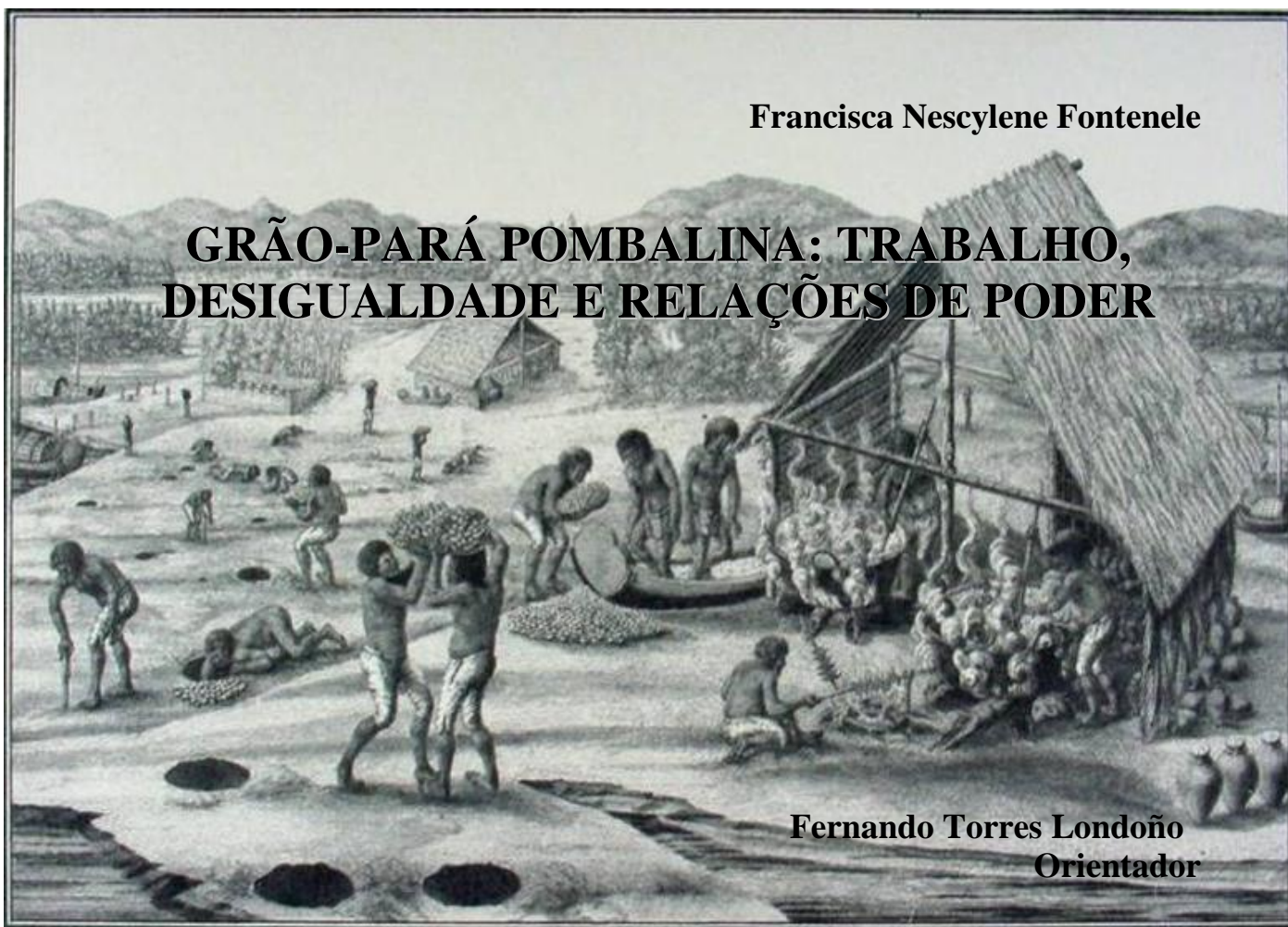


UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM HISTÓRIA
MESTRADO

Francisca Nescylene Fontenele

**GRÃO-PARÁ POMBALINA: TRABALHO,
DESIGUALDADE E RELAÇÕES DE PODER**



Fernando Torres Londoño
Orientador

São Paulo
2008

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM HISTÓRIA
MESTRADO

**GRÃO-PARÁ POMBALINA: TRABALHO, DESIGUALDADE
E RELAÇÕES DE PODER**

Francisca Nescylene Fontenele

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em História, sob a orientação do Prof. Doutor Fernando Torres Londoño.

São Paulo
2008

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. John Manuel Monteiro

Profa. Dra. Maria Antonieta M. Antonacci

Prof. Dr. Fernando Torres Londoño [orientador]

PARA MEUS PAIS QUE ME DERAM AS PRIMEIRAS BALIZAS DA VIDA; PARA MEUS IRMÃOS QUE TORCERAM E ME APOIARAM SEMPRE QUE POSSÍVEL; PARA JOEL E SATYA QUE FAZEM A VIDA MAIS DOCE E MOTIVADA; PARA SATYANANDA MEU MAIOR INCENTIVADOR.

AGRADECIMENTOS:

Agradeço a todos aqueles que direta ou indiretamente contribuíram para a realização deste trabalho, em especial algumas pessoas que viveram todo esse processo.

Não poderia deixar de citar meu amigo e generoso professor Décio Guzmán pelo apoio, orientação, leituras e indicações sempre tão fecundas e proveitosas; minha amiga e irmã de coração Ana Karine Garcia, sem a qual esta dissertação não teria sido concluída; graças ao suporte emocional, acadêmico e convivência enriquecedora meu muito obrigada.

Agradeço também aos colegas de curso e pesquisa: Simei Torres, Renata, Maiara, Alan Pinheiro, Ipojucan, entre tantos outros, pela acolhida generosa e pela convivência inspiradora.

Aos funcionários do Arquivo Público do Pará pela atenção e ajuda impagáveis.

Ao CNPq pelo patrocínio desta pesquisa, pela possibilidade financeira sem a qual não poderia realizá-la.

A meu querido orientador, pelo crédito depositado em meu potencial, por seu empenho respeitoso e indicações generosas, meu muitíssimo obrigada.

Aos professores Adone Agnolin e Maria Antonieta Antonacci pela leitura e indicações primorosas, realizadas por ocasião da qualificação deste trabalho; a esta última agradeço ainda pelo carinho gratuito e pelo exemplo de competência, sensibilidade e generosidade acadêmica e pessoal.

Aos meus amigos e familiares por fazerem parte da minha vida e me apoiarem de todas as formas possíveis, muito obrigada sempre. A Terezinha pelos singelos incentivo e compreensão; a Lelê pelo apoio logístico, carinho e vibração; ao Mardônio pela torcida e carinho; a Nesci pelo apoio de todas as horas, por cuidar da Satya e de mim, pela força e coragem, maiores heranças que uma mãe pode deixar a uma filha; a Francisco (Chede) pela dedicação de toda a vida, pela ajuda material, moral, emocional e, sobretudo, pelos valores ensinados.

RESUMO:

Este trabalho visou analisar a atuação dos *moradores índios*, sobretudo a das lideranças, nas relações de poder vivenciadas na capitania do Grão-Pará da segunda metade do século XVIII; ambicionamos vislumbrar os interesses em jogo e o modo como procuravam conquistá-los, ou seja, as estratégias que criaram para garantir seus próprios objetivos, articulando discursos, negociando com as autoridades coloniais. Em termos de atuação e participação na convivência com os demais moradores das povoações coloniais, buscamos interpretar as ações daqueles sujeitos como atos políticos, haja vista que para nós, os grupos étnicos que foram denominados “índios” sempre se mostraram capazes e responsáveis pelo seu repertório cultural e pelas relações vivenciadas com outras sociedades. Para tanto, o trabalho que se apresenta nas próximas páginas ocupou-se com uma gama de documentos de tipos distintos: parte da legislação produzida na época; correspondência entre autoridades coloniais; memória de Alexandre Rodrigues Ferreira; obra do jesuíta Padre João Daniel. De posse do conjunto documental apresentado, podemos mostrar a importância dos *Principais* como mediadores da colonização na capitania do Grão-Pará de meados do século XVIII; apontamos ainda a maneira segundo a qual estes sujeitos são reconhecidos pela legislação como agentes fundamentais para os objetivos da política colonizadora, além disso, identificamos também, nas ações daqueles sujeitos, a construção da sociedade paraense cabocla.

ABSTRACT:

This study aimed to analyze the performance of the *residents Indians*, especially the leadership, over the power relations experienced in the *captaincy of the Grand-Pará* in the second half of the eighteenth century; our ambition is discern the interests enrolled it as well the strategies seek to conquer them, i. e., the strategies created to ensure their own objectives, articulating discuss, negotiating with the colonial authorities. In terms of performance and coexistent participation with other residents of colonial settlements, we interpret the actions of those as political acts, because we believe the ethnic groups whom were called "Indians" were always able and responsible for their cultural repertoire and experienced relations with other societies. In short, the presented text in the next pages is based on different types of documents: a part of the legislation produced at that time; correspondence between colonial authorities; the memory of Alexandre Rodrigues Ferreira; work of Jesuit Father John Daniel. In possession of all arranged documents, we can show the importance of the *Principais* (Authorities) as mediators of the colonization in the *captaincy of the Grand-Pará* in the middle of the eighteenth century; we still indicate in which way these persons are recognised by the legislation as main agents to the policy goals of colonization, moreover, we also could identify, in the actions of those persons, the construction of *paraense cabocla* society.

