, presenças e ausências são os itens que mais importam às autoridades. Como exemplo, pode-se citar o códice de nº 145 do APEP (Arquivo Público Estadual do Pará), que está classificado dentre as correspondências de ‘diversos’ com o governo, mas trata dos Autos de Devassa tirados pelo ouvidor geral, Feliciano Ramos Mourão a mando do governador do Grão-Pará, Fernando da Costa de Ataíde Teive, no ano de 1764, nas vilas e povoações de Monsarás, Salvaterra, Monforte, Colares, Cintra, Bragança, Vila Nova Del Rei, Ourém e Soure.

Os autos mostram a realidade de cada núcleo, relatada pelo ouvidor geral. Citam, por exemplo, as populações que se encontravam em paz e as que apresentavam conflitos, como a dos índios de Monforte e Colares. Em anexo, aparecem as relações quantificadas e nominadas de todos os habitantes das vilas: autoridades judiciais (juízes ordinários e de órfãos) e municipais (vereadores e procuradores da câmara); condições dos prédios públicos e particulares; objetos em poder da igreja (estatuária e paramentos); estado civil dos índios, inclusive de menores de treze anos e as profissões e distribuição dos índios a serviço do rei, do vigário, do principal, do diretor e do chamado “negócio do comum”, bem como os que se achavam nas escolas ou ausentes e fugidos. Nesse documento é importante destacar

quantidade de índios que assumem cargos municipais, principalmente de vereadores das câmaras.

No período das missões, anterior ao Diretório, havia um projeto jurídico que previa o bom funcionamento de uma burocracia judiciária, com participação ativa dos religiosos. As principais instituições jurídicas daquela época, que funcionavam no Estado do Grão-Pará e Maranhão eram: a Ouvidoria ou “Juízo das Liberdades” e a Junta das Missões. Na nova ordem instituída por Mendonça Furtado, a justiça passou a ter uma importância maior. Os Ouvidores passaram a ser a autoridade que representava o rei, nos espaços das aldeias transformados em vilas e lugares.

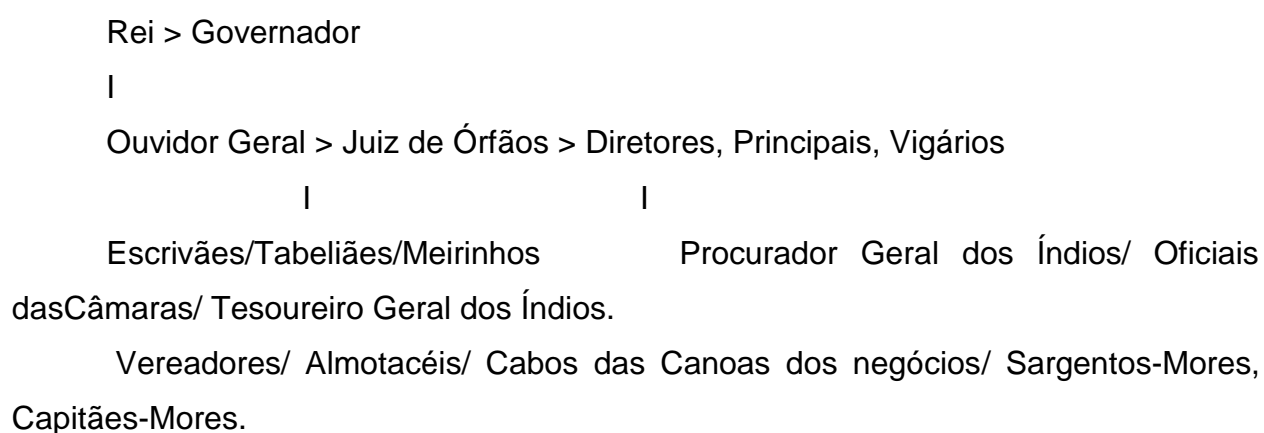
Com a implantação do Diretório, os diretores seriam responsáveis por organizar a mão-de-obra e distribuí-la entre os moradores, registrando tudo em livro próprio, e informando anualmente a quantidade de índios das vilas, classificando-os de acordo com os seus ofícios: índios carpinteiros, canoeiros, jacumaúbas, oleiros, ferreiros, carpinas, fiandeiras, farinheiras etc. Havia também a classificação de índios livres e índios escravos ou cativos, também era necessário informar quais os índios que estavam ausentes e os motivos pelos os quais se encontravam ausentes: por fuga, por prisões ou se estavam a serviços do reino.

Em anexo, na imagem de número 1 pode-se observar no mapa da população da vila de Gurupá, os índios que eram cativos, no ano de 1799. O mapa contabiliza 564 almas, sendo que a diferença da contagem do ano anterior foi de apenas três pessoas a menos.

Em outra iconografia do mesmo período, contabiliza-se a população mestiça, índios casados com brancos ou com negros. Esse mapa é muito interessante, pois nele se pode observar que a mestiçagem entre negros e índios é bem expressiva, apesar das restrições impostas pela lei do Diretório, que incentivava apenas a mestiçagem entre índios e brancos. Nos anexos, pode-se observar o referido mapa na imagem de

número 2. Trata-se da população escrava de uma fazenda denominada Jaguarari, no ano de 1761.<sup>35</sup>

No regime do Diretório, os índios poderiam exercer funções dentro da administração das vilas, e algumas delas eram de caráter eletivo, como a função de vereador das câmaras. De acordo com a leitura da documentação pesquisada, foi possível montar o seguinte organograma de funcionamento da estrutura administrativa da colônia:



No organograma acima, o Governador é o representante do rei na colônia, seguido pelo Ouvidor Geral, que é o representante legal do rei nas vilas e lugares, em que, muitas vezes, acumulava a função de Juiz de Órfãos. Os diretores tinham poder diretivo e abaixo deles estavam o Procurador Geral dos índios, os oficiais das câmaras e o Tesoureiro Geral dos Índios. Os cargos que estavam abaixo do Diretor e dos oficiais das câmaras, comumente ocupados por índios, eram os de vereadores, almotacéis, cabos, sargentos-mores e capitães-mores.

Os índios utilizavam o aparato Jurídico construído pelos agentes coloniais, para lutar por suas liberdades e pela preservação de seus modos de vida e culturas. Souberam criar nos espaços das vilas e até nos próprios tribunais da colônia, várias formas de resistência, na maior parte das vezes, muito sutis, difíceis de serem identificadas.

---

<sup>35</sup> Atualmente a fazenda de Jaguarari pertence à família Yamada e localiza-se no município de Moju. Próximo ao local, estão as ruínas de um antigo engenho de propriedade dos Jesuítas. Há referências dessa fazenda como sede das forças legais (período regencial) na época da Cabanagem em **Memorial da Cabanagem**, do historiador Vicente Salles.

É possível se inferir que o exercício de cargos eletivos nas câmaras e as patentes militares de capitães-mores e sargento-mores, dadas aos índios e a importância de destaque entre a nobreza atribuída aos Principais, fragilizou o modelo do Diretório que, antes, pretendia controlar com mais rigor os espaços das vilas, através de uma combinação entre o racionalismo iluminista e o cristianismo. As alianças entre colonizadores e principais tornaram-se cada vez mais vulneráveis, na medida em que aumentavam as prisões e os castigos de índios considerados rebeldes.

Conforme a leitura de vários documentos que tratam das prisões e dos castigos aplicados aos índios, foi possível averiguar que eles recebiam constantes punições, com açoitamentos em praças públicas, no pelourinho. Eram, algumas vezes, arrastados, a peso de pancadas, pelas ruas, até chegar à prisão, que poderia ser a própria casa do diretor, pois, em muitas das vilas pesquisadas, não havia cadeia. Dependendo da gravidade do crime cometido, havia penas de açoite e degredo para trabalharem nas galés. Outro tipo de punição, bastante comum, era a de serem remetidos para trabalhar nas obras das fortalezas, como a Fortaleza de Macapá, que levou mais de dez anos para ser construída ou em qualquer outro serviço do rei e por tempo indeterminado.

Vejamos alguns documentos que tratam dessas punições:

“O Indio João da Cunha se acha condenado por sentença de 11 de junho de 1781, a ser degredado por toda a vida p<sup>a</sup> a fortificação do Tocantins, p<sup>a</sup> ahi trabalhar debaixo de prisão, por huma morte feita na Villa de Melgaço cometida de propozito, e nestes termos, não está nos [corroído] de ser perdoado.

Vossa Magestade porém mandará o q' for servido. Pará, 27 de março de 1782.”<sup>36</sup>

Documento em que um cafuzo foi sentenciado a trabalhos nas galés:

“Senhora

O Cafús Felipe Elias foi condenado por sentença de cinco de Novembro passado a que sendo aSoutado pellas ruas públicas fosse degradado por dês annos para as Galés, a sentença pende sobre embargos, e como a condenação hé de Galés as quaes não tem Perdão por ser exceptuado na ley da Reformação da

---

<sup>36</sup>ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO PARÁ, Códice 352, imagem 0155, 1782.

Justiça. Me parece não está nos termos de ser defrido o pedido de sutura.

Vossa Magestade porem determinará o que for servido. Pará, 27 de Março de 1782.

Mathias José Ribeiro.”<sup>37</sup>

Documentos de mesmo teor referindo-se à prisão de índios:

“Senhora

O Índio Gervazio Domigues foy sentenciado em trinta de outubro passado a ser aSoutado pelas Ruas publicas desta Cid.e em seis annos de Gales por huma morte cometida na Ribeira do Sol [?] e como as penas de Gales não tem Perdão, me parece não esta o Suplicante nos termos de poder ser deferido.

Vossa Mag.e porem mandara o que for servida. Pará, 27 de março de 1782.

O Ouvidor Geral Matias José Ribeiro.<sup>38</sup>

Senhora

Acha-se o Indio Cypriano Pereira condenado em dês annos de Galés por sentença de 11 de junho de 1781, e na forma determinada por Vossa Magestade no & 15 da lei de reformação da justiça, não pode obter o perdão que pede.

Vossa Magestade porem mandará o que for servida. Pará, 27 de Março de 1782.

O Ouvidor Geral Matias José Ribeiro.<sup>39</sup>

Verificou-se que, durante o Diretório, aumentou consideravelmente o número de índios prisioneiros, inclusive prisioneiros de guerras, que se tornavam escravos. A pena de morte também era aplicada, principalmente, nos casos de crimes contra a coroa portuguesa. Porém, os índios que ocupassem os cargos de Principais, vereadores, sargentos-mores ou juízes, não poderiam ser punidos sem a devida ordem do rei.

Outro importante documento fala da prisão de índios Mura, que, segundo o documento, “eram todos matadores e salteadores por ofício”, que deixavam as povoações horrorizadas com a sua constante ameaça:

<sup>37</sup>APEP, Códice 352, imagem 0141, 1782.

<sup>38</sup>APEP, Códice 352, imagem 0139, 1782.

<sup>39</sup>APEP, Códice 252, imagem 0157, 1782.

“Ao mesmo senhor se lhe fes muito agradável o desinfestarse o Rio dos Solimoens daquelles Indios do Corso, e muito mais o não perdemos soldado ou Indio algum nesta acção.

Sua Magestade Ordena que os Indios prizioneiros sejao’ remetidos ao Pará para dahi passarem para onde com facilidade não possam voltar as suas terras, como é de seu inalterável costume.

Ds. Ge. A V. M.ce. Palácio de Nossa Senhora da Ajuda, a 20 de maio de 1767.

Francisco Xavier de Mendonça Furtado.

Sr. Joaquim Tinoco Valente.”<sup>40</sup>

O inalterável costume mencionado acima, de os índios voltarem às suas terras, era o que contribuía para o fracasso do modelo do Diretório, que sobrevivia graças às alianças dos Principais que, no entanto, tinham um carácter provisório, pois grande parte dos índios descidos para as vilas e lugares fugia e voltava para as suas terras. Apesar de este documento referir-se aos índios Mura, as fugas faziam parte do cotidiano dos diretórios. Observou-se, na pesquisa, que, algumas vezes, os mesmos índios precisavam ser novamente descidos, devido às constantes fugas.

Nos casos dos prisioneiros citados acima, as penas de trabalhos forçados, levam a admitir que as prisões pudessem ser uma forma legal de escravidão para os índios, no período do Diretório. Seria mais uma maneira de burlar as leis de liberdade dos indígenas.

Outro problema era o fato de as expedições precisarem de guias e de mão-de-obra indígena para toda a empreitada, o que, muitas vezes, poderia contribuir para o insucesso dos colonizadores, como mostra um documento que trata de um ataque aos Mura, que foi mal sucedido por falta de índios:

“Do Mao sucesso desta dilig.ça Rezultou talvez, fazerem os mesmos Muras hua embuscada nas Vezinhanças da V<sup>a</sup>. de Ega, na boca do Ryo, ou lago Cayamê, investindo ao soldado Jozê da Silva, e outros moradores, q’ se hiao’ recolher da V<sup>a</sup> de Ega, depois da função [corroído] não só Mattar ao d<sup>o</sup> Jozê da Silva, e ferirao’ outros, mas tão bem hã noticia mattaram onze pessoas da mencionada V<sup>a</sup>.

Com estas absolutas do Gentio se acham as nomeadas [corroído] em tanta consternação, q’ se não [corroído] os Indios ainda a fazer as plantaçoens das suas rossas, razao’ por q’ me pedirao’ as providencias necessárias, e vendo eu, assim a necessid.de dellas com a pouca gente, q’ se acha neste arraial, como V. Exc.<sup>a</sup> virã nos Mapas, q’ agora lhe

<sup>40</sup> APEP, Códice 352, imagem 0129-0131, 1767.

Remetto; me resolvy a mandar recolher a esta V<sup>a</sup> o Cap.am Francisco de Tavora, q' se acha Destacado com vinte Soldados na Ilha de S. Francisco Xavier.”

Na citação acima, fica bem clara a necessidade de mais soldados e o número restrito de gente que se encontrava pronta pra trabalhar em expedições de guerra, pois os mesmos agricultores também seriam os canoieiros, soldados e guias. Havia uma rotatividade de funções. Por falta de mão- de- obra, um mesmo índio poderia ser empregado em atividades diversas.

Chegou-se à conclusão de que a tão propagada liberdade dos índios (lei de 1775) foi, muitas vezes, burlada, das mais variadas formas, seja através do aprisionamento ilegal de índios em amarrações disfarçadas de descimentos, seja através das múltiplas prisões de índios punidos com trabalhos forçados; ou por irregularidade dos inventários de partilha de bens, em que índios legalmente livres eram, muitas vezes, tidos por escravos.

Observou-se que se manteve, no período estudado, a antiga classificação de índios inimigos e índios aliados, porém, isso não passava de uma ficção legislativa, assim como a liberdade dos índios, que também nunca existiu, pois a mobilidade que os índios das aldeias possuíam e a ligação deles com os índios do sertão demonstram a capacidade de agregação dos mesmos e a solidariedade que havia entre índios das aldeias e índios dos sertões. Isso comprova que, de fato, não havia oposição entre os índios que viviam nas aldeias (considerados aliados) e índios dos sertões (considerados bárbaros). Essa oposição foi uma construção ideológica, que tinha como finalidade definir os espaços das aldeias como espaço da civilização e da liberdade cristã.

Com relação à questão do poder dos principais, desde os tempos das missões já era considerada de fundamental importância a aliança com os chefes indígenas, pois quem mais poderia servir para intermediar o poder, senão eles? Os padres sabiam que os chefes indígenas tinham poder, que eles eram capazes de aglutinar várias etnias indígenas, de fazer alianças estratégicas com estrangeiros e com traficantes de escravos. Para agravar mais ainda a dependência dos agentes coloniais, em relação aos índios, fossem eles religiosos ou leigos, contribuía o fato de não possuírem o

domínio sobre as mais diversas línguas indígenas faladas no Estado do Grão-Pará e, por essa razão, precisarem dos chamados “língua”.

Os jesuítas já sabiam que nenhum projeto seria possível sem a intervenção do índio “aliado”. Para isso, colocaram-se como peças fundamentais da construção de um saber sobre os indígenas. Para ganhar a confiança do rei e se sobrepôr aos outros agentes, eles se distinguiram através da defesa da “liberdade dos índios”, que sempre vai estar presente no discurso dos missionários da Companhia. Neles, as aldeias se constituíam no espaço da liberdade dos índios, fora delas estaria a barbárie e a escravidão.

Mendonça Furtado também percebeu, ao longo de sua administração, o quanto seria importante estabelecer fronteiras entre o mundo “civilizado” e o mundo considerado bárbaro. Examinou também o quanto era importante manter o discurso sobre a liberdade dos índios nos espaços ditos civilizados, ou seja, que o espaço da liberdade também seria o da civilização cristã. Ali seria possível desenvolver um projeto de incorporação do índio ao progresso, através da educação cristã e do trabalho, principalmente através da agricultura.

## **1.2 O Humanismo em Textos de Autoridades Missionárias e de Leigos no séc. XVIII.**

A Guerra Justa, que deveria ser aprovada pela Junta de Missões e sancionada pela autoridade real, não sem antes ser tentado um acordo, foi, durante toda primeira metade do século XVIII, um tema de muita polêmica. São inúmeros os casos apontados pelas autoridades, como legítimos, para declaração de guerra, mas também inúmeras são as contestações apontadas por religiosos e por índios. Um dos casos mais famosos é o dos índios Cahycayses que, tendo ido fazer pedido de pazes, após terem sido declarados como inimigos do rei, foram aprisionados violentamente, sem direito a defesa.

Foi abordado o tema das guerras, que se faziam constantemente e boa parte das vezes contra as determinações do rei. Dentro desse contexto, a lei e os juristas da

época vão tratar da questão dos fundamentos da guerra, temática já apontada por Georg Thomas em seu trabalho sobre a política indigenista no Brasil, que se distancia muito das discussões sobre os preceitos teológicos e filosóficos incorporados às leis indigenistas espanholas. Talvez no Brasil, tenha havido apenas uma ressonância desse debate, existente na Espanha, sobre a condição dos índios. Nessa discussão, se inseria a concepção humanista, em que os índios passam a ser vistos como seres racionais (concepção muito difundida na América Espanhola e defendida pelo teólogo Francisco de Vitória).<sup>41</sup>

Este humanismo também foi incorporado no Brasil, perpassando os textos de lei e está presente nas crônicas de missionários jesuítas. Dessa forma, defendia-se que o índio deveria ter o livre arbítrio para aceitar os aldeamentos cristãos. Era preciso antes de tudo, usar argumentos que pudessem convencer os índios, sem compeli-los à força.

Os principais argumentos utilizados pelos religiosos eram de que, sendo livres, os índios são senhores de suas aldeias, lá teriam também proteção contra os ataques de tribos canibais e/ou inimigas e, se eles fossem trabalhar para os moradores, receberiam um salário.<sup>42</sup>

O Jesuíta João Daniel em seu *Tesouro Descoberto no Máximo Rio das Amazonas* trata da necessidade de converter os “selvagens”, usando o argumento humanista:

“Como a conversão das almas é um dos principais objetos dos missionários no Amazonas, como no mais mundo já se vê, que hão de aplicar não só a doutrinar, instruir, bautizar, sacramentar, e conservar na puridade da fee aos aldeanos das suas missões, mas tão bem devem estender os seus zelos aos selvagens do mato, os quais, posto que vivam como feras são racionais e tem alma como os mais homens, e por isso dignos da anunciação do evangelho e do bautismo.”<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> Jurista e teólogo espanhol, catedrático em Salamanca, autor de várias obras como, *Relectiones, Theologicae, De Iuri Belli e De Indis* (1538-1539), defende a legitimidade da Coroa para ocupar os territórios americanos e combater a oposição indígena mediante a guerra.

<sup>42</sup> O parágrafo 11 do Regimento das Missões dispõe sobre o pagamento dos salários dos índios, que normalmente era pago com fazendas de algodão. Isto não muda no período do Diretório.

<sup>43</sup> DANIEL, João P. *O Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas. Anais da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro, v. 95, p.120, 1975.

Nas discussões sobre a guerra, prevalecia o argumento humanista e o da razão cristã, portanto, de acordo com as leis, a guerra só seria autorizada contra os índios que se recusassem a ouvir a doutrina cristã, impedindo, pelo uso da violência, a pregação missionária. Também se poderia declarar guerra contra os índios que ameaçassem atacar e, nesses casos, a guerra tomava um caráter defensivo. Porém, aos índios considerados bárbaros, a guerra sempre era tida como legítima.

Observa-se, através da análise dos regimentos das tropas de guerra, que são bastante específicos e foram elaborados com objetivos muito concretos, que esses argumentos não se aplicaram nesses casos e que era dado ao Comandante um poder de julgar e de decidir sobre prisões e castigos para índios e colonos que se recusavam a colaborar para o sucesso da guerra. Durante o período do Diretório, as guerras somente poderiam ser aprovadas em caráter defensivo. Porém, ao contrário do que se poderia esperar, intensificaram-se as guerras durante esta nova fase da história colonial.

### **1.3 Os Sujeitos e os Espaços**

Nesta tese, foi investigado como a população indígena dos aldeamentos jesuíticos extintos e transformados em vilas viveu, segundo as novas regras e orientações do projeto civilizador e integrador do Diretório dos Índios. O espaço da pesquisa é o Estado do Grão-Pará e Maranhão focado nas capitanias do Pará, Maranhão e Rio Negro.<sup>44</sup> As populações indígenas das novas vilas e localidades próximas são os principais sujeitos da pesquisa.

A escolha dessa temática e lugar decorreu do interesse em compreender como ocorreu a desorganização política e administrativa do modelo jesuítico, com a implantação das reformas pombalinas naquelas capitanias. Compreende-se que as mudanças desencadearam conflitos de interesses, disputas de poder local, negociações e alianças envolvendo índios, autoridades e colonos. E infere-se também que os moradores indígenas construíram redes de solidariedade, que lhes permitiram

---

<sup>44</sup>APEP. Relação do número das Aldeyas dos Índios, que se crearão em Villas. 1758.

sobreviver e lutar pela manutenção das terras que lhes foram concedidas sob a forma de sesmaria e da sua cultura, ainda que adaptada e revista, a partir da nova realidade social, e identidade étnica. Partindo-se desses pressupostos, propõe-se considerar também os processos de retomada étnica em determinados contextos de negociações e conflitos que envolveram perdas, apropriações e reelaboração de tradições, práticas e representações culturais.

Flávio dos Santos Gomes, em seu artigo “Cartografias transétnicas: migrações, etnogenese e fronteiras da América Portuguesa”, esclareceu muito sobre os processos de agregação de várias etnias que resultaram em etnogeneses, inclusive entre negros e índios, na segunda metade do século XVIII e início do século XIX. Para esse autor, o período do Diretório pode ter sido um momento crucial para vários povos indígenas, que se encontravam em processo de transformação étnica, decorrente das fugas que recriaram as aldeias autônomas ou os chamados “mocambos de índios”, termo muito frequente na documentação deste período.<sup>45</sup>

Neste sentido, Gomes (2011) afirma que fugir e estabelecer comunidades de fugitivos poderia significar resistir às imposições dos aldeamentos e realinhar as políticas indigenistas na Amazônia, especialmente nas áreas de fronteira.<sup>46</sup>

#### O governador e capitão general Mendonça Furtado

O Diretório, como se tornou conhecido, é uma legislação composta por 95 parágrafos, que estabeleceu as novas bases do modelo de civilização e das relações a serem estabelecidas com os índios. No geral, extinguiu os aldeamentos, transformando-os em vilas, confirmava a liberdade dos índios, equiparando-os aos demais súditos da Coroa, com os mesmos direitos políticos e de obtenção de bens e ganhos com seu trabalho e comércio. Impulsionava a assimilação através do estímulo aos casamentos mistos entre brancos e índios, nunca entre brancos e negros; a

---

<sup>45</sup> GOMES, Flávio dos Santos. *Cartografias transétnicas: migrações, etno-genese e fronteiras da América Portuguesa*. p. 1-12. Artigo apresentado a ANPHU de 2011 na USP, São Paulo. (Não publicado)

<sup>46</sup> *Ibidem*, p.1-12.

convivência com não indígenas nas novas vilas e a obrigatoriedade de falar o português.<sup>47</sup>

Segundo orientação do Diretório, a estrutura administrativa das vilas indígenas seguia o modelo das demais vilas portuguesas com um conselho formado pela Câmara de Vereadores e juizes ordinários, eleitos pelos moradores para mandatos temporários. Duas diferenças são marcantes.

Primeiro, era assegurada a participação dos índios e a presença do Diretor dos Índios no local, nomeado pelo governador, que atuaria em conjunto com as Câmaras, ou seja, mesmo nessa estrutura ambígua, o fato de ter se estendido aos índios moradores das vilas o direito de poderem votar e serem votados para os cargos de vereadores e juizes das Câmaras locais abriu a possibilidade do exercício dessas funções e a alguns índios das vilas de atuarem como membros eleitos para as Câmaras de Vereadores.<sup>48</sup>

A segunda diferença incide sobre as terras que foram doadas, no governo de Mendonça Furtado, como sesmarias aos índios dos antigos aldeamentos e que foram mantidas como patrimônio coletivo dos índios e descendentes. Quanto ao uso das terras, as evidências indicam a permanência da prática dos arrendamentos, passando para as Câmaras a responsabilidade pela arrecadação dos pagamentos, então convencionados enquanto fonte de recursos a serem revertidos em prol da população indígena e da própria Câmara.

O Diretório foi revogado ainda nos setecentos, mas permaneceu extra oficialmente em vigor até sua substituição pelo *Regulamento acerca das Missões de Catequese, e civilização dos Índios*<sup>49</sup> em 1845. Porém o marco temporal desta

---

<sup>47</sup>ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos Índios: um projeto de "civilização" no Brasil do século XVIII*. Brasília: UNB, 1997.

<sup>48</sup>MARCIS, Teresinha. "O exercício do poder em uma vila indígena: Olivença, 1824-1889". In: *XXIII Simpósio Nacional de História - História: Guerra e Paz - ANPUH*. Londrina: Londrina Editorial Mídia, 2005, 2005. v. 1.

<sup>49</sup>Decreto n. 426. Contém o Regulamento acerca das Missões de Catequese, e civilização dos Índios. 24/07/ 1845. (CP V: 1079-1083) In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 191-199.

pesquisa, vai até a vigência oficial do Diretório. Nesse longo período, buscar-se-á compreender principalmente os processos de mudanças, e não os resultados delas, que foram vivenciadas pelas populações indígenas inseridas, ao serem compulsoriamente definidas como súditos na estrutura colonial portuguesa.

#### 1.4 Sobre o diretório dos Índios

O Diretório pombalino tem sido objeto central de vasta bibliografia, que discute os significados e as influências na Colônia. No entanto, ainda persistam lacunas quanto à implantação no Grão-Pará e Maranhão, quanto ao longo período que vigorou oficiosamente, embasando projetos, comportamentos e decisões políticas e jurídicas.<sup>50</sup>

A obra de Rita Eloísa de Almeida é fundamental para a compreensão mais filosófica do Diretório como projeto político, coadunado com as ideias Ilustradas vigentes no período, escola da qual Pombal era um dos representantes em Portugal.<sup>51</sup>

Já Maria H. Paraíso (1998) sustenta a tese de que o Diretório deve ser compreendido como parte da política de reformas, iniciada por Pombal, visando a sanar as finanças da Coroa portuguesa. No que toca diretamente aos índios, aponta a importância de se considerar a questão da definição das fronteiras das posses portuguesas na América, disputadas com a Espanha. Nessa disputa, a capitania do Grão-Pará representava a maior área de fronteira com a América espanhola e era palco da atuação e definida como autônoma pelas autoridades metropolitanas dos jesuítas na administração dos aldeamentos. Explicam-se, então, as diversas medidas voltadas à centralização do governo pela Coroa portuguesa e o enfraquecimento do

---

<sup>50</sup>Estas lacunas principalmente referem-se aos modos de vida e atitudes políticas tomadas pelos índios diante dessas mudanças, há também equívocos com relação à submissão dos índios a esse sistema, nesta tese eu discordo do ponto de vista que afirma a submissão e total aliança dos índios com o Estado. Na visão desta pesquisa, não há passividade dos índios com relação aos planos do Estado. As alianças são circunstanciais e estratégicas.

<sup>51</sup>ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos Índios: um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII*. Brasília: UNB, 1997.p. 165-8.

poder temporal e espiritual dos padres, culminando com sua expulsão da Colônia e de Portugal em 1760.<sup>52</sup>

Almeida (1997), também sustenta a tese do Diretório como base da política de assimilação e instrumento que contribuiu decisivamente para a descaracterização étnica e cultural dos índios, através do incentivo financeiro e social à miscigenação, legalização dos casamentos interétnicos, oficialização da língua portuguesa e à extinção dos aldeamentos autônomos, favorecendo a ocupação das terras indígenas por colonos e proprietários não indígenas.

Neste ponto, a tese coaduna-se com Gomes, que mostra o outro lado dessa história, em que os índios estão se reinventando, eles não estão sendo incorporados e também não estão perdendo suas características étnicas e, sim, reelaborando suas culturas:

Para provar essa afirmação, Gomes citou que os aldeamentos na área do Rio Branco eram compostos por inúmeras etnias (Wapixana, Parauana, Otarauí, Saporá, Wayumará, Paraviana e outros), que trocavam traços identitários e realizavam intenso comércio intertribal, assim como na área do Solimões, onde também houve contatos com missões espanholas e com colonos ingleses e holandeses, nas fronteiras com a Guiana Inglesa. Nessas regiões também havia um deslocamento permanente que, em parte, devia-se a uma tradição indígena de migração. Gomes cita ainda os Mundurku e os Wai Wai, que tinham, desde o século XVII, “uma vasta rede de trocas nas Guianas e com expedições para contatar e assimilar tribos vizinhas”<sup>53</sup>

Este autor sugere que os processos de etnogênese ocorreram nessas regiões de intenso contato interétnico e que esse mesmo processo aparecia até mesmo nas

---

<sup>52</sup>PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. *O tempo da dor e do trabalho: a conquista dos territórios indígenas nos sertões do leste*. 1998. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo. São Paulo, 1998.

<sup>53</sup> GOMES, Flávio dos Santos. *Cartografias transétnicas: migrações, etno-gênese e fronteiras da América Portuguesa*. p. 6. Artigo apresentado a ANPHU de 2011 na USP, São Paulo. (Não Publicado)

designações e nas classificações de nomes para grupos indígenas, da seguinte maneira:

“Na Amazônia Oriental, destacadamente as margens do rio Araguari – entre o atual Amapá e a Guiana Francesa – há evidências sobre a formação de comunidades de fugitivos, misturando africanos de procedências diversas e também grupos indígenas. É o aparece em denúncias e investigações desde os últimos anos do século XVII, com comunidades se formando em 1730 e as reclamações aumentando nas décadas de 80 e 90.”<sup>54</sup>

Outra abordagem fundamental nessa pesquisa é inspirada em Maria Regina Celestino de Almeida. A autora sustenta que: mesmo com as mudanças radicais dessa política de incentivo a assimilação através do estabelecimento das vilas, a presença de não índios no interior das aldeias, foram mantidas em grande parte, “as diretrizes básicas do Regimento das Missões de 1686, particularmente no que diz respeito à organização do trabalho indígena e sua repartição, bem como aos direitos e obrigações dos índios aldeados”. Ainda adverte que a aplicação do Diretório, nas diferentes regiões da América portuguesa, variou conforme as diversas situações dos grupos indígenas e seus diferenciados níveis de integração à sociedade colonial, que exigiram por parte das autoridades e colonos a adoção de “procedimentos de acordo com as regiões e as populações com as quais se lidava”. Também aponta o fato de que, apesar da presença cada vez maior de brancos e da usurpação agrária, observa-se que “as terras e rendimentos permaneceram patrimônio coletivo dos índios, que inúmeras vezes recorreram à justiça para fazer valer seus direitos”.<sup>55</sup>

## 1.5 Sobre as Vilas Indígenas

---

<sup>54</sup>Ibidem, p.6.

<sup>55</sup>ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Índios*. 2006. Arquivo Nacional: O Arquivo Nacional e a História Luso-Brasileira. Disponível em: <http://www.historiacolonial.arquivonacional.gov.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm>. Acesso em out./2012

Sobre a criação das vilas indígenas, quando da extinção dos aldeamentos e implantação do Diretório, não há dúvida de que o maior número de grupos indígenas atingidos pelo impacto decorrente da nova legislação tenha ocorrido no Grão Pará e Maranhão. Lá se concentrava maior quantidade de aldeamentos e população indígena, além de ser um dos espaços mais tensos, pela necessidade do estabelecimento da política centralizadora e definidora das fronteiras do Império Português. Eis apenas alguns trabalhos ilustrativos das peculiaridades regionais: Mauro César Coelho<sup>56</sup> abordando o Estado do Maranhão e Pará, Isabelle Silva<sup>57</sup> o Ceará, e dois autores Fátima Martins Lopes<sup>58</sup> e Ricardo Medeiros<sup>59</sup> sobre Pernambuco. Os três espaços configuram uma realidade social, política e econômica um pouco diferente das existentes no Sudeste por exemplo.

Os autores seguem a concepção expressa por Silva, em *Vilas de Índios Ceará*, sobre o papel dos índios como atores políticos e sociais, mesmo sob o contexto de dominação. Em seu trabalho, Silva considera que, para a formação do “processo de hegemonia colonial e do subsequente Estado Nacional, não houve apenas imposições, mas também negociações e adequações entre os diversos segmentos sociais e agentes do mundo colonial (governadores, administradores, magistrados, padres, colonos, escravos, índios, entre outros)”.<sup>60</sup> É o que revela também o trabalho de Fátima M. Lopes, com foco na decretação do Diretório, ao analisar as estratégias de negociação entre as autoridades e as chefias indígenas visando à implantação das reformas.

---

<sup>56</sup>COELHO, Mauro Cezar. *O Diretório dos Índios e as Chefias Indígenas: Uma inflexão*. Campos - Revista de Antropologia Social, América do Sul, v.7 n. 1, 2006. Disponível em <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/campos/article/view/5444/3999>. Acesso em ago./2012.

<sup>57</sup>SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. *Vilas de Índios no Ceará Grande. Dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino*. Pontes Editora. 2005.

<sup>58</sup>LOPES, Fátima Martins *O Diretório dos Índios: implantação e resistências no nordeste*. *Tellus*, ano 3, n. 5, p. 37-53, Out. 2003 Disponível em: [http://neppi.ucdb.br/pub/tellus/tellus5/TL5\\_fatima\\_lopes.pdf](http://neppi.ucdb.br/pub/tellus/tellus5/TL5_fatima_lopes.pdf). Acesso ago.2012.

<sup>59</sup>MEDEIROS, Ricardo Pinto de. Participação, conflito e negociação: principais e capitães-mores índios na implantação da política pombalina em Pernambuco e capitanias anexas. Simpósio Nacional de História, 24, São Leopoldo.

<sup>60</sup>SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. *Vilas de Índios no Ceará Grande. Dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino*. Pontes Editora. 2005.

Os outros autores também analisam o papel fundamental dessas chefias indígenas como intermediários para o sucesso das reformas pombalinas nos espaços citados. As chefias eram tratadas como autoridades indígenas, orientação explícita do Diretório, visando ao estabelecimento de hierarquia interna através de cooptação. Desvendam o temor das autoridades, preocupadas com as possíveis reações dos índios em relação à expulsão dos jesuítas e a imposição das novas condições sociais e jurídicas laicas. No novo palco de conflitos e negociações, os índios, ou, pelo menos, as chefias, sabedores da sua importância, fizeram valer, nas negociações com as autoridades, reivindicando os cargos políticos e militares (alguns foram nomeados para os cargos de Capitão-Mor) funções e bens (terras, animais e vestuário).

Na visão desta pesquisa, esses chefes estavam entre dois mundos diversos, dentro de um contexto de conflitos, em que tudo estava sendo negociado. Eles na verdade, se constituíam em mediadores desses conflitos. Portanto, os espaços dos aldeamentos e vilas são espaços de fronteiras culturais (grifo nosso). O papel desses chefes e Principais indígenas será analisado com mais cautela e com apoio na documentação. Mesmo na época dos jesuítas, os principais gozavam de privilégios, como se pode ver na tese de Almir Dinis, sobre os índios cristãos, em que ele mostra que, nos anos de 1650, houve vários Principais reivindicando o hábito da ordem de Cristo, conforme o relato:

“Tajaibuna, índio do Maranhão, fez petição a Vossa Majestade no Conselho Ultramarino” [...] Tajaibuna pedia o Hábito de Cristo para ele e seu pai, e uma tença a cada um por conta dos dízimos do Maranhão. Pedia ainda um ornamento para que pudesse celebrar o “santo sacrifício da missa”, um sino e umas charamelas. A certidão que carregava de Vidal de Negreiros dizia que era Principal das aldeias do Camucy e que havia prestado obediência em São Luiz ao dito governador, acompanhando-o juntamente com seus índios por terra até Pernambuco. Dessa forma, cumpria a sua obrigação na jornada procedendo com “muita fidelidade”.

Havia a promessa de que os índios que prestassem serviços à Coroa, de livre e espontânea vontade receberiam honrarias militares. Porém, para receber a Ordem de Cristo era necessária a aprovação do Papa, o que dificultava e muito, a aprovação do

Conselho Ultramarino, mas, como os jesuítas sabiam o quanto a honraria representava para os índios, em termos de poder, buscaram-se soluções que iludissem os índios. Dava-se o hábito, sem a tensa correspondente. Assim, ganhava-se a confiança do Principal, que se sentia privilegiado com esse ganho e mais respeitado por seus seguidores. Ângela Domingues fala que os Principais eram uma espécie de elite indígena. De fato, havia alguns privilégios como o de seus filhos poderem estudar junto com os filhos da nobreza local, diretores, capitães, entre outros, na época do Diretório. Mas, antes mesmo dessa época, eles já eram reconhecidos pela Coroa portuguesa, o próprio cargo de Principal era uma honraria:

“O principalado, cargo administrativo colonial foi instituído pela Coroa portuguesa com base em antigas estruturas de poder das sociedades ameríndias e surge no discurso jurídico como um cargo a serviço da sociedade colonial exercido exclusivamente por ameríndios. Era transmitido hereditariamente e sua legitimidade dependia da concessão de carta patente passada pelo monarca ou sub suas ordens. Para exercê-lo o aspirante deveria apresentar bons serviços, fidelidade e a obediência necessárias, tanto dele como de seus antecessores.”<sup>61</sup>

Os indígenas, como naturais da terra, foram alvo de atenção especial da Coroa e das autoridades locais que, através de decretos, cartas régias e do Diretório tratavam de regulamentar as relações entre as diversas partes e interesses, de acordo com as conjunturas temporais e espaciais.<sup>62</sup> A legislação foi abundante e diversificada, provocando confusões entre os oficiais da época e entre os pesquisadores na atualidade. Perrone alerta contra a generalização das análises das leis e ações jurídicas da Coroa em relação aos índios. As leis e políticas indigenistas não anulavam as anteriores nem a distinção entre índios aldeados e aliados dos portugueses, e índios inimigos espalhados pelos ‘sertões’.<sup>63</sup> No entanto, será preciso aprofundar até que

---

<sup>61</sup>DOMINGUES, Ângela. *Quando os Índios eram vassalos-Colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa, p. 172-173.

<sup>62</sup> SAMPAIO, Patrícia Melo. *Administração Colonial e Legislação Indigenista na Amazônia Portuguesa*. In: PRIORI, Mary Del, GOMES, Flávio dos Santos. (Org.). *Os senhores dos rios: Amazônia, margens e histórias*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003. P. 123-164.

<sup>63</sup>PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Índios livres e índios escravos: Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)*. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos Índios do Brasil*. São Paulo, FAPESP/SMC/Companhia Nacional das Letras, 1992. p. 115-132

ponto não se generalizava o uso da categoria “inimigo”, na prática cotidiana que envolvia os índios aldeados e moradores das vilas, uma vez que, como aponta Paraíso, as alianças eram circunstanciais.<sup>64</sup>

Essa dicotomia - inimigo / aliado - foi conservada com a instalação e vigência do Diretório e após a queda de Pombal (1777). Durante o reinado de D. Maria I, o Diretório é revogado<sup>65</sup> mantendo-se, no entanto, seus princípios gerais. A mudança mais substancial é relativa ao fim da tutela dos diretores sobre os aldeados e moradores das vilas, abrindo a possibilidade da contratação da mão-de-obra diretamente entre índios e particulares.

Essa nova lei, embora de aplicação mais restrita ao Grão-Pará, serviu de base para a política indigenista do príncipe regente D. João VI, que se destacou por ser anti-índigena e pelo estabelecimento de leis que foram válidas até 1831. Marcando um retrocesso, restabeleceu a guerra justa e incentivou a escravidão indígena, através das Cartas Régias de maio, novembro e dezembro de 1808.<sup>66</sup> Os indígenas aprisionados nas guerras deveriam servir aos milicianos e moradores, temporariamente.

Com a proclamação da Independência, em 1822, uma política que visasse os índios fazia parte dos debates dos deputados constituintes, destacando-se José Bonifácio, que chegou a elaborar um plano de civilização inspirado no Diretório Pombalino.<sup>67</sup> Pretendia ele que fosse aprovado e incluído na Constituição. Não foi. D. Pedro I fechou o Congresso e a nova Constituição foi outorgada em 1824, sem

---

<sup>64</sup>PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. *O tempo da dor e do trabalho: a conquista dos territórios indígenas nos sertões do leste*. 1998. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo. São Paulo, 1998.

<sup>65</sup>AN. *Carta da rainha d. Maria I ao governador e capitão general do Estado do Pará, d. Francisco de Souza Coutinho, estabelecendo uma série de ordens para que os índios daquela região*. Extinção do Diretório dos Índios. Conjunto documental: Coleção de memórias e outros documentos sobre vários objetos. Códice 807, vol. 11. 12 de maio de 1798. F.: 23 a 34. <http://www.historiacolonial.arquivonacional.gov.br/cgi/cgilua.exe>.

<sup>66</sup>CARTA Régia sobre a civilização dos Índios, a sua educação religiosa, navegação dos rios e cultura dos terrenos. 1808. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.) *Legislação Indigenista no Século XIX: uma compilação*. EDUSPE, 1992. p. 66-69. Falta o local de publicação

<sup>67</sup> Legislação estudada por Manuela Carneiro (1992) da Cunha e Maria Hilda Paraíso (1988).

mencionar os índios. Ou seja, mantiveram-se em vigor as diretrizes estabelecidas por D. João VI.

A discussão sobre a necessidade de uma legislação indigenista imperial continuou, após a reabertura da Assembleia Geral Legislativa. Como ação concreta, o governo imperial, em 1826, ordenou uma ampla consulta às províncias sobre a índole dos índios, terras para aldeamentos e problemas relacionados. Existem referências sobre essa consulta, nos documentos das câmaras das vilas pesquisadas, tendo declarado a situação dos índios como misturados aos nacionais, porém, revelando que eles ainda viviam nas mesmas terras, sendo administrados pelo capitão-mor ou diretor de índios e pelo Conselho das Câmaras. Nota-se aqui a força que o modelo do Diretório teve na vida do Brasil indígena.

A partir de 1830-31, a legislação indigenista apresentará algumas modificações em relação à herança portuguesa, encetada pela revogação da Carta Régia de 1808, que finalmente aboliu a servidão e a declaração de guerra justa.<sup>68</sup> Em 1832, foram extintos os cargos de Ouvidores de Comarca, que exerciam a função de procuradores dos índios, responsáveis pela administração dos seus bens. Essa responsabilidade passou oficialmente ao Juiz de Órfãos em 1833. O artigo do Ato Adicional de 1834 atribuiu autonomia às Assembleias Legislativas Provinciais, para legislarem conjuntamente com a Assembleia Geral, sobre questões relativas à catequese e civilização, antes centralizadas pelo poder central. As Câmaras poderiam propor dispositivos, mas necessitavam da sanção da Assembleia Geral e do Imperador. Conforme Cunha, o Ato representou uma vitória das elites locais que, por estarem mais próximas do poder provincial, passaram a influenciar a legislação sobre as terras indígenas. No Pará e nas demais Províncias foram intensificadas as ações de descaracterização étnica, visando à expropriação das terras.

O próximo Decreto substancial será o de nº 426, de 1845, contendo o Regulamento Acerca das Missões de catequese e Civilização dos Índios. De âmbito geral, a nova legislação representa o primeiro instrumento legal indigenista do

---

<sup>68</sup>Lei que revoga as cartas Régias que mandaram fazer guerra, e pôr em servidão os índios. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 137.

Império<sup>69</sup>e serviu, na prática, para oficializar as mesmas concepções que vigoravam desde a Colônia. Mantinha a política integracionista, visando à assimilação dos índios, através da concentração em aldeias, a catequese e a educação como a melhor forma de atração e pacificação. A diferença é que as aldeias foram vinculadas à produção agrícola e seriam administradas pelo governo. Sem destituir a competência das Províncias, o regulamento impunha limites, restabelecendo a competência do governo central à nomeação dos altos cargos para o exercício da política indigenista. Por exemplo, a nomeação para o cargo de Diretor Geral de Índios era exclusividade do Imperador.

As terras dos aldeamentos eram, conforme determinado pelo Regimento, de usufruto dos índios, com a prerrogativa de que esses poderiam, atendendo a uma série de imposições, receber lotes de terras individuais.<sup>70</sup> Após o Regulamento, os proprietários usaram de todos os recursos interpretativos, para dissociar os índios da terra, alegando não existirem “hordas selvagens” para formar aldeamentos e que os aldeados e seus descendentes já se encontravam confundidos na massa da população civilizada. Para Paraíso, o Regulamento de 1845 aponta essa postura como indicativo incorporado na aplicação da Lei de Terras de 1850 em que “a doação e a preservação de terras para aldeamentos passaram a ter caráter temporário, estando condicionada ao estágio de civilização de seus ocupantes”.<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup>Ibidem, p.137.

<sup>70</sup>Bom comportamento, trabalho na agricultura por mais de 12 anos.

<sup>71</sup>PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. *O tempo da dor e do trabalho: a conquista dos territórios indígenas nos sertões do leste*. 1998. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo. São Paulo, 1998. p. 6-7

## **CAPÍTULO II: O CONTROLE DA MÃO-DE-OBRA NO ESTADO DO GRÃO-PARÁ E MARANHÃO.**

Nesta tese, discute-se a defesa da liberdade jurídica dos índios e do regimento das missões como sendo a principal arma dos jesuítas para manter-se no poder, durante todo o século XVII e mais fortemente na primeira metade do século XVIII, quando os padres da companhia lideraram as outras missões e construíram o seu império. Primeiramente o Pe. Antônio Vieira esteve à frente desse processo, liderando as demais missões religiosas e angariando vários seguidores, ganhando a confiança dos reis e pacificando várias nações inimigas da coroa portuguesa. Já na segunda metade do século XVIII, as mudanças na economia portuguesa e os problemas enfrentados com a demarcação de terras entre Portugal e Espanha trouxeram à tona problemas crônicos existentes na colônia, com relação à repartição e à utilização da mão- de- obra indígena.

Mendonça Furtado instituiu uma nova ordem jurídica no Estado, com a implantação do Diretório em 1758. Na década de 1750, o excessivo poder dos missionários passou a ser questionado. Havia recomendações severas de que os missionários deveriam fazer com que os índios aprendessem os serviços necessários à ampliação do patrimônio do Estado, ou seja, da Coroa, havia ordens para que os jesuítas estabelecessem missões na margem sul do Rio Solimões, e próximo às cachoeiras do Rio Japurá, o que, ainda em 1751, não havia sido cumprido pelos jesuítas. A ordem era povoar todas as terras possíveis, a expansão do cristianismo continuava na ordem do dia e os Jesuítas foram enviados para atuar nas aldeias do Cabo Norte.

Em carta de 21 de novembro de 1751 ao Marquês de Pombal, Mendonça Furtado denunciava o ensino da língua geral aos índios feito por missionários, a implantação do Diretório, que vigorou na colônia durante quarenta anos, censurou línguas e instituiu a obrigatoriedade do uso da Língua Portuguesa, que deveria ser ensinada e usada no Brasil, para que se tornasse única, ou seja, que o Diretório interdita todos os outros falares indígenas, inclusive a língua geral. Denunciou o absoluto poder dos jesuítas, que

praticavam incontáveis violências contra os índios, a ambição e a avareza dos missionários e as brigas entre as ordens religiosas.

Mendonça Furtado afirmou que “a soberania e o despotismo levaram os missionários a não introduzirem justiça, e os índios nem sabiam da existência do rei”, Ele chamou, inclusive, as aldeias missionárias de “outra república”. Disse que os religiosos deixaram de lado o evangelho e passaram a admitir a pluralidade de deuses em seu vocabulário. Tudo isto era feito com intenção de cooptar os índios, para que pudessem exercer o comércio de forma irregular e praticar o tráfico de índios. Os missionários monopolizavam o comércio das drogas do sertão e se punham contra as atividades feitas pelos colonos.

Na verdade, não eram apenas os jesuítas que sofriam as acusações do governador, as outras ordens também eram acusadas de não pagar os dízimos da Coroa e também de querer arruinar o comércio de fora e, em consequência, o Real Erário. Mendonça Furtado, sobre esse assunto, comenta que: “Não se livra nenhuma ordem, tendo armazéns públicos nos seus conselhos, sendo destes os mais escandalosos os Capuchos, tanto os de Santo Antônio, como os da Piedade e Conceição”.

Há o relato de um caso em que os Capuchos da Piedade, após a epidemia de 1749, vieram vender galinhas na cidade, cobrando uma oitava de ouro, sendo que o povo clamava por não ter como pagar e precisar do alimento. A resposta dos “piedosos” teria sido de que se não lhes pagassem o que pediam iriam rio acima, que em outros lugares lhes pagariam. Crescia assim o ódio mortal e a revolta dos colonos contra os religiosos, descrito por Mendonça Furtado, da seguinte maneira: “Havia também o ódio entre as ordens, ódio por cada uma querer o comércio universal”.

Criava-se, nesse estado, uma verdadeira campanha contra os missionários, principalmente contra os Jesuítas, que praticamente monopolizavam o comércio das drogas do sertão e dificultavam a distribuição da mão-de-obra, inclusive, para as expedições de demarcação de terras, determinadas pela coroa portuguesa. Ainda monopolizavam o Rio Xingu, rico na produção de cravo, uma das principais especiarias encontradas no Pará. Quanto aos Capuchos, Mendonça Furtado relatou que no Estado

do Grão-Pará e Maranhão, em nada eles lembravam a aparência que tinham de penitentes em Portugal, pois andavam com botas calçadas e esporas, armados com espingardas, catanas e pistolas e também pediam para irem ao Pesqueiro Real, para assim venderem os peixes em seus conventos a preços exorbitantes.

Furtado defendia que enquanto as religiões (ordens religiosas) não obedecessem a um mais alto poder do Estado, tudo seria arruinado na colônia, pois o Estado do Grão-Pará se fundou, floresceu e nele se estabeleceram infinitos engenhos e plantações, mas, depois que os religiosos detiveram o poder e se tornaram imperadores dos índios, “tudo se arruinou, confundiu e finalmente se reduziu a nada, porque se recolheu nas comunidades religiosas todo o comércio que deveria girar na praça”.

Em carta de 20 de janeiro de 1752, Mendonça Furtado traz à tona outro assunto polêmico, que era a questão do contrabando de mão- de -obra indígena. Nessa carta, ele fala da fundação de dois novos aldeamentos, um no Japurá e outro no Javari. Segundo o governador, os jesuítas deveriam não mais gozar do poder temporal nessas aldeias, pois eles seriam os principais responsáveis por todo o contrabando feito com as aldeias situadas nos domínios limítrofes de Espanha. E, para isso, o Regimento das Missões era claro: não haveria nenhum impedimento ao “Rei” de mandar fazer novas fundações, na forma que achasse melhor e pelo modo que pudesse ser mais útil ao serviço real.

Em outra carta de 8 de novembro de 1752, de extrema importância para se entender a questão jesuítico-pombalina, Mendonça Furtado diz que, ao saber das queixas dos regulares, que diziam que os moradores lhes tinham ódio, por estes defenderem a liberdade dos índios e fazerem executar as leis inseridas no Regimento das Missões, começou a examinar com cuidado o Regimento, chegando à conclusão de que os religiosos não observavam a lei e que a escravidão não acabava e, sim, ficava privativa aos mesmos. Assim, começou a defender a aplicação do regimento e também a liberdade dos índios. Mendonça Furtado segue com este discurso aos moradores, dizendo que o regimento das missões não prejudicava os moradores e, sim, eram os religiosos que não obedeciam às determinações do rei. Os missionários da Cia. Instalavam suas aldeias em locais distantes, destruíam as que estavam

próximas às povoações e proibiam os índios de manterem comércio com os moradores, açoitavam e castigavam os principais e suas mulheres e empregavam a mão- de -obra de seus filhos na coleta das drogas do Sertão, quando tudo isto era proibido pelas leis.

Todo esse conflito do Governador com os jesuítas não surgiu apenas das seculares reclamações dos moradores por mão- de- obra, mas, principalmente da necessidade de índios para a equipagem de canoas, para irem às expedições demarcadoras de limites. Em carta ao Marquês de Pombal, de 09 de novembro de 1752, falou sobre as dificuldades que enfrentava com o corpo militar reduzido com que contava e sobre as divisões destinadas aos diversos serviços das mesmas demarcações. Falava que eram necessárias para o transporte, cinquenta canoas, no mínimo, e que os padres da companhia de Jesus alugavam canoas por preços exorbitantes. Para evitar os gastos, o governador mandou construir canoas tirando das aldeias todos os canoeiros que nelas se encontrassem.<sup>72</sup>

Esse tema da mão- de- obra designada ao serviço real e principalmente ao serviço de demarcações de limites foi tratado em junta extraordinária, aos treze dias do mês de maio de 1755, na cidade de Belém do Pará, no palácio da residência do Excelentíssimo e Reverendíssimo Sr. Bispo do Pará e do Governador, sendo convocados o Desembargador e Ouvidor Geral, João da Cruz Diniz Pinheiro e o Juiz de Fora, Francisco Rodrigues de Resende, onde foi lida a carta régia de 11 de março de 1755, para a execução da qual propôs que estavam em precisa necessidade de dar cumprimento às ordens do rei, pela obrigação que tinham de indispensavelmente socorrer a expedição do Rio Negro e mais diligências pertencentes às demarcações dos reais domínios. Segundo essas ordens, se fazia necessário que, para se distribuírem os índios, os prelados fossem obrigados a apresentar os livros das matrículas de todas as suas aldeias. Além disso, sobre deserção de índios: aqueles que ficassem ausentes por mais de oito dias e não fossem restituídos ou substituídos por outros, ficariam os administradores privados dessas aldeias, que seriam administradas por outros regulares ou por clérigos sujeitos ao prelado diocesano. Este era o momento crucial para se acabar de vez com o poder temporal dos missionários

---

<sup>72</sup> MENDONÇA, Marcos Carneiro de. A Amazônia na era pombalina. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1963. p. 359. 3v.

sobre as aldeias e teoricamente com as constantes desculpas sobre a falta de mão – de- obra, em função de fuga dos índios.

Nas décadas de 1750 tudo se encaminhava para o fim do poder dos missionários nas aldeias, sem contrariar a teoria das liberdades dos índios, não podemos esquecer que no passado, os jesuítas já haviam perdido o poder temporal e que os moradores já haviam reivindicado e muito o direito de fazer descimentos e ter acesso a mão de obra “livre” dos índios.

Em carta de 28 de novembro de 1751, o principal tema era o da função de Procurador dos índios, que, nessa década, servia para defender os direitos dos índios, segundo Mendonça Furtado, das violências e injustiças cometidas pelos regulares. Fala sobre a tentativa dos jesuítas de manipularem a indicação do Procurador dos Índios. Para o governador, o regimento do procurador dos índios deveria ser formulado por ministros reais independentes. Algumas mudanças que deveriam ser introduzidas no novo regimento: “Os índios depois de civilizados deveriam ser habilitados com as honras civis; que se atendam aos Principais, a quem os índios são obedientes; que sobre estes Principais, sargentos-mores, e capitães de aldeias, ninguém tenha jurisdição sobre eles, a não ser o governador, e, além disso, que os missionários não se possam servir desses oficiais para remeiros, proeiros ou timoneiros, devendo, o procurador dos índios, vigiar todas essas coisas e se algum missionário contravier o que foi estabelecido, seja punido pelo rei, sugerindo a pena de perderem a aldeia se provada a contravenção.

Mendonça Furtado começou então a sua política de minar o poder dos religiosos, em relação ao controle da mão- de- obra indígena, que, até o fim do regimento das missões e a implantação do Diretório, nada mais foi do que um alvará com força de lei, ainda conseguiam controlar e arregimentar os índios, muito mais do que os moradores e demais autoridades leigas. Como exemplo desta força dos religiosos da Companhia, tem-se uma carta de Mendonça Furtado a Marquez de Pombal, de 25 de outubro de 1752, em que os problemas relativos aos jesuítas são amplamente tratados: nela ele relatava a violência com a qual os índios eram tratados nas missões, o descumprimento das ordens do rei, que, segundo ele, só eram cumpridas quando beneficiavam os religiosos; do contrário, eram simplesmente

ignoradas. Citou o Procurador da Câmara, Paulo da Silva, que nos anos de 1728 ou 1729, acusou os prejuízos que traziam para o Estado a atuação dos padres da Companhia, ao mostrar que o trabalho dos aldeamentos era feito pelos índios. Assim esse procurador sugeriu que o rei desse outra forma de governo aos índios (esse documento inspirou a famosa lei da liberdade tutelada dos índios).<sup>73</sup>

Em outra carta, Mendonça Furtado fala do Padre José de Moraes, pois, na aldeia de Maracanã, os padres da Cia. Não tinham o mesmo poder que tinham em outras aldeias. Por esse motivo, o Padre José de Moraes irritou-se, em um dos seus sermões, quando estava no púlpito chamando os índios de cães, e o filho do Principal da aldeia se levantou e disse que ali era lugar para pregar a Doutrina e não para descompor os povos.<sup>74</sup>

A defesa da liberdade, que sempre foi o maior pregão dos jesuítas, naquele momento passava a ser o discurso da nova ordem pombalina, pois Mendonça Furtado, que antes criticou o regimento das missões, agora dizia que ele era válido sim, porém quem estava descumprindo o regimento eram os próprios padres da Cia. Mendonça Furtado cita o caso de uma índia, que solicitou sua liberdade em Junta de Missões. A mesma já trazia sentença do Juízo das Liberdades a seu favor, sendo colocado o seu caso em votação - o Reitor do colégio dos jesuítas votou contra a sua liberdade e o governador (Mendonça Furtado) votou a favor da liberdade da índia. Isto provocou a fúria do Reitor, pois, afirmou: - se todos seguissem aquele caminho, não haveria índios que não deixassem de ser livres, através de requerimentos de liberdade, chegando a dizer que não se deveria seguir a doutrina do soberano e sim a doutrina de Molina, que era Jesuíta e autor muito maior. Passaram depois a conversar com o povo, para defender a escravidão e os resgates de índios. (Carta de Mendonça Furtado ao Marquês de Pombal de 08 de novembro de 1752) Marcos Carneiro de Mendonça, p.350.

Todas essas observações de Mendonça contra os religiosos, obviamente, faziam parte de uma política que visava a acabar com o domínio Jesuítico na colônia. E

---

<sup>73</sup> MENDONÇA, Marcos Carneiro de. A Amazônia na era pombalina. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1963. p. 324. 3v.

<sup>74</sup> Ibidem, p. 350.

para convencer os índios, os colonos e o próprio rei, nada melhor e mais convincente do que “roubar” a maior bandeira dos Jesuítas, que era a defesa da liberdade dos índios. Sendo assim, a política e o discurso pombalino passaram a girar em torno da defesa da liberdade dos índios, como vinham fazendo os Jesuítas, desde os primeiros tempos de colônia no Grão-Pará. E para minar o poder dos Jesuítas, os governadores puseram-se à busca de provas de sua incompetência para difundir o evangelho e para ensinar a língua portuguesa aos índios, além de acusações de tirania contra os índios. Mendonça afirmou, em várias de suas cartas a Pombal que os Jesuítas não tinham zelo, nem caridade, nem justiça para com os índios e eles, sim, eram usados como pretexto de suas conveniências em monopolizar e em tyrannizar o trabalho dos índios.

Em outra carta, de 10 de novembro de 1752, Mendonça citou o Padre Aquiles Maria Avogadre como um descumpridor das leis, apontando ainda todas as irregularidades cometidas nas tropas de resgates, criticando o fato de a escravidão ser julgada sumariamente por um escrivão que acompanhava as tropas, sendo sempre esse escrivão um Padre missionário, quase sempre da Cia. de Jesus, que, com um poder absoluto, julgava a condição dos índios. Afirmou que os missionários faziam muitos escravos para as suas religiões, através dos resgates e que esses métodos eram a principal causa do despovoamento dos domínios portugueses, tornando muito mais poderosas as suas aldeias missionárias. Mendonça Furtado afirmou, em outra carta de 11 de novembro de 1752, que os missionários se constituíam no principal obstáculo das expedições demarcadoras de limites; sendo assim, o rei deveria ordenar: “que a Secretaria de Estado e os Prelados estivessem avisados que, se algum padre se recusasse a dar índios para o serviço da expedição de demarcação, seria severamente castigado.” E o governador poderia tirar índios de todas as partes onde fossem achados, revogando parte do Regimento das Missões, permitindo buscar índios nas aldeias da Companhia e dos Capuchos. Mendonça Furtado afirmou que os índios, ainda que fossem escravos dos religiosos, estes, como portugueses, deveriam ceder os índios para o serviço de sua Majestade.<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup>MENDONÇA, Marcos Carneiro de. A Amazônia na era pombalina. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1963. p. 371. 3v.

Em reunião de Junta Extraordinária, com a presença dos reverendos deputados das Juntas das Missões, o Bispo e o Governador, foi lida a determinação do Rei: de que os religiosos deveriam conceder índios às expedições demarcadoras dos domínios reais e que todos os índios que desertassem deveriam ser substituídos por outros, no prazo de oito dias, e os religiosos que se recusassem ao cumprimento dessas ordens deveriam ser substituídos por outros administradores (Termo de Junta Extraordinária de 14 de setembro de 1754, Cód. 46. APEP).

O que estava na ordem do dia naquele novo governo? Acabar com todas as forças que impedissem o projeto de demarcação dos limites reais, criar uma nova ordem, em que os governadores fossem os supremos representantes do rei na colônia, acabar definitivamente com o poder temporal dos missionários sobre os índios e sobre o comércio, ter o controle absoluto da mão-de-obra indígena.

Por toda a década de 50, os esforços do governo em controlar a mão-de-obra indígena foram grandes e, com a implantação do Diretório Pombalino, o controle se torna bem mais rígido, porém os índios criaram várias estratégias de resistência, como se verá mais a diante: o sistema apresentou inúmeras falhas e os índios, através de pequenas fendas do sistema, conseguiram criar uma série de táticas, para burlar o cerco criado pelo Diretório e seus diretores. A princípio, as formas de arremeter a mão- de- obra continuaram as mesmas no novo sistema: Descimentos e Resgates, e também continuou a mesma forma de distribuição dos índios repartição pelas aldeias, fazendas e pesqueiros reais e para as obras da Coroa. O que vimos de novo foram as “mudas”.

Vejamos alguns trechos de um documento de 1755 que fala sobre descimento:

Sabe-se que, desde o Regimento das missões, não eram permitidos descimentos à força, havia-se de convencer os índios a descerem por livre escolha, porém, neste regimento, recomenda-se que, em caso de arrependimento do Principal que já havia aceitado descer com sua gente, fosse aplicada a força<sup>76</sup>:

---

<sup>76</sup>Neste caso tratava-se de um Regimento passado ao Capitão Miguel de Siqueira Chaves para “descer” índios das Cachoeiras do Rio Negro.

“Como o Principal Joá tem ajustado a descer-se com a sua gente para o grêmio da Igreja, e que se estabelecerá com ela (sua gente) naquela parte que lhe fosse destinada, debaixo das condições que lhe foram estipuladas com ele ao tempo do ajuste: V. Me. Irá com a escolta que está nomeada em companhia do mesmo Joá acima da cachoeira ao rio aonde ele se acha estabelecido para o conduzir para baixo, e sem embargo de que ele no ajuste se obrigou a que no caso de arrependimento o pusessem a descer por força, neste particular, é necessário um grandíssimo cuidado e leva-lo com todo o jeito, em forma a que ele se persuada, a que com efeito a de ser descido a força, não chegando porém nunca a execução, e no caso de haver novidade, V. Me. Me dará conta para eu determinar o que for mais conforme as ordens de Sua Magestade.”<sup>77</sup>

O documento continua informando que o Principal Joá não tinha muita gente, porém era primo de outro Principal, chamado Mabayré, e que este, sim, dirigia um número grande de índios e que, portanto, deveria ser persuadido, através de oferta de “Tabaco”, que eram rolos de pano, para descer e servir a Deus e ao Rei.

“Logo que chegar àquele aquartelamento, o mandará chamar e depois de tratar com toda a afabilidade fará a diligência possível porque ele lhe aceite o presente a que vulgarmente chamam tabaco, e o persuadirá a que queira descer-se com o primo debaixo das condições apresentadas nesta instrução.”<sup>78</sup>

Veja-se agora que interessante este outro trecho do regimento passado ao capitão Miguel de Siqueira Chaves, em que se fala de autoridade. O Governador Mendonça Furtado se preocupava com um detalhe importante da conquista: a preservação da autoridade dos Principais, recomendando prontamente que o capitão esivesse atento a isto, na hora de convencer os principais a descerem com o seu povo:

“Como é constante que uma das maiores dificuldades que estes índios têm para se descerem, é os serem privados da liberdade de governarem os seus vassallos, e ficarem sem autoridade alguma, ou ação livre, e

---

<sup>77</sup>Regimento passado ao capitão Miguel de Siqueira Chaves para descer os índios das cachoeiras do Rio Negro – maio de 1755. *Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará*, Belém, t. 13, p. 422-427. 1983.

<sup>78</sup> Ibidem, 1983.

quase numa escravidão, para obviar este embaraço que certamente não é pequeno V. Me. Lhe prometerá da parte de Sua Magestade que ficarão gozando de toda a autoridade que em razão do seu nascimento lhe compete, e que governarão sempre aos seusvassalos porém conforme as leis do mesmo senhor e as ordens dos seus governadores[...]<sup>79</sup>

O documento continuava com promessas de que os índios seriam bem tratados, que o rei os sustentaria, os alimentando e os vestindo, por um período de um ano, e que lhes seriam concedidos os instrumentos necessários para que plantassem as suas próprias roças e adquirissem certa autonomia econômica. Quanto às vestimentas, o referido documento, versava “que mandará vestir ordinariamente aquelas pessoas que forem mais necessitadas, e aos Principais lhe mandará dar vestidos com distinção de todos os outros”.

Os colonizadores entendiam que era necessário levar em conta o poder dos Principais, para melhor colonizar e melhor disciplinar os índios. Na mentalidade colonial, os chefes indígenas deveriam tornar-se cristãos, civilizados e parceiros na colonização. Mas isso, na realidade, não foi possível, os Principais nunca foram parceiros em nenhum genocídio indígena, nem na escravidão indígena. Eles, sim, estavam negociando coisas, exigindo direitos, reelaborando o seu universo. Os Principais, nas missões, acabaram se tornando homens que viviam entre dois mundos diferentes, portanto, eles eram o limiar da fronteira, pois viviam entre dois mundos. Era necessário que se estabelecessem limites, e os Principais cumpriam esse papel. Para que tudo não fosse perdido, eram necessárias a transformação e a renegociação de uma verdadeira guerra silenciosa, na maior parte do tempo, mas também ruidosa, entre dois mundos extremamente diferentes, entre duas culturas aparentemente incompatíveis.

É interessante observar que muita coisa permanecia ainda no mundo colonial dos anos 1750. O que estava descrito como uma nova ordem, na verdade, em grande parte, não passava de discurso, pois os descimentos continuavam a ser feitos, até mesmo com maior intensidade e maior frieza, conduzidos por capitães a serviço do rei,

---

<sup>79</sup>Regimento passado ao capitão Miguel de Siqueira Chaves para descer os índios das cachoeiras do Rio Negro – maio de 1755. *Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará*, Belém, t. 13, p. 422-427. 1983.

tratava-se apenas de uma transferência de responsabilidade, o que antes era papel dos religiosos agora era dever das milícias. Assim, também como os resgates, que ainda são citados, nesse regimento, bastante recomendados, como: “*Se V. M. acha algum destes índios presos à corda para os manterem, venderem a outras nações, os poderá resgatar, trazendo-os em sua companhia, para eu dispor deles o que for mais conforme as ordens de S. Magestade*”.

Pode-se concluir que a nova lei de liberdade de 1755, também mantinha como exceção a questão dos resgates, ou seja, os índios que fossem pegos presos à corda poderiam ser escravizados à custa da “salvação de suas vidas”:

“Como estes bárbaros costumam a maior parte das vezes fazer presentes de alguns daqueles seus chamados escravos, e não lhos aceitando lhe ficam suspeitos as pessoas que os rejeitam, V. M, se por acaso lhe fizerem semelhante presente, o aceitará, e o retribuirá ao Principal que lho fizer, dando-lhe em recompensa das alfaias que leva pertencentes à Fazenda Real o que V. M. entender que é bastante, fazendo tudo um claro e distinto assento para aqui dar conta na Provedoria.”<sup>80</sup>

Em outro trecho, também se encontra uma orientação diferente, a respeito dos Principais encontrados presos à corda, para quem o discurso de convencimento mudaria completamente: o capitão deveria falar que eles seriam salvos da escravidão e da morte, porque sua Majestade não queria, nos seus domínios, índios escravos. Pelo contrário, seriam tratados como “os vassallos brancos” e recomendava ainda que fizesse esforço para convencer os Principais de que estavam falando a verdade, para que bem compreendessem e aceitassem o “descimento”.

Com relação aos descimentos, aos resgates e a outras formas de captura de índios, para empregá-los em trabalhos pesados, para serem cristianizados e dominados, não houve grandes mudanças, até a década de 1780, ainda se encontram documentos que se referem ao aprisionamento de índios, ou mesmo ao domínio de povos inteiros, como no caso que será relatado adiante:

---

<sup>80</sup>Regimento passado ao capitão Miguel de Siqueira Chaves para descer os índios das cachoeiras do Rio Negro – maio de 1755. *Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará*, Belém, t. 13, p. 422-427. 1983.

José Nápoles Tello de Menezes foi o vigésimo terceiro governador e capitão general do Grão-Pará e Rio Negro, viu no Rio Tocantins uma grande artéria fluvial e uma importante via de escoamento de matérias-primas. Sendo assim, ordenou em 1779, a fundação de um povoado à margem esquerda do Tocantins, que batizou de São Bernardo da Pedreireira. Aconteceu de encontrar, nessas terras, uma série de agrupamentos indígenas, sendo que o mais curioso era que o governo daqueles índios era feito por uma mulher, a Principala Felippa Maria Aranha, que vivia em um “Mocambo”, que se localizava “a margem de um dos igarapés afluentes do Tocantins, mais de trezentas pessoas obedeciam aquele mando feminino, acatando-lhes as ordens com o máximo respeito”.<sup>81</sup>

Essa aldeia, depois da intervenção colonial, passou a ter um diretor e se construiu uma fortificação. Segundo os registros encontrados, sem muitos problemas, ergueu-se o Forte de Nossa Senhora de Nazareth de Alcobaça, através da formação de alianças com a liderança indígena feminina. Não foi possível encontrarem-se registros primários dessa história, porém sabe-se que alianças são precedidas por negociações, negociações nem sempre ocorrem em clima amigável.

Alcobaça foi fundada pelo major engenheiro João Vasco Manoel de Braum, no ano de 1780. À beira do rio foi construído um forte de faxina, com seis peças de pequeno calibre.

Essas fortificações eram erguidas, para atender a várias finalidades: ocupação efetiva do espaço geopolítico e dominação dos povos indígenas, não só dos que viviam naquele território, mas também dos “rebeldes”, que tentavam livre trânsito e comunicação com os povos que já estavam colonizados. Com isso, também evitavam o extravio de matérias-primas e outras mercadorias, e, do ouro, além das chamadas drogas do sertão. Impediam a fuga de escravos índios ou negros de Cameté e “afugentavam” os Timbiras, Carajás, Apinagés e Gaviões - tribos aguerridas, que representavam perigo aos “dominadores”.<sup>82</sup> Nessas épocas, houve grande incentivo,

---

<sup>81</sup>CORRESPONDÊNCIA dos Governadores do Pará com a metrópole. Ofício de 27 de novembro de 1780. Série 1780-1783. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará*. Belém. t. 4. p. 295-298

<sup>82</sup> CORRESPONDÊNCIA dos Governadores do Pará com a metrópole. Ofício de 27 de novembro de 1780. Série 1780-1783. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará*. Belém. t. 4. p. 296.

por parte dos governadores da navegação e das viagens científicas, que, na verdade também eram viagens de corregedoria, pois, tudo era meticulosamente descrito e classificado pelos navegantes, cientistas ou povoadores. Não apenas os juizes e corregedores tinham esse papel, mas também os cientistas. O maior e mais complexo exemplo disso foi a viagem filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira ao Rio Negro.

No documento sobre a população indígena que viveu em Alcobaça, pode-se analisar a grande e contínua mobilidade que tiveram os índios, no século XVIII, pois, sete anos depois de fundada, a povoação foi inteiramente transferida para Cachoeira de Itaboca e a fortificação foi demolida.

“Em Junho de 1797, o alferes Joaquim José Máximo, cumprindo ordens do governador, demoliu o forte de Nossa Senhora de Nazareth de Alcobaça e, reunindo os habitantes do lugar deste nome e do lugar de São Bernardo da Pedreireira, foi estabelecer novo registro defronte da cachoeira de Itaboca”.<sup>83</sup> Segundo Baena, o local não foi uma boa escolha, pois era cercado por ilhas, o que facilitaria a fuga de indígenas do trabalho, ou deserção, como costumavam chamar, na época. O novo “registro” foi chamado de São João do Araguaia.

No período do Diretório, como já foi dito antes, se intensificou a fuga de índios, pois o controle teoricamente era bem maior, mas a mobilidade também era maior, seja através das chamadas mudas de índios, seja, como se viu, pelo deslocamento de povoados inteiros.

Teoricamente, a presença de diretores nas vilas e aldeias seria algo temporário. Porém, o temporário foi se tornando permanente, o que gerava constantes conflitos entre autoridades locais, tanto oficiais como indígenas; cada aldeia possuía pelo menos dois principais e um diretor, além de outras autoridades maiores, como o Juiz Ordinário, que, segundo o Diretório, era a máxima autoridade local e o legítimo representante do rei.

---

<sup>83</sup>BAENA. Ladislau Monteiro. *Compêndio das Eras da Província do Pará*. Belém: UFGPA. 1969, p.360. (Coleção Amazônica. Série José Veríssimo).

Apesar das limitações dos documentos oficiais pesquisados, foi possível coletar dados sobre esse conflito que fazia parte do cotidiano das aldeias, no período do Diretório, como se pode constatar:

No documento seguinte, o Juiz Ordinário da Vila de Barcelos, Antônio José Pastana, acusa o Diretor da mesma vila de não respeitar as ordens do rei, que estabeleciam que os juízes ordinários tivessem mais poder que os diretores das aldeias, pois representavam a autoridade do governador e, por consequência, do próprio rei:

“São os magistrados substitutos de S. Mag. Representam a real palavra que he cabeça dos mesmos magistrados, e estes se reputão [corroído] os cabeças dos republicas e no quanto exercitam os seus cargos e ocupam jurisdição por cuja cauza devem ser reconhecidos superiores p<sup>a</sup> todos os moradores”...”Não Havendo regimentos, leis ou ordens p<sup>a</sup> os Diretores meterem em tronco na sua casa e em privado cárcere darem palmatoadas em filhos de principal, surras no Pelourinho, se não executará e no caso não concedido de se prender alguém na referida forma por desordem senão soltarem sem participar a justiça [...]”<sup>84</sup>

Esse documento aponta várias pistas do modo de vida nas aldeias e vilas da época do Diretório: primeiramente, o conflito entre autoridades fazia parte do cotidiano desses lugares; o abuso era constante, a ponto de haver prisões de Principais na casa de diretores, sem ordem dos juízes ordinários. Segundo se constata, havia a prática cotidiana da tortura e dos castigos no pelourinho – espécie de tronco erguido em frente às igrejas ou ermidas.

Em outro documento do ano de 1772, em Monte Alegre, o escrivão, Manoel Ribeiro se deu ao direito de dar ordem de prisão a um índio, na casa do Diretor da vila de Monte Alegre, “em nome do rei”. Conforme a fala do escrivão:

“[...]p<sup>a</sup> fazer pagamento a um índio pertencente a esta vila chamado Paulino da Silva cujo o índio é um criminoso de morte e subindo eu a varanda do Diretor a Sim como em carei com o dito índio oprendi a ordem de

---

<sup>84</sup>APEP. *Códice 72*, imagem 0431, data: 28 de novembro de 1771, local: Barcelos.

El Rey por ser eu escrivam da d<sup>a</sup> V<sup>a</sup> e depois de ter prezo entrou o Diretor a tomarme satisfação [corroído] por eu ter prendido o dito índio na sua casa que entrou a descomorme de palavras injuriosas e ameaçarme para mim de sorte que me obrigou a prendello da parte de sua majestade fidelíssima = pelo alvará de ley de vinte e coatro de outubro de mil setecentos e setenta e coatro. O que entrou a saltar e fazendo escarne da dita prisam não se querendo entregar.”<sup>85</sup>

No documento seguinte, vê-se denúncia de um Principal, pelas más práticas do diretor da Vila de Porto de Mós, datado de 20 de janeiro de 1772.

“Dou parte a V. Ex.ca como partiu desta Villa o Principal Fran.co Xavier de Mendonça a quinze de dezembro p<sup>a</sup> a [corroído] e este me recomendou que fosse a cidade ter com V. Exc.<sup>a</sup> darlhe parte do que tem feito o diretor Euquerio Ribeiro nesta Villa e com q tem portado os índios e os desgostos que lhe tem dado por [ilegível] de suas mulheres e comcubinato com grande escandallo com hua rapariga por nome Esperança q. tem degradado a sua molher por várias vezes e correu com dois índios que o Principal queria levar para uma diligencia. M.to não só tem desgostado a gente com suas amacibios também com suas bebedices [corroído] para embebedar as índias casadas e outras mais solteiras e decompondo a uma irmã com palavras em severos pois ele bem sabe que meu irmão é filho de hu’ Principal aSim me pediu [...] Como eu esteja ocupado no cargo de Juiz Ordinário e não [corroído] outra pessoa oficial para me dar outro diretor quanto mais depressa antes q. estes moradores lhe de nacabeça e não vá bem tido estórias com índios mas também com os brancos e brancas, descompondo com palavras injuriosas como eu não sey ser não possa explicar melhor a V. Excelencia só pesso pelo amor de Deos que nos tire este home desta povoação”.<sup>86</sup>

Interessante como esse documento praticamente fala por si só: pode-se claramente observar o quanto já havia, na década de 1770, de uma forte miscigenação entre brancos e índios, mamelucos e índios; no entanto, permanecia o conflito, advindo da miscigenação e da disputa de poderes, entre autoridades que representavam os brancos e autoridades que legitimamente representavam os índios. Encontraram-se

---

<sup>85</sup>APEP. Códice. 72. imagem 0443, data: 07 de janeiro de 1772, local: Monte Alegre.

<sup>86</sup>APEP. Códice. 72. imagem 321, data: 07 de janeiro de 1772, local: Monte Alegre.

ainda vários documentos indicando esse conflito e mostrando os desmandos dos diretores, a miséria das vilas, a pobreza das casas, que não passavam de casebres de madeira ou de barro, cobertos de palha, onde quase nunca havia casa de câmara e cadeia. Em um curioso manuscrito, encontrou-se uma denúncia contra um diretor, porque, além de ele ter péssimo comportamento, também, de acordo com relatos da população, transformava-se em Lobisomem.<sup>87</sup>

O documento a seguir fala da pobreza da vila de Monforte. Eram oficiais da câmara, solicitando que se construísse uma casa digna, a fim de abrigar o conselho e a câmara e que fossem os dízimos da vila de Monforte consignados, em março de 1763:

“Ajoelhados aos reais pés de V. M.de termos os oficiais da câmara da Villa de Monforte, chamada Adeia de Joannes a encomparavel honra de representarmos a V.Real Mag. de que logo que entramos a servir de officiaes deste senado neste corrente anno, desejando hirmos dispondo o estabelecimento desta nova Villa, e civilização dos índios moradores dela na forma que V. Mag.de tanto o temrecomendado nas suas Reais ordens e como depois de levantado o Pelourinho, se segue haver casa do conselho, que nesta Villa não hã, nem casa nenhúa capaz de o poder Ser, por serem todas cobertas de pallha, e m.to sujeitas a incêndios de fogo,como por repetidas vezes tem sucedido, consumindo não só as ditas coberturas, mas,também todos os bens dos pobres índios: entramos a discorrer o meyo que poderia haver p<sup>a</sup> a criação da casa da câmara e cadeya e como achamos impossibilitados os meynos de se poder effectuar esta tão preciosa obra, por ter sido esta villa criada de novo, e não ter rendimento algum, e os índios moradores pobríssimos por causa da sujeição e miséria que athêgora viverão [...] Humildemente postrados na soberana prez<sup>a</sup> de V. Mag.de lhe pedimos com as mais reverentes supplicas, q.ra ser servido pela sua real grandeza fazer Merce de Conceder a este Sennado os Dizimos, de tudo o que a Villa Render, fabricado pelos índios moradores della.”<sup>88</sup>

Nesse documento, os oficiais da câmara acusam, nas entrelinhas, os antigos administradores, que eram os jesuítas, de terem deixado os índios na mais extrema

<sup>87</sup> Idem. *Códice 501*, doc. 6, 1793

<sup>88</sup> APEP. *Códice 113*, imagem 119, março de 1763.

miséria e a aldeia em condições deploráveis. Porém, os Jesuítas, por muito tempo, foram acusados de não pagarem os dízimos ao rei. Mas os oficiais também solicitavam não- pagamento de dízimos. A ideia de repovoar sugere, mais uma vez, a grande mobilidade da época pombalina, mobilidade essa que também provocava as fugas em massa de índios e a formação de mocambos, como aquele anteriormente citado, que deu origem ao município de São João do Araguaia, no Tocantins. Além desse, houve vários, como os já citados por outros autores, como Flávio dos Santos Gomes em *a Hidra e os Pântanos* e pelo saudoso Vicente Sales, em *O Negro no Pará*.