SUMÁRIO:

AGRADECIMENTOS	05
RESUMO/ABSTRACT	06
CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	11
PRIMEIRO CAPÍTULO: LIBERTAR PARA CONQUISTAR: PARADOXOS DO PROJETO POMBALINO.....	28
Discutindo as reformas pombalinas: o significado para a Capitania do Grão-Pará.....	38
Nem todos os índios eram índios? Os Principais e a produção de aristocracia indígena.....	49
Casamentos Mistos: Um Agenciamento da Política Pombalina.....	64
SEGUNDO CAPÍTULO: EM CAMINHOS DE ÁGUAS: CONTATOS CULTURAIS EM TERRENOS MOVEDIÇOS.	
Traduções culturais e lingüísticas negociadas.....	78
Introduzir a Língua do Príncipe para Civilizar e Conquistar.....	98
Em terra de cego quem tem um olho é rei? A educação dos meninos e meninas indígenas e mestiços em tempos de reformas políticas.....	108

**TERCEIRO CAPÍTULO: GRÃO-PARÁ POMBALINA: SOCIEDADE
INDÍGENA OU MESTIÇA?120**

Imposição do Português como meio de consolidar a união entre índios e
“brancos”129

Trabalho, Desigualdade e Relações de poder em locais de trânsito.....135

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....153

APÊNDICE DOCUMENTAL.....157

Documento I: Alvará de Lei que promove os casamentos misto no Estado (...).....158

Documento II: Ofício do Governador, remetendo relação dos índios existentes na capitania
do Grão-Pará em 1781.....161

Documento III: Notícias de casamentos mistos na Grão-Pará.....166

DocumentoIV: Notícias de casamentos mistos no Rio Negro.....168

Figura 1 – Cena de Trabalho Indígena na Viração de Tartarugas.....170

Figura. 2 – Cena de trabalho de índios das corporações de ofícios.....171

Figura. 3 – Índios Guaicurus realizando travessia de um rio.....172

Figura. 4 – Guerreiro Mura com armas de guerra.....173

Figura. 5 – Casal de índios do Rio Branco.....174

Figura. 6 – Índio Miranha com Zarabatana e Carcaz.....175

Figura. 7 – Índio Miranha.....176

Figura. 8 – Índio Jurupixuna com manto de Jaguá.....177

Figura. 9 – Índios Tucuna usando mascaras de dança.....178

Figura. 10 – Casa das índias de Monte Alegre.....	179
Figura. 11 – Planta Geral da cidade do Pará 1791 (Belém).....	180
Fig. 12 – Vila de Monforte, Ilha do Marajó.....	181
Figura. 13 – Vila de Cametá.....	182
Figura. 14 – Povoação Nossa Senhora da Conceição, Rio Branco.....	183

FONTES.....	184
--------------------	------------

BIBLIOGRAFIA.....	186
--------------------------	------------

CONSIDERAÇÕES INICIAIS:

Sabe-se que a etnonímia, via de regra, representa um problema metodológico para a história indígena que se vale de fontes escritas: um só etnônimo pode encobrir vários grupos étnicos e, reversamente, vários etnônimos podem estar sendo utilizados nas fontes para designar um mesmo grupo étnico.

Nadia Farage¹

Engendrar história social de sujeitos que não produziram fontes de maneira direta é tarefa no mínimo difícil. Desenvolver uma pesquisa possível dos grupos nativos que constituíram a população da capitania do Grão-Pará na segunda metade do século XVIII demandaria acesso etnográfico que, infelizmente, não temos por dois motivos principais. O primeiro diz respeito à natureza das fontes, as quais revelam um caráter extremamente administrativo e comprometido com os interesses coloniais. O segundo refere-se às linguagens utilizadas pelos grupos indígenas, os quais pertenciam a culturas de tradição oral, o que torna muito difícil se não impossível (pelo menos com o tipo de documentos de que dispomos) recuperar as identidades étnicas daqueles sujeitos.

Por outro lado, concordamos com Cristina Pompa quando afirma que as limitações e possibilidades do uso de fontes escritas para tratar de povos pertencentes a culturas de tradição oral, não devem ser encaradas como algo arbitrário e definidor da impossibilidade de perceber os diversos grupos culturais que estiveram em contato durante o período colonial. Assim para aquela autora, tomadas as devidas prevenções, é possível

¹ Cf. FARAGE, Nadia. *As Muralhas dos Sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; APOCS. 1991.

visualizar a importante participação dos grupos indígenas no processo de formação da sociedade colonial; vendo-os como agentes ativos e sujeitos capazes de articular mediações em processos de recriação de seus próprios mundos, e não como mártires da luta pela preservação de universos simbólicos fechados.²

Portanto, parafraseando John Monteiro, o “índio” que buscamos observar não é o produzido como categoria genérica, mas o resultado de processos sociais engendrados nas constantes negociações e mediações produzidas no espaço do contato colonial, que por vezes se deu através de trocas amistosas e por outras em ações de conflito, mas que fundamentalmente se constituiu no lugar do movimento, onde a ressignificação, a apropriação e adaptação constituíram os ritmos de uma dança cultural cujos pares se reconheciam na negação do outro.

Ainda assim, para não cometermos erros de homogeneização das várias culturas existentes na capitania do Grão-Pará no período analisado, optamos por uma solução prática do ponto de vista metodológico: focalizar os “*moradores índios*”³, sobretudo os sujeitos que participaram diretamente nas *relações sociais negociadas*⁴. Com efeito, dedicamos especial atenção às ações dos *Principais*, autoridades indígenas reconhecidas pela política lusitana, sem deixar de lado as atuações dos diversos sujeitos sociais comumente denominados “índios”. Logo, produzimos história de sujeitos indígenas a partir não dos etnônimos, mas sim das experiências sociais vividas num espaço determinado; tornamos, por assim dizer, o espaço social o terreno dos movimentos e plasticidades presentes nas culturas em contato na sociedade colonial da capitania do Grão-Pará.⁵

Uma História da Grão-Pará Pombalina pelo Pará e Amazônia de Hoje.

² POMPA, Cristina. *Religião Como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

³ Quando usamos esta expressão, estamos pensando nos diversos grupos e indivíduos indígenas que habitavam nas vilas e povoações da capitania na segunda metade do século XVIII. Usamos com frequência esta expressão, pois é dessa maneira que os diversos grupo indígenas que constituíam a população das vilas e povoações pombalinas são denominados na documentação da capitania e do Estado como um todo.

⁴ Emprestamos esse termo de Cristina Pompa na obra intitulada *Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Opt Cit

⁵ Para compreender melhor a concepção de cultura aqui empregada, ver: BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte, Ed: UFMG, 2005; HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte, Ed: UFMG, 2006.

Quando lemos uma história somos levados a pensar também em termos espaciais e temporais uma determinada sociedade; para o leitor especialista a necessidade de justificar os recortes, tanto temporal quanto espacial, é uma regra que deve ser cumprida sob pena de sofrer críticas severas. Por outro lado, é cada vez mais comum que os pesquisadores, pelo menos os iniciantes, escolham temas ligados ao seu local de pertencimento. Trata-se muito menos de buscar temáticas mais acessíveis do que o desejo de compreender a sociedade da qual ele faz parte.

Problemas e demandas atuais que geram questionamentos sobre o processo de constituição do “seu mundo” e assim, no caso do historiador, surge uma vontade historiográfica que gera uma pesquisa, um projeto e finalmente um texto. É nessa perspectiva que situamos a escolha em escrever sobre a capitania do Grão-Pará pombalina. Quanto ao recorte temporal, atribuímo-lo ao percurso de formação profissional, ou seja, buscamos nos primeiros documentos a que tivemos acesso as demandas profissionais e pessoais quanto à sociedade paraense. Entretanto, adiante exporemos de maneira mais clara nossa relação com as fontes do período estudado.

V. Exa.não ignora as vastas terras de que se compõe este Estado, que principiando no mar oceano e correndo contra o sul pela serra da Ibiapaba, voltando contra oeste pelas minas de São Felix e Natividade (Rio Tocantins), continuando pelas largas terras ate Mato Grosso, e vindo pelo que hoje possuímos, continuando a buscar outra vez o norte, compreendendo parte dos rios Sararé, Madeira, Negro, Solimões, Amazonas, e as campinas e matas que ficam até o rio de Vicente Pinzón, no Cabo do Norte, compreendem mais de 1.500 léguas de sertões cheios de preciosissimos terrenos.⁶

⁶ Carta secreta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, para seu irmão Marquês de Pombal. Apud. MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na Era Pombalina: correspondência inédita do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 1751 - 1759*. 1 Tomo. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1963. p p. 63 – 78.

O vasto território ao qual Francisco Xavier de Mendonça Furtado se refere na correspondência citada atrás constituía o Estado do Grão-Pará e Maranhão, o qual, na segunda metade do século XVIII, correspondia em território à atual Amazônia brasileira somada aos Estados do Tocantins, Maranhão e Piauí.⁷ Já a capitania do Grão-Pará, no mesmo período, equivalia ao território que hoje pertence aos Estados do Pará e Amapá; como podemos perceber no documento, a mesma fazia parte do Estado do Grão-Pará e Maranhão e a colônia portuguesa na América estava dividida, portanto, em dois Estados distintos: o Estado do Brasil e o Estado do Grão-Pará e Maranhão; ambos mantinham relações diretas com a metrópole e não se apresentavam necessariamente submetidos às mesmas determinações régias. Assim, para cada região, formulavam-se leis e decretos específicos, que eram estendidos para as demais de acordo com as necessidades e adequações das mesmas.

Nesse sentido, quando falamos de Grão-Pará na segunda metade do século XVIII, referimo-nos a um período da história regional que ficou conhecido na historiografia como período pombalino, no qual políticas foram implementadas no sentido de reformar a administração colonial na região. Assim como nas outras áreas do vasto império português, o governo metropolitano promoveu reformas, cujos resultados dependiam das relações sociais vivenciadas nas colônias. Com efeito, o espaço social aqui estudado é o gerenciado por um Estado que tenta promover mudanças nas relações sociais, no sentido de conquistar objetivos políticos e econômicos bem definidos e conhecidos pelos estudiosos do período colonial.⁸

De acordo com Kenneth Maxwell, a preocupação com o atraso português em relação às potências da época (França e Inglaterra) permeou o ambiente político e

⁷ Os Estados do Maranhão e Piauí foram separados do estado do Grão-Pará em 1774.