Outro fator de mobilidade dos índios eram as chamadas “mudas”. As mudas eram o fornecimento de índios para os serviços reais, para trabalharem nos pesqueiros reais, nas salinas reais, na construção de fortes e outras obras públicas. Uma leva de índios era enviada para determinado local pra trabalhar por um tempo limitado, mas esse tempo normalmente se estendia e, muito raramente, havia a devolução desses contingentes para seus locais de origem. As desculpas eram de que os índios ainda não haviam aprendido os ofícios necessários à prestação dos serviços a que foram destinados. Algumas vezes, uns fugiam ou morriam no trajeto. Há vários documentos que falam dos índios que iam trabalhar na Fortaleza e nunca voltavam, porque fugiam:

“Ao comandante da Fortaleza do Gurupá remeto os quatro índios que V. Exc.<sup>a</sup> aSim me ordenou p<sup>a</sup> a muda dos outros q’ se acham no serviço de el Rey na cidade. Também remeto a lista geral do n.ro de que se compõem esta povoação e mais a lista dos quatro índios que vão a entregar ao dito comandante hum deles vay prezo por não querer hir mais hê também da conta dos quatro, este hê m.to desobediente e hê costumado a esconderce todas as vezes q’ se chama p<sup>a</sup> seguir as ordens de V. Ex.ca e pedir a Deus lhe continue a vida com a saúde que deseja a cuja pessoa a Deus g.de m.tos anos Boim, 10 de janeiro de 1762.”<sup>89</sup>

No primeiro documento, que trata de muda de índios, percebe-se que os índios que eram levados à muda, precisavam de um registro, ou seja, que havia livros de registros de muda de índios. Veja-se, a seguir, um documento que reclama a volta de um índio que se achava no pesqueiro Real do Rio Negro:

---

<sup>89</sup>APEP. *Códice 113*, imagem 0031.

“Foi V. Exc.<sup>a</sup> servido despachar huma petição na ocasião, que estiver na cidade p.<sup>a</sup> se entregar o índio Joaquim da Vega que se achava nos pesqueiros do Rio Negro a dois anos, e sete meses como consta do recibo que tenho em meu poder do tenente Theodoro da Frota, e agora remeti a d.<sup>a</sup> hordem pelo dito Cabo, que foi as manteigas, que se acha preso no d.<sup>o</sup> pesqueiro para fazer entrega do d.<sup>o</sup> índio.”<sup>90</sup>

Nesse mesmo documento, são remetidos à muda, os índios Cipriano Moreira, José da Cunha e Marçal, para substituírem os que lá estavam. Percebe-se que havia uma espécie de rodízio da mão- de- obra que se destinava aos serviços reais. (Vila de Faro, 18 de janeiro de 1762).

Essas mudas provavelmente eram feitas com a intenção de desagregar as etnias indígenas, para que não formassem grupos capazes de praticar motins. Por outro lado, esse deslocamento contínuo facilitou as fugas, na segunda metade do século XVIII, quando se formaram vários mocambos, comandados por indígenas, onde conviviam negros e índios.

Têm-se notícias de mocambos, em um documento de 1752, em que Taveira, juntamente com o escrivão e Alcayde, cumpria a diligência de prender malfeitores, em um mocambo onde conviviam negros e índios, sendo, no caminho, presos dois índios fugitivos, que diziam ser de Manoel Torres.<sup>91</sup> Outro documento acusava Antônio José de Souza de ter um sítio no Rio Cupijó no qual abrigava vários criminosos e que, dentre eles, estariam índios e “escravos”.<sup>92</sup> Outra referência de mocambo está no códice 113, documento em que o governador manda Belchior Henrique, Ouvidor da Vila de Ourém, fazer diligência, à procura de índios que teriam se refugiado em um mocambo.

“O que respeita ao índio Polinário não há notícia delle athe ao presente e não tenho ainda os índios necessários a diligencia por estarem ainda plantando as suas rossas q. acabando a plantaçon mandarei fazer a diligencia ao d.<sup>o</sup> mocambo e juntamente participo a V. Exc.<sup>a</sup> q. nesta Fortaleza não há pólvora nem xumbo há m.tos. Tempos p.<sup>a</sup> algumas diligencias [...]” (Ourém, 01 de março de 1762).<sup>93</sup>

---

<sup>90</sup>Ibidem, imagem 0059.

<sup>91</sup>APEP. *Códice 72*, imagem 0001.

<sup>92</sup>APEP. *Códice 72*, imagem 0003.

<sup>93</sup>Idem. *Códice 113*, imagem 0115.

Um documento que falava sobre os índios que foram para a fortaleza de Macapá, para aprender ofícios e que acabaram ficando por lá, por tempo indefinido e/ou fugindo, complementa o rol de vários outros documentos que buscam índios fugitivos, e índios que não retornam das “mudas”:

“Recebi uma portaria de V.Ex<sup>a</sup> p<sup>a</sup> se dar hum rapaz a Ant<sup>o</sup> de Souza p<sup>a</sup> aprender o ofício de sapateiro o qual não quis lá estar e sempre se lhe andava ausentado, como de facto aqui o trouxe para delles dar outro o q não fiz pelos não haver e juntamente se ausentara’ dois rapazes hum q estava aprendendo a ferreiro por nome Bernardo, e outro q estava aprendendo a carpinteiro por nome Santos Gomes e aSim parece me escuzado mandar rapazes aprender ofícios ao Macapá por q nenhum acabam de aprender, e todos fogem e não vem mais p<sup>a</sup> a sua povoação e m.to. melhor aprenderiam os ofícios na cid.e. por q.º assim não teriao’ q.m. os induzissem e nisto obre V. Exc.<sup>a</sup> o q melhor lhe parecer. (Lugar de S. Anna do Acará, 18 de janeiro de 1762).”<sup>94</sup>

Nesse mesmo documento, segue informação sobre outras fugas e/ou deserção de índios, informa Francisco Pimentel, diretor do Acará *que* “fugiram dois índios do serviço da villa hum por nome Joao’ Alvares da Costa, e outro Paulo de Faria os quais forao’ para villa de Portel”. Para mandar buscá-los e a outros que lá já se encontravam há mais tempo, era necessário que fosse enviada uma portaria.

De certa forma, supõe-se que havia uma fragilidade do sistema no controle dessas fugas. Além do que, muitos diretores usavam as fugas como pretexto para a demora em arrecadar os dízimos da Coroa.

Além das fugas, na história dos índios no Grão-Pará e Maranhão destacam-se alguns motins de grande impacto, inclusive, na mudança de atitude dos governos e alterações de leis e ordens reais. Um dos grandes exemplos foi o Motim ocorrido no Rio Negro, em junho de 1757, citado por Baena em seu Compêndio das Eras.

---

<sup>94</sup>op. cit, imagem 0072.

“Participa do Rio Negro o Major Felgueiras ao Governador um disforme motim dos Indianos da parte superior deste rio; os quais conduzidos como alluviaõ pelo seu agitador o Indiano Domingos da Aldea de Dary(depois Lugar de Lama Longa) desceraõ do rio, entráraõ talando armados a Aldea de Caboquena (depois Lugar de Moreira), trucidaraõ o Missionario Carmelita Frei Raymundo de Santo Elyseu, e o proprio principal Caboquena, e mais individuos, eabrazáraõ de todo a Igreja; d’aqui subiraõ para a Aldea dos Manáos(hoje villa de Thomar), roubaraõ os sagrados vasos, reduziraõ a igreja e a Povoação; atravessáraõ para a foz do rio Padauri (He de agua branca; e tem piassava, e muita salsa parrilha) onde estava refugiado um grosso de gente que neste momento escapa as suas ferocissimas façanhas, exceptos dous Soldados, fugindo a tempo para a Ilha Timoni fronteira aõ rio Chiuará. Todas estas brutas cruizas e feridades exercitáraõ depois de terem praticado outras na Aldea de Dary ensopando tambem as mãos no sangue destes Aldeanos; e tudo para fazer vingança de haver tolido o Missionario ja citado o concubinato aõ sobredito Domingos concussor das tres Aldeas referidas.”<sup>95</sup>

A doutrinária e cruel disciplina dada ao corpo dos índios pelos missionários também foi motivo de revoltas no século XVIII. A correção ao corpo e a aplicação dos sacramentos continuou na ordem do dia, no governo de Mendonça Furtado, e com maior rigor. Quando da visitação do Santo Ofício, vários índios e índias foram julgados por praticarem o concubinato, ou por casarem com várias índias, o que implicava em bigamia e adultério, também por profanação, por prática de feitiçarias, entre outros delitos. Tudo isso era motivo de revolta das populações indígenas; índios foram mandados para Portugal, presos, para serem julgados, e lá ficavam presos, por muito tempo, até mais de um ano. No caso específico da rebelião no Rio Negro, foi feita uma Devassa, por uma junta de juízes congregados, com o objetivo de julgar todos os culpados pelo motim. Os três principais líderes da revolta foram condenados à forca, conforme o relato: “arma-se o patíbulo na Aldeia de Caboquena já com o predicamento de Lugar de Moreira, e nele se cumpre a salutífera sentença”.<sup>96</sup>

Na concepção dessa pesquisa, criou-se, ao longo dos anos de colonização, espaços considerados civilizados e espaços fora da civilização. Os jesuítas diziam que

<sup>95</sup> BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. *Compêndio das Eras da Província do Pará*. Belém: UFPA, 1969. 395 p. (Coleção Amazônica. Série José Veríssimo)

<sup>96</sup>Idem.

o espaço da “luz”, ou seja, da glória do Senhor, da liberdade e da civilização eram as missões religiosas. Sendo assim, tudo o que estava fora desses espaços era demoníaco, incivilizado, fora da razão e do conhecimento divino. No Diretório, isso não era tão diferente. Quem estava contra o “progresso”, que era igual à civilização, que era igual à agricultura e ao trabalho, estava também fora da “luz”, que, para eles (reis, governadores, juizes, diretores, religiosos etc.) eram o conhecimento, o trabalho, as leis, a justiça, que eram igual à verdade.

Pode-se entender que, na época do Diretório, houve uma intensificação dos descimentos e do trabalho compulsório para o Estado, nas grandes obras de fortificações e expedições demarcadoras de limites. Os Principais viram seu poder, que outrora fora reconhecido por muitos, até certo ponto, ameaçado pelo poder dos diretores. Mas eles continuavam liderando enormes contingentes humanos. Por isso, eles eram o que se pode chamar de limiar da fronteira, ou seja, eles foram responsáveis por colocar limites aos planos dos colonizadores.

João Pacheco de Oliveira analisou o deslocamento de grandes contingentes de mão-de-obra para os seringais da Amazônia, no século XIX, a partir do modelo teórico da fronteira. Esse modelo também pode ser utilizado para analisar os deslocamentos compulsórios dos índios, na segunda metade do séc XVIII, pois segundo Almeida (1997):

“Os dados mostram que o Diretório foi um plano de civilização dos índios e um programa de colonização. Dirigido inicialmente às povoações indígenas do norte do Brasil, seria logo aplicado às demais regiões onde já havia trabalho missionário e, ao mesmo tempo, utilização de índios em atividades econômicas de colonos e governos coloniais[...] É preciso saber que o Diretório, regulamentando as condições em que se fazia legítima a liberdade dos índios, ainda deu margem à continuidade de certas práticas de escravidão.”<sup>97</sup>

Os dados também mostram que houve, em função dos planos de civilização do governo, deslocamentos ou “descimentos” e várias guerras foram travadas para

---

<sup>97</sup>ALMEIDA, Rita Heloisa de. *O Diretório dos Índios: um projeto de Civilização no Brasil do século XVII*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997. p. 14-15.

subjugar os índios. Porém, várias fendas se abriram nesse sistema que possibilitou a sobrevivência cultural de vários grupos, inclusive dos Mura, que foram considerados os mais aguerridos e provavelmente a designação Mura, na segunda metade do século XVIII, já era uma etnogênese de várias etnias que se recriaram.

Diz João Pacheco de Oliveira: para que haja a fronteira, é necessário que haja uma totalidade composta por partes com vários ritmos de funcionamento. As partes que compõem essa totalidade não estão naturalmente dotadas de características complementares; são, sim, traços que podem ser gerados e alterados, a partir de alguma intervenção sobre os elementos dessa realidade. Uma das condições para que exista a fronteira é que uma das partes dessa totalidade se forme em função da oferta de mão-de-obra excessiva, face aos recursos de subsistência disponíveis.

É a tentativa de extinguir o índio como um produtor autônomo que praticava uma economia de subsistência e comunitária, que permite explicar a colonização como um movimento que intenciona desagregar, submeter, subjugar e destruir as culturas indígenas, deslocando populações em massa de suas aldeias de origem, com promessas de riqueza e de liberdade, para trabalharem compulsoriamente, produzindo em larga escala e em um universo de trabalho totalmente estranho ao seu. Convém lembrar que, na época do Diretório, também foram extintas as aldeias autônomas, onde, na época dos jesuítas, os índios podiam plantar suas próprias roças e lá permanecer por um período de até seis meses.

Na época do Diretório, os índios passaram a ser designados muito mais por suas profissões, como por exemplo, ferreiros, carpinteiros, calafates, línguas e “jacumaúbas”, que eram os guias que remavam canoas, e, por outro lado, suas etnias sofreram um processo de apagamento na documentação. Encontrou-se também a preocupação em falar se os índios estavam mestiçados com brancos ou negros. As expressões mameluco e cafuzo são frequentes nessa documentação do período do Diretório. É inegável que houve uma verdadeira “diáspora”, dentro de um mesmo continente, e que isso se intensificou com o Diretório. Por tais motivos e por outros, que serão apontados, mais adiante, é que se escolheu o modelo da fronteira, para interpretação da história do Diretório na Amazônia. Porém, esse modelo ultrapassa a explicação estruturalista e se liga mais a questões culturais e territoriais.

Os líderes, chamados de Principais pelos portugueses, representam o limite da fronteira. São pessoas que vivem entre dois mundos e são responsáveis por negociar, por comandar/guiar contingentes humanos. Eles decidem se devem acatar ordens do rei ou se devem lutar, eles decidem quando os europeus podem participar de sua cultura, de suas festas, de seus rituais e quando eles devem se afastar. Eles decidem se falam a língua-geral, a sua língua de origem ou se falam o português. E tudo estava sendo negociado, inclusive o poder, as terras, as riquezas e a própria vida.

No modelo do Diretório, os índios pertencentes às aldeias ausentavam-se delas pelos mais variados motivos. O fato é que o Diretório determinava que fosse necessário que houvesse, em cada aldeia, pelo menos 150 pessoas, mas, de acordo com as correições que se faziam, muitas não atingiam esse número, e, quando atingiam, os homens capazes de trabalho estavam ausentes, por prestarem serviços a outras autoridades fora daquela povoação, por estarem trabalhando no que se chamava negócio do comum, por estarem em expedições demarcadoras, ou expedições de resgates, ou em guerras, por fuga, por estarem aprendendo ofícios na capitania ou na fortaleza de Macapá, ou seja, que as aldeias eram espécies de territórios que serviam apenas para se ter um registro da mão-de-obra que estava sendo disponibilizada, em que se percebe claramente a enorme rotatividade da mão-de-obra. Era justamente aí que residia a fragilidade desse sistema. (grifo nosso)

Vejamos alguns trechos de documentos que falam desta situação:

“Manoel José Alves Bandeira” escrivão da Ouvidoria Geral e Correição da Comarca do Pará.  
 Certifico que no Livro da Camera da villa de Colares, fez o Desembargador ouvidor Geral Feciano Ramos Nobre Mourão Correição Geral e he seguinte [...]  
 Fiz lhe pergunta de quem hera da villa e a quem reconheciam por seu legitimo senhor.  
 Responderam que esta villa pertencia a Coroa de sua Magestade Fidelíssima e que reconheciam por seu legitimo senhor El Rey de Portugal o senhor Dom José o primeiro felizmente reinante.  
 Fiz lhe pergunta se tinham algum requerimento que fazer a respeito do bem comum do povo.  
 Responderão que esta villa se acham na ultima ruina e mizeria por não ter casas nem Rossas pella razão dos índios estarem sempre fora da villa aplicados em serviços e que requerião se lhe desse tempo com

alguma gente para poderem fazer as suas casas e rossas. O que visto pelo dito Ministro declarou que faria representação ao Ilustríssimo e Excelentíssimo senhor general do Estado para dar as providencias que fosse sevido.<sup>98</sup>

Em outro documento semelhante, que se refere à mesma vila de Colares, do ano de 1764, também se pediam providências para que o índios pudessem permanecer por mais tempo na vila, a fim de construir suas casas e cobrir outras.

“Tem a dita vila 20 moradas de cazas das quaes só duas estão cobertas, as mais só são as madeiras ou paós armados, e vivem os principaes e familias dos índios em choupanas pellas suas rossas. Tem 18 cabessas de gado pertencente a igreja como consta da Rellação nº 5. Necessita a dita villa que lhe façam cazas da camera e cadeia na forma do § 74 do Directorio. Necessita mais, que se lhe fação cazas de novo ou uma nova vila, servindoce V. Exc.a mandarhum Engenheiro que delinie a formatura, e prospecto das cazas para ficar uniforme e perfeito.

He certo que cada hum dos índios não pode fazer a sua moradia de casas nem adquirirá, com que pague a despeza dellas, porque apenas ganha com que se possa vestir, e a sua familia, e nessa consideração se manifesta a impossibilidade, ou suma dificuldade com que cada hum dos moradores se achão para fazerem cazas e constarão sempre as povoaçõens dos índios de choupanas, como tem o gentio no mato, enquanto ao material dellas, ou será esta villa sempre deserta sem cazas.

Ocorre, que assim como V. Exca hé servido, prover a muitos moradores particulares de índios, com que vão ao certão, os quaes só recebem seus salarios, sendo o lucro para os moradores, que mandão ao negócio. Que da mesma sorte se ajudem, e sirvão os índios huns aos outros, de forma, que o lucro do negócio do comum, tanto das rossas, como da pescaria se aplique para as despesas da factura das cazas por hum, ou dois annos, ou mais se tanto for necessário, pagandoce os índios, que trabalhem no negócio somente de seus salarios, como se servise, e a qualquer particular, ou tirandose a metade do lucro do negócio em cada anno para a dita despeza, e dandose a outra metade aos índios para não ficarem descontentes.

Ainda aos memos índios, que vão ao negócio lhe hé mais útil e conveniente a cada hum delles em particular, porque maior utilidade tem cada hum em ficar com uma moradia de cazas, que como fazenda immovel he

---

<sup>98</sup>ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO PARÁ. *Códice 145*. d.10, 16 de janeiro de 1764.

duravel, passa a seus descendentes do que em doze ou quinze mil reis, que cada anno costumão receber do negocio, que fazem [...]”<sup>99</sup>

Nesse documento, elucidam-se vários detalhes da vida dos índios, nas aldeias do Diretório, primeiramente os índios recebiam um salário que só dava para pagar as roupas que usavam, segundo, eles estavam, a maior parte do tempo, ocupados em trabalhar na roça do comum, de onde o lucro ia todo para os moradores (colonos). Ao fim deste documento, aparecem anexos que são relações de todos os índios que estão ausentes, uns por portaria, ou seja, legalmente, e, outros por fuga. Outra observação que se pode fazer é a da preocupação do Ouvidor, Feliciano Ramos Nobre Mourão em deixar os índios contentes, e, com isso, até mesmo fala no benefício que podem ter em construir suas casas, para ficarem de herança aos seus filhos.

Observe-se mais um trecho deste documento, em que se fala de deserção:

“Necessita mais a dita Villa, que se lhe façam restituir os muitos índios auzentes, que tem em casa de vários moradores, por serem cauza do lamentavel estado de se dezertarem as povoações, aplicando os índios a seus servissos sem licença de V. Exc.a, devendo ser punido os que se acharem compreendidos, por exames, que se fação, e principalmente por confições dos mesmos índios applicando-se as penas de dois meses de prizão, e de 20\$000 reis pella primeira vez determinadas na ley e regimento das missões §5 que se refere o Directorio no §67 explicitando a mesma matéria no §75 [...]”<sup>100</sup>

Além das fugas, havia o crônico problema, na colônia, da disputa pela mão-de-obra entre moradores, que, naquele momento, também eram chamados de povoadores, religiosos e autoridades e a repartição da mesma, que permanecia a cargo do chefe de estado (o governador) está previsto nas leis, mas, é constantemente burlado.

“[...] Referio o Diretor, que em caza de Felipe Correa de Sá de destrito do Igarapé Merim se achavão João Cafúsco, índio Felipe com suas mulheres pertencendo a dita villa hé uzeiro, e vezeiro a praticar, e desviar os

<sup>99</sup> APEP. *Códice 145*, d. 11, 1764.

<sup>100</sup>APEP. *Códice 145*, d 11, 1764.

índios, que quer para os serviços de que precisa, porque actualmente em um citio do Rio Cosnarana próximo a Cintra tem o índio Pascoal com sua mulher, e filhos que sem licença legítima mandara no anno passado fazer huma RoSa pellos índios, Manoel Velozo, e Miguel Favacho. Que sem ordem de V. Exc.a com autoridade própria levava neste anno o índio João Mathias.

Referio mais que auzentes da dita vila se achão quatro índios com suas famílias em Tamanduã e que no Rio Cairary se achão oito índios com suas famílias amocambados, sem regime, nem sujeição.

Também há notícia que em Murubira ilha próxima a essa cidade junto ao Mosqueiro se achão muitos índios situados sem sujeição, nem no Espiritual, nem no temporal, porque ou se fogem das povoações, ou de seus amos, e ali se vão a Coutar, e com qualquer escolta facilmente se podem apanhar, e obrigar que vivão em povoações.”<sup>101</sup>

Esse documento não é o único acerca deste tema, que aponta índios de outras aldeias ou povoações que conseguem, de alguma forma, inserir-se em meio a outros índios e levá-los embora, para viverem, como disse o documento, sem a sujeição de Deus ou do Rei. Segue, nesse documento, outra situação, em que os Principais pedem licença para fazerem descimentos, ou seja, na década de 1760, era também possível aos principais alcançarem, através de representação da câmara, autorização para descer índios.

“O Principal Francisco Xavier de Mendonça pretende licença e e adjutorio de V. a Exc. a para fazer hum descimento dos seus parentes, e que tem já rossa grande para tirar farinhas ao dito entento. O mesmo pertende o Principal Agostinho da Silva que dis existem os seus parentes junto a Pauxis, ditto daquelle rio dos Tupinambazes acima.”<sup>102</sup>

Podem-se aprender várias coisas deste trecho. Primeiramente, esses índios, que se tornaram Principais, na Villa de Corales, vieram de lugares distantes. Residir ali, provavelmente trazidos em amarrações ilegais, ou mesmo em descimentos feitos por colonos que, na época do Diretório, foram chamados de povoadores. Mesmo distante de seus familiares, ainda sonhavam em reencontrá-los, portanto, souberam usar de

---

<sup>101</sup>ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO PARÁ. *Códice 145*, d 11, 1764.

<sup>102</sup> Ibidem.

sua autoridade, para fazerem suas solicitações junto ao governador, através de seus representantes na câmara, para irem ao encontro de seus parentes. Outro dado interessante é que para fazer este tipo de descimento era necessário que fizessem suas próprias roças, pois o Estado não custearia esse tipo de expedição.

A maior preocupação desta tese é mostrar como vivem os índios nas aldeias do Diretório, por isso, esses detalhes do cotidiano são muito importantes, em que se fala dos índios que fogem, ou mesmo de como eram as casas dos índios, as escolas, os mestres dos meninos e das meninas, ou como eram escolhidos. Seguem, dessa forma, alguns trechos interessantes do acordo de postura, datado de 1764, na vila da Bragança:

“Propoese a Nobresa e ao Povo que hera muito util conveniente haver hum Mestre de meninos que os ensinace a ler escrever e contar a Doutrina Cristã pello que hera justo se lhe arbitace salario que se devia dar ao dito Mestre, e votarão que se lhe dece de cada menino que ensinace a sincoenta reis por mês [...]”<sup>103</sup>

Em cada uma das vilas ou aldeias do Diretório havia normas a serem votadas e cumpridas, que não contrariassem as normas do Diretório, que seriam a lei maior e a elas se daria o nome de “posturas”. Porém, até mesmo o Diretório deixava-se de observar, se, de acordo com os interesses dominantes do momento, não houvesse conveniência. Um documento que trata de amas de leite mostra que a lei nem sempre era observada:

“Para dar execução a portaria de V. Exc.<sup>a</sup> em q he servido mandar dar huma índia dezempedida p<sup>a</sup> ama de leite ao Cap. am José Ant<sup>o</sup> de Miranda satisfaço com a índia Sabina da Gama, filha do Principal defunto, Belizario da Gama por não haver outra alguma nesta povoação capaz para o dito ministerio e se posto seja contra o paragrafo nove do diretório V<sup>a</sup> Exc.<sup>a</sup> nesta parte mandara o que bem for servido D<sup>o</sup> G.de. A V<sup>a</sup> Exc.<sup>a</sup> m.os anos. Colares, 2 de maio de 1773.”<sup>104</sup>

O artigo do Diretório, que proibia as índias de exercerem a função de amas de leite não foi cumprido, porque, desde os primeiros tempos de colonização, quem

<sup>103</sup> APEP. *Códice 145*, d.13,1764.

<sup>104</sup> APEP. *Códice 72*, Imagem 0511, 02 de maio de 1773.

amamentou os portugueses foram as índias, escravas identificadas como domésticas, que eram muito requisitadas. Na dissertação de mestrado desta autora, são citados vários documentos acerca das amas de leite, que foram muito disputadas pelos moradores, apesar da oposição dos padres da Companhia de Jesus, pelo fato de as índias terem que se ausentar das missões, para amamentar os filhos dos colonos.

Na verdade, já havia certa identidade entre portugueses e indígenas, tanto é que, para se comunicarem, muitos portugueses também usavam a língua indígena ou a língua geral; portanto, seria bem melhor, aos olhos portugueses, receberem o leite de uma índia, e, no caso específico, uma índia pertencente à nobreza, filha de um Principal, do que receber o leite de uma escrava negra.

### **CAPÍTULO III: A NOVA ORDEM NAS ALDEIAS – O DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS. ÍNDIOS JUÍZES, MILITARES E MISSIONÁRIOS.**

O Diretório, que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e do Maranhão, enquanto sua Majestade não mandar o contrário, é um documento de natureza jurídico-ideológica. Trata-se de um alvará, com força de lei, que teve como um dos objetivos principais o melhor controle da mão- de- obra, pelo Estado, na colônia, e a garantia da posse efetiva da terra e o sucesso das expedições demarcadoras de limites.

Durante 40 anos, de 1757 a 1798, quando é extinto, ele funcionou de forma desastrosa para os índios, que ficaram sob a tutela do Estado Português, pois foram considerados incapazes de governar e gerir suas terras, e seu povo, os líderes legitimamente e legalmente reconhecidos como Principais, tiveram, de certa forma, que dividir o seu comando com estranhas autoridades chamadas de diretores. Além de tudo, o Diretório interditou o uso das várias línguas indígenas faladas no Brasil, inclusive a língua geral, conhecida e falada por muitos povos, que foram cristianizados a partir do aprendizado dessa língua.

Para os portugueses, os jesuítas haviam cometido uma heresia, ensinando a língua geral, isso estaria impedindo os índios de criarem uma identidade nacional, e falar unicamente o português seria seguir racionalmente os planos de constituição de uma verdadeira identidade portuguesa para os índios, que, com isso, poderiam ser mais facilmente incorporados à civilização.

É no parágrafo sexto do Diretório dos Índios que se lê a ordem expressa do uso exclusivo da língua portuguesa, pelos índios do Pará e Maranhão e, nesse mesmo parágrafo, também é instituída a figura dos diretores.

Editado por Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador do Grão-Pará e Maranhão, em 1757, o Diretório foi, naquele momento, reconhecido sob a forma de

Alvará, pelo poderoso irmão do Governador, o então ministro do rei, Marquês de Pombal. A nova lei foi publicada em Lisboa, em 1758, depois da autenticação real.

Embora fosse uma lei colonial, Mauro César Coelho discute, em sua tese de doutorado<sup>105</sup>, que muito dessa lei vinha como tentativa de solucionar graves problemas advindos da colônia, como a grande disputa pela mão-de-obra indígena e outros problemas como a luta pelo poder temporal das mais diversas ordens religiosas que faziam parte das Juntas das Missões, no Estado do Grão-Pará e Maranhão. A extinção do Diretório e a falência completa do modelo, devido a vários problemas, principalmente aos conflitos entre as mais diversas autoridades, se deu com a publicação da Carta Régia de 12 de maio de 1798.

Apesar do absoluto insucesso do modelo, é inegável que o Diretório criou, no Estado do Grão-Pará e Maranhão, uma nova ordem, que desestruturou uma forma de vida e, conseqüentemente, a memória do povo indígena. Houve também uma tentativa mais forte e veemente de controle da mente e do corpo dos índios pelo Estado. Nesse momento, configurava-se de fato a tutela dos índios pelo Estado português.

Quanto à política Pombalina, pode-se dizer que Pombal almejava ver Portugal em um lugar de destaque na Europa e muito se espelhava na política e na economia britânicas para realizar seus projetos, além de nas ideias iluministas, muito difundidas na Europa. Nesse contexto de mudanças globais, o Diretório se constituiu a partir das preocupações pombalinas em garantir as posses portuguesas no Norte do Brasil, ameaçadas por constantes invasões espanholas, francesas e holandesas.

O governo visava a neutralizar os índios, incorporando-os aos civilizados, através de sua política de integração e miscigenação, visto que os índios muito facilitaram a penetração de estrangeiros no Brasil e muitos deles tornam-se seus fiéis aliados, como os holandeses no Rio Negro. Isto é fato concreto, pois o papel dos índios é motor, na elaboração do documento do Diretório, daí também a grande preocupação com a questão linguística. Também pode-se afirmar que a rivalidade de Pombal com os

---

<sup>105</sup> COELHO, Mauro Cezar. *Do sertão para o mar: um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da Colônia: o caso do Diretório dos Índios (1751-1798)*. 2005. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

Jesuítas está latente, na escrita do Diretório, pois a língua geral foi descrita, nesse documento, como sendo uma “invenção diabólica”, já que em muito favorecia a comunicação dos índios com os invasores.

Veja-se, nesse sentido, um pequeno trecho de um documento escrito por D. José I, rei de Portugal aos 12 de outubro de 1770:

“Sendo a correção das línguas Nacionais um dos objetos mais atendíveis para a cultura dos povos civilizados, por dependerem dele a clareza, e energia, e a magestade com que devem estabelecer as leis estabelecer a verdade das religiões, e fazer úteis e agradáveis os Escritos: sendo pelo contrário a barbaridade das línguas a que manifesta a ignorância nas Nações, e não havendo o que mais possa contribuir **para polir** e aperfeiçoar qualquer idioma, e desterrar dele esta rudez, do que a proclamação da Mocidade ao estudo da gramática da língua portuguesa.”<sup>106</sup>(Coleção Memória de Leitura IEL/UNICAMP, 2002).

Observe-se o uso da expressão “polir”, já no séc. XVIII, como a preocupação em controlar os hábitos, os modos de se comportar em público e finalmente a fala. Tudo isso fazia parte da construção do homem moderno, universal e civilizado, portanto homogêneo e unido pela língua. No caso dos índios, qual seria a melhor forma de disciplinar, polir, moldar, se não obrigando-os ao uso da língua portuguesa e proibindo todas as outras línguas.

A correção do uso da língua também fazia parte da correção do corpo, algo que, segundo Mendonça Furtado e Marquês de Pombal, a igreja não havia conseguido fazer. Em uma perspectiva eurocêntrica e cristã, existiria uma dualidade entre o corpo e a alma, ou corpo e mente, ou mesmo, como se expressou Aníbal Quijano, “a dualidade entre o corpo e o não corpo”. Foi durante a cultura repressiva do cristianismo que essa dualidade funcionou de forma perversa, pois, para a salvação da alma, era necessário purificar o corpo. Isto se dava através de penitências e, ao extremo, através de castigos, ao exemplo do que foi a Inquisição. Com a secularização burguesa do pensamento cristão, foram feitas adaptações e o corpo tornou-se um objeto de

---

<sup>106</sup>Coleção Memória de Leitura IEL/UNICAMP, 2002, disponível em [www.unicamp.br/iel/memoria/Ensaios/](http://www.unicamp.br/iel/memoria/Ensaios/)

conhecimento, enquanto que a razão ocuparia lugar fora do corpo, na mente ou no espírito humano. Nesse sentido, Quijano comenta que “assim o corpo, por definição incapaz de raciocinar, não tem nada a ver com a razão”<sup>107</sup>

Desse ponto de vista eurocêntrico, os índios, embora capazes de raciocinar, posto que possuíssem alma (espírito), não são capazes de se governar, pois se encontravam em estado de natureza, precisando evoluir, e essa evolução dependia da sua educação e da incorporação aos padrões europeus de civilização.

O uso da língua portuguesa pelos índios os tornaria vassalos do rei, através do cultivo da terra, ou seja, do trabalho e do uso da língua portuguesa os índios se tornariam “cultos”, ou seja, se tornariam civilizados. Este era um dos principais propósitos do Diretório, tornar os índios fiéis vassalos do rei, úteis à nação portuguesa.

O Diretório constituiu-se como um documento jurídico que procurava regulamentar, segundo Almeida (1997, p.14), “as ações colonizadoras dirigidas aos índios, entre os anos de 1757 e 1798.” Para esta autora, o Diretório cumpriu um papel de constituição para os padrões da época, porque tinha propósitos de consolidar as ações colonizadoras, eliminar os jesuítas do cenário colonial e resolver graves problemas territoriais. Porém, como se poderá observar, foi impossível de ser cumprido, devido a fatores internos, que envolviam a força e o poder dos indígenas, em uma luta cotidiana pela liberdade, além do poder de suas culturas, representadas pelos seus Principais.

Outra medida que visava a disciplinar os corpos dos índios está no parágrafo 12 da lei, que impõe aos índios a fabricação de suas casas com compartimentos, como fazem os brancos.

Em várias cartas enviadas por Mendonça Furtado, este tema é recorrente, pois, a falta de “pudor” dos índios é sempre apontada como um mal, e a forma como os portugueses vinham lidando com a nudez das índias, outro mal, tudo estava fora dos padrões de civilidade almejado pelo projeto Pombalino. Mendonça Furtado diz que os

---

<sup>107</sup>Idem. p.253

portugueses andavam se adaptando mais aos costumes indígenas, envolvendo-se com beberagens e festas, vivendo em concubinato com as índias, sem a devida aprovação da igreja e do Estado.

Todos esses “males” foram atribuídos à falta de capacidade dos jesuítas em administrar e em doutrinar os índios. Outras acusações lhes foram imputadas, inclusive a de traficar índios, ter comportamento imoral, aliarem-se aos espanhóis através das missões espanholas jesuíticas. Em junho 1756, os jesuítas foram acusados de participar, ou melhor, de insuflar a deserção de cento e vinte soldados da aldeia de Mariuá, para as missões da Capitania dos Omaguas dos domínios espanhóis:

“Cento e vinte Soldados de menos obrigações, e de reprovado procedimento, em virtude dos manejos clandestinos dos Jesuítas, os quaes não podendo obrar na honra e na fidelidade dos Officiaes obráraõ o crime roubando os Armazens Reaes de muniçoens de guerra e de outros muitos generos que nelles havia, e tiraraõ da povoação contribuiçoens raspando-a de modo que para comer foi preciso aõs moradores mandar vir os viveres de longe.”<sup>108</sup>

Esse evento ocorreu no ano seguinte à lei de 7 de junho de 1755, que proíbia a escravidão indígena e subtraía o poder administrativo temporal dos religiosos, principalmente dos Jesuítas, que já haviam construído um pequeno império em bens. Sendo essa administração doravante exercida por Juízes Ordinários, vereadores e mais oficiais de justiça nas vilas e pelos respectivos Principais, nas aldeias que não tinham conexão com as Vilas. Mas foi após uma visita corregedora à Ilha Grande de Joanes, que, observando que as fazendas de gado estavam inteiramente “solutas de toda ordem econômica”, que o governador Mendonça Furtado viu a necessidade indispensável de submeter todas as fazendas, aldeias e vilas a uma administração metódica, e a um inspetor. Organizou, assim, um plano sobre essa matéria e o dirigiu à presença do soberano, para que, obtida a aprovação suprema, pudesse ser executado.

---

<sup>108</sup> BAENA, Ladislau Monteiro. Compêndio das eras da Província do Pará: Belém: UFPA, 1969, p.167. (Coleção Amazônica. Série José Veríssimo).

Esse plano resultaria na lei do Diretório dos Índios, mas, antes dele, é interessante se mostrarem outros projetos anteriores, que, em muitos pontos, se coadunavam com as ideias de Mendonça Furtado:

Em 1749, foi elaborado um plano para acabar com o cativo dos índios, elaborado por membros da Câmara, representantes dos moradores: “Modo de acabar com o injusto cativo dos índios sem prejuízo dos brancos”.

“Para a acabar o injusto cativo dos índios não há outro remédio mais efficaz que restaurar outra vez as leis do Ser.mo. Rey D. Joam IV do anno de 1655 e do Ser.mo Rey D. Pedro de 28 de abril do anno de 1688, proibindo outra vez absolutamente, como os dittos Reys fizerão, todos os cativos tanto por meio de Resgastes, como das Guerras Justas e Descimentos de força e demais dando e declarando por forros a todos os dittos índios que tem sangue de tapuia; mandado que todos que estão em poder e em serviços dos portugueses tanto religiosos como seculares e clérigos sejam tidos e havidos por livres e forros, sob pena de morte a quem vender ou comprar, ou fizer deição, ou doação dahi por diante de um tal índio, ou tratar por escravo, sob pena de confiscação de todos os bens, casas, e fazendas, applicando a metade destes bens confiscados à fazenda real, a outra metade ao denunciador de tal delito.

Doutra parte para acalmar o queixoso mutim daquelle povo, tão desejoso de tirar índios do Certão pa. encher com elles as suas cazas e fazendas, dar-se hia licença geral à todos, de descer índios infieis do Certão quantos quizessem, e sem injustiça poderem tanto por meio de tropas, como de descimentos em comum, ou cada hum em particular, sem pagar direito algum, obrigando por uma Ley Real os tais índios de servir branco que os deceo, cinco ou seis annos gratis [corroído duas palavras] titulo gratitudiniz pa. refazer com estegratuito serviço os gastos que tal branco fez descendo-os do matto.

Acabados os cinco ou seis annos deste serviço gratuito, havia-se de obrigar branco de contratar com o dito índio sobre os annos do seu libero serviço e sobre a soma do seu sallario da mesma sorte como se costuma fazer em Europa com os negros forros e com os outros criados brancos, ficando ao índio a liberdade, ou de passar da casa deste branco para o serviço de outro, ou de continuar a serviço ao mesmo senhor, determinando o tempo e ajustando pagamento. Como se faz nas índias de Castella, conforme a uma ley delRey de Castella em [rallisolet] aos 24 de novembro de 1601 que diz: y ellos indios vayan, con quien quiserem y por el tiempo que

les pareciere, de su voluntade e sin que nadie los pueda tener contra ella, tafiandolhes los jornales. Desta sorte os Brancos, pa. conservar os índios no seu serviço, havião de tratillos com mais brandura.

Depois de feito tal contrato, se o índio fugir da casa do seu Senhor poderá o Branco procurallo outra vez e obrigallo por força de cumprir os anos de serviço que entre elles livremente forão ajustados.

E se o branco faltar ao índio com o pagamento ajustado, ou se castiga e trata tyranicamente, podera o tal índio queixarsse disso ou à Junta das Missõenz, ou ao Juiz dos índios, o qual achando razão o índio, será obrigado de annullar o contrato, que o índio fez com seu Senhor, e de dar por escrito Licença ao índio de servir a outro, e de obrigar o Senhor de pagar ao dito índio o salário ajustado e correspondente aos anos, e ao tempo em que o índio lhe servio.<sup>109</sup>

Veja-se que, nesse documento, os moradores, através de seus representantes nas câmaras também expressam o seu desejo de libertar o índio, mas, que tipo de liberdade? Uma liberdade permeada pela ideologia iluminista do século XVIII, inspirada nas leis espanholas, que foram citadas nesse documento, ou seja, os índios se tornariam livres apenas para negociar a sua mão-de-obra de forma bastante desvantajosa, como se viu claramente no documento acima.

Logo se vê que a defesa da liberdade dos índios estava na ordem do dia, por uma questão de princípios universais de defesa da “liberdade”, porém uma liberdade controlada pelo Estado e pela burguesia em formação, orientada pelos princípios iluministas da livre concorrência. Ecos da ideologia iluminista chegavam ao solo brasileiro para ficar. Em toda a segunda metade do século XVIII, seria possível se ver como circulariam, na colônia, essas ideias.

Outra questão importante que aparece nesse documento é a liberdade, que seria dada, ou que, na verdade, já era dada aos índios, de litigar, ou seja, que através das Juntas das Missões os índios poderiam exigir os seus direitos, estando devidamente representados por seu procurador (o Procurador Geral dos Índios).