⁸ Cf. DOMINGUES, Ângela. *Quando os Índios Eram Vassallos, Colonização e Relações de Poder no Norte do Brasil na Segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2000; ALMEIDA, Rita Heloisa de. "Um projeto em experimentação: o Diretório dos Índios". In: *O Diretório dos Índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: UNB, 1997; COUTO, Jorge. "O poder temporal nas aldeias de índios do Estado do Grão-Pará e Maranhão no período pombalino: foco de conflitos entre os Jesuítas e a Coroa (1751-1759)". In: SILVA, Maria B. Nizza da. (coord.) *Cultura Portuguesa na Terra de Santa Cruz*. Lisboa: Estampa, 1995; CHAIM, Marivone Matos. "A política pombalina e o índio como povoador". In: *Aldeamentos indígenas*. Goiás, 1749-1811. São Paulo: Nobel; Brasília: INI, Fundação Nacional Pró-Memória, 1983.

intelectual daquele período⁹. Esses elementos que constituíram as relações político-econômicas entre as nações colonizadoras durante o século XVIII, estavam presentes de modo marcante na administração pombalina para o império português no Grão-Pará, no Brasil, na África e na Ásia. Deste modo, formulou-se para o Estado do Grão-Pará e Maranhão, assim como para outras regiões do império lusitano, um ambicioso projeto de *restauração e reestruturação*¹⁰, que ficou conhecido como “o Projeto Pombalino”. Contudo, Mauro Cezar Coelho afirma que a política metropolitana desenvolvida para o Estado do Grão-Pará e Maranhão, em especial o *Diretório dos Índios*, deve ser reconhecida como resultado das demandas coloniais; assim, a política indigenista da segunda metade do século XVIII foi uma resposta aos conflitos, disputas e demandas apresentadas ao longo da colonização da região pelos sujeitos históricos envolvidos.¹¹

Apontada a devida definição geográfica da região, faz-se necessária a localização histórica do que chamamos de espaço social, no qual sujeitos e culturas estão em constantes embates e contatos, num contínuo movimento de transformação e formação de si mesmos. Dentre estes vários personagens que se metamorfoseiam mutuamente, damos especial destaque aos *Principais*¹², que atuaram de maneira fundamental nos processos de mediações entre os diferentes grupos existentes naquela sociedade. Entender a atuação destes sujeitos como ações políticas na disputa por poder constituiu parte importante dos objetivos desta pesquisa.

De modo geral, afirma-se que o que estava em jogo para a política metropolitana era o crescimento econômico da empresa colonial, a necessidade de garantir maiores rendimentos e, sobretudo, a de assegurar a posse de seu território ao norte do Brasil. Para isso foram criadas estratégias que, grosso modo, se encerraram em duas questões fundamentais para o governo colonial: o problema demográfico (que se agravou

⁹ Cf. MAXELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 48-49.

¹⁰ Renata Malcher Araújo insere as reformas pombalinas no contexto ideológico da grande ‘Reforma do Mundo’, pregada pelos ideais iluministas, que advogavam o sair da humanidade da fase das trevas e desconhecimento para a luz dos saber. ARAÚJO, Renata Malcher. *As cidades da Amazônia no século XVII: Belém, Macapá e Mazagão*. 28ª edição, Lisboa: FAUP, 1998, p. 108.

¹¹ Cf. 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)*. Tese de doutorado: USP. São Paulo, 2005. pp. 175-222.

¹² Os Principais eram autoridades indígenas reconhecidas pelo poder metropolitano, os quais, pelo menos no período pombalino, não correspondiam necessariamente às lideranças originais das tribos ou aldeias; eram na prática sujeitos que demonstravam ter poder de influência entre os seus. Os Principais recebiam patentes como autoridades locais e com ela, os devidos privilégios, em troca realizavam as mediações entre os demais indígenas e os lusitanos; eram, portanto, figuras importantíssimas para os propósitos colonialistas.

mais ainda depois do grande terremoto de 1755)¹³ e consistia na falta de colonos para ocupar e produzir na região, e o econômico (a crônica dependência com relação à Inglaterra) ambos centrais e urgentes para o governo metropolitano.

Por conseguinte, foi formulada uma série de reformas quanto à administração temporal dos índios, inclusive o modo de considerá-los e os tipos de relações que deveriam ser mantidas com os mesmos. Percebe-se nesse sentido que os projetos e objetivos do governo metropolitano eram incompatíveis com a escravidão indígena, contudo, a libertação dos “índios” bem como as concessões de igualdade política não eliminaram as hierarquias sociais existentes;¹⁴ apesar da legislação garantir aos nativos a condição de súditos do rei, não os colocava de fato em igualdade com os portugueses. Entendemos que determinações legais, pura e simplesmente, não teriam força bastante para transformar relações sociais construídas ao longo de quase dois séculos de colonização portuguesa na região; por outro lado, é possível que se imagine a ocupação de maiores espaços, no exercício de poderes, pelos indígenas e seus descendentes.

Desse modo, este trabalho visou analisar a atuação dos *moradores índios* (sobretudo a dos Principais) nas relações de poder vivenciadas na capitania do Grão-Pará da segunda metade do século XVIII; ambicionamos vislumbrar os seus interesses e o modo como procuravam conquistá-los, ou seja, as estratégias criadas para garantir seus próprios objetivos, articulando discursos, negociando com as autoridades coloniais. Em síntese, poderíamos dizer que se busca o entendimento, utilizando um conceito de M.C. da Cunha, da política indígena em contraposição à política indigenista do ministério pombalino¹⁵. Portanto, procuramos interpretar as ações daqueles sujeitos como atos políticos, haja vista que, para nós, os grupos étnicos que foram denominados “índios” sempre foram sujeitos capazes e responsáveis pelo seu repertório cultural e pelas relações vivenciadas com outras sociedades; assim, entendemo-los como sujeitos ativos política e socialmente.

¹³ Cf. MAXELL. *Marquês de Pombal*. Op. Cit. p, 21-27; AZEVEDO, João Lúcio. *Os Jesuítas no Grão-Pará, Suas missões e colonização*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930, p, 85.

¹⁴ Cf. SOUZA JÚNIOR, José Alves de. “O projeto pombalino para a Amazônia e a ‘Doutrina do Índio-Cidadão’”. In: *Cadernos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas*: Belém, V. 12, n.1/2; jan./dez., 1993. Ver também: FARAGE, Nadia. “O pano de fundo: características da ocupação colonial do Maranhão e Grão-Pará”. In: *As Muralhas dos Sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1991, p. 34-53; e CHAIM, Marivone Matos. “A política pombalina e o índio como povoador”, In: *Aldeamentos indígenas: Goiás, 1749-1811*. São Paulo: Nobel, 1983.

¹⁵ Cf. CUNHA, M. C. da. “Introdução a uma história indígena”. In: CUNHA, M. C. da (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; secretaria municipal de cultura: FAPESP, 2002, p.17-19.

Parte da historiografia discute as reformas a partir de seu planejamento e não da aplicação das mudanças pretendidas, ou seja, pesa o “projeto pombalino para o Estado do Grão-Pará e Maranhão” através da legislação e, nesse sentido, muitos estudam o *Diretório dos Índios* embasados nele próprio, pois falam das transformações pretendidas ou das mudanças realizadas no período a partir da política produzida pela metrópole sob a égide do *Iluminismo*¹⁶. Tenta-se explicar os motivos que levaram o ministério de Sebastião José de Carvalho a dar tanta atenção ao Estado do Grão-Pará e Maranhão; discutem-se as necessidades, reconhecidas pela metrópole, de transformar os “índios” em colonos e súditos do Rei; explicitam-se os objetivos daquele projeto, enfim abordam-se os vários aspectos da política pombalina de lá para cá (para não dizer de cima para baixo). Pretendemos seguir por uma outra via: aquela que nos leve a perceber as complexas e dinâmicas experiências dos sujeitos sociais, dos *moradores índios*, dando especial atenção à participação dos *principais* no processo de colonização da região; buscaremos, portanto, ver a história daqueles que ainda, como diz Monteiro, “*desempenham um papel apenas secundário e efêmero, ocupando a ante-sala de um edifício maior*”¹⁷.

Um outro problema, este de caráter metodológico, refere-se à dificuldade de encontrar um termo que possa expressar os sujeitos sociais que pretendemos focalizar, já que o “índio” não nos pareceu apropriado por uma série de problemas que apresenta. Entre eles podemos destacar desde a grande generalização e simplificação que o termo indica, até a falta de consistência do mesmo nas fontes, uma vez que nelas, o termo “índios” é empregado quase sempre com conotação pejorativa e carregada de concepções sobre os agentes que se denominavam como tal. Assim, encontramos na correspondência das diversas autoridades coloniais referências a sujeitos que, mesmo sendo ameríndios, não eram designados pelo termo em discussão. Logo, supomos que quanto mais se

¹⁶ Ver DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassalos, colonização e relações de poder no norte do Brasil na Segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2000; ALMEIDA, Rita Heloísa de. “Um projeto em experimentação: o Diretório dos Índios”. In: *O Diretório dos Índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: UNB, 1997; COUTO, Jorge. “O poder temporal nas aldeias de índios do Estado do Grão-Pará e Maranhão no período pombalino: foco de conflitos entre os Jesuítas e a Coroa (1751-1759)”. In: SILVA, Maria B. Nizza da. (coord.) *Cultura Portuguesa na Terra de Santa Cruz*. Lisboa: Estampa, 1995; CHAIM, Marivone Matos. “A política pombalina e o índio como povoador”. In: *Aldeamentos Indígenas: Goiás, 1749-1811*. São Paulo: Nobel; Brasília: INI, Fundação Nacional Pró-Memória, 1983; entre outros.

¹⁷ Cf. MONTEIRO, John M. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 8.

apropriavam dos valores e costumes europeus, os *moradores índios* e seus filhos mestiços menos aparecem na documentação como “índios” ou mestiços.

Autores como Nogueira e Guzmán ajudaram-nos a identificar o problema da invisibilidade da população mestiça de procedência indígena, haja vista a proibição vocabular oficial de designar os filhos de índios com brancos por alcunhas injuriosas. Nesse sentido, entendemos que questões como a crença na pureza do sangue e a necessidade do branqueamento da população colonial¹⁸ apontam para possíveis explicações deste problema, assim como para o questionamento do termo “índio”. Apesar de tudo, não conseguimos encontrar uma palavra ou expressão que substituísse o termo em estudo. Daí decidirmos utilizar a designação presente nas fontes, já que se torna quase inviável trabalhar com as identidades étnicas daqueles sujeitos, dada a natureza das fontes e o grande grau de destribalização e mistura de inúmeros grupos étnicos que se tornaram, através dos descimentos, moradores e súditos do rei lusitano a partir da lei de liberdade de 1755 que foi confirmada e reforçada pelo *Diretório dos Índios* de 1757.

O interesse pela história indígena foi-nos produzido pelo intenso e extenso contato que tivemos, durante alguns anos de trabalho no Arquivo Público do Estado do Pará (APEP)¹⁹, com documentos manuscritos da segunda metade do século XVIII. A leitura e compilação de vários documentos começaram a gerar intensa curiosidade sobre aqueles nativos que habitavam as povoações coloniais. O tema dos vários tipos de materiais era, com raras exceções, referente aos “índios” e aos *moradores índios* e tratava de questões relativas à administração lusitana da região, problemas como a falta de mão-

¹⁸ Cf. NOGUEIRA, Shirlei. Dissertação Mestrado. NAEA/UFPA, 2001; GUZMAN. Décio de A. “Índios misturados, caboclos e curibocas: análise histórica de um processo de mestiçagem, Rio Negro (Brasil), século XVIII e XIX”. In: Workshop. *Modernidade e invisibilidade na Amazônia*.

¹⁹ O Arquivo Público do Estado do Pará Localiza-se no centro comercial e histórico de Belém, na Rua Campos Salles s/ numero; ocupa um prédio histórico e contem um dos maiores acervos documentais dos períodos colonial e império do Brasil.

de-obra, fugas e rebeldias indígenas, conflitos de interesses e choques culturais, assim como a urgente necessidade de conquistar culturalmente os ameríndios²⁰.

Diante desses documentos, todos produzidos pelas autoridades coloniais e constituindo-se, portanto, em discursos que representam os interesses e concepções próprias dos colonizadores europeus, começamos a indagar o problema sobre o ponto de vista dos sujeitos que eram objeto daquela correspondência. Fomos em busca de uma bibliografia básica que pudesse auxiliar-nos na leitura das fontes e nos ajudasse a dar visibilidade às experiências sociais de agentes marginalizados pelo processo de produção da “história nacional”.

Assim, encontramos alguns autores que nos ajudaram a enriquecer a leitura que fizemos das fontes. Pesquisadores como John Monteiro na obra *“Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo”* contribuíram no amadurecer problemas teóricos e mesmo metodológicos acerca da historiografia indígena. Já Décio Gúzmán, no artigo intitulado *“Índios misturados, caboclos e curibocas: análise histórica de um processo de mestiçagem, Rio Negro (Brasil), século XVIII e XIX”*, chamou-nos a atenção para os problemas enfrentados por quem pretende produzir história colonial, entre os quais o da *invisibilidade* mestiça presente nas fontes referentes ao Estado do Grão-Pará e Maranhão da segunda metade do século XVIII.

Por outro lado, Cristina Pompa na obra *“Religião como Tradução: missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial”*, forneceu-nos um repertório de análise que nos ajudou a entender parte do processo de colonização na capitania do Grão-Pará. A idéia da tradução como produto do contato entre os diversos agentes históricos, alertou para o tipo de participação dos *moradores indígenas* e dos *Principais* nas mediações culturais realizadas na convivência, nas vilas e povoações pombalinas, dos vários grupos ali existentes.

Ângela Domingues, na obra *Quando os índios eram vassalos, colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*, entre outros autores, permitiu entender o contexto histórico vivenciado e produzido pelos sujeitos em estudo; ajudou-nos a entender que aqueles sujeitos participaram ativamente da história da

²⁰ Esse primeiro contato com os manuscritos do século XVIII foi realizado graças à bolsa de iniciação científica iniciada em 2001, sob orientação do Prof. Mauro C. Coelho e financiamento do CNPq.

colonização da América portuguesa e que, apesar de não terem registrado sua memória com tinta e papel, é possível escrever uma história social dos ameríndios, pois segundo Thompson, não existem causas irrelevantes na história, e “*os becos sem saída, as causas perdidas e os próprios perdedores não devem ser esquecidos*”.²¹

Sabemos das dificuldades em tentar produzir uma história social de sujeitos que só aparecem na documentação a partir de discursos dispersos onde os dados se encobrem nas entrelinhas, mas concordamos com Maria Odila Leite da Silva Dias quando diz que é possível perceber o implícito e que “*é no cotidiano que encontramos a improvisação de papéis informais, novos e de conflito e confrontos, em que se multiplicam formas peculiares de resistência e luta*”.²²

Na tentativa de entender a dinâmica das relações sociais, cujo sentido já traçamos, da capitania do Grão-Pará da segunda metade do século XVIII, avaliamos como fundamental construir um constante diálogo com as fontes, dentre as quais a correspondência das diversas autoridades com o governo; a do governo com as diversas autoridades do interior da capitania; a da metrópole com o governo; a do governo com a metrópole; os diários do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, assim como a crônica do Padre João Daniel. As diversas correspondências constituíram a principal ferramenta do trabalho que desenvolvemos, posto que a maioria dos assuntos referentes ao funcionamento da colônia portuguesa ao norte do Estado do Brasil e as preocupações referentes à conquista dos povos indígenas (verdadeira obsessão do ministério pombalino), nelas se encontram. Logo, consideramo-las importantes porque nos possibilitaram, a partir dos vários discursos, perceber as experiências dos sujeitos que procuramos focalizar.

Assim, a análise da correspondência dos diversos agentes do corpo burocrático do Estado nos proporcionou maior visibilidade, nos diversos tipos de documentos que compõem este fundo, dos *principais* e demais *moradores índios* da capitania do Grão-Pará: como eram vistos pelas autoridades; onde estavam e em que se ocupavam; quais as estratégias que usavam nas relações de poder, numa tentativa de mapear o funcionamento da sociedade e as relações nela existentes. Esperamos ter contribuído para melhor visualização do quadro social a partir destas relações,

²¹ Cf. THOMPSON, E. P. *A Formação da Classe Operária Inglesa*. V. I. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, pp. 13.

²² Cf. DIAS, M. Odila Leite da Silva. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1995, pp 14.

evidenciando o posicionamento dos ameríndios em relação às possibilidades trazidas por uma política reformista que, em nosso entender, foi produzida também a partir de demandas específicas da região.

Tais correspondências constituem-se de leis e alvarás régios; cartas entre as autoridades; relações de moradores das vilas; listas dos “índios das *corporações de ofícios*”; matérias das escolas; listas dos rendimentos dos vários postos de trabalho; listas de despesas com obras; recomendações; certidões; devassas; cartas patentes; cartas de sesmarias; nomeações; denúncias e queixas de desordens e fugas de ameríndios moradores, entre outras.

A diversidade de tipos documentais aí presentes ajudou a construir um quadro social da região no período. Nesse sentido, pelas cartas que relatam as ações dos indígenas, podemos visualizar momentos de embates no exercício de poderes: devassas; relações de trabalhadores das corporações de ofício; mapas dos moradores; relações das famílias, assim como outros tipos de censos que permitiram formar melhor idéia da presença indígena nas vilas e povoações da capitania do Grão-Pará, bem como da organização do espaço social; cartas patentes e ofícios levaram a perceber a presença dos ameríndios em posições menos desprivilegiadas: não eram simples braçais, poderiam ocupar postos e patentes elevados e exercer maiores poderes na sua localidade – isso nos provou a complexidade das relações sociais na região.

Por conseguinte, o trabalho que se apresenta nas próximas páginas ocupou-se com um conjunto documental de tipos distintos: correspondência entre autoridades - discutindo as questões referentes à exploração econômica da região, à administração colonial e à política internacional; memórias de Alexandre Rodrigues Ferreira, onde se verifica uma extensa narrativa de viagem, na qual vários aspectos da vida colonial na região são destacados e comentados pelo naturalista, e que nos ajudou na construção do quadro daquela sociedade; de posse desta fonte pudemos entender e elucidar os posicionamentos sociais dos sujeitos em análise na capitania do Grão-Pará da segunda metade do século XVIII.

A crônica do jesuíta Padre João Daniel, produto de sua estadia de dezessete anos na região, foi escrita após a expulsão dos jesuítas em 1759. Trata-se de uma imensa obra que aborda os mais diversos aspectos da vida em torno do grande rio Amazonas. Dela

nos valem para entender algumas nuances das negociações culturais vivenciadas pelos sujeitos que estão no centro deste trabalho; portanto, sempre com o enfoque na presença e participação indígena, buscamos nesta obra os espaços dedicados àqueles sujeitos.

Além do conjunto documental descrito acima, utilizamos algumas imagens cuja análise se encontra nas páginas finais deste trabalho sob forma de apêndice. Optamos por apresentá-las desta maneira por não nos considerarmos preparados o suficiente para proceder análise de fontes iconográficas, uma vez que, a vasta documentação contemplada durante os dois anos deste trabalho não nos possibilitou tempo para leitura detalhada de um tipo documental tão distinto; não obstante, consideramos igualmente as imagens em questão valiosas demais para serem ignoradas. Assim, apesar da nossa circunstancial incapacidade quanto à leitura e utilização de fontes iconográficas, decidimos em nome do seu valor histórico ensaiar uma análise delas apenas como apêndice documental.

Com efeito, procurando atingir os objetivos propostos, dividimos esta dissertação em três capítulos: no primeiro, intitulado *Libertar para conquistar: paradoxos do projeto pombalino*, discutimos os significados da política pombalina para a região. Dessa maneira, subdividimo-lo em três tópicos; no primeiro, buscamos visualizar as reformas no que há de específico para a região, mostrando que as determinações régias implementadas no Estado do Grão-Pará e Maranhão foram elaboradas a partir de necessidades observadas no Estado em particular problemas e demandas que geraram sugestões, por parte de Mendonça Furtado, da maioria das reformas projetadas, muitas das quais foram estendidas ao Estado do Brasil posteriormente. No segundo ponto deste capítulo, tentamos mostrar a importância dos *principais* como mediadores da colonização na região; como eles foram reconhecidos como autoridades indígenas capazes de influenciar e arregimentar os demais sujeitos que compunham seu grupo; apontamos ainda, a maneira segundo a qual estes sujeitos são reconhecidos pela legislação como agentes fundamentais aos objetivos da política colonizadora, deixando claro que isso não constituía uma novidade, pois eles já eram reconhecidos como tais pelos missionários. Ressaltamos, porém, as maiores possibilidades que passaram a ter, posto que a legislação previa alguns privilégios políticos e econômicos que reforçavam a sua autoridade. Foi nesse sentido que consideramos as ações de *principais cristianizados e não cristianizados* em período anterior ao recorte deste trabalho, pois a necessidade de compreender as ações daqueles sujeitos no tempo das suas vidas não poderia ser isolado do seu próprio passado. E por fim,

no último tópico deste capítulo, tentamos perceber a promoção dos casamentos entre indígenas e luso-brasileiros como parte do processo de conquista e disputa por poder na sociedade colonial daquela região. Observamos ainda, na legislação e correspondências das diversas autoridades, o agenciamento dos casamentos mistos como uma das disposições políticas da administração pombalina.