Diferentemente do que se poderia pensar, foi o que os índios fizeram: sempre que se achavam lesados, iam até a Justiça exigir os seus direitos, o que mostra como

---

<sup>109</sup> APEP. Códice 46, doc. 112, p. 45-48. 1746-1772.

eles tiveram proximidade da Justiça, dentro dessa nova ordem constituída desde inícios da década de 1750, quando se passou a falar tanto sobre liberdade e justiça para os índios no Brasil.

Em meio a tantos conflitos entre autoridades religiosas ou laicas, na disputa pela mão-de- obra, tornava-se o poder do rei português vulnerável e a forte presença estrangeira no Brasil agora, mais do que nunca, precisava ser extirpada.

Para fortalecer o poder do rei, o gabinete josefino tomou várias medidas, que visavam à ocupação efetiva do território amazônico. Em primeiro lugar, precisava definir uma política de colonização e de povoação do Pará e Maranhão e, em função dessa política, foi necessário diminuir e limitar consideravelmente o poder temporal das corporações de regulares.

O novo governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão do Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra – Sebastião José de Carvalho e Melo, foi com o título de governador e capitão general investido no governo do Estado.

Em seguida a sua posse, logo recebeu instruções régias, públicas e secretas, assinadas pelo rei D. José I e pelo secretário de Estado da Marinha e Domínios Ultramarinos – Diogo de Mendonça Corte Real, em 31 de maio de 1751, que acabaram por dar as diretrizes da política de seu governo, ou melhor, do governo de D. José I na Amazônia colonial.

Na cabeça das novas decisões régias, estaria a proibição de a Junta das Missões autorizar a captura de índios para o trabalho escravo, ou seja, toda e qualquer disposição anterior que permitisse tal captura ficaria revogada. Sendo assim, os moradores do Grão-Pará e Maranhão teriam que recorrer à mão-de-obra africana, ou se fossem utilizar a mão–de-obra indígena teriam que pagar aos índios os seus devidos salários e tratá-los com humanidade, nunca com violência.

Mendonça Furtado deveria se responsabilizar por preservar ao máximo a integridade física e moral dos índios e se encarregar de extirpar de vez o mal da escravidão.

Nos artigos 8º, 9º e 10º das instruções régias foram dadas as seguintes orientações ao governador: que ele criasse condições favoráveis destinadas a atrair índios das florestas para as aldeias, proporcionando-lhes tudo o quanto fosse necessário para o seu estabelecimento e adaptação, incluindo mantimentos mais adequados à preservação de sua saúde e garantia de sua liberdade, fixando-lhes ouvidas as câmaras e Juntas das Missões, um salário que fosse justo pelo trabalho que fosse desempenhado.

No artigo 13 dessas instruções, recomendava-se que fossem feitas visitas de correição e inspeção de todas as aldeias dirigidas por regulares, para evitar abusos de poder e descumprimento das ordens régias.

Já se pensava em reverter para coroa a jurisdição temporal das aldeias, porém ainda se precisava do auxílio dos padres, para melhor submeter as várias tribos espalhadas pela Amazônia. Mendonça Furtado foi encarregado de recolher todas as informações possíveis acerca da atuação dos religiosos junto aos indígenas nas aldeias.

As missões jesuíticas, de preferência, colaborariam muito na tarefa de repovoar e cultivar vastíssimos territórios, principalmente em regiões de fronteiras, para impedir a penetração e/ ou expulsar estrangeiros do território português.

No artigo 20 das instruções régias, foi feito um redimensionamento das missões religiosas, que substituía a antiga aprovada em 1693. Dessa forma, os jesuítas foram incumbidos das missões do Sul do rio Amazonas, enquanto que as situadas à margem Norte, ficariam sob a responsabilidade dos frades de Santo Antônio. Para as regiões não abrangidas, Mendonça Furtado daria sempre preferência aos jesuítas. Segundo esse documento, os Jesuítas eram considerados os que tratavam os índios com mais caridade e os que melhor sabiam constituir aldeias e conservá-las, porém

recomendava-se que houvesse a limitação do poder temporal deles, restringindo-o, se necessário.<sup>110</sup>

Tudo isso fazia parte de um projeto de ocupação da bacia hidrográfica amazônica e do domínio efetivo do Norte da Colônia. As instruções revelavam a insegurança do governo português, em face aos acontecimentos de revoltas indígenas, deserções de soldados, e penetração de forças estrangeiras, aliadas aos indígenas na região do Rio Negro. E para garantir a estratégia de ocupação da região amazônica, o governo português pretendia contar com o apoio dos jesuítas e também dos moradores, o que, como se pode ver, seria impraticável.

Mendonça Furtado, logo no início de seu governo, teve que enfrentar forte oposição de jesuítas, por causa das ordens régias, referentes à limitação do poder temporal dos religiosos nas aldeias e a não concessão de poder aos religiosos nas novas aldeias que seriam criadas. A fundação de novas missões no rio Javari e no Japurá extinguiu a jurisdição temporal dos Jesuítas e dava poder aos representantes do rei. A esse respeito, pronunciou-se o Pe. José Lopes (1750-1752) vice-provincial do Maranhão da Cia. de Jesus, que considerou que a separação de poderes, espiritual e temporal contrariava o Regimento das Missões, que, até então, ainda estava em vigor, desde 21 de dezembro de 1689.

Começava uma verdadeira guerra fria entre Jesuítas e representantes do governo. Essa guerra, na verdade, iniciou-se com a recusa dos padres da Cia. de Jesus em fornecer os índios necessários às expedições demarcadoras de limites. Em Termo da Junta Extraordinária, de 13 de maio de 1755, novamente fora lida a ordem do rei para que os prelados das “religiões” cumprissem as determinações de cederem os índios para o real serviço. Pediu-se uma punição aos missionários administradores dos índios das aldeias que fugissem ao serviço, entregando a administração para outros Regulares ou para clérigos, sujeitos ao Prelado Diocesano.<sup>111</sup>

Veja-se outro episódio, que resultou na prisão de vários índios:

---

<sup>110</sup> Esta recomendação aparece no artigo 22º das instruções régias de D. José I.

<sup>111</sup> MENDONÇA. Marcos Carneiro de. *Amazônia na era pombalina*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1963. p. 364. v. 1

Mendonça Furtado, em carta de 6 de julho de 1755, ao Marquês de Pombal escrita no Arraial de Mariuá, mostrava a sua indignação com relação à forma como fora recebido na aldeia de Guaicuru, administrada pelos Jesuítas. O governador relatou que não havia ninguém para recebê-lo e teve o seu pedido de fornecimento de índios negado pelo padre responsável. Isso resultou na ordem de prisão contra os índios que ainda se encontravam na aldeia.<sup>112</sup>

Outro episódio que vale a pena lembrar foi o da revolta do Padre Balester da Cia. de Jesus. Citado na carta de 6 de junho de 1755, escrita por Mendonça Furtado ao Marquês de Pombal, em que o mesmo pronuncia um sermão contra a instauração da Cia. do Comércio do Grão-Pará e Maranhão, em que pregou que quem entrasse na Cia. seria condenado, por Cristo e por todos da Cia de Jesus, ao fogo eterno. Esse sermão teve como represália, por parte do rei, um processo contra 12 membros da Confraria do Espírito Santo, denominada por eles de “Mesa do Bem Comum”, resultando o Padre Balester ir para Bragança e sete membros da Mesa juntamente com o advogado, João Tomás de Negreiros, irem para a cadeia. Em vista dessas oposições, Mendonça Furtado deveria cuidar para manter a ordem, quando fossem instaurados os serviços da Cia. de Comércio, cujas atividades obviamente se chocavam com os interesses da Cia de Jesus na Amazônia. O Governador teria autorização do rei para expulsar ou punir severamente a todos que se opusessem à existência da Cia do Comércio.<sup>113</sup>

Em outra correspondência, tratam de outra revolta, dirigida pelo Pe. Jesuíta chamado Roque, que procurava insuflar os moradores contra as leis de liberdade de 1755, dizendo o seguinte: “Se ocorresse a alforria de todos os índios, ficavam os moradores perdidos e sem mais recursos para viverem, perdendo os seus escravos.”

Mendonça Furtado chamou de sedição a revolta do Pe. Roque, pois, segundo ele, as pessoas que foram morar na colônia eram, em sua maioria, ignorantes e

---

<sup>112</sup> MENDONÇA. Marcos Carneiro de. *Amazônia na era pombalina*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1963. p. 370. v. 1

<sup>113</sup> *Ibidem*. 1963, p. 464. V. 1

incapazes de discernir a gravidade dos problemas causados ao reino, pela manutenção do antigo regime de escravidão indígena.

As novas leis já haviam sido promulgadas, porém a divulgação delas, na colônia, ainda estava por ser feita; as instruções eram para que fossem publicadas com cautela e que tivessem o máximo de cuidado com a reação que o povo e os regulares pudessem apresentar.

Pedia-se para que fosse publicada primeiramente a lei das cômguas, citando a questão da tomada das fazendas dos Regulares. Pedia também que todos os moradores ficassem sabendo que os padres não poderiam mais voltar às suas antigas fazendas; pedia o prazo de aproximadamente dois anos, para que fossem publicadas as leis das liberdades, tempo supostamente necessário para os moradores se acostumarem inclusive com a chegada dos negros para o trabalho escravo. Recomendava que, mesmo com a publicação das leis de liberdade, os índios ainda permanecessem nas fazendas, sob a tutela dos fazendeiros, pois precisavam continuar em ordem para não fugirem.<sup>114</sup>

Outras reações são esboçadas contra a publicação dessas leis, pelos Jesuítas, como: “um requerimento feito pelo visitador da Cia. de Jesus, que pedia para que os padres ficassem da mesma maneira que estavam, antes da publicação da lei de abolição do governo temporal dos regulares”.<sup>115</sup>

Esse requerimento conteria três partes, interpretadas por Furtado da seguinte forma: a primeira seria que, através de pretextos, os religiosos desejavam permanecer com os índios e com os tesouros que teriam angariado. Entre esses pretextos, estaria o de fundar escolas para os meninos. Furtado cita que essa proposta, na verdade, nunca foi deles, muito pelo contrário, eles sempre haviam oposto resistência à existência das escolas de meninos e meninas, sendo os da Cia. de Jesus os que mais lutaram contra as ordens reais sobre a abertura de escolas. A segunda parte refere-se aos gêneros que, das Missões, se tinham mandado extrair dos matos, e os Jesuítas diziam que

---

<sup>114</sup>MENDONÇA. Marcos Carneiro de. *Amazônia na era pombalina*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1963. p. 506. v. 1

<sup>115</sup>Ibidem. p.229.

deveriam pagar os índios que trabalharam nesse serviço e os dízimos devidos à Coroa e que, para isso, precisavam de mais tempo para deixar as fazendas. A terceira parte é dependente da segunda, e seria uma pergunta. Se acaso não conseguissem pagar as dívidas, o Governador poderia conceder uma certidão liquidando-as?

Em seguida a esse requerimento, seguem-se várias correspondências entre jesuítas e o governo e, de todas elas, é enviada uma cópia ao reino. Mendonça Furtado insiste em dizer que os Jesuítas só tinham o propósito de arruinarem os novos estabelecimentos e as novas leis que entravam em vigor.

Sobre as novas leis de 7 de julho de 1755, Furtado declara em documento assinado em 11 de junho de 1757, que:

“Publicou a mesma lei baseada em alguns fundamentos: O primeiro, seria de ter certeza que não era novidade falar em índios livres, já que vinha pregando a seis anos que não deveria haver índios escravos. O segundo seria que em observância da lei já estava ocorrendo a distribuição dos índios, sem que ao ouvir falar em lei das liberdades o povo reclamasse ou declarasse horror. Mesmo assim, mandou convocar a Junta para saber dos Prelados se o povo ficaria embaraçado com a publicação da lei, obtendo como resposta que não haveria embaraço. Para que não houvesse dúvida pediu para publicar, no dia seguinte a Bula do Pontífice que condenava toda a opinião que favorecesse a escravidão dos índios, impondo a pena de excomunhão a quem praticasse tal ato. Após isto mandou entregar a cada um dos prelados das Religiões um exemplar da lei. E ainda instituiu um tribunal para julgar as dúvidas aos que dissessem que eram descendentes de negros. Pediu que o rei expedisse ordem para que sem embargos da lei das liberdades, que os índios permanecessem nas fazendas em que se achassem. Determinou que após a publicação da lei das liberdades os moradores deveriam entregar os índios ao juiz de órfãos guardando a administração apenas àqueles que fossem incapazes de se governar.”<sup>116</sup>

De fato, percebe-se que havia certo receio, por parte das autoridades coloniais, que a publicação das novas leis provocasse uma comoção popular, ou mesmo uma

---

<sup>116</sup>MENDONÇA. Marcos Carneiro de. *Amazônia na era pombalina*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1963. p. 189. v. 1

revolta de moradores e uma desordem total por parte dos índios liderados por religiosos, ou por seus Principais, para fugirem das aldeias.

Inicialmente os índios deveriam permanecer sob a responsabilidade de seus antigos patronos e, em seguida, seriam entregues ao Juiz de Órfãos. A justiça seria, naquele momento da história colonial, responsável por garantir a tutela do Estado sobre os índios, até que fosse publicada uma nova ordem, ou uma nova lei, o que logo viria a ser feito com a publicação do Diretório, que introduz uma nova ordem. Os indígenas considerados incapazes, pelo Estado, de se autogovernarem receberiam em cada uma das vilas a administração de um Diretor, que, por sua vez, estaria sujeito às ordens do Governador, que se fazia representar nas vilas e aldeias, através da Justiça, ou seja, a autoridade maior, constituída nas vilas seria a do Ouvidor Geral. Os índios, por sua vez, continuavam juridicamente sob a responsabilidade do juizado dos órfãos.

Por esses motivos citados acima, passaram-se ainda dois anos, para que todos tomassem conhecimento das novas leis.

Veja-se um documento publicado no tomo IV, dos Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Estado do Pará (ABAPP), em que Mendonça Furtado narrou como foi feita a publicação da lei de 7 de junho de 1755, que extinguiu a administração temporal das aldeias:

Furtado disse que mandou publicar a lei no dia 5 de fevereiro de 1757. Para essa publicação, mandou convocar a Junta das Missões, que se reuniu no colégio dos Jesuítas, leu a lei perante todos os presentes e declarou que conservassem as aldeias com os bens que lhes pertenciam, até segunda ordem do rei. Remeteu a lei ao governador do Maranhão, para que também a publicassem. Alguns dias depois, outra junta foi convocada pelo Bispo, para que fossem esclarecidas algumas dúvidas. Foi proposto aos Prelados que ficassem nas aldeias, porém sujeitos à jurisdição episcopal. Os padres da Companhia de Jesus discordaram de imediato e declararam que não ficariam sujeitos à jurisdição do Bispo. As três Províncias dos Capuchos [Santo

Antônio, Conceição e Piedade] protestaram, afirmando que ficariam sujeitos, até darem conta aos seus Prelados maiores no Reino. As outras concordaram de imediato.<sup>117</sup>

Outro documento, também encontrado nesses anais, relata alguns acontecimentos ocorridos após a publicação das novas leis.

A primeira reação da Cia. de Jesus foi a retenção das correspondências enviadas ao Maranhão, ordenando a publicação das novas leis, atrasando em dezenove dias a divulgação do fim do poder temporal dos regulares nas aldeias e fazendas. Esse atraso possibilitaria que os prelados pensassem em petições para enviar ao rei, pedindo a suspensão das leis. Também houve protesto, por parte dos religiosos de Santo Antônio. No Maranhão, o Padre de Santo Antônio pediu abertamente que permanecesse, a administração das aldeias, nas mãos dos religiosos, fundamentando que as suas terras do Convento, aceitas por títulos de compra e venda, teriam entrado nos domínios do Papa, portanto, estariam fora dos domínios de sua Majestade. Não se contentando, os capuchos de Santo Antônio acusaram Furtado de privar da administração de índios os capuchos da Conceição. Porém, o governador se defendeu, dizendo estar no cumprimento de ordens do rei. Combinando o que estava sendo feito no Hospício de São Boaventura de Belém com o convento do Maranhão, mostrando a injustiça com que aqueles religiosos administravam a doutrina e as terras a eles pertencentes. Os padres acabariam se entregando, ao buscarem a justiça, confessaram em público que mantinham contratos públicos de compra e venda de terras para a sua ordem religiosa, o que era perfeitamente ilegal.<sup>118</sup>

Em seguida a esses acontecimentos, vieram várias punições aos religiosos que se insurgiam na colônia. Em uma carta de 22 de outubro de 1757. Foram enumerados os religiosos que foram remetidos ao reino, por desobediência às ordens régias, e por serem públicas as suas desobediências, determinou-se a expulsão de todos que foram implicados nesses crimes contra o reino. Iniciando-se com os missionários Jesuítas, passando para os padres de Santo Antônio. Enumera os padres da Piedade, que eram

---

<sup>117</sup>CORRESPONDÊNCIA dos Governadores com a Metrópole: primeira série 1752-1757. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará*. Belém, t. 4, p. 182, 1905.

<sup>118</sup>Ibidem, p. 193.

número de quatro os condenados ao degredo: O primeiro foi o Frei. Simão de Vila Viçosa, que era missionário na aldeia dos lamundás, na época, já se denominava Vila de Faro. O Crime desse padre seria o de ter concorrido para que os índios descidos fugissem para os matos, não deixando que fossem salvos com a água do batismo. O segundo foi frei Francisco de Lisboa, missionário da Vila de Porto de Moz, antiga aldeia de Maturu, que na posse do novo pároco, fez alguns protestos indecorosos e irreverentes contra as leis do rei. Furtado disse que não se admirou da atitude deste religioso, pois ele seria velho e criado com prostituições, vivendo com miseráveis ideias de homens que mantinham o vício da aguardente, que, segundo Furtado, era vício quase geral entre os religiosos desta província. O terceiro era frei José de Borba, missionário da aldeia de Cameté que se tornou lugar de Azevedo, acusado de desviar canoas, e alfaias, pertencentes à povoação. E também entrando no mato com índias, retirava castanhas de andiroba para atacar o novo Diretor designado para o lugar, e fazendo outros insultos, sendo chamado pelo governador de um dos mais arrogantes padres que passaram pelo Estado. O quarto foi Frei Joaquim de Évora, missionário da aldeia de Gurupatuba, depois Vila de Monte Alegre, que desviou os bens da igreja e da povoação, de modo absoluto e descomedido. Enumerou também os padres da Província da Conceição, citando frei Mathias de Santo Antônio, mestre no convento do Maranhão.

Outras cartas foram também publicadas nos Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Estado Pará, acerca dessa temática dos religiosos. Nos anos de 1759, vários religiosos foram degredados. Um aviso de 1º de agosto de 1759, em que se mandavam recolher para o reino todos os religiosos da Província da Piedade. Também foram expulsos os padres da Província da Conceição, para cessar os escândalos que se faziam aos povos com seus comércios.<sup>119</sup>

Finalmente no documento nº 292, de 14 de fevereiro de 1759, Mendonça Furtado se refere à expulsão dos Jesuítas, dizendo estar ciente de que as resoluções tomadas pelo rei quanto aos regulares foi em benefício do sossego dos povos. Afirmou que não seria possível outra forma para conter os “orgulhosos, ambiciosos e soberbos homens”, por isso foi bom que acabasse com qualquer chance de retornarem, pois,

---

<sup>119</sup>CORRESPONDÊNCIA dos Governadores do Pará com a Metrópole: segunda série 1759 – 1761. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará*. Belém, t. 8, p. 5, 1913.

segundo Furtado, retornariam ao caminho do despotismo que estavam seguindo. “Arrancando o mal pela raiz”, assim se expressou Furtado, “talvez estes religiosos pudessem voltar ao seu caminho verdadeiro de cristãos, sem a torpe e vil ambição, que era quase comum a todos”.<sup>120</sup>

Em meio a todos os problemas enumerados acima, com a publicação das novas leis e finalmente, no ano de 1759, a expulsão dos jesuítas do Estado do Grão-Pará e Maranhão, estava sendo feita a implantação do Diretório dos Índios, que estavam embarcando dia-a-dia para servirem a Deus e ao Rei, nas expedições demarcadoras de limites, nas construções reais de Fortes, principalmente nos locais estratégicos para a defesa do território português e em outras obras reais, como pesqueiros, salinas e outras obras públicas.

O novo regime pretendia ser mais controlador, mas, ao mesmo tempo, se tornou mais maleável, por força das próprias leis, que deixaram muitas fendas para os índios de fato assumirem a sua condição de livres, daí o grandessíssimo número de fugas e revoltas, além de reivindicações por patentes militares e até mesmo de diretores das novas vilas.

Mauro Cesar Coelho, em seu artigo “O Diretório dos Índios e as Chefias Indígenas”, fez uma afirmação, que, no entender desta pesquisa, é bastante questionável:

“Ao longo de todo o período de vigência do Diretório dos Índios, os descimentos foram necessários e incentivados, em função da demanda crescente por braços. Isto fez com que as chefias originais, nascidas no contexto da política tradicional das populações indígenas, ou mesmo lideranças de pequenos grupos familiares, fossem integrados à sociedade colonial. Uma vez integradas, aquelas populações descidas se acomodavam à nova vida e viam as autoridades coloniais como instâncias legítimas, junto às quais poderiam apresentar suas demandas.”<sup>121</sup>

---

<sup>120</sup> Ibidem, 1913 (Para saber mais sobre o patrimônio acumulado pelos jesuítas e sobre a sua expulsão ver a tese de José Alvez de Souza Junior – *Tramas do Cotidiano: religião, política, guerras e negócios no Grão-Pará dos Setecentos: um estudo sobre a Cia de Jesus e a política pombalina*)

<sup>121</sup> COELHO, Mauro César. O Diretório dos Índios e as Chefias Indígenas: uma inflexão. *Revista de Antropologia Social, América do Sul*, v. 7 n.1, p. 127, 2006. Disponível em: [ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/campos/article/viewFile/5444/3999](http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/campos/article/viewFile/5444/3999). Acesso em 30 Ago. 2013.

Para esta pesquisa, o autor se equivocou, ao afirmar a “legitimidade” para os índios, das autoridades coloniais. Esta tese afirma que os índios viam, sim, nas autoridades, uma possibilidade de ganhar espaço para litigar, lutar pelo poder dentro das aldeias e fora delas. E até mesmo a possibilidade de realizar descimentos por conta própria, como já foi citado, no capítulo anterior, se colocava na ordem do dia, a necessidade dos índios de ganhar mais espaços, já que o Diretório planejava confinar os índios nas aldeias. O fato de os Principais poderem ser reconhecidos como autoridades capazes de liderar inúmeros contingentes de índios, e de terem grande conhecimento do espaço geográfico e facilidade para navegar, facilitava o trânsito dos índios pelos mais diversos lugares e também por várias instâncias de poder. Os índios não procuravam a acomodação, reivindicando cargos e, sim, a resistência, procuravam, sim, uma forma de reinvenção do seu mundo e a sobrevivência de suas culturas.

O mesmo autor, no parecer desta pesquisa, entra em contradição, em sua afirmação, quando fala que a incorporação dos índios à sociedade colonial, através da ocupação desses cargos importantes, inclusive de vereadores, alferes, sargento-mor, juízes, meirinhos e até mesmo diretores, representava, para eles, em muitos casos, uma chance de mobilidade social e de trânsito entre as diversas aldeias e vilas. Ele cita vários casos em que isso ocorreu:

“Cristóvão Rodrigues foi nomeado alferes, em 1781, após sete anos de serviço como ajudante – o que acarretou sua transferência do lugar de Barcarena para vila de Beja; Domingos Álvares era sargento-mor em Soure desde 1774, até que em 1781, foi nomeado para ser capitão na Vila de Monforte.”<sup>122</sup>

Mauro César Coelho deu uma grande contribuição para a historiografia paraense, com sua pesquisa, principalmente no que diz respeito aos dados encontrados em documentos do período em questão. Porém, parece haver contradição em suas afirmações, pois, primeiramente ele afirmou que os índios aceitaram pacificamente a sua incorporação e que viam nas autoridades legais os seus legítimos chefes, depois ele afirmou contraditoriamente, que o indígena conseguia, através da mobilidade social e

---

<sup>122</sup> COELHO, Mauro César. O Diretório dos Índios e as Chefias Indígenas: uma inflexão. *Revista de Antropologia Social*, América do Sul, v. 7 n.1, p. 127, 2006. Disponível em: [ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/campos/article/viewFile/5444/3999](http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/campos/article/viewFile/5444/3999). Acesso em 30 de ago. 2013.

dos cargos que ocupava no poder, confundir as autoridades coloniais, ocupando os principais cargos, como o de juiz e diretor nas aldeias. E, a sua conclusão é mais desastrosa ainda, pois o autor afirma que os índios ocupavam os ofícios que mais dariam dividendos à vida econômica da colônia e da metrópole, no entanto, não estavam mais, como ocorria no passado, restritos à condição quase exclusiva de força de trabalho.

Em defesa desse argumento, veja-se o documento citado por John Monteiro sobre os Chefes indígenas:

“Os Principais como eram chamados pelos portugueses, tinham além da renomada coragem e habilidade bélica, a virtude da oratória e com ela a capacidade de mobilizar sua gente. Certamente tal habilidade não provinha exclusivamente da sua capacidade retórica, pois seu discurso baseava-se em suas ações e era sempre o primeiro a dar o exemplo de si, isto é, ele não apenas trabalhava ao lado dos seus seguidores, como também fornecia o exemplo, pois quando faz as roças com ajuda de seus parentes e chegados, ele lança primeiro a mão do serviço que todos.”<sup>123</sup>

Originariamente pode-se depreender deste documento que o papel desempenhado pelos Principais não significava poder econômico, porém, evidentemente com a implantação do Diretório dos Índios e a presença da figura ameaçadora do Diretor, que nada tinha de legítimo para os índios, muito pelo contrário, representava uma ameaça constante. Fez-se necessário aos legítimos Principais lutar por esse poder, não para ter riquezas, mas para defender o seu povo.

São incontáveis as petições que reclamavam contra o abuso de poder dos Diretores, ou sobre sua má conduta; o que prova a insatisfação, por parte dos indígenas, com as autoridades constituídas pelo rei.

Muitos Principais que ocupavam postos importantes no governo estavam, na verdade, usando esse poder para negociar coisas, para reinventar o seu modo de vida nas aldeias e para impedir que os Diretores se destacassem mais do que eles, que eram os legítimos chefes. (Grifo nosso)

---

<sup>123</sup> Soares de Souza, Gabriel, Tratado, p.303 In: Monteiro. John. *Guia de fontes para a história indígena e do Indigenismo em arquivos brasileiros*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994. p.23.

Francisca Nescylene Fontenele, em sua dissertação de mestrado “Grão-Pará” Pombalina: trabalho, desigualdades e relações de poder, muito esclareceu a respeito dessa temática, quando afirmou que: “na segunda metade do século XVIII, o “ser” Principal passava por uma duplicação, pois havia paralelamente ao Principal constituído formalmente, nas povoações coloniais, pelo poder metropolitano, o Principal como chefia tradicional de grupos que viviam fora das povoações coloniais.” Entretanto, os Principais tradicionais poderiam ser também, nas povoações, formalmente constituídos e, mesmo assim, ainda serem os mesmos, com atributos de guerreiros, embora um pouco transformados pelo processo de miscigenação cultural que vinham sofrendo, desde o início da colonização.

O Diretório previa a incorporação deles ao modelo de civilização dos brancos, porém o que ocorre no contato inter-étnico é um processo de trocas culturais e resistência. Apesar das adaptações e transformações por que passaram as culturas indígenas, os espaços das aldeias não deixavam de ser espaços de tensão, de encontros e confrontos, como bem assinalou Fontenele, quando comenta que:

“[...] importantes rituais que se conectavam com a guerra e produção de autoridade e carisma social, critérios de escolha das chefias, tiveram que passar por adaptações a partir das traduções realizadas no espaço dos encontros/confrontos.”<sup>124</sup>

Mary Louise Pratt em *Os Olhos do Império*, nos fala que a descolonização do conhecimento e da mente é uma tarefa incrível, na qual intelectuais e artistas devem permanecer como colaboradores vitais durante várias gerações. Portanto, é necessário que nos policiemos para não se repetir uma historiografia marcada pela anulação quase total dos índios como sujeitos de sua própria história, pois são portadores de valores e crenças extremamente complexas, difíceis de serem subjugadas e apagadas. Se quisermos enquanto historiadores nos tornar militantes da descolonização do conhecimento, precisamos caminhar nas trilhas do cotidiano das civilizações indígenas, para entendermos melhor as suas vivências e pensar que o “ser” Principal da época do Diretório não foi apagado ou incorporado de acordo com os planos do governo.

---

<sup>124</sup> FONTENELE, Francisca Nescylene. *Grão-Pará Pombalina: trabalho, desigualdade e relações de poder*. 2008. 191 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008, p. 61.

Precisamos antes ver nas aldeias e vilas espaços que foram reapropriados e reinterpretados por nossos sujeitos. Estes espaços podem ser entendidos como novas “*zonas de contato*”, termo usado por Pratt, para referir-se ao espaço de encontros coloniais, no qual pessoas geográfica e historicamente separadas entram em contato umas com as outras e estabelecem relações contínuas, geralmente associadas a circunstâncias de coerção, desigualdade radical e obstinada. Na concepção desta pesquisadora, nesses espaços de contato, havia uma fronteira que era humana e, portanto, uma fronteira móvel, que era o Principal, pois ele liderava enormes contingentes humanos, ele era capaz de convencer pessoas. E todos sabiam desse poder dos Principais que foram historicamente fundamentais para a colonização. Eles, ao mesmo tempo em que dificultavam o contato, também eram a única possibilidade de contato, somente através deles era possível realizar expedições, erguer fortes e catedrais. É através deles que se dá a comunicação e as trocas culturais. Eles funcionam como uma espécie de filtro das culturas indígenas. Não é à toa que, ao longo da história da colonização, muitas vezes, foram perseguidos, como no exemplo a seguir no século XVII:

Processo movido contra dois Principais, caciques do Maranhão, em 27 de julho de 1662:

“[...] por ser o dito Maripirão Índio inquieto, e revoltoso, e haver indícios de que fazia ruins práticas a outros índios, o Governador Agostinho Correa tinha determinado de embarcar, e desterrar para o Brasil na primeira embarcação que se lhe oferecesse [...] No ano de 659, por outros indícios que houve contra o mesmo Maripirão, de que se, queria passar aos Tabajaras da Serra, que haviam tido trato com os Holandeses, o mandou o dito D. Pedro em uma tropa para o Rio das Amazonas, e no meio do caminho do Pará fugiu ocultamente o dito Maripirão, e estando escondido no mato, foi preso em grilhões, e sentenciado a degredo para Tapuytaperá[...]”<sup>125</sup>

---

<sup>125</sup>CORRESPONDÊNCIA dos Governadores do Pará com a Metrópole: Segunda série 1759 – 1761. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará*. Belém, t. 8. p.380, 1913.

Existem vários exemplos, na história, do contato, em que os Principais se destacam como grandes líderes e são perseguidos, tornou-se uma espécie de herói da guerra.

Pratt também usa outro termo bastante pertinente ao nosso estudo, que é *transculturação*; Ela esclarece que esse termo tem sido usado por etnógrafos para descrever como grupos subordinados ou marginais selecionam e inventam, a partir de materiais a eles transmitidos por uma cultura dominante ou metropolitana.

Neste sentido, a autora relata que:

“Se os povos subjugados não podem controlar facilmente aquilo que emana da cultura dominante, eles efetivamente determinam, em graus variáveis, o que absorvem em sua própria cultura e no que utilizam. Transculturação é um fenômeno da zona de contato.”<sup>126</sup>

Esta tese literalmente se apropria desses conceitos, para definir o que seriam as aldeias e vilas pombalinas no séc. XVIII – “**zonas de contato**”, onde existe, por parte dos agentes metropolitanos, a intenção de dominar e controlar severamente os índios, propondo uma espécie de confinamento bem policiado, em que a punição e os castigos se fazem presentes; porém tudo estava sendo negociado pelos Principais, que adquiriram uma importância maior, com a vigência do Diretório, e que, através de fendas nas leis conseguiram lutar por sobrevivências, eles que, como já havia sido dito anteriormente, são o limiar da fronteira.

É preciso fazer a distinção entre o que foi um projeto do que ocorreu na prática cotidiana do Diretório. A imagem de civilização que os governantes queriam para os índios não foi concretizada e os documentos provam isto. Tanto é que, com o fim da política do Diretório, houve um retrocesso na legislação, que trouxe de volta, com toda força, os resgates e a escravidão dos índios.

O projeto visava a atrair os Principais, para que convencessem sua gente a descer para as aldeias, mas isso nem sempre funcionava como se planejava. Vários

---

<sup>126</sup> PRATT, Mary Louise. *Os Olhos do Império: relatos de viagem e transculturação*, EDUSC, 1999, p.31.

descimentos deixavam de ser feitos e outros tantos foram feitos com objetivos diversos daqueles dos interesses coloniais. Veja-se este documento citado por Fontenele:

“Remeto aV<sup>a</sup> Ex<sup>a</sup> a lista da gente que desceu o índio Inácio de Souza, na condução do mesmo foi um índio pagão, por nome Manaxari, da mesma nação destes que desceram, este índio ficou com os parentes, e foi causa de não descerem os mais, pela prática, que lhes foi introduzir.”<sup>127</sup>

As dificuldades de se fazerem os descimentos estão ditas claramente no Regimento passado, em maio de 1755, ao Capitão Miguel de Siqueira Chaves, no caso específico, para descer índios das Cachoeiras do Rio Negro:

“Como é constante que uma das maiores dificuldades que estes índios têm para se descerem, é o serem privados da liberdade de Governarem os seus vassallos, e ficarem sem autoridade alguma, ou ação livre, e quase numa escravidão, para obviar este embaraço que certamente não é pequeno V. Me. lhe promoverá da parte de Sua Majestade que ficarão gozando de toda a autoridade que em razão do seu nascimento lhe compete, e que governarão sempre aos seus vassallos porém conforme as leis do mesmo senhor, e as ordens dos seus governadores.”<sup>128</sup>

Este documento mostra que o colonizador continuou usando os mesmos artifícios que usavam os religiosos para fazerem descimentos, apenas com uma pequena diferença, de que além do poder sobre as terras e da proteção do rei, também eram garantidas, no discurso, é claro, a liderança e a autoridade sobre o seu povo.

Outro elemento que dificultava os descimentos na época do Diretório era a forte oposição dos religiosos, que não estavam dispostos a ceder índios para servirem de guias, nem para remarem canoas ou para exercerem quaisquer outras funções nas expedições encarregadas dos descimentos.

---

<sup>127</sup> FONTENELE, Francisca Nescylene. *Grão-Pará Pombalina: trabalho, Desigualdade e Relações de Poder*. 2008. 191 f. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008, p.83

<sup>128</sup> REGIMENTO passado ao Capitão Miguel Siqueira Chaves para descer índios do Rio Negro. *Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará*. Belém, t. 13, p. 424, 1983.

Os missionários entendiam que os Diretores não eram idôneos para exercerem tal cargo, e que os mesmos também dificultavam o trabalho de cristianização e de estabilização em povoados. Os Diários de Ribeiro Sampaio e Alexandre Rodrigues Ferreira documentam essa situação:

Alexandre Rodrigues Ferreira, em data de 30 de janeiro de 1786, corroborando a ideia dos missionários afirmou o seguinte:

“Digo o que sempre disse, que os índios depois de livres ficaram de peor condição que a que tinham quando escravos. O senhor na vida do escravo zelava o seu dinheiro; o diretor na vida do índio não zela interesse algum”. E observou que os índios morriam de tanto trabalho e pouco alimento: “Só lhes dão Biju ou ticoara e caribé.”<sup>129</sup>

O mesmo autor falou também dos maus tratos que os diretores infligiam aos índios, enquanto enriqueciam e tornavam-se fidalgos: “De umas para outras mãos absolutas e tão absolutas que, nas vilas e lugares, ou antes, ducados, marquezados e condados livres dos diretores os índios sofrem atados à fiel coluna do seu sofrimento”.

130

Depois se refere ao coronel Teodósio Constantino Chermont, do Rio Negro, que, ao convidar os índios Mucunas para se aldearem em Tabocas, Rio Apaporis, teve como resposta do seu Principal Maimanaca que eles fariam:

“Contanto, porém que se havia de mandar vigário para os baptizar, como elles muito desejavam, e não poucas vezes o tinham pedido de balde: mas, por nenhum modo o Director, porque da conduta de todos eles com os índios nas nossas povoações estavam bem informados, tratando somente de as destruírem e não de as edificarem.”<sup>131</sup>

---

<sup>129</sup> FERREIRA. Alexandre Rodrigues. *Viagem Filosófica pelas Capitanias do Grão-Pará, Rio Negro e Mato-Grosso*. Cuiabá:CFC, 1974. p. 87.

<sup>130</sup>Ibidem. 1974. p. 43.

<sup>131</sup> FERREIRA. Alexandre Rodrigues. *Viagem Filosófica pelas Capitanias do Grão-Pará, Rio Negro e Mato-Grosso*. Cuiabá:CFC, 1974. p.70.

Observe-se que os índios, ao longo dos anos, vão reconhecendo, cada vez menos, a figura do diretor, como um legítimo dirigente. Na opinião desta pesquisadora, tal reconhecimento nunca foi possível. Os índios olhavam para o diretor com certa desconfiança, ele era considerado um intruso, alguém que deveria estar fora daquele universo. Muitos índios, já cristianizados, como é o caso destes Mucunas, preferiam a figura do antigo missionário à figura do Diretor.

É preciso lembrar que a relação que os índios mantinham com os padres era muito antiga, como se pode observar em um dos relatos do Padre Bettendorf:<sup>132</sup> Ao chegar a Santarém, acompanhado de um militar que o escoltava, deparou-se com os índios e eles demonstraram satisfação em revê-los: “Muito mais por me verem acompanhado de um branco tão conhecido e amado pela grande caridade com que os sagrara e curava em suas doenças e achaques, e por esta razão todos chamavam seu atoassanã”.<sup>133</sup>

Esta palavra era comumente usada em relações de compadrio, ou seja, quando um branco batiza o filho do índio, mas, nem sempre essa relação afetiva estava ligada ao batismo. A palavra poderia significar relação de amizade, com alguém que não pertencia àquela tribo/ou etnia. Pode-se pensar esta palavra como uma forma de aproximação amigável de várias etnias que se encontravam em um mesmo espaço geográfico, muitas vezes forjado pelo próprio processo de colonização, ou por processos migratórios.

Tomemos como exemplo os povos do Rio Uaupés:

Segundo Padre Alcionildo Brüzzi Alvez da Silva, em sua obra: *A Civilização Indígena do Uaupés*”, há grandes dificuldades em decifrar a nomenclatura das tribos indígenas do rio Uaupé e seus afluentes no Rio Negro. Tal dificuldade teria várias causas e nunca poderiam informante saber exatamente como uma tribo se denominava a si mesma, pois, não raro uma mesma tribo é diversamente denominada pelas outras e até pelos brancos:

---

<sup>132</sup> Missionário alemão que viveu no Grão-Pará e Maranhão na segunda metade do século XVIII. Trabalhou em várias missões jesuítas.

<sup>133</sup>BETTENDORF, J.F. *Crônica dos Padres da Cia. de Jesus no Estado do Maranhão*. Belém, Secretaria de Estado de Cultura, 1990, p.164. Atoassanã quer dizer cumpadre em tupi e tb. na língua geral.

“Indagando de indivíduos da tribo Taryana (entre os quais dois bem idosos: Paulino e Casimiro, de Iauareté) Como se chamavam a si mesmos, responderam: - Talyáseri (alguém pronunciou Talyéseri). – Que significa a palavra Taryana? -- Não sabemos responderam eles. – Quem lhes deu o nome de Taryana? Responderam: os brancos.”<sup>134</sup>

Entende-se que, ao longo do processo de contato inter-étnico, ocorreu um fenômeno interessante: as tribos acabaram por receber nomes que não se originaram de seus ancestrais, massim foi dado pelos brancos, o que também pode significar que várias tribos podem ter sofrido processos de etnogênese e se agregado, em função das relações de amizade ou de compadrio, que estabeleciam entre si, em espaços geográficos diversos, como nas aldeias dos tempos do Diretório, que são, para esta pesquisa, “zonas de contato”.

Os descimentos são provas disso e os deslocamentos ocorridos foram registrados em mapas, como o Mapa apostólico do Frei Gregório de Bene. Dessas migrações forçadas, resultou, em época que não se pode precisar, o deslocamento de várias tribos, que desceram do Alto Rio Negro e Içana e vieram estabelecer-se no Baixo Uaupés.

Koch Grümberg<sup>135</sup> informa sobre vários grupos Káwa-yari, que, das cabeceiras do Içana e Querari, passaram, através das cabeceiras do Uaupés, para o Apapóris. Podem, “outrossim, darem-se migrações de uma mesma tribo para diversos lugares e ser designada em uma localidade previamente de um modo e em outra, de outro”.<sup>136</sup>

Ocorreu também de, na documentação do séc. XVIII, Uaupés ser uma denominação genérica, dada às várias tribos do rio homônimo.

---

<sup>134</sup> ALVEZ DA SILVA. Pe. Alcionildo Brüzzi. A Civilização Indígena do Uaupés. 1943, p.25

<sup>135</sup>Etnógrafo e fotógrafo, notório pelos relatos de viagens e etnografias indígenas que realizou no Brasil no início do século XX. KOCH-GRÜNBERG, Theodor. Do Roraima ao Orinoco, v.1: observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

<sup>136</sup>ALVEZ DA SILVA. Pe. Alcionildo Brüzzi. A Civilização Indígena do Uaupés.1943, p.25

Voltando a falar dos Principais - Em mais de um documento, foram encontradas acusações de Principais, contra diretores e, em um dos documentos mais curiosos, a figura do diretor chega a ser demonizada e associada ao mal, ele que vinha sendo acusado de se transformar em Lobisomem, além de ter uma péssima conduta, com a fama de ser um bêbado “contumaz”.

Respondendo a um processo inquisitorial, o Diretor da Vila de Franca, José Cavalcante, em 1793, foi acusado pelo Bispo do lugar, com apoio da população, em sua maioria indígenas, de se transformar em Lobisomem e de soltar fogo pelos olhos e também de virar outras feras e bichos, porém os índios não testemunham no processo. As testemunhas arroladas acabaram por inocentá-lo e disseram que isto fora invenção do Bispo, para amedrontar os indígenas locais e para expulsar o diretor, que era considerado por eles um tirano.<sup>137</sup>

A incorporação dos índios à sociedade foi algo previsto pela lei, o reconhecimento dos Principais como já foi dito, é algo anterior ao Diretório, que apenas reafirmou: os índios que ocupassem os cargos no governo deveriam ser respeitados e valorizados. Previa-se, nessa lei, a ocupação dos índios em todos esses cargos, incluindo o de Juiz Ordinário, que era um posto hierarquicamente mais alto que o de Diretor:

Veja-se a letra da lei, no parágrafo 9, do Diretório:

“Recomendo aos Diretores, que affim em público, como em particular, honrem e estimem a todos aquelles índios, que forem Juizes Ordinários, Vereadores, Principais, ou occuparem outro qualquer posto honorifico, e também as suas famílias; dando-lhes affeto na sua presença, e tratando-os com aquella distincção que lhes for devida.”<sup>138</sup>

Mendonça Furtado fala que antes era costume empregar índios que ocupavam cargos como o de Principal, em empregos menores, como o de Jacumaúba, obrigando-

<sup>137</sup> ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO PARÁ. Códice 501, doc. 6, 31 de março de 1793.

<sup>138</sup> ALMEIDA, Rita Heloisa de. *Diretório dos Índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVII*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997, p. 5.

os a remarem canoas, o que concorria, segundo ele, para a “rusticidade” daquele povo e “vileza”. Outro fato que era muito comum, como foi mostrado em capítulo anterior, era dar a filha ou irmã de algum Principal para servir de ama-de-leite.

Enfim, durante todo o período do Diretório, valorizou-se a figura do Principal; porém, isto não significa passividade e, sim, que os Principais eram as vias para negociação de interesses múltiplos dos diversos sujeitos envolvidos na trama colonial.

Eles foram sujeitos atuantes, que lutaram por reconhecimento de seu poder, por espaço político e administrativo nas aldeias, como se vê a seguir, em um documento de 1820 – uma interessante carta patente de Principal, dada ao índio Raimundo José da Nação Uaupés, citada por Alvez da Silva:

“Joaquim do Paço, Cavalleiro da ordem de Christo, Sargento Mor addido ao Estado Maior do Exército do Brasil e Governador da Capitania do Rio Negro por Sua Magestade Fidelissima Eu faço saber aos que esta minha Carta-Patente virem, que tendo me requerido o Indio Abalizado Raymundo José da Nação Uaupés, situado no Lugar S. Jeronimo, no Rio Negro, tendo para isso mostrado documentos authenticos ser agil e sufficiente; enttendendo eu ser justo o seu Requerimento: Hei por bem prover o referido Indio Abalizado Raymundo José da Nação Uaupés como por esta faço no mencionado cargo de Principal dos Indios da Nação Uaupés com o qual gozará de todas as honras, liberdades, izempções franquezas que em cazus do mesmo cargo lhe tocarem.

Pelo que mando a todos os Officiais seus subalternos e mais índios a elle subordinados o reconheçam por Principal e como tal o honrem, estimem e lhe obedecerão, e guardem suas ordens como devem e são obrigados.

E por firmeza de tudo lhe mandei passar a patente por mim assignada e sellada com o Sinete das Armas Reais, que cumprirá inteiramente como nessa se contem e se declara. Registrando-se aonde tocar. Dada neste quartel do Governo do Rio Negro aos dezessete dias do mez de Novembro do Anno do Nascimento de Nosso Senhor Jesus Christo de mil oito centos e vinte. E eu Claudio José Carmo, Sargento Miliciano, que Sirvo de Secretário do Governo a Subscrevi L.S.<sup>139</sup>

---

<sup>139</sup> ALVEZ DA SILVA. Pe. Alcionildo Brüzzi. A Civilização Indígena do Uaupés. 1943,p.29. Este autor não diz a origem desta citação, porém dá numeração do livro ou códice estudado – Nº 510 a fl. 118 v.

O autor questiona o fato de ter havido a nomeação de um Principal para toda uma “confederação de tribos”. Ele frisa que, em geral, os Principais nem mesmo eram chefes de toda uma tribo e, sim, de pequenos grupos de sua tribo. Portanto, o autor chega à conclusão de ter havido algum erro nessa nomeação.

Para esta pesquisa, com base em outros estudos já citados, como Fontenele e Domingues, havia o Principal, como criação colonial e aqueles que eram originários e legítimos, o que, como já foi dito antes, até poderiam ser os mesmos. Mas, no caso deste documento, fica nítido que este foi um Principal reconhecido mais pelo Estado do que pelos índios chamados, no documento, de Nação Aupés. Porém, de posse de outro documento, Alvez da Silva chegou a outra conclusão:

“Hoje não se aplica essa denominação Uaupé a nenhuma das tribos do rio homônimo, portanto, qual seria a tribo conhecida até meado do século passado por Uaupés? Aos 17 de março de 1848, o Brigadeiro João Henrique de Mattos, Diretor Geral dos Índios, expediu título de nomeação como Tuxaua de S. Joaquim ao índio João de Mattos da nação Tucano, filho do finado Tuxaua Abalizado Raymundo José.”<sup>140</sup>

Hoje já se sabe também que existem no Rio Negro três troncos linguísticos, que se chamam Tucano, Arwak e Maku, dos quais derivam as várias línguas pertencentes às tribos indígenas do Rio Negro e que só no Rio Aupés, em questão, chegaram a existir, no início do século XX, mais de treze tribos. Porém, o que mais interessa frisar sobre este documento é que, mesmo após o fim do Diretório, os Principais continuaram tendo suas patentes e poderes reconhecidos pelo Estado, o que prova a força da figura do Principal, em toda a História colonial do Brasil.<sup>141</sup>

Outra citação importante feita por Alvez da Silva remonta ao séc. XVI. É sobre o Tuxaua da tribo Taryana, por nome Buopé, que se fixou com sua tribo no rio Ucaiarí. Conta-se que ele teria sido um grande guerreiro e que, vencendo seus contrários (os Wanana), tornou-se célebre. Segundo o autor, o nome do líder pode ter-se ligado ao nome da tribo Taryana. Porém, diz ainda o autor: difícil de se explicar é como Uaupé

<sup>140</sup>Ibidem. 1943,p.30

<sup>141</sup> Alvez da Silva informou que a referência a Nação Uaupés foi encontrada pela última vez em Notícias Geográficas da Capitania do Rio Negro, no grande Rio Amazonas, do Cônego André Fernandes de Souza, Vigário Geral da Capitania e que aí exerceu seu ministério por 37 anos.

passou a ser a denominação da tribo dos Tukano, historicamente rival dos Taryana, à qual pertencia Buapé. No parecer desta pesquisa, isto se explica pelo contato que tiveram, ao longo dos anos e pela dominação sofrida no período do Diretório, considerado, no senso comum, um período em que houve uma incorporação forçada dos indígenas à civilização branca, através dos planos de Mendonça Furtado de miscigenação. Porém, as coisas não são tão simples assim. Por isso, é possível se pensar que aquelas nações, mesmo sendo rivais, podem ter, sim, passado por processos de etnogênese, como forma de resistência a um “inimigo maior” – o colonizador.

A implantação do Diretório manteve muito do que já havia, no passado, de legislação direcionada aos índios, como, por exemplo, a figura do Procurador Geral dos índios, antes subordinado aos deputados das Juntas das Missões e, na nova ordem, subordinados ao Ouvidor Geral, que era o representante legal do Governador. Dentro das aldeias e vilas, os vereadores das câmaras eram os representantes dos moradores e povoadores, eleitos pelo povo, que, como se viu, podiam ser índios. Os índios passaram a ser subordinados, primeiramente, ao seu Principal, que era subordinado ao Diretor e seus litígios ficavam sob a responsabilidade dos Juízes Ordinários ou de Órfãos, e todos estavam subordinados ao Governador, que era o representante legal do rei. Os religiosos continuaram contribuindo com o governo, como párocos. No que tangia às questões espirituais, as Juntas das Missões continuaram sendo convocadas, para tratar das causas referentes às guerras contra índios, considerados bárbaros, em casos de Resgates, para averiguar ou não a legitimidade da escravidão de alguns índios e os descimentos feitos de forma irregular, os quais eram chamados de amarrações, além do tráfico de índios. Essa instituição funcionou até 1777. Já se viu acima que os religiosos perderam o poder temporal sobre os índios das aldeias e que, em 1759, os jesuítas foram expulsos. O alvará que determinou o fim do poder dos religiosos foi expedido em 07 de junho de 1755, sob a justificativa de que a lei de 6 de junho (lei das liberdades) não poderia ser devidamente executada. Conseqüentemente, anulava esse alvará, o capítulo 1º do Regimento das Missões, que concedia aos religiosos o exercício de poderes espirituais e temporais. Sendo assim, dispunha o alvará que, preferencialmente, fossem designados para as vilas, como Juízes Ordinários, Vereadores e Oficiais de Justiça, os índios naturais delas e dos respectivos distritos, quando julgados idôneos para os referidos cargos. E que as aldeias,

independentes das vilas, tivessem como dirigentes seus próprios Principais, e, como subalternos, sargentos-mores, capitães, alferes e meirinhos. Este alvará foi encaminhado a Mendonça Furtado por Pombal, e em anexo, seguia também uma carta, datada de 04 de agosto de 1755 contendo as seguintes determinações complementares:

“Apesar de não acreditar como era voz corrente, na deserção dos índios postos em liberdade, pois, não era crível que como “racionais” quisessem fugir de quem lhes estava fazendo tão grandes bens, como medida cautelar, determina a publicação de um Bando, tanto para os portugueses como para os índios, não permitindo a nenhuma pessoa ausentar-se do território onde tinha residência, sem permissão do governador, sob pena de sofrer castigos corporais. (2) Constando serem os índios muito propensos à preguiça, recomenda aos pregadores para clamarem dos púlpitos contra a ociosidade, afeando-a e ridicularizando-a como “vício moral e político”, e aos Ministros do Estado para louvar, estimar e ajudar os aplicados, desprezando os vadios, “como homens os mais abjetos e indignos da sociedade civil”; (3) e para que os ociosos incorrigíveis se acostumassem a trabalhar e padecessem de vergonha, ordena a criação de casas de correção ou de obras públicas, destinadas ao recolhimento dos mesmos, mas, sem lhes ser atribuída qualquer nota injuriosa após o perdão.”<sup>142</sup>

Esse documento é importante, para a investigação desta pesquisa, porque ele fala da construção de casas de correção, e não simplesmente cadeias, porém, na prática, as casas de correção funcionavam apenas como prisão e punição. Foram encontrados, nessas casas de correção, na época, muitos prisioneiros desertores, tanto índios como soldados e muitas pessoas que eram consideradas “vadias”. Porém, é importante notar que o termo correção pressupõe que a lei visava à recuperação dos prisioneiros, para voltarem à sociedade como “cidadãos do bem e da ordem”. Portanto, a sociedade deveria vigiar e delatar todos que não estivessem de acordo com as posturas eleitas para cada aldeia, ou para cada vila. E os Padres e Ministros deveriam zelar por essa ordem, como bem se vê no documento acima.

---

<sup>142</sup> ARNAUD, Exedito. A Legislação sobre os Índios do Grão-Pará e Maranhão nos séculos XVII e XVIII. *Boletim de Pesquisa da CEDEAM*: Universidade do Amazonas, Manaus, 1985, v 4, n.6, p. 59. 1984.

Foucault analisou as formas de poder, a partir de suas práticas nos séc. XVI e XVIII na Europa Ocidental, Em “Vigiar e Punir”, ele teve uma preocupação central em não falar de poder como algo absoluto, ou centralizado nas mãos de um monarca, por exemplo. Para o autor, o poder deve ser estudado através de suas táticas e técnicas de dominação.

O Diretório veio com a intenção de instituir uma nova ordem para o Estado do Grão-Pará e Maranhão, em que fosse possível melhor controlar os índios, para que não fugissem ao trabalho. Para que se tornassem sujeitos produtivos e “civilizados”, posto que racionais, precisariam ver no Estado o bem de todos, precisariam servir a Deus, mas também ao Rei, como seu legítimo representante na Terra.

Convém lembrar que as aldeias e Vilas eram lugares onde os índios deveriam ser corrigidos, através de uma educação religiosa mais rigorosa, e onde deveriam estar sempre prontos para o trabalho, principalmente, para as obras do rei, como as fortalezas e as expedições. Os Principais deveriam sempre estar dispostos a liderar sua gente, para descerem às vilas, em busca da liberdade tutelada, oferecida pelo Estado. Portanto, quem se recusasse a cumprir as novas leis e posturas, teria que passar por punições e/ou correções.

Como se lê acima, na carta de Mendonça Furtado, quem fosse contrário às novas leis deveria pagar pena, sendo deslocados para trabalhos forçados em obras públicas ou ir para as supostas casas de correção. Segundo o pensamento de Foucault, o poder desloca-se do Estado para a sociedade, passando a existir através das normas (leis), a sua forma é exercida através das instituições e dos olhos punitivos da própria sociedade. De acordo com essa nova forma de poder, todos são julgados cotidianamente pelos seus atos. A preguiça foi fortemente condenável, para um mundo em que civilização era sinônimo de produção, de cultivo e finalmente de trabalho. A vagabundagem e a preguiça não tinham lugar no mundo guiado pelas leis da ilustração. Ser preguiçoso era algo irracional, portanto condenável e passível de punição.

Com a publicação do Diretório, ficou ainda mais imperativa a norma de produção para agradar a Deus e ao Rei. Tanto é que se proibiu a existência de aldeias

autônomas, onde os índios pudessem cultivar suas próprias roças, sem ter que pagar dízimos ou favores. O Diretório obrigou todos os índios produtores a pagarem dízimos à Coroa e a destinarem a sexta parte de seus gêneros em proveito dos Diretores das vilas e povoações; e recomendou a continuidade dos descimentos dos sertões, a distribuição dos índios aos moradores e aos os serviços do governo, embora fosse por prazos determinados e com direito ao recebimento de “jornais” (salários).

Segundo Malheiros, os diretores obrigavam os índios a trabalhar excessivamente nas lavouras, ou os desviavam para a extração de drogas, a fim de auferirem maiores lucros. Também os açoitavam, colocavam-nos em troncos e em cárceres privados, “chegavam a inqualificável barbaridade de lhes deitarem pimenta nos olhos, se adormeciam prostrados de fadiga e castigavam-nos severamente com trabalhos de calceta, sem direito a prêmio ou salário algum”.<sup>143</sup>

O castigo existia, mas, a resistência ao trabalho compulsório era cotidiana, como mostram alguns trechos do relatório do Pe. João Daniel acerca dessa temática, em que ele descreve os índios como “habilidosos ladrões” e “preguiçosos”:

“Furtam por todos os modos [...] Quantas vezes sucede, mandarem os senhores desfazer os roçados da maniba, e acham sem mais raízes do que algúa quanto baste para a conservar em pé e as outras furtadas [...] de sorte que apenas dá uma roça 100 medidas, quando se prometiam mil! E quantas vezes se acham as tulhas vazias quando se tinham bem providas? [...] Bem exprimem esta má condição uns meninos, quando se ouviram uma vez disputar entre si quais eram os melhores ofícios, e a que ofícios melhor se enclinavam, pelas conveniencias que teriam; cada um disse a que melhor se inclinava [...] Respondeu finalmente um, que o melhor de todos ofícios era ferreiro e que esse queria aprender e deu logo a rezão, porque era o ofício em que mais poderia furtar.”

Em outro trecho o missionário segue dizendo:

“Que nem valiam os maiores vigias para conter o roubo, pois, para isso, seria necessário um vigia para cada oficial. Cita outro caso em que a colheita de mandioca

---

<sup>143</sup> MALHEIROS, Perdigão. *História da Escravidão no Brasil*. Petrópolis. Ed. Vozes/INL 1976. p. 210-222.

foi muito aquém do esperado, onde se colheu 200 medidas quando se esperava 900, ou mil. O roubo se dava na ocasião da colheita, pois, os índios “tiravam uma só raiz e deixavam as outras escondidas na terra, onde de noite iam buscar: e semelhantes furtos fazem a cada passo umas vezes deste modo nas colheitas, outras antes da colheita; outras no transporte da mandioca, levando-a ou escondendo-a no mato, quanto querem, e cobrem o furto com levar algúia parte para a casa dos senhores, e por outros mil modos, e depois o vão vender aos estranhos, e talvez a seus mesmos senhores com a capa de ser fruto dos seus roçados particulares.”<sup>144</sup>

Nesse documento, é bastante elucidativo que os indígenas planejavam a forma como iriam resistir aos trabalhos forçados e sobreviver sem receber provento, porque estas práticas, denominadas roubo, nada mais eram que práticas de sobrevivência. Os índios entendiam que tinham direito a usufruir do produto de seu trabalho, pois, eram pagos com “tabaco”, que eram rolos de pano, ou seja, eles não recebiam nenhuma parte em alimentos.

João Daniel também fala que os pescadores se utilizavam das mesmas práticas:

“Passando muita falta de peixes, se desculpam estes de que não pescam, e se encontram, muitas vezes de noute e as escondidas vendendo peixe aos vizinhos, ou pelos sítios dos mais brancos. Nas oficinas tem alguma espia para vigiar quando lá vai o senhor e para avisar aos mais oficiais, os quais gastam a maior parte do tempo nas suas manobras.”<sup>145</sup>

Embora pareçam enfadonhas, essas citações são importantes para a pesquisa, pois provam o quanto houve resistência e como os índios não foram incorporados. A resistência era sutil, mas muito bem planejada pelos índios e ela acontecia cotidianamente. Portanto, é bem difícil imaginar que os índios aceitassem as autoridades coloniais como “legítimas autoridades”.

---

<sup>144</sup> DANIEL. Pe. João. O Tesouro Descoberto no Máximo Rio das Amazonas. *Anais da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro, v. 95, p. 147, 1975

<sup>145</sup> DANIEL. Pe. João. O Tesouro Descoberto no Máximo Rio das Amazonas. *Anais da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro, v. 95, p. 147, 1975

Concluindo, João Daniel faz questão de frisar que tanto índios escravos, como “livres” tem a mesma prática, quando comenta que: Tem enfim a mesma condição os escravos, que os índios; a mesma infidelidade que tem os índios das missões a seus missionários e diretores tem os índios escravos a seus senhores<sup>146</sup>

Nesse trecho, fica perfeitamente esclarecida a existência de muitos escravos, na época do Diretório, coisa que, de acordo com a lei, parecia ser proibida.

Esta pesquisa encontrou uma citação interessante sobre resistência indígena, de Expedito Arnoud, no Boletim de Pesquisa da CEDEAM. Trata-se da Carta de Mendonça Furtado ao Marquês de Pombal, de 15 de novembro de 1755 relatando o que, segundo ele, seria uma “traição”:

“O Principal de nome Manacaçari, após ter concordado em baixar com seu povo, matou o cabo da expedição (seu antigo amigo) e vários outros participantes, fugindo para a mata com os seus. Mendonça Furtado pedia para que fosse autorizada a aplicação de castigo em Manacaçari por ser rebelde e por quebra de contrato, fazendo ao mesmo tempo o descimento, à força, dos componentes do mocambo por ele formado e de outros existentes na mesma área, a fim de serem eles repartidos entre os moradores, para servirem entre oito e dez anos.”<sup>147</sup>

O declínio das alianças “circunstanciais” era algo, até certo ponto, comum entre portugueses e indígenas, de ambas as partes. Sendo assim, a lei previa que os índios considerados “inimigos” poderiam se arrepender e fazer pedido de pazes, mas acontecia de, após o pedido de pazes, seus líderes serem presos e castigados, como aconteceu com os “Cahycahyzes”:

“Apreende-se, através da documentação e de registros das Juntas das Missões que os índios Cahycahyzes foram com uma proposta de paz ao Padre João Tavares na Fortaleza do Iguará, mas, não acreditando nos índios, o cabo da fortaleza, Joseph Arnão, aprisionou-os e castigou-os. Temos dentre os depoentes um índio

---

<sup>146</sup>Ibidem, p. 147.

<sup>147</sup> ARNAUD, Expedito. A Legislação sobre os Índios do Grão-Pará e Maranhão nos séculos XVII e XVIII. *Boletim de Pesquisa da CEDEAM*: Universidade do Amazonas, Manaus, 1985, v 4, n.6, p. 63. 1984.

Cahycahyzes, João Carvalho que disse ter confiado no padre João Tavares.”<sup>148</sup>

A história dos chamados “índios do corso”, salteadores que moravam na ribeira do Mearim e Itapecuru é emblemática, para se compreenderem as alianças entre diversas etnias que se uniam, em busca de liberdade, em defesa de suas culturas e de suas terras. Mesmo depois do pedido de pazes dos Cahycahyzes em 1751 não termina.

No período pombalino, colonos portugueses teriam recebido grandes concessões de terras, em sesmarias de três por uma légua, a maior parte das quais concentradas às margens do Itapecuru e Mearim. O Mearim abrigou muitos engenhos de cana-de-açúcar e fazendas agrícolas e de criação de gado, mas era habitado tradicionalmente por um grande número de populações indígenas, de várias etnias e diferentes tradições culturais, populações consideradas, em sua maioria, inimigas da cora portuguesa, desde o século XVII.

Para que se concretizasse o domínio português sobre a região, foram feitas guerras contra essas populações, muitas delas infrutíferas, como foi o caso das expedições de guerra contra os Guanarés, que, até o início do século XIX, ainda não haviam se rendido às investidas portuguesas. Assim também ocorria com alguns grupos Timbira, que, segundo Adalberto Rizzo de Oliveira<sup>149</sup>, em sua dissertação de mestrado, teriam sido tribos aguerridas e que, adaptadas culturalmente à região, sobreviveram às guerras feitas pelos colonizadores.

Esses índios, que eram demograficamente extensos, com capacidade de mobilização guerreira, provavelmente se miscigenaram culturalmente aos Gueguê e aos Acoroá, com os quais foram aldeados, na segunda metade do século XVIII, em São Gonçalo de Amarante, depois de enfrentarem duas guerras, que os reduziram bastante, com a morte de muitas de suas mulheres e crianças, que eram mais vulneráveis à

---

<sup>148</sup> LEÃO, Ângela Sánchez. *Justiça dos Brancos, Liberdade dos Índios: uma discussão legislativa na Amazônia Colonial*. 2004. 131 f. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em História, São Paulo, 2004. p.114.

<sup>149</sup> OLIVEIRA, Adalberto Luiz Rizzo. *Ramkokamekra-Canela: dominação e resistência de um povo Timbira no Centroeste maranhense*. 2002. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Campinas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Campinas, 2001, p. 87.

brutalidade dos agentes coloniais. A primeira guerra foi autorizada pela Junta das Missões em 1758. A expedição teve o comando do sargento e capitão-mor João do Rego Castelo Branco. A guerra fora decretada em caráter defensivo contra os índios Timbira, Acoroá e Gueguê, que foram acusados de serem salteadores de vilas e fazendas e de, havia muito tempo, virem perturbando a paz dos moradores de Gurguéia e de São Bento das Balsas.<sup>150</sup>

Nova autorização de guerra foi feita em 1763, contra essas mesmas tribos, consideradas bárbaras e historicamente denominadas “índios do corso”. Longas diligências foram feitas, para prender seus Principais e para punir todos os envolvidos nos assaltos praticados pelos “índios do corso”, que fugiam constantemente de seus aldeamentos, todas encomendadas pelo governador da capitania, João Pereira Caldas. A última guerra contra os Timbira e aliados de que se tem notícia foi em 1771, comandada novamente pelo cabo de guerra João do Rego Castelo Branco e seu filho, Felix do Rego.<sup>151</sup>

Nos documentos dos séculos XVIII, os Timbira pouco aparecem, porém, quando citados estão associados aos Acoroá e aos Gueguê. No século XIX encontram-se referências a estas tribos nos relatos dos viajantes e cientistas naturais Martius e Spix que deram testemunho da decadência em que se encontravam. Já bastante miscigenados, dados ao alcoolismo e vítimas de doenças contraídas no contato com os brancos.

Por outro lado os Timbira e outros grupos estabeleceram em contrapartida a dominação colonial, formas de resistência que garantiram a sua sobrevivência enquanto grupo étnico por muitos anos.

“Estratégias de enfrentamento, baseadas tanto nas suas referências culturais tradicionais, como nas decorrentes da própria dominação, as quais possibilitaram ainda que temporariamente, a recuperação de níveis de sua autonomia étnica, face à sociedade dominante. Houve

---

<sup>150</sup> Termo de Junta das Missões, APEMA, livro 2, p. 114. Citado por Adalberto Luiz Rizzo de Oliveira.

<sup>151</sup> Ibidem, p.118.

ainda o estabelecimento de alianças intertribais e intersocietárias para combater inimigos comuns.”<sup>152</sup>

Esta mistura de várias etnias convivendo numa mesma aldeia é decorrente da lei das missões em seu parágrafo 2º que estipulava um mínimo de 150 pessoas para cada povoação, e que foi incorporada pela lei do Diretório no parágrafo 77, que autorizava a reunião de índios de várias procedências num só núcleo. Mas, segundo a nova lei, ficariam os diretores obrigados a informar a diversidade dos costumes para as Juntas das Missões verificarem aqueles que poderiam viver juntos.<sup>153</sup>

“Ordeno aos Diretores, que na mesma lista que devem remeter dos índios na fórmula assim declarada, expliquem com toda a clareza a distinção das Nações; a diversidade dos costumes, que há entre ellas; e a opposição ou concórdia em que vivem para que refletidas todas estas circunstancias, se possa determinar em Junta o modo, com que sem violência dos mesmos Indios se devem executar estas utilíssimas reduções.”<sup>154</sup>

A lei facilitou a agregação de tribos com características identitárias, ou seja, que isto pode ter sido uma fenda criada pelo próprio sistema a favor dos índios. E por questões políticas, os mesmos, residindo em um mesmo espaço, fundiam-se em uma única etnia ou, desapareciam para formar outras e mais tarde, nascer novamente, num processo de morte e ressurreição étnica.

As leis indigenistas estão carregadas de argumentos que revelam a influência das ideias iluministas, mas, também do humanismo cristão de teólogos juristas como Las Casas e até mesmo, São Tomás de Aquino, que defendiam um cristianismo que caminhasse sob a luz da razão. Sendo assim, as leis vão servir para regulamentar a ação colonizadora que tinha como principal estratégia à “civilização dos índios” através da evangelização cristã. Na segunda metade do séc. XVIII isto ficou bem mais evidente.

---

<sup>153</sup>ARNAUD, Expedito. A Legislação sobre os Índios do Grão-Pará e Maranhão nos séculos XVII e XVIII. *Boletim de Pesquisa da CEDEAM*: Universidade do Amazonas, Manaus, 1985, v 4, n.6, p. 63.

<sup>154</sup>ALMEIDA, Rita Heloísa de. *Diretório dos Índios*: um projeto de civilização no Brasil do Século XVIII. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997. p.33 (dos anexos).

De acordo com Beatriz Perrone Moisés<sup>155</sup>, as leis indigenistas não eram nada uniformes, pois, havia uma lei a ser aplicada aos índios aldeados (aliados) e outra aos “bárbaros” (inimigos). Assim, também de acordo com as leis os índios já aldeados eram tidos por livres e tratados de forma diversa dos escravos. Porém, encontramos vários documentos evidenciando que tanto índios cativos como livres eram forçados ao trabalho, e que muitos foram descidos de suas aldeias de origem contra a sua vontade, amarrados a ferro. Isto era absolutamente contrário às leis de Liberdade, nas quais, se determinava que os índios devessem ser convencidos à luz do evangelho a descerem para as aldeias e vilas.

O historiador João Lúcio de Azevedo, em sua obra “Os Jesuítas no Grão-Pará” nos fala sobre esta prática:

“Nas aldeias, onde viviam sob o domínio dos religiosos, exercido umas vezes diretamente, outras com disfarce por intermédio dos capitães e principais de sua mesma raça eram os indígenas igualmente forçados ao trabalho.”<sup>156</sup>

Assim também se refere à violência com que eram tratados pelos castigos que recebiam, “por leves culpas os mandavam açoitar e meter em troncos e nem sequer os principais, que o prestígio de sua autoridade, devera resguardar escapavam aos humilhantes castigos”.<sup>157</sup>

Os que resistiam aos aldeamentos eram perseguidos e submetidos pelas guerras fossem de caráter defensivo ou ofensivo, invariavelmente, dependendo dos interesses do rei, as guerras continuaram na ordem do dia, como vimos acima contra os índios do Mearim e Itapecuru no período do Diretório.

Vejamos um trecho de um documento que fala sobre uma destas guerras:

---

<sup>155</sup>PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Índios livres e índios escravos: os princípios da Legislação indigenista do período colonial (séc. XVI ao XVIII)*. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (org.). *História dos Índios no Brasil*, Cia. das Letras, 1992, São Paulo, p.115-132.

<sup>156</sup>AZEVEDO, João Lúcio de. *Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. 2ª ed, Imprensa da Universidade, Coimbra, 1930. p.142.

<sup>157</sup>Ibidem.1930.

“Pello que respeita ao gentio Acoroã creio que V. Sa. lhe veyo ordem pa. lhe fazer guerra ofensiva, se assim hê como imagino, podesse mandar empossar a bandr.a do d.º S. Payo com trinta athe quarenta Soldados pagos, secenta athe setenta auxiliares, e duzentos índios mandados todos por hú Cap.m e hú Alferes ou por aquelles oficiais de que V. S.a fizer mayor conveniência digo maior confiança, e incorporados com a mesma Bandeira me pareça que será corpo suficiente p.a pormos estes bárbaros em sujeição [...]

Seo Acoroã tiver feito alguma páz conosco se lhe deve observar, fazendo porém com que fação a mesma paz e amizade com o Gamella separando se [intra m.te] da liga que tem feito o Gueguê, nosso inimgo que supposto o termo de fidelidade que nos fizeram somos obrigados reciprocam.te de sermos amigos de amigos e inimigos de inimigos o qual se lhe deve observar pella nossa par.te religiosamente em tudo o que foi [justo].”<sup>158</sup>

Este documento volta a confirmar o que foi dito acima: mesmo após o pedido de pazes as guerras continuavam, neste caso específico a alegação era de que estes índios não estavam cumprindo com o seu juramento de fidelidade aliando-se a nações contrárias ao rei.

Oliveira afirmou que durante toda a segunda metade do século XVIII e início do XIX os índios Gamella, Tibiras Mateiros, Acoroás e outros foram alvos de combate dos fazendeiros e vice-versa, as fazendas também eram alvos daqueles índios. E várias expedições e bandeiras foram organizadas com o intuito de reduzir estas populações e tomar conta de suas terras, porém sua dominação só foi possível na segunda década do século XIX, através da política de desocupação territorial das áreas incorporadas às atividades agroexportadoras. Como se sabe as chamadas guerras justas, que na prática nunca deixaram de existir, embora a lei da época pombalina não permitisse, voltaram com toda força no XIX respaldadas por duas cartas régias em 1808 e 1813.<sup>159</sup>

Quanto a esta questão da violência contra os índios aldeados, nenhuma mudança se dá no período do Diretório, evidenciando-se mais, quando da chegada do Santo

<sup>158</sup> ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO PARÁ. *Códice 64*, Imagem 0008.

<sup>159</sup> OLIVEIRA, Adalberto Luiz Rizzo. *Ramkokamekra-Canela: dominação e resistência de um povo Timbira no Centroeste Maranhense*.2002. Dissertação (Mestrado) - Universidade de Campinas, Programa de Pós-Graduação de Antropologia, Campinas, 2002. p. 97.

Ofício ao Pará, momento em que esta capitania se torna um grande tribunal onde todos serão culpáveis por seus crimes e pecados, e todos serão vigiados dia e noite e punidos.

No que diz respeito à lei, o castigo para o delito público ou premiação não era atribuição dos diretores, isto está no parágrafo segundo do Diretório, “o diretor tem função diretiva, nunca coerciva, esta era uma atribuição exclusiva dos juízes”.<sup>160</sup> Exatamente o contrário do que acontecia no cotidiano das aldeias e vilas Pombalinas, como mostram substancialmente as fontes.

---

<sup>160</sup>ALMEIDA, Rita Heloísa de. *Diretório dos Índios: um projeto de civilização no Brasil do Século XVIII*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997. p.168

#### **CAPÍTULO IV: A QUESTÃO DA TUTELA DOS ÍNDIOS NO ESTADO DO GRÃO-PARÁ E MARANHÃO: CONTINUIDADES E MUDANÇAS COM O DIRETÓRIO.**

Os Princípios da tutela indígena tem sua origem com o Padre Antônio Vieira, ele foi o primeiro a propor ao Rei D. João IV a criação do cargo de Procurador Geral dos Índios e a dizer que o Estado deveria ser o responsável pelos índios, sendo que a Cia. de Jesus seria a legítima representante do rei na colônia. Os jesuítas foram os primeiros a defender o direito de liberdade para os índios. Sendo que os espaços das aldeias das missões representariam a liberdade cristã, os índios aldeados seriam, segundo o humanismo cristão, livres de todo o mal e de todos os perigos representados pelos “inimigos”, que seriam aqueles que estavam fora dos espaços da liberdade e da salvação das almas.

Os índios, segundo a lei, seriam donos de suas terras nas aldeias das missões, e receberiam “jornais” pelos seus trabalhos que eram pagos com “tabaco” (rolos de pano). Também estariam seguros contra o ataque das tribos inimigas e eles seriam considerados aliados da Coroa Portuguesa. Os descimentos não poderiam ser feitos contra a vontade dos índios e os argumentos para o seu convencimento não poderiam ser mundanos e, sim, deveriam seguir as palavras do evangelho. No livro História do Futuro, o Pe. Antonio Vieira vaticinou que os portugueses seriam o povo de Deus, e os jesuítas seriam os responsáveis pelo ensinamento do evangelho para os índios, para que estes se incorporassem ao povo eleito. À luz desses ensinamentos, os índios seriam inocentes, por não conhecerem o evangelho, embora fossem capazes de conhecê-lo, posto que teriam alma e, sendo capazes de raciocinar, poderiam compreender os ensinamentos que os libertariam de todo o mal.

Nas discussões sobre a guerra, prevaleceu, durante dois séculos de colonização, o argumento humanista e o da razão cristã, portanto, de acordo com as leis cristãs, a guerra só seria autorizada contra os índios que se recusassem a ouvir a doutrina cristã, impedindo, pelo uso da violência, a pregação missionária. Também se poderia declarar guerra contra os índios que ameaçassem atacar e, nesses casos, a guerra tomava um caráter defensivo.

Como se sabe, todas as ideias de Vieira influenciaram profundamente as leis na colônia, principalmente o Regimento das Missões (1686), que vigorou até a publicação da Lei do Diretório (1758).

Em uma carta<sup>161</sup> de seis de abril de 1654, ao Rei D. João IV, um ano após chegar no Estado do Grão-Pará e Maranhão, Antônio Vieira apresentou 19 capítulos de um plano que poderia se transformar em projeto de lei, para remediar o problema da falta de mão-de obra na colônia. Esta carta influenciou permanentemente as leis indigenistas, até a criação do Diretório. Nela ficaram traçados os principais objetivos do projeto jesuítico para o Estado do Grão-Pará e Maranhão, principalmente no que se refere à questão do aldeamento indígena, ou seja, que nela estavam traçados os princípios da tutela missionária jesuítica.

De acordo com esse plano, os governadores e capitães-mores não deveriam ter jurisdição alguma sobre os índios, nem para reparti-los, salvo na ocasião de guerra. E para o serviço dos governadores seria nomeado um número conveniente de índios.

Para defender os índios contra os desmandos dos moradores ou de qualquer outro que procurasse burlar a norma, haveria um procurador-geral em cada capitania, o qual seria independente dos governadores e capitães-mores, em todas as coisas pertencentes aos mesmos índios. Esse procurador deveria ser uma das pessoas mais autorizadas e de melhor conduta, sendo eleito pelo povo, ao princípio de cada ano, podendo ser confirmado ou substituído por outro, se não correspondesse, à altura, ao seu ofício.

De acordo com esse plano, os índios ficariam totalmente sujeitos ao governo dos religiosos, porque, segundo Vieira, somente assim os índios seriam bem governados.

Quanto à repartição dos índios pelas aldeias, a proposta era de que se fizesse uma lista de todos os índios de serviço que houvesse nas aldeias, de cada capitania e também de todos os moradores delas e que fossem primeiramente providos de mão-de-obra os mais pobres. A referida repartição seria feita pelo prelado dos religiosos que as administravam, com auxílio do procurador-geral de cada capitania. Havendo qualquer

---

<sup>161</sup> Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. João IV de 1654 – Clássicos Jackson, vol. XIV, pp. 176-183.

dúvida, por parte dos índios ou dos moradores acerca da repartição, recorreriam ao prelado ou ao procurador, não podendo haver nem agravo, nem apelação para outro juízo.

Para o julgamento dos cativeiros dos índios encontrados presos à corda, era indispensável que acompanhassem as Tropas de Resgate missionários que fossem exímios conhecedores da língua nativa.

Em função de proteger os missionários e demais índios contra as “tribos bárbaras”, recomendava que acompanhasse as entradas ao sertão, um soldado branco, para fazer a escolta e que a referida entrada se chamasse de “Propagação da Fé”, devendo ser escolhidos para capitão e soldado os oficiais de maior cristandade, sendo sujeitos aos governadores e capitães-mores somente em caso de guerra; no mais, estariam sujeitos ao prelado maior da religião que tivesse a seu cargo as missões do sertão.

Para que os índios fossem mais bem doutrinados, seria necessário reuni-los em um menor número de aldeias e que nenhum índio pudesse ficar fora de sua aldeia, a cada ano, mais que quatro meses. Percebe-se aqui a grande preocupação do plano de Vieira com a permanência dos índios nas aldeias, procurando evitar ao máximo as fugas.

Ainda com relação às entradas ao sertão, recomendava a carta, que fossem feitas somente por pessoas eclesiásticas e que os religiosos fossem os mesmos que administravam os índios nas aldeias, para prevenir sublevações e traições.

Para evitar a formação de bandos entre os índios e para que a doutrina cristã fosse a mesma entre todos, sem nenhuma diversidade, era necessário que se encomendasse, a uma só ordem religiosa, o cuidado das almas dos nativos.

Quanto aos cargos administrativos das aldeias, o plano estabelecia que tivessem apenas os cargos de Principal, Meirinho, um Capitão de Guerra e um Sargento-Mor, mas, que a eleição desses oficiais não fosse feita pelos governadores, nem por provisões suas, senão pelos Principais das mesmas aldeias, com parecer dos religiosos que as tivessem a seu cargo, sem provisão alguma, além de uma simples nomeação,

com exceção obviamente do cargo de Principal, que seria proposto pelos prelados e pelo procurador-geral dos Índios, com provisão passada pelo governador.<sup>162</sup>

O interesse maior de Vieira era organizar administrativamente as aldeias, de forma a assegurar o máximo controle dos religiosos sobre os aldeamentos. Até mesmo a escolha dos oficiais inferiores, como é o caso dos meirinhos, ou “Ibiriquaras”, que eram encarregados de realizar pequenas diligências, como a cobrança de impostos, precisava ser atribuída a um religioso.

A figura do Principal, nesse caso específico, serviria para intermediar a fala dos missionários junto aos demais índios aldeados. Mas a quem caberia a escolha deste oficial? Mais uma vez, aos religiosos; no entanto, com o respaldo do procurador-geral dos índios e provisão do governador. Nota-se que havia uma insegurança na escolha desse cargo, pois o Principal exercia sempre grande influência sobre os índios. Assim como ele poderia se tornar um aliado dos religiosos a serviço da Coroa e este era o objetivo maior desse sistema administrativo (transformar os índios em aliados), ele também poderia se tornar o inimigo, o elemento mais propício à desorganização do sistema de aldeamento missionário. No parecer desta pesquisadora, é justamente aí que residia a fragilidade do plano de Vieira, porque todos precisavam dos índios, não apenas para servirem como escravos, mas, para intermediarem o poder, para serem mediadores, porque os padres sabiam que os índios tinham poder e que nada, nenhum projeto seria possível sem a intervenção do “índio aliado”. Daí o grande cuidado, a máxima cautela na escolha do Principal e a necessidade de dividir a responsabilidade dessa escolha com os demais representantes da Coroa.