No segundo capítulo, que recebeu o título: *Em Caminhos d'águas: movimento e contatos culturais em terrenos movediços*, buscou-se mostrar a importância das traduções culturais feitas pelos sujeitos sociais no processo de colonização da capitania do Grão-Pará. Neste ponto do texto, discutimos a idéia da tradução como resultado dos contatos, pensamos esses espaços sempre no plural e, assim, percebemos a sua fluidez e plasticidade nos processos de leituras do outro ou da construção da alteridade no interior da região em estudo. Num outro ponto deste capítulo, discutimos o uso da *língua-geral* na região como parte do processo de tradução cultural. E por fim, num terceiro e último ponto deste capítulo, analisamos a imposição do uso da *língua portuguesa* e suas implicações para a sociedade paraense da segunda metade do século XVIII a partir da política de criação das escolas locais, dos seminários e recolhimentos em casas dos altos funcionários do Estado como meio de transformar culturalmente a mocidade indígena e mestiça.

No terceiro e último capítulo desta dissertação, intitulado *Grão-Pará Pombalina: Sociedade indígena ou mestiça?*, explanamos algumas dimensões das relações sociais das quais os sujeitos centrais deste trabalho participavam como forças ativas e dinamizadoras. Dentro da assertiva desejada, num primeiro momento, discutimos algumas dimensões das relações sociais vividas pelos sujeitos centrais do trabalho, tais como os casamentos mistos, a inserção em posições hierárquicas instituídas pelo poder colonial, o uso de códigos dos conquistadores para proveito próprio na luta por espaços sociais e poder, o que para nós denota o caráter mestiço daqueles sujeitos, apesar de serem chamados de índios pelas fontes. Num segundo tópico deste capítulo, discutiremos a introdução do português como meio de consolidar a união pretendida através dos casamentos mistos que, além de servir aos propósitos políticos metropolitanos [a educação dos indígenas] também se constituiu em código cultural apropriado por muitos indígenas como meio de garantir maiores poderes naquela sociedade. No terceiro e último ponto deste capítulo, buscamos identificar também nas relações de trabalho as disputas vivenciadas no campo das relações desenvolvidas na capitania entre os vários sujeitos

indígenas e as autoridades luso-brasileiras; os diferentes papéis sociais desempenhados pelos *Principais* e seus parentes mais próximos, discutindo a questão do abalçamento e dos privilégios em detrimento das outras formas de tratamento e relações vivenciadas pelos chamados “índios de todo serviço”.

Para que haja melhor visualização das partes deste trabalho consideramos por bem elaborar um pequeno índice descritivo.

Primeiro Capítulo:

LIBERTAR PARA CONQUISTAR: PARADOXOS DO PROJETO POMBALINO.

Discutindo as reformas pombalinas: o significado para a capitania do Grão-Pará

Neste ponto do texto buscamos responder ao problema sobre o significado das reformas pombalinas para a parte norte das possessões portuguesas na América. Entender o que havia de específico no projeto desenvolvido pelo gabinete do ministro de D. José I e avaliar como as demandas internas influenciaram na criação de respostas por parte do poder metropolitano constituíram os maiores objetivos deste tópico.

Nem todos os índios eram índios?

A idéia do segundo tópico deste capítulo foi a de tentar apresentar e definir os sujeitos centrais deste trabalho. Nele procuramos identificar a maneira como a figura das chefias indígenas foi alvo de inflexões ao longo da colonização da região em estudo. Valemo-nos de caso anterior ao recorte temporal deste estudo em que os *principais* participavam ativamente das negociações culturais com o objetivo de mostrar que sua atuação e reconhecimento por parte do poder colonialista não foram inaugurados com a política pombalina, mas sim constituiu-se como fruto dos contatos realizados desde o início da presença portuguesa na região.

Casamentos Mistos: Um Agenciamento da Política Pombalina

No terceiro tópico deste primeiro capítulo consideramos a importância da promoção dos casamentos mistos realizados entre indígenas das povoações e portugueses. O incentivo de tais casamentos constitui uma importante faceta do projeto pombalino para a região e como tal foi analisado com o objetivo de compreender a participação dos sujeitos naquelas relações sociais específicas. Assim, perguntamo-nos sobre a importância que tais uniões representavam para os índios que delas fizeram parte.

Segundo Capítulo:

EM CAMINHOS D'ÁGUAS: CONTATOS CULTURAIS EM TERRENOS MOVEDIÇOS.

Traduções culturais e lingüísticas negociadas

Neste ponto do texto procuramos perceber as negociações em torno das traduções culturais e lingüísticas realizadas pelos sujeitos em contato. Buscamos nas experiências dos aldeamentos, presentes nas fontes, entrever a criação do novo, do colonial, do caboclo paraense.

Introduzir a Língua do Príncipe para Civilizar e Conquistar

Neste tópico buscamos entender a relação entre idioma e tradução cultural. Abordamos o uso da língua geral Amazônica como língua efetiva da população paraense da segunda metade do século XVIII e a premente necessidade das autoridades colonialistas de impor a língua portuguesa como única; política que era entendida na época como método de “civilizar” os povos conquistados.

Em terra de cego quem tem um olho é rei? A educação dos meninos e meninas indígenas e mestiços em tempos de reforma política.

No terceiro e último tópico deste capítulo procuramos discutir a política de imposição do idioma português através da criação das escolas locais, dos seminários e recolhimentos. Apontamos ainda para as estratégias políticas que estavam relacionadas com essa disposição da administração pombalina, sempre tentando notar a participação e influência dos sujeitos centrais deste estudo.

Terceiro Capítulo:

GRÃO-PARÁ POMBALINA: SOCIEDADE INDÍGENA OU MESTIÇA?

Aqui tentaremos perceber as estratégias e táticas usadas nas relações de poder vivenciadas pelos sujeitos na sociedade colonial paraense. Vendo-os como sujeitos políticos e tendo clareza da importância de suas ações para o processo de formação da sociedade paraense cabocla, buscaremos local os jogos de poder nas mais diversas situações sociais, desde os casamentos, o envio de seus filhos para casas de autoridades portuguesas, as relações de trabalho vividas nas vilas e povoações, até o uso da língua e leis portuguesas na defesa de interesses próprios.

Imposição do Português como meio de consolidar a união entre índios e “brancos”.

No segundo tópico deste capítulo, discutiremos a introdução do português como meio de consolidar a união pretendida através dos casamentos mistos, tendo clareza que as três ações políticas estavam vinculadas e faziam parte do projeto de administração laica e ilustrada pretendida pelo ministério pombalino. Além de servir aos propósitos políticos metropolitanos, a educação dos indígenas também seria promotora de desigualdade social entre aqueles sujeitos.

Trabalho, Desigualdade e Relações de poder em locais de trânsito.

Neste último ponto do terceiro capítulo tentamos entender as relações de poder vivenciadas no campo do trabalho; neste momento buscamos mostrar que as participações dos sujeitos eram dinâmicas e complexas e que, portanto, não poderiam ser analisadas de uma única perspectiva. Tratamos das relações de poder como teias políticas e embates culturais; a leitura que realizamos das fontes e referências bibliográficas a partir do interesse central que compõe esta pesquisa, ou seja, as relações sociais de poder vivenciadas pelos indígenas destribalizados que compunham grande parte da sociedade colonial da época em discussão e, sobretudo pelos *principais* que viviam na capitania do Grão-Pará pombalina, tem nos levado a entender os processos de formação da sociedade paraense como mestiça; e nela observamos a existência e promoção da desigualdade entre os indígenas como meio de produção de súditos fiéis à Coroa lusitana (perspectiva metropolitana), contudo, notamos que tais desigualdades nunca se deram conforme as pretensões portuguesas, pois tinham de obedecer às *dinâmicas internas* dos sujeitos envolvidos no processo de sua aplicação.

PRIMEIRO CAPÍTULO

LIBERTAR PARA CONQUISTAR: PARADOXOS DO PROJETO POMBALINO.

*O interesse público e as conveniências
do Estado que ides governar,
estão indispensavelmente unidos aos negócios
pertencentes à conquista e liberdade dos
índios(...)*²³

Instruções Régias, Públicas e Secretas para Francisco Xavier de Mendonça Furtado.

Suavidade e dissimulação, mais do que parte do repertório colonial, eram os meios que Mendonça Furtado deveria empregar para executar as instruções régias recebidas antes de embarcar para a parte norte da América portuguesa, onde governou de 1751 até 1759. Foi-lhe recomendada a necessidade de tomar o maior cuidado para que a libertação dos índios não resultasse em revoltas como as ocorridas em fins do século XVII no Maranhão. Ainda mais porque, como observou o mesmo governador, os moradores do Estado do Grão-Pará e Maranhão estavam convencidos de que a maior riqueza da região eram os índios tornados peças a serem vendidas nos mercados de escravos.

²³ Cf. AEP. Tomo I: pp. 26.

Uma pronta execução das determinações régias quanto à liberdade dos nativos poderia gerar mais prejuízos para o Estado. Foi, portanto, com prudente suavidade e hábil dissimulação que Mendonça Furtado tentou convencer os moradores locais acerca do maior valor do escravo africano em relação ao índio, ao que os estes replicaram com a falta de recursos para adquirir as peças africanas. Assim era necessário criar um meio de facilitar a introdução de africanos para que a libertação dos índios fosse realizada sem maiores danos e confrontos, pois, em caso de revolta dos moradores, o governador Mendonça Furtado não podia nem ao menos contar com o apoio dos militares, que também tinham interesses na exploração compulsiva do trabalho indígena e reconheciam no comércio de escravos nativos um lucrativo negócio.²⁴

Pelo cuidado com que aquele governador procura executar as instruções recebidas em 31 de maio de 1751, podemos notar a existência de diferentes projetos para o Estado do Grão-Pará e Maranhão na segunda metade do século XVIII; dizer apenas que os interesses locais eram distintos dos da metrópole é o óbvio, mas além das disputas e embates dos moradores com os representantes da coroa lusitana procuramos perceber a participação dos índios aldeados nas povoações da capitania do Grão-Pará. Entendemos que os diversos grupos indígenas que compunham a população daquela região, tanto os que faziam parte dos moradores das povoações coloniais como os que “viviam nos matos”, possuíam seus próprios interesses e participaram do processo de colonização da região confrontando-os com os vários projetos colonialistas existentes.

Entenda-se então que, apesar de uma primeira leitura dos documentos oficiais nos levar a perceber os índios como objeto de disputa entre os vários agentes coloniais, um estudo mais cuidadoso e o cruzamento de informações nos possibilita visualizar a presença das políticas indígenas nas disputas e embates travados ali. Portanto, o que seria um projeto de reestruturação da política de exploração do Estado do Grão-Pará e Maranhão – dentro, é claro, da política imperial – é, antes de qualquer coisa, o desdobramento de muitos anos de experiência e embates na região; problemas geradores de respostas e demandas específicas que produziram *projetos tornados em processos* pelas experiências sociais vividas no dia-a-dia das povoações pombalinas da região.²⁵ Isso sem

²⁴ Cf. Idem pp. 83 e seguintes

²⁵ Patrícia Sampaio defende a idéia da existência de vários projetos distintos e simultâneos para a colonização da Amazônia. Cf. SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na colônia. Sertões do Grão-Pará, c. 1755 – c. 1823*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2001. Tese de doutorado.

mencionarmos as experiências trazidas de outras áreas conquistadas e colonizadas desde os séculos XVI e XVII.

No que se refere à conquista da costa brasileira, temos as várias tentativas missionárias de reduzir, “civilizar” para converter os grupos indígenas Tupi ali encontrados²⁶. Adone Agnolin em seu livro “*Jesuítas e Selvagens...*” afirma que os jesuítas se tornaram instrumentos da política de colonização e, servindo “*aos interesses da Coroa portuguesa*”, a obra catequética dos religiosos no Brasil “*se caracteriza também por procurar um método alternativo de conquista e assimilação dos povos nativos*”²⁷. Acreditamos que essas e outras experiências também constituíram os repertórios de conquista e colonização propostos pelas políticas metropolitana da segunda metade do século XVIII.

Com efeito, para falarmos nas determinações trazidas por Mendonça Furtado, não podemos deixar de mencionar, concordando com Nadia Farage, que as medidas adotadas para tirar aquele Estado do seu atraso econômico estavam bem articuladas e giravam em torno da necessidade de transformar os índios em súditos do Rei português.²⁸ Entre as medidas podemos destacar três principais: a criação da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, com o objetivo de racionalizar o comércio e introduzir escravos africanos; a libertação dos índios; e a secularização do poder temporal sob os índios. Destarte, é possível observar a relação das medidas políticas da Coroa portuguesa para o Estado do Grão-Pará e Maranhão da segunda metade do século XVIII, no quadro abaixo.

Data	Legislação
31/05/1751	Instruções Régias Públicas e Secretas Para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão.

²⁶ Sobre a experiência missionária e a catequese dos Tupi ver: POMPA, Cristina. *Religião Como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003; AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: A Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI – XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007; CASTELNAU-L'ESTOILE. Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: Os Jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. Tradução Ilka Stern Cohen. Bauru, SP: Edusc, 2006.

²⁷ Cf. AGNOLIN, Adone. Op. Cit. pp. 275-276.

²⁸ Cf. FARAGE, Nadia. *As Muralhas dos Sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, ANPOCS. 1991. pp. 34 e seguintes.

05/06/1751	Carta patente nomeando para governador do estado do Grão-Pará e Maranhão Francisco Xavier de Mendonça Furtado. ²⁹
3/03/1755	Carta régia que separa da Capitania do Pará a capitania de São José do Rio Negro.
4/04/1755	Alvará que promove o casamento de europeus com nativos americanos.
6/06/1755	Carta regia que abole a escravidão indígena no Estado do Grão-Pará e Maranhão, Lei da Liberdade dos índios.
6/06/1755	Lei de instituição da Companhia geral do Grão-Pará e Maranhão.
7/06/1755	Alvará de confirmação da criação da companhia geral do Grão-Pará e Maranhão.
7/06/1755	Lei que retira a administração temporal dos missionários sobre os índios aldeados.
3/05/1757	Instituição do “Diretório dos Índios”
17/08/1758	Alvará que aprova a criação do “Diretório dos Índios”.
3/09/1759	Lei que expulsa a Companhia de Jesus de todos os domínios da Coroa portuguesa.

Fonte: RIHGB, 61: 59-63: Joaquim Inácio de Freitas, Coleção Chronologica de Leis Extravagentes, posteriores à nova compilação das ordenações do Reino, publicadas em 1603. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1819, Tomo III; Duarte Nunes de Leão, Leis Extravagentes Coligidas e Relatadas, Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1796; 500 anos de Legislação Brasileira, CD-ROM, Brasília: Senado Federal, 2001. Citado por Décio Guzmán. Op. Cit. p. 11-12.

As reformas implementadas pela administração pombalina se apresentam dispostas através das determinações legais, como podemos observar na tabela acima, articuladas no sentido de umas fornecerem suporte às outras; a libertação dos índios fazia parte dos propósitos de Sebastião de Carvalho para a parte norte da América portuguesa desde o início do seu governo; a nomeação de seu irmão, Mendonça Furtado, para governador e capitão general do Estado, lhe garantiu o empenho, fidelidade e cautela necessários ao estabelecimento do programa de governo idealizado sob a inspiração do

²⁹ Francisco Xavier de Mendonça Furtado tomou posse do cargo a 24 de setembro de 1751, em Belém do Pará. Governou até 03 de março de 1759. Observe que as instruções Régias lhes são passadas antes mesmo de ser nomeado para o cargo. Cf. AEP. Tomo I pp. 26.

Iluminismo.³⁰ Nesse sentido podemos observar que algumas medidas foram tomadas antes de se declarar a libertação dos indígenas, tais como a promoção de casamentos de europeus com os nativos e a regulamentação da Companhia Geral de Comércio,³¹ que garantiriam respectivamente a aproximação entre os “índios” cristianizados e aldeados e os moradores brancos, como a substituição progressiva da mão-de-obra escrava indígena pela africana, possibilitando assim o sucesso dos planos da metrópole.

Portanto, foi pela necessidade de uma política bem articulada e de muita cautela que a libertação dos índios só pode ser publicada alguns anos depois do seu decreto. Veja-se a promulgação da *Lei de Liberdade dos Índios* em 6 de junho de 1755, mas a sua publicação só aconteceu em 3 de maio de 1757, com a criação do *Diretório dos Índios*. Era necessário garantir que, além de não haver revoltas e desordens por parte dos moradores, não se verificasse o despovoamento das capitanias, foi por isso criado um instrumento de controle dos grupos indígenas aldeados nas vilas e povoações pombalinas.

Entretanto, é válido lembrar que mesmo antes da administração pombalina os “índios” eram considerados importantes para os interesses lusitanos, não só como mão-de-obra escrava, havia *índios livres* e *índios escravos*, mas também como verdadeiros protetores dos sertões. Então, desde o início da colonização problemas ligados à exploração da mão-de-obra indígena, bem como a importância de conquistar a confiança e “amizade” dos vários grupos ali existentes, foi matéria dos discursos coloniais. Como bem aponta Nadia Farage, *repetidas cartas régias, evocando a defesa do Estado, recomendavam o bom tratamento dos índios, sua civilização, para que, como vassallos de El-Rey, vivessem em paz com os portugueses e, conseqüentemente, não buscassem alianças com inimigos da Coroa.*³²

Nesse sentido, o que diferencia a política pombalina para o Estado do Grão-Pará e Maranhão das anteriores é também a importância dada à libertação dos índios que

³⁰ Renata Malcher Araújo insere as reformas pombalinas no contexto ideológico “da grande ‘Reforma do Mundo’, pregada pelos ideais iluministas, que advogavam o sair da humanidade da fase das trevas e desconhecimento para a luz do saber.” Cf. Renata Malcher Araújo, *As cidades da Amazônia no século XVIII: Belém, Macapá e Mazagão*. 2ª edição, Lisboa: FAUP, 1998. pp. 108.

³¹ A respeito do caráter das medidas lusitanas na segunda metade do século XVIII, João Lucio D’Azevedo aponta a dependência e complementação das leis umas em relação às outras; se referindo ao estabelecimento da companhia geral de comercio ele afirma que esta determinação é “dependente, em seu espírito,” e continua, “esta providencia da instituição da Companhia de Comercio, e do termo do regimen, até aí adotado nas missões, foi promulgada na mesma data que o estabelecimento daquela, assim como o decreto, que retirava aos religiosos o governo dos índios, passando este definitivamente ao poder civil.” Cf. João Lucio D’Azevedo. *Os Jesuítas no Grão-Pará, suas missões e a colonização*. Belém: SECULT, 1999. pp. 256.

³² FARAGE, Nadia. *As Muralhas do Sertão*. Opt. Cit. pp. 41-42.

recebeu nesse período (pelo menos oficialmente) um caráter definitivo, o que para alguns autores é reflexo da orientação iluminista existente naquele ministério além, é claro, dos fortes motivos econômicos presentes na necessidade de racionalizar a economia colonial, e da constante carência de colonos para ocupar e defender o território português na região.³³ Em outras palavras podemos dizer que a política pombalina apresenta de forma explícita aquilo que as políticas anteriores já deixavam entrever: um projeto voltado especificamente para o Estado do Grão-Pará e Maranhão.

Nota-se que, com o objetivo de sanar os perenes problemas econômicos e demográficos, foi criado um conjunto de resoluções pensadas de forma articuladas para atender às necessidades da empresa colonial na região. Quando Mendonça Furtado foi nomeado Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, em 7 de junho de 1751, já havia recebido as instruções Régias acerca do que deveria executar no seu governo. Lendo essas mesmas instruções observamos que grande parte das resoluções formuladas já se encontravam ali em forma de projeto; o meio irmão do Marquês de Pombal deveria buscar *in loco* os melhores meios de executar tais reformas, sobretudo a principal delas que determinava a total proibição da escravidão indígena. Desta maneira, consideramos que as instruções Régias passadas para Mendonça Furtado já eram o resultado dos vários anos de experiência colonizadora na Amazônia, mas não perdemos de vista que o papel assumido pelo governador, em relação à Coroa lusitana era mais do que o de um executor fiel; ele deveria coletar na fonte, isto é, na região, as informações necessárias para atingir os objetivos do projeto político formulado.