As figuras mais visadas por Vieira eram o Principal, que, de acordo com a mentalidade religiosa e etnocêntrica, possuía o poder político, e o Pajé, que representaria a fé. “O poder do Pajé seria o poder do saber. Assim, a tarefa principal do missionário, na conquista colonial, seria o da conquista do “saber” indígena”.<sup>163</sup> Já na interpretação de Luís Felipe Baêta Neves, o objetivo dos jesuítas era desmascarar os

---

<sup>162</sup> Esta carta de Vieira já foi trabalhada por vários autores clássicos como Serafim Leite e João Lúcio de Azevedo e por Luís Felipe Baeta Neves.

<sup>163</sup> NEVES, Luís Felipe Baeta. *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978. p. 93

pajés, decifrando seus códigos malignos e exibindo-os como mentirosos e falaciosos.<sup>164</sup>

Quando não era possível decifrar os tais “códigos malignos” os religiosos tratavam de destruir os objetos sagrados. Para se exemplificarem essas práticas, tem-se o relatório do padre jesuíta, João Daniel. Há um trecho em que o missionário manda destruir, queimando em praça pública, o que ele chamou de “objetos de idolatria”.<sup>165</sup>

Enquanto os religiosos consideravam os pajés, demoníacos, servos de Lúcifer, seres anormais, para os indígenas eles eram seus semelhantes, respeitados e procurados, por seus poderes “mágicos”, para cura de enfermidades.

O Saber indígena era o principal objeto de investigação dos jesuítas. Esses religiosos acreditavam que era necessário conhecer os mistérios das culturas indígenas para melhor doutriná-los. Além do “problema” da falta de domínio das línguas indígenas, havia, na realidade, uma grande preocupação em controlar e cooptar os chefes indígenas e os pajés, que possuíam grande poder de persuasão entre os indígenas.

Vieira propunha que o governo dos índios se fizesse independente, sem intervenção do Governador-Geral; caso contrário, não haveria a conversão, nem se fariam as correções das injustiças praticadas contra os índios, o que, segundo ele, levaria a graves consequências para o Estado, pois seria inviável a conservação dos índios nas aldeias, para servirem ao rei e aos propósitos da conquista.

Observe-se como Vieira se refere ao Estado do Grão-Pará e Maranhão.

“V. M. pode estar mui certo que nunca a conversão irá por diante, nem nela se farão os empregos que a grandeza da conquista promete; porque estas terras não são como as da Índia ou Japão, aonde os religiosos vão de cidade em cidade; mas tudo são brenhas sem caminho, cheias de mil perigos, e rios de dificultosíssima navegação, pelos quais os missionários não hão de ir nadando, senão em canoas, e essas muitas e bem armadas por causa dos bárbaros; e estas canoas, e os mantimentos para elas, e

<sup>164</sup> Os Pajés também tinham poder de agregar índios de várias etnias, eram detentores dos chamados “segredos”, eram os principais responsáveis por manter os rituais indígenas, as beberagens, as curas, etc.

<sup>165</sup> DANIEL, JOÃO. Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas, 1722 a 1776. *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro. v. 95, t.1, p.238, 1976.

os remeiros e os guias e os principais defensores, tudo são índios e tudo é dos índios; e se os índios andarem divertidos nos interesses dos governadores e não dependerem somente dos religiosos, nem eles o terão para as ditas missões, nem estarão doutrinados como convém para elas, nem lhes obedecerão, nem lhes serão fiéis, nem se fará nada.”<sup>166</sup>

Percebe-se, nessa fala, que Vieira julgava inviável “o projeto” colonial, ou melhor, considerava que, sem a intervenção da Companhia de Jesus, não seria possível a “conquista”. O discurso de Vieira, que se pretendia fazer defensor dos direitos e da liberdade dos índios, contra a cobiça dos colonos, parece a esta pesquisa, carregado de intenções manipuladoras de um poder. Se o rei necessitava de agentes legitimadores de seu poder, então, os jesuítas desejavam tomar para si o papel de condutores da política do império português, mas, à medida que vão ganhando a confiança do rei, também vão construindo o seu próprio império. Como bem observou Baeta Neves, fé e império não estão dissociados, dentro do imaginário jesuítico.<sup>167</sup>

Segundo os jesuítas, sua missão no “novo mundo” foi profetizada por Isaías e Daniel, profetas bíblicos. O Padre Antônio Vieira, ao escrever *História do Futuro ou do Quinto Império do Mundo e as Esperanças de Portugal*, estava se referindo às profecias bíblicas sobre a unificação de todas as nações e línguas, ou seja, da unificação do mundo sob um único poder. Vieira, a partir de interpretações da bíblia, defendia, em sua obra, que Portugal fora escolhido por Deus, para realizar a “obra do milênio” e cumprir a profecia danielina. Sendo assim, os ameríndios seriam o povo de Deus, e os jesuítas os responsáveis pela sua conversão.<sup>168</sup>

Para realizar essa missão, os religiosos procuraram se colocar como peças fundamentais da construção de um saber sobre os indígenas, distinguindo-se sob a forma de um querer autônomo. Esta distinção se dava através da defesa da “liberdade dos Índios”, ela vai sempre estar presente nos sermões proferidos pelos padres

<sup>166</sup>Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D.João IV de 1654 – Clássicos Jackson, vol. XIV, pp. 176-182.

<sup>167</sup> NEVES, Luís Felipe Baeta. *O combate dos soldados de cristo na terra dos papagaios*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978. p.78.

<sup>168</sup> Ver CHAUI, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Albano, 2000. p. 70 – 78.

missionários da Companhia. Essa foi a forma que os jesuítas encontraram para se distinguir politicamente e espacialmente dos outros agentes coloniais. Os Jesuítas foram responsáveis pela construção de novas teorias sobre a capacidade racional dos índios e sobre os direitos deles.

Luís Felipe Baeta Neves diz que os Jesuítas não foram tão enfáticos na defesa da liberdade dos índios, em seus discursos, teria havido uma espécie de *rarefação da ideologia jesuíta a este respeito*. É notável que a defesa da liberdade dos índios, nos discursos jesuíticos, se restringe à necessidade de dar continuidade ao seu trabalho missionário, sem que houvesse a intervenção dos poderes locais. Daí a ênfase dada à defesa do poder temporal para os religiosos, missionários das aldeias. Os jesuítas pregam que somente através da conversão o índio alcançaria a liberdade. Cria-se, a partir daí, um vínculo da liberdade à conversão.

Baeta Neves faz uma análise muito esclarecedora a esse respeito. Ele explica que os jesuítas faziam questão de classificar os índios aldeados como conversos. A palavra “converso” serviria, então, para distinguir os índios dos “verdadeiros-originais” cristãos e principalmente, para mostrar a intervenção do trabalho da ordem inaciana.

“Os verdadeiros-originais cristãos não são adjetivados. Além disso, no contexto de uma ideologia religiosa proselitista tais adjetivos discriminatórios supõem que alguém, ou alguma instituição, ou algum povo tenha convertido, doado uma verdade que possuía(m) antes = supõem a vitória dos agentes do proselitismo e os qualificam positivamente pela nudez e força do substantivo que dispensa qualificativos porque os contém a todos em si: Cristão.”<sup>169</sup>

Apreende-se que a adjetivação foi necessária para demonstrar a eficácia da ação da Companhia de Jesus. Os jesuítas visavam a ganhar mais prestígio junto ao rei e mais espaço político, para poderem continuar conduzindo a administração na maior parte dos aldeamentos do Estado.

Michel de Certeau, em sua obra *A Escrita da História*, tratou dessa questão da

---

<sup>169</sup>NEVES, Luís Felipe Baeta. *O combate dos soldados de cristo na terra dos papagaios*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978. p.62.

construção de saberes que se pretendem verdadeiros. Ele fala que, nos séculos XVI e XVII, os historiógrafos eram frequentemente juristas e magistrados a serviço do príncipe e que seu papel, para a utilidade do Estado e do “bem público”, era “*fazer concordar a veracidade da letra e a eficácia do poder.*”<sup>170</sup>

Os jesuítas tomaram para si essas atribuições de legisladores e historiógrafos, construindo projetos de leis e tratados em defesa de certa liberdade para os índios. Mas as ideias por trás dessa defesa são ideias de controle, manipuladoras de uma realidade cultural extremamente complexa, em função de outros objetivos, que obviamente não visavam à liberdade, mas à submissão dos índios.

As leis terão outra função, a de dar crédito à autoridade do rei, através da defesa de valores morais, portanto, a ideia de liberdade, defendida pelos religiosos, estava carregada de ideologia e de preconceitos morais.

Michel Foucault também analisou a questão dos discursos construtores de valores que se pretendem verdadeiros, em sua obra *A Verdade e as Formas Jurídicas*, em que ele trata das práticas judiciárias no ocidente. Segundo o autor<sup>171</sup>, as práticas judiciárias, apesar de regulares, vão se modificando, ao longo da história, e são também formas pelas quais a nossa sociedade define tipos de subjetividade, formas de saber e, por conseguinte, relações entre o homem e a verdade.

Existia nos discursos/sermões/cartas de Vieira uma imagem muito forte, que acabou por se tornar uma espécie de monumento da cultura erudita dos séculos XVI - XVIII, em Portugal. Walter Benjamin dizia que “*assim como não existe cultura que seja isenta de barbárie, também não o é, o processo de transmissão dessa cultura*”<sup>172</sup>. A ação da Companhia de Jesus se respaldava no ideal de propagação da fé entre os índios. Foi em nome dessa fé que, muitas vezes, foi decretada a exterminação de nações inteiras de índios. As guerras contra os índios sempre se justificavam com base em preceitos teológicos. Muitas vezes, se chegou a considerar legítima a guerra contra os índios que

---

<sup>170</sup> CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p.18.

<sup>171</sup> FOUCAULT, Michel. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro: PUC, 1974, p.11.

<sup>172</sup> BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p.225.

impediam a propagação da fé.

Vieira vai defender em sua obra, “História do Futuro ou do Quinto Império do Mundo”, a perspectiva da evangelização do novo céu e da nova terra, que foi profetizada por Daniel e Isaías. Em seu livro, ele vai interpretar como Portugal foi escolhido para realizar a obra do milênio e cumprir a profecia do Quinto Império do Mundo que teria à sua frente o rei D. Sebastião.

Marilena Chauí explica em seu livro *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*, que, para Vieira, as profecias de Daniel, somadas às de Isaías, estavam sendo cumpridas com a descoberta do “Novo Mundo”. A aparição de uma nação desconhecida significaria a descoberta do povo eleito e Portugal seria sujeito e objeto das grandes profecias e os Jesuítas os responsáveis pela evangelização que levaria esses homens à plenitude do saber divino. Tais postulados se referiam à completude da História Universal, e vem do livro do profeta Daniel a expressão “o tempo do fim” <sup>173</sup>

Vieira foi acusado, pela Inquisição, de *judaizar*, o que quer dizer acreditar que o reino de Deus é deste mundo. Por conta disso, teve inúmeros problemas inquisitoriais. Partindo-se desse entendimento, pode-se antever que o projeto jesuítico se justificava pela crença de que os índios, essa gente considerada “sem fé, sem lei e sem rei”, tornar-se-ia o povo de Deus, por obra e graça de seus evangelizadores. Este é o argumento mais significativo no discurso do Padre Vieira, para a defesa de um governo religioso e independente dos Governadores e Capitães-Mores, como foi proposto no projeto de lei descrito acima.

Ronaldo Vainfas mostrou que, para se entender o pensamento dos jesuítas, é necessário *percorrer um labirinto de alegorias bíblicas, não raro recriadas pelos letrados e interpoladas com citações de padres da igreja e de outros doutores.* <sup>174</sup> O autor analisou os discursos dos jesuítas com relação à escravidão negra. Os religiosos defendiam a legitimidade da escravidão dos negros. Segundo Antônio Vieira, os negros

---

<sup>173</sup>CHAUI, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Albano, 2000. p. 70 – 78.

<sup>174</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e Escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986. p.97

eram escolhidos de Deus e feitos à semelhança de Cristo, para salvar a humanidade através do sacrifício. Vainfas diz que há, no discurso, um processo de transfiguração da escravidão, em que a dor é felicidade e o que parece ser cativo é, de fato, salvação.

O mesmo ocorre com relação aos índios que eram trazidos para as aldeias. Sabe-se que o índio não estava livre da severa disciplina no trabalho. Que embora considerados livres, eles de fato eram escravos. No discurso, o espaço das aldeias era o espaço da conversão, da salvação e, principalmente, o espaço da liberdade. Como se vê, de acordo com a crença sebastianista, os portugueses foram escolhidos para serem o povo de Deus. Para aprofundar essa questão, seria necessário analisar as ideias de Vieira sobre a confluência do divino e do humano na História. Segundo Alcir Pécora, Vieira defendia que o “gênero humano ainda era corpo informe, cuja forma viria quando fosse totalmente incorporado ao grêmio vivo dos fieis, ao corpo místico de Cristo, que é a Igreja. Para que essa incorporação ocorresse, entretanto, era fundamental a ação de membros particularmente vocacionados para essa tarefa, os quais, para Vieira, constituíam uma nação distinta de todas as outras”. De acordo com a crença sebastianista, Portugal teria sido a nação escolhida para substituir o povo judeu.<sup>175</sup> Os índios eram pagãos, não por opção, mas porque foram vítimas do demônio, eles desconheciam a palavra de Deus e somente os Jesuítas poderiam salva-los.

Os Jesuítas, no Brasil, mesclaram, em seus discursos sobre a condição indígena, três tipos de concepções identificadas no trabalho da Companhia de Jesus, na América Espanhola, por Eduardo Subirats em seu livro, *A Lógica da Colonização*. A primeira concepção era anti-humanista e associava o índio a um animal selvagem, em “estado de natureza”, e por isso, muitas vezes, demoníaco. O americano, por desconhecer a doutrina cristã, é feito vítima do diabo. Assim, as guerras e a escravidão teriam uma justificativa pautada no dever apostólico e na tarefa cristã de resignação das almas indígenas.

O conquistador, dessa maneira, era visto como um herói cristão, guerreiro e salvador, como um cavaleiro medieval nas Cruzadas.

---

<sup>175</sup> PÉCORA, Alcir. *Teatro do Sacramento: a unidade telógico-retórico-política dos Sermões de Antonio Vieira*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Campinas: Editora da Universidade de Campinas, 1994. p.216 - 219.

A segunda concepção era humanista, defendida por Francisco de Vitória, Montessinos e Las Casas.<sup>176</sup> Os índios passaram a ser olhados como seres humanos racionais, donos de suas vidas e terras.

Las Casas formulou ideias liberalizantes, que reconhecem o indígena como um sujeito autônomo e autoconsciente. A partir desse entendimento as defesas da liberdade e do humanismo cristão vão imperar como estratégia da colonização. Para converter os índios em sujeitos livres, seria preciso fazê-los abandonar a sua existência “não livre”, isto é, prisioneira das suas formas de vida, das suas tradições e da sua comunidade. Para as sociedades indígenas nada disso tinha importância e só poderia significar uma ameaça constante ao seu modo de vida e as suas tradições, uma ameaça de morte.

Enfim, uma terceira concepção passou a reconhecer a existência real do nativo como um entrave à colonização, pois jamais aceitaram a imposição, pelo invasor, de uma identidade abstrata e contrária ao seu modo de vida. Foi a partir daí que outros teólogos se preocuparam em estudar as culturas e o imaginário dos indígenas, para poderem entender a sua estrutura (destacou-se, nesse sentido, o teólogo Acosta em seu tratado *De Procuranda*).<sup>177</sup>

Sucedeu-se ao tratado da Guerra Justa, os de propaganda da fé e da doutrina cristã e os manuais para utilização do confessionário, como instrumento de violência interna. Seria, então, preciso conhecer o índio antropologicamente para melhor sujeitá-lo.

Os sacramentos passaram a ser fundamentais, naquele momento, e se destacou a confissão como elemento de controle efetivo sobre o modo de vida dos indígenas.

Observa-se no discurso de Antônio Vieira e de outros, como o Pe. João Daniel, a conjugação das três concepções. Consideraram-se a racionalidade do índio, a sua

---

<sup>176</sup> Teólogos juristas espanhóis que defendiam o direito dos índios de aceitar a conversão através do convencimento e não da força.

<sup>177</sup> ACOSTA, José de. *De Procuranda Indorum Salute* in: *Obras del Padre José de Acosta, Madrid, 1954. Biblioteca de Autores Españoles, t. 73.*

condição de vítima e a importância de dominar o saber dos nativos, conhecendo-os em sua diversidade cultural, para melhor doutriná-los.

Veja-se um trecho do relatório do Padre João Daniel, sobre a conversão das almas:

“Como a conversão das almas é um dos principais objetivos dos missionários no Amazonas, como no mais mundo, já se vê que se hão de aplicar não só a doutrinar, instruir, batizar, sacramentar e conservar na puridade da fee aos aldeanos das suas missões, mas taobe’ devem estender o seu zelo aos selvagens do mato, os quais, posto que vivam como feras, são racionais e tem alma como os mais homens e por isso dignos da anunciação do evangelho, e do bautismo; e tanto mais dignos de lástima e compaixão, quanto mais feras [eles são].”<sup>178</sup>

Vejam os que aqui está presente a concepção anti-humanista que associa os índios a feras que vivem em estado natural e ao mesmo tempo, a concepção humanista que atribui razão ao ameríndio.

O jesuíta segue falando de um item muito importante sobre a resistência dos missionários em expor os motivos evangélicos nos Descimentos de índios dos sertões.

“[...] aqueles missionários acomodando-se a brutalidade e rusticidade dos índios quando vão, ou mandam praticar alguma nação, que querem converter a fee, não lhes expõem logo os motivos, porque se devam converter, nem os recônditos mistérios da nossa fee, que julgam por imperceptíveis a gente tão rústica. Mas só lhes propõem motivos temporais, e mui llanos como, v. g., que nas aldeas com os mansos, e debaixo da proteção dos missionários estão livres e seguros dos seus inimigos, e contrários; que hão de ter machados, e mais instrumentos de ferro para fazer com facilidade as suas roças, e que hão de ter vestidos para cobrir o seu corpo, que hão de ter muito de comer, e águas ardentes para se regalarem, e muitos outros motivos semelhantes, rasteiros, e acomodados à sua capacidade, e ordinariamente lhes não tocam em outros superiores à sua estupidez.”<sup>179</sup>

---

<sup>178</sup>DANIEL, JOÃO. Tesouro Descoberto no Rio Amazonas, 1722 a 1776. *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro. v. 95, t.1, p.238, 1976.

<sup>179</sup>DANIEL, JOÃO. Tesouro Descoberto no Rio Amazonas, 1722 a 1776. *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro. v. 95, t.1, p.238, 1976.

Mesmo em se tratando de oferecer motivos mundanos aos índios dos sertões para se agregarem aos “mansos”, os padres se preocupavam em deixar claro que as aldeias eram seguras e que lá era o espaço da liberdade.

Como se viu nos capítulos anteriores, a defesa da liberdade dos Índios, para Mendonça Furtado e Marquês de Pombal, era algo fundamental, e toda a crítica feita a Cia. de Jesus residia na falta do cumprimento das leis que defendiam a liberdade dos Índios, inclusive no que dizia respeito ao Regimento das Missões, pois, segundo Furtado, os jesuítas eram os maiores descumpridores de tais leis.

Nos discursos/cartas e outras correspondências de Mendonça Furtado com seu irmão o Marquês de Pombal, a defesa da liberdade dos índios estava presente, ou seja, ambos tomaram para si a principal “bandeira” da Cia. de Jesus – a defesa da liberdade dos índios.

Nesta tese, defende-se que todo princípio da tutela dos índios se pauta na defesa da liberdade cristã, e, em ambos os momentos históricos (era jesuítica e era pombalina) seguem-se as mesmas regras, que desqualificam os índios como capazes de se autogovernarem. O Diretório diz claramente que os índios precisam aprender o português, precisam aprender os hábitos da civilização cristã, precisam morar em casas compartimentadas para evitar a imoralidade. Os padres não foram capazes de doutrinar e de civilizar os índios. Eles não foram educados à luz do evangelho, por isso a missão fracassou. Os índios continuavam prisioneiros dos seus hábitos selvagens e somente um governo mais rígido, que assumisse a responsabilidade de tutelar os indígenas, povoando e reorganizando os espaços das aldeias, promovendo o casamento entre índios e brancos e ensinando-lhes o modo de vida cristão é que poderia salvá-los da barbárie.

Assim como Vieira, Mendonça Furtado também valorizava a figura do Principal como elemento mediador e de indispensável função dentro do sistema regido pelo Diretório. As vilas e aldeias pombalinas precisavam dos Principais, para fazer os

---

descimentos, para cooptar outras tribos aliadas e para fazer guerras contra os inimigos, sejam estrangeiros ou de “nações” contrárias.

Os limites entre cristianização e civilização são muito tênues, dentro do novo sistema, e o tratamento dos índios ainda estava muito atrelado às experiências missionárias. Os párocos assumiam as funções dos antigos regulares, encarregando-se do trabalho espiritual junto aos índios. Não se pode esquecer que muitos índios já estavam cristianizados, e que a figura do padre era muito importante nas vilas e aldeias do séc. XVIII. Os padres continuavam sendo respeitados como uma das principais autoridades perante os índios e demais moradores; bem diferente dos diretores, que foram introduzidos de forma arbitrária. Eles foram vistos como intrusos, e seu poder, que deveria ser apenas diretivo, quase sempre se tornou abusivo, posto que, em muitos dos documentos analisados, encontram-se conflitos entre autoridades, entre diretores, principais e juízes ordinários.

Rita Heloísa de Almeida defende, em sua tese, que Mendonça Furtado revalidava a autoridade do Padre Antonio Vieira e, ao mesmo tempo, condenava os padres posteriores. Ela cita uma questão julgada pela Junta das Missões do Grão-Pará em 1752, em que os deputados se colocavam a favor de uma índia sentenciada livre pelo Juízo das Liberdades, por não haver registro de sua escravidão, enquanto que o reitor do colégio se posicionava contra, apoiando-se nas teorias de Molina. Mendonça Furtado se apoiou em Solórzano, jurista espanhol que escrevera “De Jure Indiarum”, traduzido por Antonio Vieira como “Política Indiana” (1702). O jurista dizia que a posse legítima dos índios se condicionava à comprovação da origem da escravidão.<sup>180</sup> Ou seja, que a origem ilegal tornava o índio livre e era justamente o que dispunha o Regimento das Missões, que proibia a escravidão, a qual só era permitida em casos de guerra justa e de resgate.

Segundo Almeida, Mendonça Furtado nutria grande admiração pelas teorias e ensinamentos de Antônio Vieira e, portanto, também passou a incorporar as suas ideias às leis de seu governo, inclusive ao Diretório.

---

<sup>180</sup> ALMEIDA, Rita Heloísa de. *Diretório dos Índios: um projeto de civilização no Brasil do Século XVIII*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.p.157-160.

Não foi à toa a importância dada aos Principais e aos Procuradores dos índios; inclusive foi elaborado um novo regimento ao Procurador Geral dos índios, isto antes mesmo da publicação do Diretório, em que eles recebiam a seguinte orientação:

“Os índios depois de civilizados, procedendo ao serviço de Sua Majestade com honra e fidelidade, sejam habilitados para todas as honras civis. Que se atenda a todos os principais a quem os índios são sumamente obedientes. Que sobre estes principais, sargentos-mores e capitães das aldeias e seus filhos ninguém tenha jurisdição neles senão os governadores e quando cometam algum delito sejam processados como militares.”<sup>181</sup>

Pressupunha-se equivocadamente que seriam muitas as mudanças, com a publicação da lei do Diretório, porém as permanências foram maiores, com relação às guerras. A única mudança era a de que as guerras deveriam ser defensivas, porém a todas as nações consideradas inimigas se poderia fazer guerra, e, mesmo antes do Diretório, logo após a posse de Mendonça Furtado, no ano de 1751, declarou-se guerra contra o Gueguê e os Acoroã.

Encontrou-se, em anexo ao regimento de Guerra, uma cópia da ordem e resolução do rei, para fazer guerra aos índios Gueguê e Acoroã, em resposta ao requerimento do então governador do Maranhão, Francisco Pedro de Mendonça Gorjão, que informou sobre o perigo de os índios em questão, considerados bárbaros e chamados “índios do corso” terem passado da capitania do Piauí e Parnaguá para a Capitania do Maranhão.

Vejam os trechos deste documento:

“[...]mandei se fizesse fazer guerra ao gentio Gueguê e acoroã sobre o que me representou que estes bárbaros tinham paçado da Cap.ia do Piauhy e Parnaguá, para esta Cappitania do Mar.am a Continuar os seus insultos, e atrocid. E na Freguesia de S. Bento das Balsas e Rios Itapecuru o que obrigara a convocar junta de Missões

---

<sup>181</sup> MENDONÇA, 1963 apud ALMEIDA, 1997. p.164

para se dar providencia Rebater as suas Ostelidades para cujo fim se aSentara [...]”<sup>182</sup>

Esse documento continuava falando sobre a importância de os índios aliados, que iriam compor a expedição de guerras, manterem-se na paz e ordem. Tais índios seriam os Anapurus e os mais que fossem tirados das aldeias. Observa-se aqui que a lei que obrigava os aliados a combaterem em exércitos contra as tribos consideradas inimigas, servindo como sempre a Deus e ao Rei, permaneceu intacta. Com relação às guerras, praticamente não houve mudanças.

Até mesmo quanto às questões referentes às liberdades dos índios, não houve grandes mudanças, no que dizia respeito ao Diretório e ao Regimento das Missões, pois o Regimento também proibía a escravidão indígena, excetuando-se os casos em que fossem pegos presos à corda, por nações inimigas, ou seja, nos casos de Resgate de suas vidas (os índios pagavam o que a Fazenda Real gastava com os Resgates de suas vidas com suas liberdades) ou nos casos de Guerras Justas, em que os prisioneiros se tornavam escravos.

Ao longo de toda a pesquisa, alguns documentos mostraram que nunca deixou de haver escravidão, mesmo contra as leis, ou mesmo sob a capa da liberdade cristã, que nada mais fez do que subjugar os índios. Por este motivo justifica-se o título da tese “Escravidão velada: liberdade tutelada”, que foi o que realmente existiu, em todo o período colonial, no Estado do Grão-Pará e Maranhão.

Veja-se um interessante documento do período estudado, ano de 1751. Trata-se de um bando sobre a captura de negros e índios em quilombos ou mocambos. Nesse documento é interessante observar-se a presença de negros e índios, unidos em espaços de rebeldia contra o Estado.

“Manda El Rey N. Srn.  
que todos os escravos aquilombados sejam presos, e os que forem achados, digo, e os que forem escravos pretos apanhados nos ditos quilombos ou mocambos, sejam pela primeira vez marcados em [hu..] [espadoa] e pella segunda vez se lhe corte uma orelha e todos os que

---

<sup>182</sup> APEP. *Códice 0061*, imagem 0016.

resistirem aos off. es que os forem apanhar [...] se execute formalmente a pena que diz [corroído]...”<sup>183</sup>

Embora o documento apresente-se bastante corroído, é possível observar que todos, indiscriminadamente, que fossem encontrados em mocambos seriam presos, o destino dos presos era trabalhar em obras públicas, em calcetas e em regime de servidão, apenas poupando os índios das antigas práticas de se marcar e de se mutilar, que, então, ficava restrita aos negros.

A miscigenação entre negros e índios é algo muito presente no período estudado, coisa que a lei do Diretório não permitia. Apenas a união entre brancos e índios, que gerava os mamelucos, é que era permitida e incentivada pelo novo regime.

A documentação a seguir mostra o quanto, no século XVIII, era grande a miscigenação entre negros e índios e entre índios e brancos, brancos e negros, ou seja, que a população já estava bastante misturada, principalmente no diz respeito aos hábitos e a todo o universo de símbolos culturais, seja nas crenças religiosas, seja no que diz respeito aos usos na culinária, nas artes em geral, como danças, esculturas, pinturas e nas festas religiosas ou pagãs.

Vejam-se estes documentos da visitação do Santo Ofício de 1764

- Confissão e Apresentação de João Mendes Pinheiro: tratava-se de um mameluco, solteiro, filho natural de Antônio Figueira, mulato, casado com Dionísia Maria, e de Thereza, mameluca solteira, ambos moradores do Rio Abaeté. Foi batizado na freguesia de Nossa Senhora do Rosário da Campina, aprendiz de alfaiate, de vinte anos de idade teve por seu curador a Manoel Rodriguez, escrivão da Câmara Eclesiástica, perante o inquisidor Giraldo José de Abranches. O dito João Mendes Pinheiro confessou ter ofendido a Deus por práticas satânicas. Disse que, quando morava na freguesia de Abaeté, juntamente com um índio chamado João que foi escravo de Pedro de Moraes (viúvo, fazendeiro que vivia na freguesia de Cameté), e o dito João, que era casado com uma mulata chamada Maria, a qual havia sabido tê-la assassinado com um tiro. E que este estava refugiado na Ilha do Marajó, e que há anos, antes deste crime já havia também se refugiado com a sua mulher no Sítio de seu pai Antonio Figueira. Este índio

---

<sup>183</sup> APEP. *Códice 0061*, imagem 005.

João ensinou-lhe as tais práticas para conseguir conquistar o coração de uma índia solteira por quem estava enamorado:

“O índio João lhe ensinou que fosse ao Mato Virgem, Com elle e que lá lhe mostraria umas folhas de Arvore, Com as quais Lavandose no Ryo e dizendo nom mesmo tempo por três Vezes aspalavras que lhe dicesse viria lograr Sem duvida o Seo intento = E Comeffeito forão ambos aoMato Enelle Mostrou aelle Confidente o dito Indio duas Arvores chamadas Tavarataseu que costumaõ estar duas Eduas Conhum Lugar E nemhuma Mais ao pedellas de Sua Specie, Earancando huma das ditas Arvores que eram pequenas, Vieraõ Com ella para o Ryo, Ealli diSse o dito índio a ele Confidente que rapase Com huma faca a Casca da rais, Emisturada Esta com as folhas Se Lavase postado Ocorpo Esfregase todo corpo com a dita casca, efolhas E esfregando a cabeça se lavasse de aripia cabelo para as costas E que no mesmo tempo Emque Se estivese lavando havia de dizer as palavras seguintes por três vezes Diabo jurame fiar de ti meLavo com estas folhas para Fulana me querer bem = oquetudo ele confidente observou a risca Lavandose por três vezes, e dizendo de cada huma as ditas palavras: E recolhendose pera caza Emque estava dormindo batendolhe a porta E a recolheu para dentro, Elogo ambos ofenderaõ a Deos, Eficou elle confidente certo, de que Esta vinda quefes areferida India fora por virtude dos Lavatorios, que natarde antecedente tinha feito com as ditas cascas, efolhas, E porvirtude dastrês invocaçoins feite ao Diabo no mesmo tempo tinha feito.”<sup>184</sup>

À vista deste documento, esta pesquisadora lembrou-se de um questionamento feito pela Profa. Maria Odila Leite da Silva Dias, sobre a questão indígena no Grão-Pará, em que ela perguntava como se traduzia o índio nesses documentos oficiais? Esta pergunta também veio à tona, quando se lia um documento da Inquisição, porém, nesse documento acima é possível claramente ver a marca indígena, o que não acontece em outros, que se parecem muito com os casos julgados em Angola. Mas, neste caso, falava-se de banhos com ervas da Amazônia. Apesar das invocações ao diabo, como marca dos europeus, o uso de ervas que são capazes de curar todos os males, inclusive trazer os amores perdidos de volta, ou mesmo conquistar o coração da mulher amada, como no caso acima, foi e é até os dias atuais uma marca muito forte em nossa cultura.

---

<sup>184</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição do Estado do Grão-Pará:1763-1769*. Petrópolis: Vozes, 1978, p.207-210.

Este índio, filho de um mulato com uma índia, foi até o visitador do Santo Ofício para confessar seus pecados, para livrar sua consciência, segundo o documento citado, e também acusou outro índio por práticas que foram consideradas satânicas. Veja-se que a presença negra também é forte nessas práticas, a que hoje se dá o nome de simpatias. Há outros tipos de “simpatias”, em que não há evocação ao diabo e sim a Santos populares, como São Jorge, São Sebastião, Santa Katarina e outros santos católicos, como Santo Antônio e São Pedro, considerados santos casamenteiros. Outros cultos também são muito tradicionais em nossa cultura como o culto às almas e o culto à escrava Anastácia, também considerada uma santa. Há ainda os santos de devoção dos negros, a irmandade dos homens pretos do Rosário da Campina, onde quase todos os homens são negros. Como se viu nos documentos, também índios eram batizados, no século XVIII, em uma irmandade de negros.

É interessante perceber que muitos índios também eram batizados na igreja do Rosário, o que prova quanta identidade havia entre as culturas indígenas e africanas; a própria língua geral conhecida pelos índios também passou a ser falada pelos negros.

Em outra confissão ao Santo ofício (em 9 de abril de 1764) o soldado Manoel José da Maia, solteiro, filho de pais incógnitos, natural da vila de Vigia disse ter profanado contra Deus, por ter aprendido uma oração para conseguir mulheres com um índio chamado Atanasio, um criado da administração do lavrador José de Macedo, na mesma vila de Vigia. Veja-se uma parte dessa oração, que o índio dizia se chamar Oração a São Marcus:

“[...]fulana de tal juro-te poresta Cruz que teo sangue Sera embebido que Não poderás Comer Nem beber Nem Socegar Sem que tu venhas fallar Commigo = dizendolheoditto Indio que quando dicesse estas palavras acruz havia deformat no chaõ com pe esquerdo huma figura em forma deCrus. Epizala Com omesmope esquerdo olhando nomesmo tempo pera o Ar, Eque no tempo Em que dicesse estas ultimas palavras que falaõ com acrus não havia de ter ComSigo Couza alguma de Deos Nem rezado nesse dia asOraçoens que tivese pordevoçaõ rezar para poder experimentar o efeito das ditas palavras.”<sup>185</sup>

---

<sup>185</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição do Estado do Grão-Pará:1763-1769*.Petrópolis: Vozes, 1978, p.201.

A mobilização da sociedade, principalmente dos índios e mestiços foi grande com a presença da Inquisição. Todos acabaram por se tornar vigias das vidas alheias e, na porta das igrejas, em todas as vilas, se colocavam os nomes de todos os que estavam sendo procurados, que haviam sido denunciados ou que eram notórios pecadores e criminosos, a todos que atentavam contra o serviço de Deus ou de seu “representante na terra”, o rei de Portugal.

A oração citada acima mostra a mescla existente entre catolicismo e crenças indígenas dos pajés. Ora através das curas, ora para conquistar, ora para se proteger contra maus agouros, ou para lograr sucesso em qualquer intento e tirar “quebrantos”.

Os índios pareciam acreditar que os objetos sagrados da igreja católica possuíam poderes sobrenaturais, alguns se arriscavam a ser presos e excomungados, roubando esses objetos sagrados, para realizar os seus intentos, que foram considerados como feitiços, profanações, crimes contra a igreja e contra “El Rey”.

Eis o caso do índio Ancelmo, que foi denunciado pelo carmelita, Frei Antonio Tavares: Anselmo, solteiro de vinte anos, filho legítimo dos índios Custódio da Sylva, carpinteiro, e de Maria do Rosário, natural da freguesia de Benfica, aonde se achava fugido.

Após a missa, um índio, criado do Frei Antonio, de dez anos de idade disse ao religioso que havia visto dois pedacinhos da “pedra de ara” (pedra do altar), na mão do índio Ancelmo, e que ele já estava acostumado a furtar coisas da igreja, e perguntado por que fazia isto, respondera que aquilo era para fazer um “remédio preservativo” das mandingas e que a excomunhão não lhe faria mal. O Frei deu esta notícia ao Diretor da Vila de Benfica, Rodrigo Pereyra Gastão, que logo o mandou prender, e o dito índio negou as acusações, porém o diretor mandou-o para o tronco e que lhe dessem várias palmatoadas até que confessasse. Confessando, foi mandado para o Calabouço do Estado.<sup>186</sup>

---

<sup>186</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição do Estado do Grão-Pará:1763-1769*.Petrópolis: Vozes, 1978, p.216 -217.

Ao contrário do que se possa pensar, vários índios foram presos, naquela época, e levados a trabalhar em calcetas ou presos no calabouço do Estado. As testemunhas convocadas para dar depoimentos, quando índios, nem sempre eram consideradas, por não terem idoneidade (de acordo com a igreja); porém, todos foram ouvidos e registrados. Aparentemente esses depoimentos foram feitos para mostrar e para provar o quanto os índios ainda eram bárbaros, e mesmo que estivessem “integrados” e miscigenados, eles não entendiam o cristianismo e continuavam a profanar e a cometer heresias.

Veja-se mais um caso interessante, em que uma índia, Domingas Gomes da Ressurreição, de mais de sessenta anos, resolve se entregar ao Santo Ofício por práticas de curandeirismo. Essa índia designada como mameluca, filha natural de Ignacio Gomes, branco e de Leucádia índia, escrava, já falecida. Natural da Vila de Cameté confessou que, havia mais de trinta anos, aprendera a curar mal olhado e quebranto, com a senhora Maria de Barros, que havia parado de praticar as curas “por ter recebido o coração de São Francisco” e lhe proibiram os confessores de continuar.

Pronunciando as seguintes palavras, a confidente realizava curas de quebranto, erisipela e dor de olhos: *“Dous olhos Maos tederãõ, Comtres te heide tirar que Sem as Pessoas da Santissima Trindade PadreFilho Spirito Santo”*<sup>187</sup>

Ao mesmo tempo em que falava, fazia gestos com as mãos sobre a pessoa quebrantada e rezava um Pai Nosso, uma Ave Maria e a paixão e morte de Nosso Senhor Jesus Cristo e às almas do purgatório. Para cada doença, havia uma reza diferente. O mais interessante, nesse documento, é o fato de essa senhora, com mais de sessenta anos, ter sido convencida a confessar.

*“Foilhe dito quetomou munto bomconselho Em se presentar Voluntaria Mente e principiar a confissão nestaMeza as Suas culpas”.*

É impressionante como várias pessoas foram convencidas a irem à mesa da consciência, fazer a sua confissão, mesmo sabendo que haveria penalidades.

---

<sup>187</sup>LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição do Estado do Grão-Pará:1763-1769*. Petrópolis: Vozes, 1978, p.179-182.

Vários documentos mostram que, nesse período, na década de 1960, a sociedade apresentava-se bastante miscigenada e as regras estabelecidas pela lei do Diretório, em quase nada se aplicavam. Por exemplo, a obrigação do ensino da língua portuguesa e da catequese em língua portuguesa, simplesmente não foi possível ser aplicada, inclusive, algumas confissões ao Santo Ofício foram feitas em língua geral, precisando de um intérprete, que normalmente era índio. Embora isso fosse proibido, não deixou de ocorrer. Em casos de denúncias, era necessária a confissão, pois a única forma de se obter o perdão ou o abrandamento da pena era o réu reconhecer o seu erro e pedir o perdão. É certo que houve, na época da visitação do Santo Ofício, uma pressão muito grande para que as pessoas confessassem os seus crimes e pecados e a sociedade como um todo acabou contribuindo para isso. Porém, como se pode ver a seguir, independentemente da presença do Santo Ofício, havia um clima de perseguição aos “hereges”, aos desertores, e a todos que se revoltassem ou que não se enquadrassem nas leis de Deus e do Reino.

Veja-se um dos milhares de exemplos disso, no documento de três de junho 1768, em que são presos o Principal de Almeirim, Diogo da Costa e três índios José Joaquim, Damião José e sua esposa Generosa de Payva, por se ausentarem, estando nomeados para o serviço da Fortificação de Macapá. Nesse documento, o Principal também foi acusado de ter o comando de um mocambo, em que se refugiavam quando se viam ameaçados por qualquer motivo.

“Por via do Commandante da Fortaleza do Gurupâ, o Ten.te Manoel lobo de Almeyda, remetto presos a V.Exc.ca. o Principal Diogo da Costa, dous índios (...) estando nomeados para os serviço da fortificação de Macapâ, e virem ocultamente em a noite das fogueiras do Senhor S. João a Povoação, em companhia do ditto P.al. enos brincos pertendendo hum Indio agarrar o tal Jozê Joaquim pa. motrazer o hia matando com uma navalha de barbear, q’ a não ser o dito Indio Tao’ ligeiro, em lha tirar da m’ao O Executaria. Deste sucesso fui logo avisado, e sem perda de tempo marchei em procura em procura delle que achando-o em huma Caza o prenyd com muito custo e consequentemente ao camarada recolhendo-os no calabouço desta Fortaleza.”<sup>188</sup>

<sup>188</sup> ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO PARÁ. *Códice 00190*, imagem 0003.

No documento, o Principal também foi acusado de ser violento e de atemorizar a população da vila, e sua mulher foi acusada de práticas diabólicas: “a Tal índia Generosa de Payva M.er do índio Damiao’ Jozê, de Diabolicos Costumes, q’ por elles se faz temida entre os mais moradores, pella inclinação que tem de mattar os seus parentes com veneno”.<sup>189</sup>

A fuga para o dito mocambo se deu com alguns índios, um casado, com dois filhos, naturais da vila de Almeirim, com sua concubina e mais outros tantos que fugiram por não quererem trabalhar na Fortaleza de Macapá.