Isso fica claro quando lemos a correspondência do governador com o Marquês de Pombal, na qual o primeiro aponta para os problemas que decorreriam da execução de determinada instrução e o segundo tenta apresentar solução viável baseado em informações passadas por terceiros³⁴. Para dar uma idéia mais clara disso, tomemos a tão

³³ DOMINGUES, Ângela. *Quando os Índios Eram Vassallos, Colonização e Relações de Poder no Norte do Brasil na Segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2000; ALMEIDA, Rita Heloisa de. "Um projeto em experimentação: o Diretório dos Índios". In: *O Diretório dos Índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: UNB, 1997; COUTO, Jorge. "O poder temporal nas aldeias de índios do Estado do Grão-Pará e Maranhão no período pombalino: foco de conflitos entre os Jesuítas e a Coroa (1751-1759)". In: SILVA, Maria B. Nizza da. (coord.) *Cultura Portuguesa na Terra de Santa Cruz*. Lisboa: Estampa, 1995; CHAIM, Marivone Matos. "A política pombalina e o índio como povoador". In: *Aldeamentos indígenas*. Goiás, 1749-1811. São Paulo: Nobel; Brasília: INI, Fundação Nacional Pró-Memória, 1983; FARAGE, Nadia. *As Muralhas dos Sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, ANPOCS. 1991.

³⁴ Cf. AEP. Tomos I, II, III. Op. Cit.

recorrente questão da libertação dos índios, matéria de suma importância para os interesses metropolitanos de meados do setecentos, pois dela dependia todo o sucesso da colonização do Estado.

Ao chegar ao Grão-Pará e Maranhão, Mendonça Furtado entre suas obrigações tinha que prestar informações de todos os assuntos que pudessem interessar sua Majestade, pois nenhuma decisão poderia ser tomada sem o devido consentimento da Coroa. Por conseguinte, o Governador do Estado passou cartas a seu meio irmão ministro, da Coroa lusitana, informando sobre as conseqüências desastrosas de uma pronta execução da libertação dos índios. Entre as dificuldades por ele apontadas, destacam-se duas: a primeira dizia respeito ao abandono dos aldeamentos pelos indígenas postos em liberdade, o que segundo Mendonça Furtado levaria ao mais completo despovoamento e ruína total da região. A segunda referia-se à ociosidade natural dos índios que, sem o controle imposto pela escravidão, iriam vagar ociosamente pelos aldeamentos sem proveito do particular nem do Estado³⁵.

Ao temor de que os índios abandonassem os aldeamentos, Pombal responde que era improvável, pois “*ao mesmo tempo em que os referidos índios se põem na sua liberdade, se lhes dão fazendas para se sustentarem e se lhes segura o comércio dos frutos dela para enriquecerem*”. E conclui o argumento observando que “*se os mesmos irracionais vêm de muito longe buscar quem lhes dê de comer*” não poderia acreditar que “*os racionais obrem mais brutaemente para fugirem de quem lhes fizer tão grandes bens*”³⁶.

Apesar de usar a lógica da superioridade da razão como argumento, Pombal achou melhor não abrir mão da *cautela* e da *prudência*. Assim, para prevenir o temido despovoamento dos aldeamentos autorizou Mendonça Furtado a publicar um “*Bando geral que compreenda portugueses e índios, para que nenhuma pessoa possa sair dos limites do território da sua residência sem licença do governador, comunicando-lhes algumas penas punitivas do corpo*”³⁷.

E ainda na mesma carta responde que, para evitar a ociosidade, deveria convencer e estimular os índios ao trabalho, “*louvando, estimando e ajudando os aplicados*”, ao mesmo tempo em que deveria desprezar e ridicularizar os vadios. O estímulo deveria ser materializado em ajudas, preferências e reconhecimentos para os

³⁵ Cf. Idem. Tomo I. pp.83-86; Tomo II. Pp.494-495.

³⁶ AEP. Tomo II. pp. 794.

³⁷ Idem.

produtivos e em humilhações e castigos para os vadios, contudo serão necessários meios mais eficazes para arremeter a mão-de-obra indígena, haja vista que, como bem reconhece o próprio Marquês de Pombal, a ociosidade nesse caso é mais que um simples vício moral, pois recusar-se ao trabalho poderia significar a não aceitação da vassalagem ao Rei português; por isso mesmo, ela deveria ser combatida nas duas acepções tanto na moral como na política.

Mesmo após estas deliberações da metrópole, Mendonça Furtado ainda não se sentia seguro para publicar a libertação dos índios, pois uma matéria tão delicada deveria acontecer gradual e progressivamente. Assim, além do problema da possível evasão e da vadiagem indígena tinha ainda que pensar na situação dos moradores que tinham índios escravos a seu serviço; para evitar revoltas e desordens deveria garantir que os índios permaneceriam trabalhando com seus antigos senhores a troco de pagamentos.

E com esse propósito, Mendonça Furtado publicou a *Lei da Liberdade dos Índios* na manhã do dia 28 de maio de 1757³⁸. Embora preocupado com os ânimos dos moradores, na tarde do mesmo dia mandou publicar um *Bando* segundo o qual a administração dos índios passaria ao Juiz dos Órfãos, “*para que observasse a este respeito o seu [dos índios] Regimento [o Diretório] inteiramente*”³⁹; garantindo assim o sucesso dos propósitos pombalinos quanto à libertação dos índios e, ao mesmo tempo, deixando “*remediados os Moradores*”⁴⁰.

Foi pensada a tutela dos índios que deveriam ser governados [controlados] pelo Juiz dos Órfãos e regidos pelo *Diretório* enquanto fossem considerados *dementes*, pois “*ultimamente, a estas gentes que não tem conhecimento do bem que se segue do trabalho, se devem [assim] reputar*”. Ficariam de fora da tutela apenas os oficiais mecânicos e alguns poucos que se mostrassem aptos a se auto-governar, entenda-se os que tivessem assimilado os valores lusitanos, sobretudo com respeito à concepção de trabalho.

⁴¹ Para todos os demais que se recusassem ao labor dever-se-ia aplicar a tutela do Juiz dos Órfãos; e para os vadios irremediáveis que “*querem absolutamente não trabalhar e viverem à sua vontade*”, o *remédio* deveria ser a prisão e o trabalho forçado em obras públicas.⁴²

³⁸ AEP. Tomo III. pp. 1090 – 1091.

³⁹ Idem.

⁴⁰ Idem.

⁴¹ AEP. Tomo III. pp. 1070 e seguintes.

⁴² Idem. pp. 1131-1132.

Publicada a Lei da Liberdade dos índios com os devidos “*cuidados que tal matéria delicadíssima*” exigia, foram os moradores correndo ao Juiz dos Órfãos fazer o pedido oficial da permanência dos seus antigos escravos nos seus serviços. Nesse mesmo contexto muitos índios foram *postos a ferros* sob a acusação de recusa ao trabalho e desordem [leia-se nestes casos, desobediência]. As índias não estavam de forma alguma livres do controle e da compulsão ao trabalho; para aquelas que não se sujeitaram ao novo regime o *remédio* foi a cadeia, onde eram obrigadas a fiar algodão até que se mostrassem mais amigas do labor e da obediência, quando então eram enviadas de volta a casa dos seus antigos amos.⁴³ Podemos concluir que havia uma óbvia disparidade de concepções de liberdade existentes e conflitantes na região, assim como diferentes políticas que se apresentaram pelos embates e confrontos comuns no dia-a-dia das povoações e vilas pombalinas.

Observamos nesse sentido que, desde o início, a liberdade indígena proposta pelo poder metropolitano, foi pensada dentro dos limites do projeto que integrava. Fora das experiências sociais e políticas próprias daquela época, ela perderia seu sentido histórico. Em outras palavras, não podemos cometer o erro de tentar entender a política metropolitana para o Estado do Grão-Pará e Maranhão através de lógicas diferentes das usadas no seu tempo. Portanto, dizer que a política indigenista pombalina era contraditória, ou que a liberdade indígena que promoveu não passou de retórica é querer entender um projeto separado do processo histórico que lhe dá sentido, cometendo-se crasso erro de anacronismo.

É mister reconhecer que a liberdade dos índios não significava o mesmo que devolver-lhes suas vidas tradicionais permitindo que usassem dos seus costumes livremente; ao contrário, conceder aos índios sua liberdade significava reconhecê-los como racionais e que como tal deveriam ser civilizados, isto é, abandonar seus modos de vida e incorporar os valores lusitanos, o que não significou que isso seria aceito e executado plenamente pelos sujeitos sociais envolvidos: assim, o fato de ter havido oposição e resistência à aplicação das reformas pretendidas não significa que elas eram incoerentes ou falsas, eram sim verdadeiras e legítimas dentro da sua lógica e do seu plano.

Por outro lado, não estamos aqui tentando produzir a defesa do projeto colonizador do norte da América portuguesa da segunda metade do século XVIII, mas

⁴³ Idem.

somente entendê-lo de maneira plausível, não perdendo de vista que, para nós, interessa muito mais perceber as ações dos muitos personagens que as fontes chamam de índios; notar a sua participação política diante das mudanças ocorridas na época e lugar e como se situaram no interior dos embates históricos ocorridos, constitui o maior objetivo deste trabalho.