A prisão do Principal foi muito bem justificada pelo comandante da Fortaleza do Gurupá, pois, ele argumentou que o acusado “não possuía nenhum vassalo” e que ele era temido por suas práticas violentas, porém não era obedecido por ninguém. Ou seja, que ele não poderia ser considerado uma autoridade naquela vila. Esse documento, mais uma vez, confirma o prestígio dos Principais. Mesmo sendo considerado criminoso, foi preciso argumentar sobre a sua prisão, que afinal não deixava de ser a prisão de um nobre índio.

O Principal, por ser uma autoridade constituída pelo rei, só poderia ser preso por provisão real, principalmente quando exercia cargo mais importante, como o cargo de juiz ou vereador, com exceção de quando cometiam crimes que, provados, poderiam levá-lo à pena de morte.

Em 1758, um documento mostra, mais uma ve, que havia grande confusão, com relação às competências das autoridades, pois, nesse ano, na Fortaleza de Macapá ainda era conferida ao Bispo do lugar a competência para tomar providências contra desordens causadas por Principais. O documento, que se trata de uma carta do governador Mendonça Furtado, recomenda que o Diretor não proceda contra os Principais, limitando-se apenas a informá-lo, para que sejam tomadas as devidas providências.<sup>190</sup>

---

<sup>189</sup>Ibidem.

<sup>190</sup>Idem. *Códice 0095*, imagem 63.

As desordens das quais são acusados os Principais consistem em principalmente, fugas ou deserções, para a organização de mocambos, dos quais se têm várias pistas, na documentação, porém, nem sempre se nomeiam os lugares para onde os índios fugiam, como se pode ver no exemplo:

“Em 9 deste mês de julho desertaram dessa Missão duas casas de gente sem motivo nem causa alguma certificame que vão para um mocambo q está no Rio Anavixy seis ou sete dias de viagem desta missão [...] Por Principal do dito Mocambo se acha um índio chamado Ambrósio feito mantenedor desta gente que deserta das missões.”<sup>191</sup>

Nas vilas e aldeias, os Principais eram os que controlavam grandes contingentes, a quem os índios de fato obedeciam e respeitavam. A intenção do regime era transformar os Principais em aliados, porém as alianças se davam de acordo com as circunstâncias favoráveis, ou seja, tudo estava sendo negociado. Os índios entendiam que a promessa de liberdade não passava de um grande engodo, que nas vilas seriam obrigados a trabalhar, sem nada receber em troca, além de algum rolo de pano. As vilas e aldeias eram locais apenas de registro de mão-de-obra fornecida ao Estado, na construção de Fortes, palácios e igrejas, nos engenhos, nas fábricas de madeira, nas salinas reais e pesqueiros reais, entre outros.

Periodicamente eram realizadas as mudas de índios, que eram espécies de rodízios. Outros documentos citados anteriormente falam das mudas e alguns mostram que os índios conheciam o seu direito de retornar dos serviços que eram prestados ao Rei por prazos determinados. Os trabalhos que eram chamados de “negócios do comum”, na verdade, eram destinados aos moradores brancos das vilas e aldeias. Os Principais, considerados aliados, eram muitas vezes obrigados a realizar descimentos contra a sua vontade. Portanto, na nova ordem estabelecida por Mendonça Furtado, a mobilidade dos índios acabou se tornando bem maior que na época dos missionários. Isso facilitava as fugas e a formação de mocambos. Nas correições realizadas às vilas, procurava-se saber quantos índios estavam ausentes, por quaisquer motivos fossem, seja por fugas, ou por servirem em outras vilas. Ao fim e ao cabo, muitas vilas não

---

<sup>191</sup>ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO PARÁ. *Códice 17*, doc.31, 22/07/1753. Rolo 1, imagem 104 (Projeto Reencontro).

conseguiam completar o número mínimo de 150 pessoas, estabelecido pelo Diretório, e quando isso ocorria era necessário fazer novos descimentos, ou remover os poucos índios que lá estavam para outra localidade. A exemplo disso, tem-se uma imagem (anexo imagem nº 4) que mostra um exame que, por ordem do Governador, João Pereira Caldas, fez o comissário João Batista Mardel, no rio Japurá, para que fosse feita a mudança da povoação de Santo Antônio de Maripi em 1786.<sup>192</sup>Vide anexos.

As fugas se davam, muitas vezes, por insatisfação dos índios com os trabalhos forçados e com os abusos das autoridades, principalmente do Diretor, que, contrariando a lei, prendiam os índios em suas próprias casas, os mandavam açoitar em troncos e os humilhavam em praças públicas. Os diretores eram autoridades que ameaçavam o poder dos Principais; porém, os índios usavam das prerrogativas da própria lei que os favorecia, podendo litigar contra os diretores e/ ou apresentar denúncias como esta a seguir:

“Na vila de Mouxa se me queixam os Principais, Sargento Mor, Cap.am Mor e ainda os próprios índios contra o Diretor, pelos desprezar suas contas e os maltratar sem razão com palavras injuriosas e com ações menos lícitas de que se tem originado várias fugas por se não poderem conservar com o dito Diretor.”<sup>193</sup>

No documento abaixo, o Diretor era acusado de ter deflorado uma índia e a obrigado a culpar um índio, para não comprometer o tal diretor:

“[...] e tornado a perguntar a dita rapariga porque culpava a quem estava inocente, novamente me respondeu as mesmas palavras, q. por medo do seu Diretor, pois este lhe tinha prometido se dissesse o contrário do que ele a ensinava a havia de matar.”<sup>194</sup>

As fugas pareciam estar acontecendo na mesma proporção que se faziam os descimentos de índios, que eram muitos e nem sempre logravam sucesso. Algumas

---

<sup>192</sup>APEP. *Códice 294*, doc. 70, BRPAAPEP.IC.MH0003-0004.

<sup>193</sup> Idem. *Códice 17*, doc. 46, Rolo 1, imagem 160, 15/12/1763 (documento do projeto Reencontro).

<sup>194</sup> Ibidem.

vezes, os índios descidos contra a vontade acabavam por atemorizar a população de moradores brancos das aldeias.

“Nas canoas q mandei as terras do gentio e vieram secenta pessas que o pretendi demorar repartidas por essas povoações vizinhas a chegada de um descimento, que espero para huma vez iniciar a V. Exc.a. hum número mais crescido de gente vendo porem que os índios se hiao’ para adoecerem e morrendo e outros fugiam, e q todos se achavao’ já com grande horror a cidade pellas práticas dos índios destas povoações me resolvi não deferir por mais tempo a remessa que agora faço de pessas que constao da ‘relação’ junta.”<sup>195</sup>

Este documento confirma, mais uma vez, que muitas coisas não mudaram durante o período pombalino na Amazônia, pois continuava a repartição de índios pelos moradores das diversas vilas, outros eram destinados à colheita do cacau e, nesse caso, apareceu a velha denominação de “pessas”, para designar os índios que estavam sendo repartidos. Esta denominação já não era comumente usada, pois servia, na primeira metade do séc. XVIII, para denominar os escravos índios. Em seguida, esse documento fazia referência a um antigo mocambo: “*O Diretor desta Villa remete a V. Exc.a preso o índio Thomas q. a poucos dias mandei buscar de um antigo mocambo onde estava com vinte e huma pessoas He [corroído] de muito prejuízo nesta Villa*”.<sup>196</sup>

Quanto aos descimentos, vejam-se alguns mapas muito interessantes; são belíssimas iconografias do séc. XVIII. A primeira mostra um mapa dos índios “descidos novamente” para a Capitania do Rio Negro, desde 1º de julho de 1760, até o final de junho de 1770, assinado por Joaquim Tinoco Valente, na vila de Barcelos em 24 de julho de 1770.<sup>197</sup> (Anexos: imagem nº 5).

Nesse documento, que infelizmente foi retirado de seu contexto original e por este motivo, perdeu-se parte da informação, é interessante perceber que o descimento foi

---

<sup>195</sup> APEP.Códice17, doc. 52, Rolo 1, imagem 175. 14 de maio de 1762 (Projeto Reencontro).

<sup>196</sup> APEP.Códice17, doc. 52, Rolo 1, imagem 175. 14 de maio de 1762 (Projeto Reencontro).

<sup>197</sup>Ibidem.Códice111, imagem BRPAAPEP.IC.ME0003-0004.

realizado novamente, isto provavelmente significa que os índios fugiram para as suas aldeias de origem e que foi preciso realizar um novo descimento para trazê-los de volta.

Nesse mapa aparecem inclusive as várias etnias indígenas existentes no Estado, coisa muito rara de ser encontrada em documentação da segunda metade do séc. XVIII.

Outro mapa semelhante mostra os novos descimentos do ano de 1765 para o de 1766. É um mapa bastante completo, pois fornece o número de índios descidos para cada vila ou lugar do Estado do Grão-Pará e Maranhão. (Anexos: imagem nº 8).

Os diretores de cada vila eram obrigados a informar periodicamente o número de pessoas que fugiam desses lugares. Em um documento de 10 de janeiro de 1766, o diretor da vila de Portel informava que trinta e oito índios haviam fugido e também sobre outros, que estavam reclamando porque suas mudas já haviam vencido e, por isso, estavam parados, ou seja, que treze índios não faziam nada, pois, sabiam que suas mudas estavam vencidas nessa fábrica de madeiras.<sup>198</sup>

Também estavam obrigados os diretores das vilas e lugares a enviar o cálculo geral da população dessas povoações. Veja-se a iconografia que mostra um cálculo geral dos índios e famílias da capitania de São José do Rio Negro (anexo: imagem nº 7), onde existiam dezoito vilas e lugares que estão listados neste cálculo, quais sejam:

Povoações/nº de pessoas:

Vila de Javary/123, vila de Loureça, 424, Castro de Avelans/77, Fonte Boa/114, Alvaraes/24, Nogueira/330, Vila de Ega/ 405, Alvelos/226, vila de Barcelos/444, Moreira/264, vila de Thomar/485, lugar de Lama Longa/49, Poyares/517, Carvoeiro/167, vila de Moura/532, Ayrão/193, vila de Sylves/157, vila de Borba/278.

Observe-se que cinco dessas vilas não estavam de acordo com Diretório, que exigia o número mínimo de 150 pessoas por lugar; além disso, algumas vilas de maior importância como a vila de Barcelos possuía até oito Principais, quando o mais comum era terem de dois a quatro, no máximo. Observe-se que, nas áreas de fronteira ou em

---

<sup>198</sup> ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO PARÁ. *Códice 0076*, imagem 0129

áreas de construção de fortes, ou mesmo onde já existiam fortificações, o número de índios cedidos, de outras povoações, era bem maior. E nas primeiras décadas da segunda metade do séc. XVIII, os descimentos eram feitos basicamente com o propósito de se ter mão-de-obra suficiente para trabalhar em obras públicas e nas expedições demarcadoras de limites.

As antigas amarrações feitas ilegalmente continuavam a serem praticadas por moradores e, por esse motivo, as reclamações dos índios nas Juntas das Missões<sup>199</sup> continuavam, na década de 50, e eram cada vez mais frequentes.

A Junta das Missões continuava a ser um órgão importante de decisão da justiça, com relação às escravizações ilegais de indígenas e continuava cabendo a ela as decisões sobre o julgamento das guerras e as liberações/autorizações de descimentos praticados por moradores e até por indígenas. Alguns Principais solicitavam praticar descimentos independentes e por conta própria, precisando apenas da aprovação do Estado. Simplesmente, a liderança da Cia. de Jesus sobre os deputados das Juntas das Missões deixaria de existir. A partir da década de 50, têm-se registros da existência de uma Junta Extraordinária, criada para julgar os casos em que os padres e missionários se recusassem a dar índios para o trabalho das expedições demarcadoras de limites e assim também a pagar novos impostos em mantimentos necessários às expedições.

Eis o termo de Junta Extraordinária:

“Aos nove de Agosto de mil setecentos sincoenta e quatro anos nesta cidade de Bellém do Pará no Palácio da Residência do Ill.mo e Ex.mo. Sr. Gov.or e Capp.m. Gn.al lhes foi dito, que sendo lhes recomendado por hum termo de Junta de outto de agosto de mil setecentos e sincoenta e depois por cartas circulares escritas a todos os prelados com datta de vinte e sinco de novembro de mil setecentos e sincoenta e dois e de quinze de junho do presente

---

<sup>199</sup> A Junta das Missões se constituía, num júzo superior, encarregado de julgar as causas relativas às guerras e àquelas relativas à liberdade dos índios, que viessem por agravo ou apelação do Júzo das Liberdades (Ouvidoria). Havia duas Juntas no Estado do Grão-Pará e Maranhão, uma que funcionava em Belém e a outra que funcionava em S. Luís. Esse “tribunal” era composto pelos seus reverendos deputados (representantes das várias congregações religiosas), ministros e secretário. Era presidido pelo governador e somente ele tinha poderes para convocá-lo. Suas reuniões eram feitas na casa do governador ou no colégio dos Jesuítas.

anno, que ordenassem aos reverendos missionários de sua repartição que cada uma das suas Aldeyas fizesse, que os Índios plantassem e fabricassem toda a quantidade de mantimentos p<sup>a</sup> poderem socorrer a m<sup>a</sup> gente que se deve ocupar na diligência das Demarcações dos Reais Domínios de S. Mag. E e que por cada huma pessoa das Aldeyas de catorze anos p<sup>a</sup> sima deveriam dar por derrama hum alqueire de farinha para ser paga pela faz.<sup>a</sup> Real pelo preço que correr[...]”<sup>200</sup>

Os reverendos missionários não queriam atender às ordens do Rei, para pagar os tais impostos e também para fornecer os índios necessários. Em outro termo, de três de maio de 1755, ficou decidido que, se não fossem cumpridas as ordens circulares que, pelo secretário de Estado, Diogo Mendonça Corte Real, foram expedidas, relativas à distribuição dos índios que seriam necessários ao transporte das canoas e demais expedições pertencentes as “Demarcações dos Reais Domínios”, seriam punidos os reverendos responsáveis por mau serviço e descuido<sup>201</sup>

A Junta das Missões funcionou até a década de 1770, passando a denominar-se Junta Extraordinária, e continuou sendo um dos mais importantes órgãos de justiça, tendo como presidente o Governador, participando das suas reuniões os seus Deputados, o Bispo e o Ouvidor Geral.

As Juntas das Missões se constituíam, na verdade, em instrumento poderoso para a coroa portuguesa, para o controle e a exploração da mão-de-obra indígena. Por isso, era mais que claro, para Mendonça Furtado, que essa instituição tinha que estar livre do poder dos missionários, principalmente, dos jesuítas.

---

<sup>200</sup> APEP. *Códice 46*, imagem 0034.

<sup>201</sup> APEP. *Códice 46*, imagem 0034.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tutela dos índios se manteve no Período do Diretório, legitimada pelo Estado português, inspirada por princípios cristãos e por idéias ilustradas. Mendonça Furtado e o Marquês de Pombal tomaram para si a bandeira, que antes era a maior de todas para os Jesuítas – a defesa da liberdade dos índios. Mas, como já se disse, tal liberdade tinha um caráter burguês. A liberdade do séc. XVIII, norteadada pelo iluminismo, segundo os princípios filosóficos kantianos, está diretamente ligada à igualdade de todos, perante as leis. O índio precisava ganhar o direito natural à liberdade, para poder “negociar” a sua mão-de-obra e inserir-se como cidadão produtivo no mercado de trabalho, submetendo-se às leis da metrópole e incorporando-se à civilização cristã ocidental, servindo a Deus e ao Rei.

No período do Diretório, houve várias mudanças, no que diz respeito à administração dos índios, porém as permanências também foram muitas, as aldeias, transformadas em vilas e lugares são, na opinião desta pesquisadora, zonas de contato, em que ocorrem trocas culturais e também processos de mestiçagem cultural. Os Principais foram sujeitos que passaram a viver entre dois mundos, eles eram o limiar da fronteira cultural que havia entre índios e brancos. Com a implantação do Diretório e as novas leis de liberdade dos índios, os Principais ganharam maior importância, pelo fato de liderarem grandes contingentes de índios e de não ser possível fazer os descimentos sem a sua colaboração. Mas, ao descerem para as vilas, eles se sentiram ameaçados em seu poder, pela presença do Diretor, que, muitas vezes, desrespeitando as leis, abusava de sua autoridade.

Nesse sistema, os índios, que deveriam estar mais bem controlados, acabaram, na verdade, ganhando uma mobilidade impressionante, pois eram destinados ao trabalho em obras públicas, por tempo determinado, em salinas reais, pesqueiros reais, nas fortalezas, nas expedições demarcadoras de limites, nas expedições de descimentos, entre outros, o que acabou por facilitar as fugas e deserções para os chamados mocambos, onde foram encontrados vários indícios da convivência entre índios e negros.

Durante o reinado de D. Maria I, o Diretório foi revogado, mantendo-se, no entanto, seus princípios gerais. A mudança mais substancial foi relativa ao fim do poder tutelar dos Diretores sobre os aldeados e os moradores das vilas. Porém, esse modelo segue extraoficialmente, conforme se viu na pesquisa. Durante o Império, a nomeação do diretor dos índios era responsabilidade exclusiva do Imperador.

## BIBLIOGRAFIA

ABREU, J. Capistrano de. *Capítulos de história colonial: 1500-1800*. Brasília: Câmara dos Deputados, 2003.

ALENCASTRO, Luís Felipe. *O Teatro dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Índios*. Arquivo Nacional: O Arquivo Nacional e a História Luso-Brasileira. Disponível em: <http://www.historiacolonial.arquivonacional.gov.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm>. Acesso em out./2012.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. *Diretório dos índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.

ALVARÁS, Cartas régias e decisões. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará*. reed. de 1902. Belém, t. 2, p. 184-240, 1968.

ALVEZ DA SILVA, Pe. Alcionildo Brüzzi. *A Civilização Indígena do Uaupés*. Missão Salesiana do Rio Negro. 1943, p.30.

ARNAUD, Expedito. *A Legislação sobre os índios do Grão-Pará e Maranhão nos séculos XVII e XVIII*. Boletim de Pesquisa da CEDEAM. 1984. p.35-147.

AZEVEDO, João Lúcio de. *Os Jesuítas no Grão Pará*. Lisboa: Livraria Tavares Cardoso & Irmão, 1901.

BAENA, Antonio Ladislau Monteiro. *Compêndio das Eras da Província do Pará*. Belém: UFPA, 1969. 395 p. (Série José Veríssimo)

BEOZZO, José Oscar. *Leis e regimentos das missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1983.

BETTENDORF, J.F. *Crônica dos Padres da Cia. de Jesus no Estado do Maranhão*. Belém: Secretaria de Estado de Cultura, 1990.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOXER, Charles R. *O Império marítimo português: (1415-1825)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. A Crise do colonialismo luso na América portuguesa:1750-1822. In: LINHARES, Maria Yêdda (Org.). *História Geral do Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1990.

CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de. *Índios Cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)* 2005. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. 2005.

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

\_\_\_\_\_. Sobre a servidão voluntária: outro discurso. In: *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p.145-158.

COELHO, Mauro Cezar. *Do sertão para o mar: um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da Colônia: o caso do Diretório dos Índios (1751-1798)*. 2005. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005.

\_\_\_\_\_. *O Diretório dos Índios e as Chefias Indígenas: uma inflexão*. Campos – Revista de Antropologia Social, América do Sul, v. 7 n.1, p.117-134, 2006.

CORRESPONDÊNCIA dos Governadores do Pará com a metrópole: primeira série 1752-1757. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará*. Belém, t. 4, p. 155-226, 1905.

CORRESPONDÊNCIA dos Governadores do Pará com a metrópole: segunda série 1759-1761. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará*. Belém, t. 8, p. 5-158, 1913.

DANIEL, Pe. João. O Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas. *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, v. 95, t. , p. 238, 1975.

DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassallos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: CNCDP, 2000.

\_\_\_\_\_. *Para um melhor conhecimento dos domínios coloniais: a constituição de redes de informação no Império português em finais dos setecentos*. *História, Ciências, Saúde*, Rio de Janeiro, v. 8, p. 823-838, 2001.

FALCON, Francisco José Calasãs. *A Época pombalina: política econômica e monarquia ilustrada*. São Paulo: Ática, 1982.

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

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem Filosófica pelas Capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro e Mato-Grosso*. Cuiabá: CFC, 1974.

FONTENELE, Francisca Nescylene. *Grão-Pará Pombalina: Trabalho, Desigualdade e Relações de Poder*. 2008. 191 f. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2008. Falta total de folhas

FLEXOR, Maria Helena Ochi. O Diretório dos Índios do Grão-Pará e Maranhão e o direito indiano: política, história e sociedade. *Politeia: história e sociedade*. Vitória da Conquista, v. 2, n. 1, p. 167-183, 2002.

GOMES, Flávio dos Santos. *Cartografias transétnicas: migrações, etno-gênese e fronteiras da América Portuguesa*. Artigo apresentado a ANPHU de 2011 na USP, São Paulo. p.1-12.

GUZMAN, Décio de Alencar. Les chefferies indigènes du rio Negro à l'époque de la conquête de l'Amazonie, 1650-1750: l'écologie des indiens Manaó. Mémoire de DEA. In: *...Historie et civilisations*. Paris: École des Hautes Etudes em Sciences Sociales, 1998.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *História geral da civilização brasileira: a época colonial: administração, economia e sociedade*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1960.

HESPANHA, Antônio Manuel. *A História do Direito na história Social*. Lisboa: Horizonte, 1978.

LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição do Estado do Grão-Pará*. São Paulo: Vozes, 1978.

LARA, Silvia Hunold. *Campos da violência: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro: 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

LEÃO, Ângela Sánchez, *Justiça dos brancos, liberdade dos índios: uma discussão legislativa na Amazônia colonial*. 2004. 136 f. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2004.

LEONZO, Nanci. As Instituições religiosas. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Org.). *O Império Luso-Brasileiro: 1750-1822*. Lisboa: Estampa, 1986. p. 305-314.

LISBOA, Francisco. *Crônica do Brasil Colonial: apontamentos para a história do Maranhão*. Petrópolis: Vozes, 1976.

MALHEIROS, Perdígão. *História da Escravidão no Brasil*, 1979. p. 210-222.

MEIRA, Márcio (Org.). *Livro das canoas: documentos para a história indígena da Amazônia*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP, 1994.

MEIRELHES, Denize Maldi. *Guardiões da fronteira: Rio Guaporé, século XVIII*. Petrópolis: Vozes, 1989.

MELLO, Alfredo Pinto Vieira de. O Poder judiciário no Brasil: 1532-1871. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 1916.

MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. *Fé e Império: as juntas das missões nas conquistas portuguesas*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na era pombalina*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1963. 3 v.

MONTEIRO, John M. O Desafio da história indígena no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). *A Temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC; MARI; UNESCO, 1995. p. 221-228.

\_\_\_\_\_. *Guia de fontes para a história indígena e do Indigenismo em arquivos brasileiros*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

\_\_\_\_\_. Introdução a uma história indígena, In: *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras; SMC/FAPESP, 1992. p. 9-24.

\_\_\_\_\_. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MOTT, Luiz. Os índios do sul da Bahia: população, economia e sociedade (1740 – 1854). *Cultura*, Salvador, v.1, n. 1, 1988.

NEVES, Luís Felipe Baeta. *O Combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

OLIVEIRA, Adalberto Luiz Rizzo. *Ramkokamekra-Canela: dominação e resistência de um povo Timbira no Centroeste Maranhense*. Dissertação (Mestrado)– Universidade de Campinas, Programa de Pós-graduação de Antropologia, Campinas, 2002.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. *O tempo da dor e do trabalho: a conquista dos territórios indígenas nos sertões do leste*. 1998. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo. São Paulo, 1998.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista no período colonial (séculos XVI a XVIII)*. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p.115-132.

PUNTONI, Pedro. O conchavo da farinha: especialização do sistema econômico e o Governo Geral da Bahia do século XVII. In: *SIMPÓSIO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA ECONÔMICA*. 2008. p.4. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/dh> Acesso em: 04 abr. 2009.

PRATT, Mary Louise. *Os Olhos do Império: relatos de viagem e transculturação*, EDUSC, 1999.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina*. p.227-278. Disponível em: [http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D1207.dir/12\\_QUIJANO.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D1207.dir/12_QUIJANO.pdf) Acesso em 10 de outubro de 2014.

RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização*. São Paulo: Edusp, 1996.

RENOU, René, A Cultura explícita: (1650-1750). In: MAURO, Frédéric (Coord.). *O Império Luso-Brasileiro: (1620-1750)*. Lisboa: Estampa, 1991. p. 367-480.

RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil: expansão territorial e absolutismo Estatal (1700-1822)*. Santa Maria: Palloti, 1988.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: JZE, 1990.

SALGADO, Graça (Coord.). *Fiscais e Meirinhos: a administração no Brasil colonial*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia Sertões do Grão-Pará, c. 1755 – c. 1823*. 2001. Universidade Federal Fluminense, 2001. Tese não publicada.

SANTOS, Fabrício Lyrio dos. A expulsão dos jesuítas da Bahia: aspectos econômicos. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 28, n. 55, p. 182, jun. 2008. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid). Acesso em: 22 set. 2009.

SANTOS, Francisco Jorge dos. *Além da conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia Pombalina*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1999.

SCHWATZ, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. *Burocracia e sociedade no Brasil Colonial*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

SUBIRATS, Eduardo. A Lógica da colonização In: *Tempo e História*. São Paulo: SMC; Companhia das Letras, 1992.

SWEET David, *A Rich realm of nature destroyed: the middle Amazon Valley: 1640-1750*. 1974. Tese (Doutorado) - Universidade de Wisconsin, 1974.

THOMPSON, Edward P. *A Miséria da teoria*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

\_\_\_\_\_. *Senhores e caçadores*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989.

TOMAS, George. *Política indigenista dos portugueses no Brasil: 1500-1640*. São Paulo: Loyola, 1982.

VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

## FONTES

Termo de Juramento de Fidelidade dos Índios Gamela da Capitania do Maranhão /Relatório do Padre Joseph Lopes sobre os Índios do Japurá.	1750-1749	APEP Cód.02
Registro dos Assentos, Despachos e Sentenças que se determinaram em cada Junta de Missões na cidade de São Luís do Maranhão.	1738-1777	APEMA Cod.01
Papéis tocantes à escravidão dos índios do Pará que foram reunidos pelo Governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado (Publicado).	1750 Publicado	B.N.L Cod. 642
Correspondências de Diversos com o Governo - Projeto Reencontro	1763-1780	APEP
Correspondências de Diversos com o Governo – Projeto Resgate	1750-1780	APEP
Cartas Régias e Provisões do Rei de Portugal aos Governadores e Capitães Gerais do Estado do Grão-Pará e Maranhão.	1690-1751	APEP Cód.04
Livro de Registro de Índices de Cartas Régias, Provisões, Processos de Liberdade e Decisões do Conselho Ultramarino, no reinado de D. João V e D. José I.	1721-1769	APEP Cód.09
Livro de Registro de Alvará de Descimento, de Regimento, de Fiança, de Busca, de Perdão, de Soltura, Bando, Carta, Portaria, Regimento, Termo, Termo da Junta das Missões.	1723-1732	APEP Cód.10
Livro de Registros de Cartas, Certificados, Decretos, Ordem, Petição, Regimento, Relação, Resolução, Requerimento da Metrópole para os Governadores da Capitania do Grão-Pará.	1728-1756	APEP Cód.13
Livro de Registro de Cartas, Ofícios, Traslado de Sentença de Diretores de Vilas, Oficiais e Religiosos com o Governo da Capitania do Grão-Pará.	1733-1769	APEP Cód.17

Livro de Registro dos Termos da Junta das Missões.	1736-1740	APEP Cód.23
Livro de Registro dos Alvarás de Fiança e de Resgate.	1735-1772	APEP Cód.27
Livro de Registro dos Termos da Junta das Missões.	1737-1774	APEP Cód.28
Livro de Registro de Alvarás e Cartas Régias do Rei de Portugal aos Governadores da Capitania do Grão-Pará.	1739-1741	APEP Cód.33
Livro de Registro dos Resgates de Índios.	1739-1755	APEP Cód.34
Livro de Registro de Cartas e Ofícios de Governadores do Pará com os Diretores de Vilas, Oficiais e Religiosos.	1740-1750	APEP Cód.36
Livro de Registro de Alvarás, Avisos, Cartas Régias, Decretos, Leis, Ordens, Passaportes e Provisões.	1733-1769	APEP Cód.40
Livro de Registro das Atas das Juntas Governamentais e das Juntas das Missões.	1746-1772	APEP Cód.46
Cartas Régias de D. José I para o Governador do Pará e Maranhão.	1750-1751	APEP Cód.49
Livro de registro de Provisões da Secretaria do Maranhão.	1745	APEP Cód.51
Livro de Registro de Autos de Sumário de Testemunhas e Cartas de Diretores de Vilas Oficiais e Religiosos para o Governador.	1748-1762	APEP

		Cód.34
Livro de Registro dos Bandos, Despachos, Portarias, Regimentos e Requerimentos da Secretaria do Estado.	1749-1755	APEP Cód.55
Livro de Registro de Alvarás e Cartas Régias do Rei aos Governadores da Capitania do Pará.	1750	APEP Cód.56
Livro de Registro dos números de índios que cada habitante possuía na Capitania do Grão-Pará.	1750-1820	APEP Cód.59
Livro de Registro de Cartas Régias, Petições, Procuções e Regimentos de Índios.	1751	APEP Cód.60
Livro de Registro de Bandos, Ordens, Regimentos e Termos de Prisão.	1751-1752	APEP Cód.61
Livro de Registro das Cartas, Portarias da Capitania do Maranhão para os Diretores de Vilas, Oficiais e Religiosos.	1751-1774	APEP Cód.64

# ANEXOS



Imagem nº 2: Mapa da população escrava da Fazenda de Jaguarari do ano de 1761.

1761

23

*Relação dos escravos, e escravas, que se achão nesta Fazenda de Jaguarari em 1/2 de Outubro*

Marido..	Id.	Mulher..	Id.	Alhos..	Id.	Alhos..	Id.	Officios.
Ignacio	50	Olivia .. India ..	57	Joze ..	1	Antonia ..	33	Canapina.
Saxaro ..	37	Donna .. India ..	32	Domado ..	3	Esther ..	12	
Ignacio ..	40	Bernarda .. Escrava +	40	Salvador ..	2	Francisca ..	13	Cocineiro.
Inje ..	48	Isanna .. Escrava +	28			Anna ..	6 <sup>m</sup>	Cleiro.
Isaã ..	26	Isaeta .. India ..	32	Justino ..	1			Canapina.
Angelina ..	28	Albina .. Castela ..	25			Paula ..	2	Canapina.
Christim ..	37	Orizante .. Castela ..	29	Dionizis ..	19			Canapina.
Ignacio ..	28	Adelina .. Escrava +	30	Alcino ..	1			Pecelam.
Antonio ..	20	Isabela .. Escrava +	20					
Oriente ..	33	Maria do Egypt .. India ..	29			Isidoro ..	2	
Arturo ..	39	Isabela .. India ..	60			Maria ..	11	
Ant. Carr ..	60	Isidoro .. Escrava +	44	João Rom ..	6	Juliana ..	42	Pedreiro
Francisco ..	48	Wilozana .. Escrava +	57	Antonio ..	21			
Isaã ..	30	Olivia .. Escrava ..	+ 28					
Antonio ..	20	Dionizis .. Escrava +	48					

*Relação dos escravos, e escravas, que se achão nesta Fazenda de Jaguarari em 1/2 de Outubro*

Aracely ..	27	Isaã .. India ..	aut.			Benedita ..	4	
Martina ..	33			Atanasio ..	6	Isidoro ..	2	
Alora ..	15	Lourenço .. India ..	57	Antonia ..	16	Isidoro ..	11	o India, Perreiro.
Damiana ..	40	Marcos .. India ..	38	Isidoro ..	7	Bernarda ..	12	o India, Sapete.
Helena ..	30	Ant. India ..	29	Isidoro ..	8 <sup>m</sup>	Isidoro ..	3	
Barbara ..	40	Angelo .. India ..	33	Isidoro ..	3	Justina ..	13	o India, Cleiro.
Ignacia ..	47	Isidoro .. India ..	38	Salvador ..	2	Justina ..	42	o India, Cleiro

*Examinada, e vista anno de 1761 de Outubro, e todos os dias ...*

*Administrador José Dom. de Brito e Silva de Mendonça*

### Imagem nº 3

Planta da Vila de Barcelos, feita pelo capitão Felipe Sturm. Contendo a igreja matriz, capela de Sant' Anna, palácio dos plenipotenciários, casas feitas para o serviço, palácio que foi hospício, casas feitas para o governo, residência dos vigários, armazém real, casa da pólvora, quartéis dos oficiais, casa do ouvidor, quartéis dos oficiais subalternos, praça nova, casa das armas, praça onde está o pelourinho, quartéis da guarnição, curral das tartarugas, casa das canoas olaria e finalmente as casas de moradia dispostas uma ou lado da outra etc.<sup>202</sup>



Pintura em aquarela.

<sup>202</sup>APEP, Cód. 253, imagem BRPAAPEP.IC.MG.0001-0002. Observe a disposição das casinhas de moradia, uma do lado da outra, muito diferente da configuração circular que havia no passado.

## Imagem nº 4

Exame que por ordem do governador João Pereira Caldas, fez o 1º comissário da 4ª partida João batista Mardel, no rio Japurá, para a mudança da povoação de Santo Antônio de Maripi em 1786.<sup>203</sup>



Pintura em aquarela, ano de 1786.

<sup>203</sup> APEP, Cód.294, imagem BRPAAPEP.IC.MH0003-0004.



**Imagem nº 6**

Mapa das almas novamente descidas para a capitania de São José do Rio Negro desde o 1º de julho de 1770 até o final de agosto de 1771, assinado pelo governador da Capitania Joaquim Tinoco Valente, do ano de 1771. Constan as seguintes etnias: Umayanas, Tucunas, Xumanas, Tarianas, totalizando 628 índios descidos.<sup>205</sup>

*Mapa das almas novamente descidas para a Capitania de São José do Rio Negro desde o primeiro de Julho de 1770 até o fim de Agosto de 1771.*

*Bancaltes e de serem em 1771*

	Barras	Barras	Barras	Jahua	Jama	Juri	Umayanas	Tucunas	Xumanas	Tarianas	Todos
Morabizenas	47	0	0	0	0	0	0	0	0	0	47
Catharina	71	0	0	0	0	0	0	0	0	0	71
Conceição	0	43	0	0	0	0	0	0	0	0	43
Santa Isabel	25	0	0	0	0	0	0	0	53	0	78
Lima Im. g.	3	0	0	0	0	0	0	0	0	0	3
Amar	0	0	31	0	0	0	0	0	0	0	31
Arara	0	0	0	18	0	0	0	0	0	0	18
Opayca	0	0	10	0	0	0	0	0	0	0	10
Cayana	0	0	0	0	19	0	70	0	0	0	89
Tapanahy	0	0	0	0	0	37	0	0	0	0	37
Mullu	0	0	5	0	0	0	0	0	0	0	5
Ega	0	0	11	0	0	0	0	0	0	0	11
Inguira	0	0	3	0	0	0	0	0	20	0	23
Amara	0	0	24	0	0	0	0	0	0	0	24
Surua	0	0	31	0	0	0	0	0	0	0	31
Santa Rosa	0	0	0	0	0	0	28	0	20	0	48
Olivenca	0	0	0	0	0	23	0	0	0	0	23
Talabunga	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Uma	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
<b>Total</b>	<b>169</b>	<b>43</b>	<b>111</b>	<b>18</b>	<b>19</b>	<b>61</b>	<b>70</b>	<b>28</b>	<b>53</b>	<b>20</b>	<b>628</b>

*João da Capitania*  
*Joaquim Tinoco Valente*

Pintura em carmim a nanquim, em papel linho.

<sup>205</sup> APEP, imagem BRPAPEP.IC.ME 0007-0008.

**Imagem nº 7**

Cálculo geral dos índios e famílias da capitania de S. José do Rio Negro em 1764. Contêm as várias povoações, quantidade de principais de cada vila ou lugar, sargentos-mores, capitães, ajudantes, alferes, índios, mulheres, rapazes, raparigas. Cálculo total = 5.289. Assinado pelo intendente geral das colônias do Rio Negro, Lourenço Pereira da Costa.<sup>206</sup>

*Cálculo Geral dos Índios e famílias da Capitania de S. José do Rio Negro em 1764*

<i>Principais</i>	<i>Sargentos-mores</i>	<i>Capitães</i>	<i>Ajudantes</i>	<i>Alferes</i>	<i>Índios</i>	<i>Mulheres</i>	<i>Rapazes</i>	<i>Raparigas</i>	<i>Outros</i>
Vila de São José	4	0	0	0	32	27	24	20	123
Vila de São Paulo	4	0	0	0	182	118	68	87	424
Cidade de São Carlos	0	0	0	0	34	24	3	12	77
Vila de São Francisco	4	0	0	0	120	37	22	12	171
Vila de São Pedro	4	0	0	0	82	38	15	14	139
Vila de São João	5	0	0	0	33	119	70	30	230
Vila de São Miguel	4	2	2	4	183	110	76	36	405
Vila de São Antonio	4	4	2	0	54	67	37	27	226
Vila de São Bento	3	0	3	0	116	143	110	15	384
Vila de São Marcos	3	0	0	0	141	16	22	20	200
Vila de São Thomaz	3	0	0	2	204	120	50	63	439
Vila de São Sebastião	4	0	0	0	28	11	3	2	44
Vila de São Pedro	3	0	0	0	183	268	82	57	590
Vila de São Carlos	2	0	0	0	59	38	27	14	138
Vila de São Paulo	3	2	2	0	140	188	145	14	469
Vila de São João	2	0	0	0	48	68	43	20	179
Vila de São Pedro	4	0	0	0	46	80	30	38	194
Vila de São João	4	0	0	0	69	84	40	24	217
Vila de São Paulo	3	2	0	0	35	113	33	32	213
<b>Total</b>	<b>56</b>	<b>17</b>	<b>13</b>	<b>3</b>	<b>1700</b>	<b>1704</b>	<b>516</b>	<b>107</b>	<b>5289</b>

*O Intendente geral das Colônias do Rio Negro  
Lourenço Pereira da Costa*

Aquarela em carmim com tinta de escrever, detalhes em lápis azul sobre papel linho.

<sup>206</sup> APEP, Cód. 139, imagem BRPAAPEP.IC.ME 0027-0028.

### Imagem nº 8:

Novos descimentos do ano de 1765 para o de 1766. O Mapa fornece o número de índios descidos para cada vila ou lugar. Foram listadas as seguintes vilas e lugares:

Lugar de Airão – 52, vila de Olivença – 52, vila de Thomar – 3, lugar de Avellos – 30, Vila de Javary – 32, lugar de Poyares – 9, vila de Ega – 59, lugar de Carvoeiro – 9, lugar de Fonte Boa – 18, Soma = 264 almas.<sup>207</sup>



Aquarela em vermelho com tinta de escrever, papel linho.

<sup>207</sup> APEP, Cód. 169 BRPAPEP.IC.ME 00031-0032.

**Imagem nº 9:**

Mapa geral que contém todos os moradores índios, pertencentes à Vila de São José do Jaguary. Assinado pelo Diretor, Francisco Coelho da Silva em sete de julho de 1770.

Foram listados: oficiais, meninos e meninas, índios e índias casados, índios e índias solteiros, índios presos na cidade, índios presos em Barcelos, rapazes de doutrina, raparigas de doutrina e ausentes.<sup>208</sup>

(4)

*Mapa Geral dos Índios da Vila de São José do Jaguary*  
*em 7 de Julho de 1770*

	Indios Casados	Indios Solteiros	Meninos	Meninas	Indios Presos na Cidade	Indios Presos em Barcelos	Rapazes de Doutrina	Raparigas de Doutrina	Ausentes	Total
Indios Casados	2	0	0	0	0	0	0	0	0	2
Indios Solteiros	0	20	14	1	1	25	0	0	0	64
Meninos	0	0	0	0	0	22	23	37	0	64
Meninas	0	0	0	0	0	10	0	0	0	10
Meninas	0	0	0	0	0	0	0	15	15	30
Total	2	20	14	1	1	25	22	23	15	133

*De que o Diretor*  
*Francisco Coelho da Silva*

64

Desenho a tinta sobre papel linho.

<sup>208</sup> APEP, Cód. 226, imagem BRPAAPEP.IC.ME 0033-0034.

### Imagem nº 10:

Planta da casa da fábrica de tecedeiras, fiandeiras, quartos, casa da câmara e calabouço. Assinada pelo diretor Lourenço de Almeida. Vila de Chaves em 1793.<sup>209</sup>



1) Casa da fábrica, 2) Casa da mestra, 3) Hospital, 4) Casa da balança, 5) Quartos, 6) Casa da câmara, 7) Calabouço, 8) Cozinha dos quartos, 9) Quartel das armas, 10) Lugar das fiandeiras.

Desenho em nanquim sobre papel linho.

<sup>209</sup> APEP, Cód.180, doc.113, imagem BRPAPEP.IC.AR 0009-0010.

**Imagem nº 11:**

Mapa dos índios que se tem descido dos matos no ano de 1764. Assinado pelo intendente geral das colônias do Rio Negro, Lourenço Pereira da Costa.<sup>210</sup>

Mapa dos Índios que se tem descido dos matos no ano de 1764. Assinado pelo intendente geral das colônias do Rio Negro, Lourenço Pereira da Costa.

Indígena	Comunidade	Indígenas	Indígenas	Indígenas	Indígenas	
Imuacênse	0	42	6	7	7	28
Juaupocel	2	37	22	30	44	62
Portado de Luriana	0	6	6	3	2	17
Castrobravo	4	27	22	30	5	70
Lama Longa	0	20	18	6	6	29
Barcelona	0	30	7	5	3	25
Manua	0	3	3	5	6	20
Sepa	0	6	4	3	2	15
Sylva	0	3	6	4	7	20
Soma total	2	158	109	108	106	381

Intendente  
G. das Colônias do  
Rio Negro.  
Lourenço Pereira da Costa

Desenho sobre papel linho em nanquim vermelho.

<sup>210</sup> APEP, Cód.139, imagem BRPAAPEP.IC.ME 0025.

**CORRESPONDÊNCIAS DOS DIVERSOS COM O GOVERNO – ROLO 01 PROJETO REENCONTRO CÓDICE 17 (1733-1769)**

- Doc. 04, p. 21. 17/01/1752

Carta do Padre Joseph Lopes, Provincial da Companhia de Jesus, para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, tratando sobre a fundação das missões dos Gamelas, no rio Mearim, dos Goiaes e as do rio Japurá e Javari.

Colégio de Santo Alexandre

- Doc. 05, p. 24. 17/07/1753

Carta do Frei Joseph da Natividade, para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, tratando dos seguintes assuntos: viagem pelo rio Solimões, devassa de índios e aldeados no rio Japurá, descimento dos índios Pupurês e Cameijos, agricultura e sobre o procedimento do Principal da Pedreira.

Hospital de Marivá.

- Doc. 06, p. 26. 22/07/1753

Carta do Frei Francisco, para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, relatando sua viagem pelo rio Negro, visita a fortaleza dos Paxis e a outros lugares, desordens dos índios que trabalhavam nas roças e deserção de outros para o mocambo do rio Anavixy, sob o comando do índio Ambrósio.

Hospital São Elísio de Marivá.

- Doc. 07, p.30. 31/08/1753

Carta de um missionário do rio Negro, para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, informando sobre os problemas na agricultura e na fabricação de canoas, assim como a fuga de índios.

Hospital São Elísio de Marivá.

- Doc. 08, p. 32. 27/02/1754

Carta do Frei Francisco, missionário do Pará, para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, informando a utilização de índios da aldeia do Paru, no rio Negro em diversas atividades.

Paru.

- Doc. 09, p. 35. 05/07/1754

Carta do Padre Joachim de Carvalho, missionário do Tapajós, para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, relatando o constante fortalecimento de índios da aldeia do Tapajós, os militares e a falta que os mesmos estão fazendo, para os reparos da fortaleza.

Tapajós.

- Doc. 13, p. 51. 30/04/1759

Carta de Manuel Serpa da Fonseca, Vigário da Vila de Pinhel, para Manuel Bernardo de Mello e Castro, Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão e Rio Negro, comunicando o empenho do Tenente Ignácio Soares, comandante e Diretor da dita vila, em por em prática as ordens referentes ao controle do sacramento do matrimônio entre brancos e índios.

Vila de Pinhel.

- Doc. 14. 21/06/1759

Deportação de Diogo de Mendonça Corte-Real para Mazagão.

- Doc. 15, p. 58. 23/08/1759

Carta do Bispo, para Manuel Bernardo de Mello e Castro, Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão e Rio Negro, comentando sobre o atentado em que foi vítima o rei D. José I, e as punições cabíveis aos padres da Companhia.

Maranhão.

- Doc. 18, p. 66. 27/02/1760

Carta do Padre Manoel das Neves, para Manuel Bernardo de Mello e Castro, Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão e Rio Negro, rogando que seja perdoado Euqueiro Ribeiro Passos e auxílio de novas guarnições ao longo do rio Solimões, para a apreensão de novos índios.

Barcelos

- Doc. 22, p. 77. 09/06/1760

Carta do Bispo do Pará para Manuel Bernardo de Mello e Castro, Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão e Rio Negro, solicitando a punição do Frei Antonio Gonçalves, religioso de Nossa Senhora das Mercês e vigário da Vila de Silves, por ter comercializado arrobas de cravos produzidos pelos índios e ser contrário às determinações das bulas papais.

Pará

- Doc. 28, p. 90. 02/09/1760

Carta de D. Antonio Rolim de Moura, para Manuel Bernardo de Mello e Castro, Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão e Rio Negro, comunicando o envio de ouro, jornal dos índios, receita de remédios e o pedido de João de Souza de Azevedo, Sargento-Mor, para ir até as minas. Anexo: 2 documentos.

Vila Bela

- Doc. 31, p. 104. 04/11/1760

Carta do Padre Manuel das Neves, para Manuel Bernardo de Mello e Castro, Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão e Rio Negro, comunicando que Joaquim e Mello e Póvoas o chamou, para celebrar casamento entre soldados e índios.

Rio Negro

- Doc. 40, p. 138. 18/01/1763

Carta de João, Bispo do Pará, para Manuel Bernardo de Mello e Castro, Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão e Rio Negro, comunicando sobre a devassa efetuada pelo Vigário Geral contra o Diretor da Vila de Bom, por ter assassinado um índio e estuprado uma índia, que veio falecer e a prisão do mestre dos meninos por sodomia.

Santarém

- Doc. 41, p. 140. 1763

Carta de Joaquim Tinoco Valente, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, tratando dos seguintes assuntos: o estado lamentável das vilas e lugares, da Capitania do Rio Negro, a decadência das Igrejas, a dispersão dos índios da Vila de Silves e Serpa, das viagens a Mato Grosso e as desordens praticadas pelo Diretor da Vila de Mouxá.

Sem Localidade (S. L.)

- Doc. 43, p. 145. 17/07/1763

Carta de Valério Correia Botelho de Andrade. Governador interino da Capitania do Rio Negro, para Manuel Bernardo de Mello e Castro, Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, tratando dos seguintes assuntos: viagem do Reverendo Visitador, remessa de cartas, falta de farinha, armamento para o destacamento enviado a Vila de Castro de Avelans, para guardarem o rio Içá

Paraná, descimento de índios para trabalharem nas fortalezas e a prisão de um castelhano, vindo da Vila de Thomas, etc.

Barcelos

- Doc. 44, p. 156. 28/11/1763

Carta do Conde de Azambuja, para Fernando da Costa de Athayde Teive de Souza Coutinho, Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, comunicando o recebimento de cartas do ex-governador Manuel Bernardo de Mello e Castro, referente à remessa de gente e armamentos ao Comandante Domingos Franco, o pagamento de índios.

Conceição

- Doc. 46, p. 160. 15/12/1763

Carta de Joaquim Tinoco Valente, Governador do Rio Negro, para Fernando da Costa de Athayde Teive de Souza Coutinho, Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, tratando dos seguintes assuntos: cessar o envio de índios para o Mato Grosso, das Vilas de Silves e Serpa em razão do lamentável estado de abandono em que se encontram, sobre as queixas feitas contra o Diretor da Vila de Mouxá, pela prática de maus tratos, o defloramento de uma rapariga, a concessão de dois índios e um mameluco ao engenho de Pedro Furtado por ser contrário à determinação de Diretor, e o envio de ornamento para a Igreja e etc.

Barcelos

- Doc. 49, p. 171. 28/12/1763

Carta do Conde de Azambuja, Governador e Capitão General da Capitania de Mato Grosso, para Fernando da Costa de Athayde Teive de Souza Coutinho, Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, comunicando o envio de ouro a Provedoria do Estado e de guias, para o pagamento de índios e particulares por Sebastião Félix, cabo da Esquadra de Infantaria.

Presídio de Nossa Senhora da Conceição

- Doc. 52, p. 175. 14/05/1762

Carta do Padre Jozé Monteyro de Noronha, para Manuel Bernardo de Mello e Castro, Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, tratando dos seguintes assuntos: descimentos e fuga de índios, envio de 46 pessoas conduzidas por José Gomes Roldão, pretendente ao cargo de Cabo da canoa da Vila de Ega, prisão de um índio recolhido de um mocambo, remessa de 10 macacos, 1 onça e 1 tigre, etc. Anexo: Relação.

Vila de Ega

- Doc. 55, p. 196. 13/12/1762

Carta de Frei João, Bispo do Pará, para Manuel Bernardo de Mello e Castro, Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, comunicando a prisão e remessa do índio Romualdo da Vila de Portel, pelo crime de concubinato.

Santarém

- Doc. 60, p. 227. 15/01/1760

Carta de João Pereira Caldas, Governador da Capitania do Piauí, para Manuel Bernardo de Mello e Castro, Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, informando o progresso e conclusão das diligências efetuadas sobre a administração das fazendas da Companhia de Jesus na referida Capitania.

Mouxá

- Doc. 66, p. 255. 09/11/1760

Carta de D. Antonio Rollim de Moura, Governador e Capitão da Capitania do Mato Grosso, para Manuel Bernardo de Mello e Castro, Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e

Maranhão, informando sobre a extinção de uma povoação e que não procedem as acusações e queixas dos padres que se retiraram da dita povoação.

Vila Bela

- Doc. 71, p. 266. 01/12/1764

Carta de Frei Antonio de Santo Agostinho, para Fernando da Costa de Athayde Teive de Souza Coutinho, Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, informando a má conduta do Capitão Francisco Santos, por usurpar a jurisdição o Principal Domingos da Costa.

Rebordelo

- Doc. 72, p. 269. 18/02/1765

Carta de Frei Antonio de Santo Agostinho, para Fernando da Costa de Athayde Teive de Souza Coutinho, Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, narrando os desatinos praticados pelo Capitão Francisco Santos, entre outros, o de tentar assassinar o Principal Domingos dos Santos e de favorecer a fuga de pessoas para Cunani.

Rebordelo

- Doc. 77, p. 289. 08/1766

Carta de Manoel Joaquim Pereira de Souza Feyo, Ajudante de Ordens, para Fernando da Costa de Athayde Teive de Souza Coutinho, Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, informando de escrever ao Diretor da Vila de Cintra, para não alterar a utilização dos índios na fabrica de sal e a prisão do Soldado Jozé e de três desertores. Anexo: 1 documento.

Pará

- Doc. 78, p. 292. 26/08/1766

Carta de Manoel Joaquim Pereira de Souza Feyo, Ajudante de Ordens, para Fernando da Costa de Athayde Teive de Souza Coutinho, Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, comunicando a fuga de índios e pretos.

Pará

- Doc. 79, p. 295. 26/08/1766

Carta de Manoel Joaquim Pereira de Souza Feyo, Ajudante de Ordens, para Fernando da Costa de Athayde Teive de Souza Coutinho, Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, informando o furto de uma colher de prata por um índio que o vendeu a um negro.

Pará

- Doc. 83, p. 304. 16/08/1766

Carta de Manoel Joaquim Pereira de Souza Feyo, Ajudante de Ordens, para Fernando da Costa de Athayde Teive de Souza Coutinho, Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, informando que o Vigário do Lugar de Mondim se encontra recolhido segundo suas ordens e a prisão e a remessa de um índio de Javary.

Pará

- Doc. 87, p. 327. 17/01/1769

Carta de Ignácio Soares de Almeida, para Fernando da Costa de Athayde Teive de Souza Coutinho, Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, comunicando a entrega de Padres Jesuítas provenientes de Olivença.

Sem Localidade (S. L.)

**CORRESPONDÊNCIAS DOS DIVERSOS COM O GOVERNO – ROLO 01 PROJETO REENCONTRO CÓDICE 72 (1752-1773)**

- Doc. 03, p. 331. 06/02/1753

Carta de Antonio de Lage, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, informando sobre o auto-crime que foi instaurado contra o índio Alexandre.

Cametá

- Doc. 09, p. 341. 12/08/1763

Carta de José da Cunha e Mello, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, solicitando autorização para prender o índio Ilário pelos muitos desaforos que estava fazendo aos moradores. Anexos documentos 07 e 08.

Rio de Irituia

- Doc. 13, p. 358. 06/05/1764

Carta de Antonio Joseph Rayol, Juiz Ordinário e Órfãos, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, informando sobre a petição de Maria da Sylva, para que lhe fosse entregue o índio Amador.

Vigia

- Doc. 20, p. 370. 23/02/1765

Carta do Juiz Ordinário da Vila de Viçosa, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, informando sobre índios e o envio de presos.

Cametá

- Doc. 21, p. 377. 08/04/1765

Carta de Miguel Afonço, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, informando as providências que tomou contra o Diretor de Serzedelo, que havia aprisionado uma índia com quem vivia como concubinos.

Bragança

- Doc. 22, p. 378. 21/05/1765

Carta de Manoel Pinheiro Mendes, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, informando o pedido feito pela Ordenança da Vila, para proceder a diligência de prender o Diretor do Lugar de Serzedelo.

Bragança

- Doc. 23, p. 379. 28/05/1765

Carta de Manoel Pinheiro Mendes, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, informando ter ordenado ao Ordenança que prendesse o Diretor do lugar de Serzedelo.

Bragança

- Doc. 24, p. 380. 28/06/1765

Carta de José da Silva Ribeiro, para Fernando da Costa de Athayde Teive de Souza Coutinho, Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, remetendo dois índios presos.

Ilha Grande

- Doc. 34, p. 404. 18/09/1766

Carta de Antonio de Carvalho de Albuquerque, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, informando sobre a dificuldade em se aplicar a justiça em lugar de Azevedo. Anexo: documento 35.

Vila de Cameté

- Doc. 42, p. 422. 30/10/1767

Carta de Antonio Jozé Malcher, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, informando sobre a devassa instaurada contra Anselmo da Costa, por ter dois índios de sua propriedade.

Portel

- Doc. 43, p. 423. 04/02/1768

Carta de Manoel Correia de Araújo, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, informando sobre a Portaria concedida a Antonio Rodrigues da Silva, sobre um preto fugido e a informação de que no sítio de José Francisco da Costa, haviam dois índios fugidos. Anexo: 1 documento.

Cintra

- Doc. 44, p. 428. 21/02/1768

Carta de Manoel Correia de Araújo, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, informando o recebimento da Portaria e dos bandos enviados, e tê-los publicados na paróquia e na passagem mais movimentada da Vila. Anexo: documento 45.

Cintra

- Doc. 47, p. 431. 12/04/1768

Carta de Domingos Rebelo, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, informando sobre a denúncia feita contra o Capitão Domingos Jorge Furtado, que planejava matar a mulher e ficar com uma índia como concubina.

Santarém

- Doc. 50, p. 438. 25/09/1768

Carta de Jozé de Souza Monteiro, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, informando sobre o requerimento feito pelo Padre Salvador Correa de Abreu, para prender 2 índios pelas insolências que praticaram contra sua pessoa.

Vila Viçosa de Cameté

#### **CORRESPONDÊNCIAS DOS DIVERSOS COM O GOVERNO – ROLO 05 PROJETO REENCONTROCÓDICE 105 (1760-1778)**

- Doc. 09, p. 20. 04/07/1773

Carta de Mathias José Ribeiro, Juiz de Fora e outros, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, solicitando providências quanto à renovação do contrato de fornecimento de índios ao pescueiro.

Pará

- Doc. 12, p. 27. 20/11/1774

Carta de José Monteiro para João Pereira Caldas, Governador da Capitania do Grão-Pará, informando que não foi possível enviar índios.

Sem Localidade (S. L.)

- Doc. 25, p. 58. 04/04/1778

Carta de Manoel Antonio de Oliveira Pantoja, comandante da Guarda Costa do Norte, para João Pereira Caldas, Governador da Capitania do Grão-Pará, informando o pagamento dos índios, remetendo relação do que era necessário ao barco de guerra e reclamando falta de sal e manteiga.

Sem Localidade (S. L.)

- Doc. 32, p. 73. 12/07/1778

Carta de Jacinto da Cunha Pantoja, Tenente, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, informando que entregou índios para a equipagem, mantimentos, folha de vencimento dos soldados e índios e mapa de guarnição, equipagem e munição.

Sem Localidade (S. L.)

- Doc. 35, p. 78. 11/09/1778

Carta de Jacinto da Cunha Sampaio, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, informando sobre a vistoria feita nas fronteiras com os domínios da França e que apreendeu índios desertores da Vila de Chaves.

Sem Localidade (S. L.)

- Doc. 42, p. 95. 07/10/1777

Carta de Manoel Antonio de Oliveira Pantoja, comandante da Guarda Costa do Norte, para Manoel da Gama Lobo da Almada, solicitando uma canoa, índios e mantimentos para ir à diligência que vai a Caiena e solicitando licença.

Sem Localidade (S. L.)

- Doc. 44, p. 101. 28/10/1777

Carta de Manoel Antonio de Oliveira Pantoja, comandante da Guarda Costa do Norte, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, informando que remeteu canoas, índios e mantimentos para a esquadra que foi ao pesqueiro de Caiena.

Sem Localidade (S. L.)

- Doc. 45, p. 102. 13/01/1777

Carta de Jacinto da Cunha Sampaio, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, enviando mapa da guarnição, equipagem e munições, folha de pagamento de índios, relação das necessidades do barco de guerra e solicitando pagamento de soldos. Anexo: documento 46.

Sem Localidade (S. L.)

### **CORRESPONDÊNCIAS DOS DIVERSOS COM O GOVERNO – ROLO 05 PROJETO REENCONTROCÓDICE 106 (1761)**

- Doc. 05, p. 127. 20/01/1761

Carta de João Francisco de Mendonça, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, remetendo relação dos índios distribuídos aos moradores e aos que foram na canoa do negócio. Anexo: documento 6.

Alter-do-Chão

- Doc. 07, p. 131. 20/02/1761

Carta de João Francisco de Mendonça, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, remetendo lista de repartição dos índios e dos dízimos cobrados, e ferro. Anexo: documento 8.

Alter-do-Chão

- Doc. 10, p. 142. 13/04/1760

Carta de Antonio de Saldanha de Albuquerque, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, informando a fuga de índios.

Paço de Nossa Senhora das Necessidades

- Doc. 12, p. 144. 08/04/1761

Carta de Dona Anna Maria de Mello, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, solicitando que seja devolvida uma índia tomada por um soldado e pedindo favores. Anexo: documentos 13 e 14.

São José do Macapá

- Doc. 20, p. 169. 27/04/1761

Carta de Antonio de Souza, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, informando fuga de índios.

Franca

- Doc. 24, p. 178. 30/04/1761

Carta de Manoel Gomez, para Manuel Bernardo de Mello e Castro, Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, remetendo setenta alqueires de farinha, relatando fatos envolvendo índios. Anexo: documentos 25 e 26.

Melgaço

- Doc. 27, p. 188. 03/06/1761

Carta de José Fellis Galvão de Araújo e Silveira, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, remetendo Tainhas, milho e arroz ao Tesoureiro Geral dos Índios.

Monsarás

- Doc. 30, p. 193. 09/05/1761

Carta de Aniceto Francisco de Carvalho, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, informando apreensão de índios com mercadorias roubadas, relação de farinha e cacau. Anexo: documento 31.

Portel

- Doc. 34, p. 199. 12/05/1761

Carta de Tomaz Antonio Rebello Cunha, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, informando diligências formadas para averiguar a presença e expulsão dos jesuítas, colheita de cacau e arrecadação de dízimo.

Oeiras

- Doc. 35, p. 202 a 205 (Documento não consta no microfilme) 13/05/1762

Carta de Aniceto Francisco de Carvalho, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, informando a prisão de um índio, o pagamento dos índios que trabalham na fábrica de canoas e enviando índios à Belém.

Melgaço

- Doc. 35, p. 206. 13/05/1761

Carta de Aniceto Francisco de Carvalho, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, informando sobre o filho do Principal da nação Aramary que se encontrava na vila de Melgaço, o pagamento dos índios da fábrica das canoas e a situação dos índios pertencentes ao Sargento Mor Carlos Gurjão.

Portel

- Doc. 40, p. 214. 15/05/1761

Carta de José Fellis, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, remetendo alguns criminosos, acusando fuga de um índio, a ser capturado por uma diligência.

Monsarás

- Doc. 42, p. 220. 18/05/1761

Carta de Belchior Henrique, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, informando ausência de alguns índios nominados em relação ao envio de presos. Anexo: 1 relação.

Ourém

### **CORRESPONDÊNCIAS DOS DIVERSOS COM O GOVERNO – ROLO 11 PROJETO REENCONTRO CÓDICE 122 (1762-1765)**

- Doc. 01, p. 1. 11/01/1762

Carta de José Monteiro de Noronha, para Manoel Bernardo de Mello e Castro, Governador da Capitania do Grão-Pará, informando sobre a nomeação do Tenente Coronel Valério Correa Botelho de Andrade para assumir o governo da Capitania, a necessidade de fundar nova povoação em Cachoeira, solicitando apreensão de índios, ferramentas, abastecimento das povoações e sobre índios confederados com os espanhóis.

Barcelos

- Doc. 02, p. ? 13/01/1762

Carta de José Monteiro de Noronha, para Manoel Bernardo de Mello e Castro, Governador da Capitania do Grão-Pará, informando os descimentos aplicados, envio de índios, e expedição ao rio Japurá e Japá.

Barcelos

- Doc. 05, p. 16. 17/02/1762

Carta de João de Sarges Barros, para Governador da Capitania do Grão-Pará, informando sobre um índio que exercia a função de sacristão.

Freguesia de Santa Anna do Igarapé Miri

- Doc. 13, p. 48. 12/07/1762

Carta de José Monteiro de Noronha, para Manoel Bernardo de Mello e Castro, Governador da Capitania do Grão-Pará, remetendo 33 índios e comunicando a morte de José Antonio Camponês. Anexo: 3 documentos.

Ega

- Doc. 22, p. 85. 21/12/1762

Carta de José Monteiro de Noronha, para Manoel Bernardo de Mello e Castro, Governador da Capitania do Grão-Pará, informando sobre diligência para o rio Negro e rio Guapés executada pelo ajudante Francisco Rodrigues, o movimento de índios e espanhóis dificultando conseguir descimentos para o Pará.

Barcelos

- Doc. 23, p. 90. 07/10/1762

Carta do Frei Manoel da Cruz, para Manoel Bernardo de Mello e Castro, Governador da Capitania do Grão-Pará, informando ter sido impossibilitado de assumir o cargo de Vigário de Melgaço, conforme havia solicitado, devido não ter sido do agrado de pessoas do lugar.

Vigia

- Doc. 34, p. 116. 25/03/1763

Carta de José Monteiro de Noronha, para Manoel Bernardo de Mello e Castro, Governador da Capitania do Grão-Pará, informando a aquisição de índios na boca do rio Guapés e descimentos para o Pará, enviando cópia de parágrafos de uma carta do Capitão Felipe Sturm. Anexo: 2 documentos.

Barcelos

- Doc. 36, p. 129. 21/03/1763

Carta de Manoel das Neves, para Manoel Bernardo de Mello e Castro, Governador da Capitania do Grão-Pará, enviando índios para o Serviço Real. Anexo: 1 documento.

Melgaço

- P. 133. 07/07/1763 (Sem número do documento)

Carta de José Monteiro de Noronha, para Manoel Bernardo de Mello e Castro, Governador da Capitania do Grão-Pará, informa ter recebido ordem efetuar descimentos para a Capitania, de acordo com a portaria datada de 13 de Outubro de 1760.

Barcelos

- P. 151. 16/09/1763 (Sem número do documento) Documento Ilegível.

Carta de Manoel das Neves, para Manoel Bernardo de Mello e Castro, Governador da Capitania do Grão-Pará, informando fuga de índios da fábrica de madeira e a chegada de desertores.

Melgaço

- P. 159. 28/12/1763 (Sem número do documento) Documento Ilegível.

Carta de Frei Torquato José da Conceição, para Governador da Capitania do Grão-Pará, informando o cumprimento do Diretório, queixando-se das insubordinações praticadas por moradores diretores e soldados, e pagamento de dízimos.

Serzedelo

- Doc. 50, p. 191. 15/02/1765 Documento Ilegível e Mutilado.

Carta de João Pedro da Câmara, para Fernando da Costa de Athayde Teive de Souza Coutinho, Governador da Capitania do Grão-Pará, enviando preso o soldado Jacinto Antonio, por ter se divertido com uma mulata vendida.

Vila Bela

### **CORRESPONDÊNCIAS DOS DIVERSOS COM O GOVERNO – ROLO 11 PROJETO REENCONTROCÓDICE 125 (1762-1777)**

- Doc. 05, p. ? 15/02/1773

Carta de Antonio José Pinto, para João Pereira Caldas, Governador da Capitania do Grão-Pará, informando a fuga e desordens de forros e escravos. Anexo: 1 relação.

Cumarú-Merim (Fuga liderada por uma índia com a ajuda de Cafuzos)

- Doc. 07, p. 276. 05/06/1773

Carta de Antonio Infante Oliveira Lobo, para João Pereira Caldas, Governador da Capitania do Grão-Pará, informando do envio do inventário da Comarca de Vila Nova e da guia da produção da farinha referente ao dízimo, início de uma roça e diligência para recolher os índios que estavam dispersos. Anexo: 2 documentos.

Vila Nova

- Doc. 10, p. 292. 27/06/1773

Carta de Antonio José Pinto, para João Pereira Caldas, Governador da Capitania do Grão-Pará, informando os problemas envolvendo alguns índios e envio de presos. Anexo: 1 relação.

Cumarú-Merim

- P. 298. 18/09/1773

Antonio José Pinto, nomeado comandante da Fortaleza do Gurupá.

- Doc. 12, p. 300. 01/01/1774

Carta de José Bernardo da Costa, para João Pereira Caldas, Governador da Capitania do Grão-Pará, enviando os mapas das pessoas que existem no lugar de São José do Piriá e informando o estado em que se encontram as roças e a igreja. Anexo: 1 mapa.

Serzedelo

- Doc. 13, p. 307. 01/01/1774

Carta de José Bernardo da Costa, para João Pereira Caldas, Governador da Capitania do Grão-Pará, informando a utilização de índios no negócio do comum, a produção de farinha e cravo e a cobrança dos dízimos.

Serzedelo

- Doc. 16, p. 315. 16/01/1774

Carta de José Bernardo da Costa, para João Pereira Caldas, Governador da Capitania do Grão-Pará, enviando mapa e relação dos índios e índias que estarão trabalhando em diversos serviços. Anexo: 3 documentos.

Serzedelo (diversos documentos falando de Serzedelo)

- Doc. 23, p. 341. 03/02/1774

Carta de José Bernardo da Costa, para João Pereira Caldas, Governador da Capitania do Grão-Pará, solicitando o pagamento pelo tempo em que foi administrador da fazenda de Jaguary, que era dos jesuítas.

Serzedelo

- Doc. 24, p. 342. 10/02/1774

Carta de José Bernardo da Costa, para João Pereira Caldas, Governador da Capitania do Grão-Pará, informando que o pagamento feito aos índios não está de acordo com o que determina a Lei do Diretório.

Serzedelo

#### **- CORRESPONDÊNCIAS DOS DIVERSOS COM O GOVERNO – ROLO 12 PROJETO REENCONTROCÓDICE 126 (1762-1796)**

- Doc. 13, p. 25. 26/06/1763

Carta de Valério Correa Botelho de Andrada, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, comunicando a escassez de homens na povoação que realizam os descimentos em virtude da morte e da fuga de índios e as diligências realizadas no rio Solimões.

Barcelos

- Doc. 16, p. 40. 27/06/1768

Carta de Luís Pinto de Souza Coutinho, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, tratando sobre a diligência realizada na Fortaleza do Gurupá, o transporte de farinha e índios. Anexo: 2 documentos. (Contém relação de índios fugidos)

Fortaleza do Gurupá

- Doc. 17, p. 48. 12/08/1768 (Documento Ilegível)

Carta de Luís Pinto de Souza Coutinho, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, remetendo as relações dos índios que desertaram da tropa da Vila de Borba e das famílias e pessoas que estão sendo remetidas à povoação dos Parmos. Anexo: 2 documentos.

Borba

- Doc. 26, p. 79. 18/02/1762 (Documento Ilegível)

Carta de Manoel da Rocha Martins para o Tenente Coronel, comunicando a remessa da lista de pescadores, índios e soldados. Anexo: 40 documentos. (Relação Legível, vou ter que olhar todas)

Alvares

- Doc. 51, p. 161. 07/06/1796

Carta de Tomé Joaquim de Siqueira, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, comunicando sua posse no cargo de Diretor do lugar de Porto Salvo, assim como o precário estado das canoas dos vigários e dos índios da povoação.

Porto Salvo

- Doc. 54, p. 176. 03/07/1796

Carta de Bento Ribeiro, o Governador da Capitania do Grão-Pará, comunicando o precário estado da povoação de Alcobaça, da qual foi nomeado Diretor, remetendo o mapa e a relação dos índios. Anexo: 5 documentos.

Alcobaça

- Doc. 55, p. 191. 07/07/1796

Carta de Francisco José de Andrade, o Governador da Capitania do Grão-Pará, remetendo a cópia da guia destinada ao Diretor Intendente Geral referente a extração das drogas do sertão e mais trinta índios. Anexo: 1 documento

Oeiras

- Doc. 56, p. 193. 12/07/1796

Carta de João da Silva Coelho, o Governador da Capitania do Grão-Pará, comunicando a produção de maniva, solicitando ferramentas, relatando a falta de farinha que justifica o adiamento da cobrança dos dízimos dos índios. Anexo: 1 documento.

Santarém Novo

- Doc. 58, p. 203. 12/08/1796

Carta de Antonio Ferreira Barreto, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, remetendo a relação dos índios carpinteiros da povoação de Portel e Melgaço para o Arsenal Real. Anexo: 1 documento.

Vila de Portel

- Doc. 61, p. 212. 05/08/1796

Carta de Francisco José de Andrade, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, enviando o mapa da população e os índios carpinteiros de Oeiras para o Arsenal Real e os povos da fábrica da mesma vila à Tesouraria Geral. Anexo: 1 documento.

Oeiras

- Doc. 62, p. 216. 07/08/1796

Carta de Antonio Ferreira Barreto, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, solicitando rapidez no regresso das canoas utilizadas no transporte de manteigas e enviando índios carpinteiros ao Arsenal Real. Anexo: 1 documento.

Vila de Portel

- P. 226. 17/08/1796

Carta de Vicente José Borges, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, enviando mapas e relações dos índios de Ourém e povoações anexas.

Ourém (Falta relação)

- Doc. 67, p. 227. 21/08/1796

Carta de Domingos Ribeiro da Trindade, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, remetendo índios em ferros, em virtude da rebeldia manifestada durante o trabalho. Anexo: documentos 68 – 70.

Vigia

- Doc. 72, p. 238. 24/08/1796

Carta de João da Silva Coelho, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, enviando um índio preso em virtude de sua desobediência, solicitando ferramentas e a dispensa no cargo de Diretor da povoação de Santarém Novo.

Santarém Novo

- Doc. 78, p. 263. 07/07/1796

Carta de Francisco José de Andrade, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, remetendo cópia da guia dos negócios de arroz e castanha da Vila de Oeiras, a relação de gastos realizados e os índios destinados ao serviço da Ribeira. Anexo: 10 documentos. (Contém listas nominativas de índios).

Oeiras

- Doc. 89, p. 296. 18/09/1796

Carta de Boaventura da Cunha Caldeira, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, remetendo um índio à Ribeira Real, comunicando a fuga de índios e solicitando um ferreiro. Anexo: documentos 90 e 91.

Arraiolos

- Doc. 96, p. 313. 18/09/1796 (Algumas partes ilegível)

Carta de Antonio Ferreira Barreto, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, comunicando o cuidado na arrecadação dos dízimos remetendo a relação dos índios e arroz enviados a Tesouraria Geral e dois presos acusados de tentarem matar uma índia.

Vila de Portel

- Doc. 105, p. 331. 25/09/1796

Carta de Sergio Justiniano de Figueiredo, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, remetendo o índio Joaquim das Chagas em virtude de sua pouca utilidade.

Vila de Soure

- Doc. 108, p. 335. 26/09/1796

Carta de José Thomaz de Aquino, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, comunicando que os índios não respeitam o Alferes Lázaro Vaz da Fonseca, remetendo relações referentes aos dízimos e aos interessados no negócio do mato. Anexo: 1 documento.

Sem Localidade (S. L.)

- Doc. 114, p. 361. 15/10/1796

Carta de Domingos Gonçalves Pinto Belo, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, comunicando as intrigas presentes na representação do Principal de São Francisco do Turiassú e o recebimento dos dízimos referentes a venda de gado e de algodão.

Bragança

- Doc. 115, p. 366. 11/07/1796 (Documento ilegível)

Carta de José da Costa, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, comunicando as desordens iniciadas após a posse do Diretor Antonio José de Matos Serra, a falta de padre na Vila de Turiassú, a chegada de um soldado desertor, o transporte de madeira para o Maranhão e a venda de índios.

Vila de Turiassú

- Doc. 116, p. 376. 29/10/1796

Carta de Domingos Barbosa, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, remetendo índios capacitados para o trabalho.

Monsarás

**- CORRESPONDÊNCIAS DOS DIVERSOS COM O GOVERNO – ROLO 12 PROJETO REENCONTRO CÓDICE 127 (1762-1803)**

- Doc. 23, p. 428. 21/08/1766

Carta de João de Souza Azevedo, para Fernando da Costa de Athayde Teive de Souza Coutinho, Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, informando a chegada do auxílio à infantaria e as lutas entre os soldados e índios. Anexo: 1 documento.

Cachoeiras

- Doc. 25, p. 431. 26/11/1766

Carta de João Batista Mardel, para Fernando da Costa de Athayde Teive de Souza Coutinho, Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, informando sobre a vitória na luta contra os índios e relatando o sucesso dessa campanha.

Nossa Senhora da Conceição

- Doc. 36, p. 463. 09/01/1767 (Documento ilegível em grande parte)

Carta de Domingos Pereira, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, informando sobre o processo judicial a qual foi submetido o Vigário Geral do Pará. Anexo: documentos 37 38.

Pará

- Doc. 53-A, p. 523. 03/07/1780

Carta de Matias de Almeida, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, informando sobre os mocambos que abrigavam índios fugitivos, a assiduidade dos moradores perante a igreja e a falta de canoas. Anexo: documento 54.

Turiaçu

- Doc. 55, p. 526. 07/07/1780

Carta de João do Valle, para José de Nápoles Telo de Meneses, Governador da Capitania do Grão-Pará, informando o recebimento e fuga de índios e a falta de carpinteiros para a construção de canoas.

Benfica

- Doc. 56, p. 528. 08/07/1780

Carta de Manoel Carlos da Silva, para José de Nápoles Telo de Meneses, Governador da Capitania do Grão-Pará, informando o envio de índios e a relação de moradores, além de construção de uma capela.

Baião

- Doc. 60, p. 16/07/1780

Carta de José Maria Freire de Andrade, para José de Nápoles Telo de Meneses, Governador da Capitania do Grão-Pará, comunicando a remessa de índios.

Melgaço

- Doc. 65, p. 549. 19/10/1780

Carta de Bazílio José de Almeida, para José de Nápoles Telo de Meneses, Governador da Capitania do Grão-Pará, tratando sobre uma canoa pequena e do hospital dos bexigosos.

Rio de Gurupá

- Doc. 68, p. 556. 22/07/1780

Carta de Paulo Chaves Belo, para José de Nápoles Telo de Meneses, Governador da Capitania do Grão-Pará, comunicando os maus tratos dos índios aplicados pelo Diretor local. Anexo: documento 69.

Vila de Soure

- Doc. 74, p. 575. 25/07/1780

Carta de Manoel José Bastos, para José de Nápoles Telo de Meneses, Governador da Capitania do Grão-Pará, informando sobre o carregamento de madeira que deveria ser conduzida por índios.

Barcarena

- Doc. 75, p.? 28/07/1780

Carta de Antonio de Souza, para o Governador da Capitania do Grão-Pará, comunicando o envio de índios e das relações dos que foram na canoa do comércio, dos oficiais e índios. Anexo: 2 relações e o documento 76.

Vila de Franca

#### **- CORRESPONDÊNCIAS DA METRÓPOLE COM OS GOVERNADORES – ROLO 12 CÓDICE ATUAL 608, CÓDICE ANTERIOR 704 (1803 – 1804)**

Livro de registro dos ofícios enviados do ano de 1803. Ofício nº. 23, p. 6.

Apresentou-se o Principal dos índios Mundurucus oferecendo 118 índios seus subordinados que já estão em Santa Cruz, e oferece mais 8 ou 10 mil.

27/10/1803, p.50

Ofício nº. 23 na íntegra: Fala da oferta do Principal dos Mundurucus, morador de uma aldeia próximo ao rio Tapajós, e a resolução que o Governador iria tomar, até que o rei lhe ordenasse o contrário. O Governador, Conde dos Arcos, cita as leis de 1680 e 1755 para embasar a sua resolução de sustentar os índios pela Fazenda Real, para que assim os outros índios vizinhos viessem também a trabalhar e assim aumentar a arrecadação da Fazenda Real, com a agricultura, segundo o Governador “que só este meio aliciará os Índios do certão, assim como que só á boa fé hé capaz de acelerar por huma vez a chamada inconstância, e preguiça dos já aldeados”. (trecho transcrito)

#### **- CORRESPONDÊNCIAS COM OS GOVERNADORES – ROLO 12CÓDICE ATUAL 321, CÓDICE ANTERIOR 762 (1777 - 1779)**

- Lista de pessoas que tomavam dinheiro da Companhia Geral de Comércio. Começa mais ou menos da página 200 em diante

- Relação das barras (ouro?) que entregaram na Real Fazenda. 03/07/1779, p. 217. Vila Bela.

#### **- CORRESPONDÊNCIAS DOS DIVERSOS COM O GOVERNO – ROLO 14CÓDICE 535 (1792 - 1796)**

- Doc. 2, p. 4. 08/02/1792

Carta de Francisco José Brandão de Castro, para Francisco se Souza Coutinho, Governador da Capitania do Grão-Pará, informando as diligências à procura dos gentios, feitas pelo Capitão Hilário Vieira, para próximo de Portel, informa que atrasou o envio dos mapas dos índios, por conta de fuga de alguns deles.

Forte de Nossa Senhora de Nazareth de Alcobaça

- Doc. 3, p. 9. 01/03/1792

Carta de Francisco José Brandão de Castro, para Francisco se Souza Coutinho, Governador da Capitania do Grão-Pará, ainda informando sobre a diligência feita pelo Capitão do Mato Hilário Vieira, e que foi até a sua presença o Principal dos Carajás, chamado João, e mais 11 índios, pedindo para ir até o Governador lhe falar, porém ele verificava que alguns deles não pareciam serem muito persistentes, dizendo que queriam regressar a sua povoação, e outros que querem ir até o Governador para lhe pedir gente para ir dar no gentio Apinagé.

Alcobaça

### **CORRESPONDÊNCIA DA METRÓPOLE COM O GOVERNO CÓDICE 279**

- Documento que mostra como extrair o anil (Documento 14 e 15, pg. 17)

- Doc. 17 a 20

Carta de Antonio Machado, tratando da missão do Rio Mearim, com os Gamellas.

Código com diversos documentos tratando sobre a situação dos mazaganistas (Vila de Mazagão).

Doc. 36, pg. 47. 9/07/1778.

Trata de uma carta endereçada pela rainha, para que sejam expedidas como se achava a situação da congregação de Nossa Senhora das Mercês, com o número de conventos, casas e dos religiosos, pedindo para que o prelado aceite noviços e alguns leigos para a ordem. Palácio de Nossa Senhora da Ajuda. Martinho de Carvalho(?) Mello e Castro para João Pereira Caldas. Segue em anexo a relação.

### **CORRESPONDÊNCIAS DE DIVERSOS COM O GOVERNO (1733-1823), ANEXOS VI (1733-1774)**

Verbetes 16. Código 54 – (1748-1762), código corroído, aparece com o número 588, p.8.

Conta do gado vacum e cavalos das fazendas sequestradas na Ilha do Marajó dos religiosos da Companhia de Jesus. D. 6, p. 19

Verbetes 42. Código 68 – (1750-1759), código corroído, p.9.

Lista de índios desta aldeia de Urubacoara, que serviram no Serviço Real na feitura dos paus pinimos, os quais serão abatidos no que faltar como seu das margens dos meses, dias e falhas neste ano de 1753, aos 4 de maio. D. 4, p. 17.

Verbetes 56, 57, 61, 64, 67, 74. Código 70 (1752-1764), código com início oxidado e corroído, p. 9 e 10.

Verbete 80. Códice 71 (1758-1773), p. 11.

Cópia da carta de Pedro Fernandes Gavinho ao Diretor e Principal de Ponta de Pedras, informando a ordem do Senhor Governador para ir buscar índios nessa vila, a serem entregues ao Sargento-Mor de Monforte. D. 66, p. 150.

Verbete 81. Cópia de carta de Pedro Fernandes Gavinho ao Sargento-Mor Severino dos Santos, ao qual deverá ir aos lugares de Ponta de Pedras e Vilar, receberem os índios. D. 67, p. 151.

Verbete 103. Códice 73 (1752-1777), p. 12.

Autuamento de uma ordem do Capitão da Fortaleza dos Pauis, Pedro Álvares Borges, por onde se tirou um sumário de testemunhas sobre a deserção que fez o Tenente desta Fortaleza e o soldado Manoel da Costa. D. 2-4, p. 3-5.

Verbetes 110, 111, 114, 115, 116, 117, 119, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 134, 135, p. 13.