1.1 DISCUTINDO AS REFORMAS POMBALINAS: O SIGNIFICADO PARA A CAPITANIA DO GRÃO-PARÁ.

Consideramos relevante discutir o significado das políticas metropolitanas formuladas para o norte das possessões portuguesas na América da segunda metade do Século XVIII, porque desde o começo da colonização nessa região houve características e demandas específicas que fizeram dela um Estado separado do resto do território colonial português. Assim, nesse período, a América portuguesa estava dividida em duas partes: o Estado do Grão-Pará e Maranhão e o Estado do Brasil. Tanto as características geográficas quanto as necessidades e políticas locais contribuíram para essa formação.⁴⁴

Parte da historiografia enquadra as políticas metropolitanas de meados do setecentos no contexto histórico europeu. Autores como Manuel Nunes Dias vêem o maior interesse da metrópole pelo Estado do Grão-Pará e Maranhão como um desdobramento do mercantilismo lusitano, que aumenta a importância e valor dos produtos tirados da floresta em substituição cada vez maior das especiarias orientais, haja vista a grande concorrência naquele comércio. Assim, para este autor o que explica as políticas e o forte interesse do ministério pombalino pela região, além da constante necessidade de defesa, são as exigências econômicas do império lusitano em relação às mudanças geradas pelo acirramento das disputas internacionais no cenário da economia colonialista.⁴⁵

Já autores como Nadia Farage e Patrícia Sampaio consideram, não sem razão, as *reformas pombalinas* para o Estado do Grão-Pará e Maranhão como resultado da necessidade de defesa e ocupação dos territórios ao norte do Brasil, devido às determinações assumidas pelo tratado de Madri em meados do século XVIII. A premência em ocupar e defender as fronteiras contra as constantes ameaças estrangeiras colocou o governo metropolitano diante do grande problema da falta de colonos; fato este que explica a maior preocupação política da metrópole com relação às questões indígenas.⁴⁶ Com efeito, consideramos que a urgência em definir a condição social dos índios é o mote

⁴⁴ Cf. CHAMBOULEYRON, Rafael. *Conquista y Colonización de la Amazonia Portuguesa (siglo XVII)*. In: "La Amazonia Brasileña em Perspectiva Histórica". Ediciones Universidad de Salamanca.

⁴⁵ DIAS, Manuel Nunes. *Fomento e Mercantilismo: A Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhã (1755 – 1778)*. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1970. Volume 1. pp. 79 e seguintes.

⁴⁶ Cf. Nadia Farage. *As muralhas do Sertão* Op. Cit; Patrícia Sampaio. *Espelhos Partidos...* Op. Cit.

central da política indigenista do ministério português, o que define o significado das reformas pombalinas para a região.

Nesse sentido, antes mesmo de ser nomeado governador e capitão-general do Estado, Mendonça Furtado fora advertido, nas suas *Instruções Régias*, que o sucesso da colonização dependia da libertação dos índios, assim como da sua real civilização, ou seja, na falta de lusitanos para ocupar e explorar o vasto território português devia-se fazer dos homens da terra vassallos de sua majestade⁴⁷. Segundo Ângela Domingues, “a intenção era formar um grupo de indivíduos que fizessem a ligação entre as duas sociedades, a colonial e a indígena”⁴⁸.

Para além de conquistar a confiança de grupos indígenas que “viviam nos matos”, era necessário produzir o maior número possível de súditos do Rei português que além de civilizados deveriam manter as relações de vassalagem com sua majestade, ou seja, deveriam mostrar-se obedientes e fiéis ao monarca lusitano em troca de proteção. Assim, lealdade e obediência eram qualidades que deveriam ser incutidas nos índios das povoações e vilas daquele Estado. Para isso foi criado um conjunto de normas que regulamentava a vida na colônia e que foi pensado como um meio de controle que assegurasse o sucesso da *Lei de Liberdade dos Índios* de 1755.

Portanto, a proposta do *Diretório* era promover a “civilização dos gentios” a fim de integrá-los à sociedade colonial. Nesse sentido, recomendava algumas medidas a serem seguidas, tais como a abolição das diferenças entre lusos e nativos, que a partir daquele momento não deveriam mais ser chamados de “negros”, visto que não eram mais mão-de-obra escrava; o uso exclusivo da língua portuguesa nas povoações; a adoção, por parte dos índios, de sobrenomes semelhantes aos das famílias de Portugal; a sugestão para que os índios andassem vestidos e construíssem casas de acordo com o padrão europeu. Além disso, pautando-se no Alvará de 4 de abril de 1755, o diretório incentivou o casamento entre brancos e índios, não só como forma civilizatória, mas também como maneira de fomentar a ocupação da região.

É importante deixar claro que entendemos a política pombalina e o conjunto de reformas que ela propôs, dentro do processo contínuo de conquista e dominação da

⁴⁷ Instruções Régias Publicas e Secretas para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, (...). In. AEP. Tomo I. pp. 26 e seguintes.

⁴⁸ Cf. Ângela Domingues. *Quando os Índios Eram Vassallos, Colonização e Relações de Poder no Norte do Brasil na Segunda metade do século XVIII*. Op. Cit. pp. 40.

empresa colonial portuguesa, cujo objetivo era, desde o século XVI, reduzir e “civilizar” para poder explorar os territórios colonizados, assim como os povos nativos ali presentes. Assim, ao longo dos séculos vão mudando as formas de alcançar tais objetivos, mas essencialmente há uma continuidade tanto em relação ao conceito de civilização quanto ao que se refere à importância da utilização de uma língua geral que pudesse ser operada como instrumento da “civilização” (dominação) desejada⁴⁹. Contudo, não podemos ignorar que as especificidades de cada contexto engendram e são produzidas por relações sociais particulares, as quais refletem as ações e experiências de sujeitos reais num processo constante de transformações.

Com efeito, nota-se o conceito de civilidade como um dos mais caros também para a política pombalina. No início da colonização *civilidade* confundia-se com *cristianização* ou *conversão*; pelo *Diretório* podemos entender este conceito como instrução em conhecimentos básicos, como o uso da *língua do príncipe*, que seria a base da civilidade e “*sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as Nações, que conquistarão novos domínios, introduzir logo nos povos conquistados o seu próprio idioma, por ser indisputável, que este é um dos meios mais eficazes para desterrar dos Povos rústicos a barbaridade dos antigos costumes*”;⁵⁰ reconhecendo como premissa básica para a transformação do “índio” em colono, a completa aculturação dos muitos grupos indígenas destribalizados que faziam parte dos moradores daquele Estado.

Nesse sentido, após o reconhecimento da humanidade dos gentios, foi estabelecida a necessidade de civilizá-los, o que significava ensinar-lhes a “*doutrina cristã, a ler, escrever, e contar na forma, que se pratica em todas as escolas das nações civilizadas*”;⁵¹ obviamente, ensinar a língua portuguesa e decretar o seu uso obrigatório fazia parte das estratégias políticas do Ministério pombalino. Por outro lado, é interessante

⁴⁹ Para perceber a idéia de continuidade essencial do processo de desenvolvimento da colonização portuguesa ler, entre outros: POMPA, Cristina. *Religião Como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003; AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: A Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI – XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007; CASTELNAU-L’ESTOILE. Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: Os Jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. Tradução Ilka Stern Cohen. Bauru, SP: Edusc, 2006; SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na colônia. Sertões do Grão-Pará, c. 1755 – c. 1823*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2001. Tese de doutorado; CHAIM, Marivone Matos. *A política pombalina e o índio como povoador*. In: *Aldeamentos indígenas: Goiás, 1749-1811*. São Paulo: Nobel: Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1983; Além é claro desta presente dissertação de mestrado.

⁵⁰ Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão em quanto S. Majestade não mandar o contrario, parágrafo 6.

⁵¹ Ibidem, parágrafo 7.

observar mais uma vez que esse esquema de conquista dos povos indígenas já era utilizado pelos primeiros colonizadores da América portuguesa, a saber, os missionários, os quais viam na *gramatização* da língua Tupi um importante e necessário meio para “civilizá-los”, isto é, mudar seus costumes para poder convertê-los à fé cristã e dessa maneira operar uma *gramatização* também das consciências⁵². Seguramente não nos esquecemos das peculiaridades de cada contexto; sabemos que no “período das missões” a unidade lingüística era buscada através da gramatização/tradução do Tupi e que o sentido da civilização dos indígenas era, sobretudo, a sua conversão, enquanto no período pombalino buscava-se no *idioma do príncipe*, isto é, no português, a unidade lingüística e o instrumento de civilização dos “índios”, para a produção de súditos fiéis, obedientes e produtivos.

Entretanto, um outro ponto importante das reformas ocorridas na segunda metade do século XVIII, foi a reordenação do espaço ocupado. Se pensarmos na colonização da parte setentrional da América Portuguesa durante o período anterior, veremos que se estabelecia através de núcleos administrados por autoridades laicas e por aldeamentos geridos pelas ordens missionárias. A cidade de Santa Maria de Belém era o centro administrativo por onde fundamentalmente giravam decisões, ordens, mercadorias, escravos índios e africanos, portugueses e alguns estrangeiros, mestiços livres e escravos, enfim, era na cidade de Belém e nos centros urbanos ao seu redor que as autoridades lusitanas movimentavam a vida administrativa da região. Além dos centros urbanos, as fortificações eram outros núcleos de gestão laica. Esse tipo de organização do espaço tem a ver com as prioridades de ação, pois a ameaça estrangeira foi constante na região, além da necessidade de desbravar os sertões e as populações indígenas ali existentes.

Não podemos esquecer que as reformas pombalinas partiram de quase cento e cinquenta anos de colonização da região e, portanto, suas mudanças pautaram-se também nas experiências vividas anteriormente. Contudo, não cabe aqui uma competente análise das contribuições das ações missionárias para a política pombalina com relação às sociedades indígenas. Ainda assim, é importante lembrar que uma das prioridades reformistas de Mendonça Furtado e seu irmão Ministro foi a urbanização do Estado. Assim, *como sistema administrativo alternativo as missões elevavam os antigos aldeamentos missionários à categoria de vilas ou aldeias, que se passavam a gerir de*

⁵² Cf. AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: A Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI – XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007; Sobretudo, as partes III e V.

*acordo com o Diretório.*⁵³ Além disso, os antigos nomes indígenas foram trocados por nomes de lugares e/ou santos portugueses.

Era nas vilas e povoações pombalinas que se pretendia operar a extinção das identidades dos grupos indígenas, pois entendia-se na época que o agrupamento *de várias etnias, com línguas, hábitos e comportamentos diversos num mesmo povoado concorria para o desaparecimento gradual, mas eficaz, das suas especificidades culturais enquanto grupo.*⁵⁴ Para não sucederem brigas e instabilidades decorrentes de confrontos constantes, a legislação apenas proibía a junção de grupos rivais na mesma povoação.

Ainda com relação à política administrativa das povoações indígenas, o Diretório retomou a “*Lei das Liberdades*” e determinava que os antigos aldeamentos missionários que passaram a vilas, deveriam ser administrados por seus *Principais*. Entretanto, com a desculpa de que os índios não estavam ainda inteiramente capazes de se auto-governarem, em cada vila deveria haver um *Diretor*⁵⁵, nomeado pelo governador do Estado, capaz de executar tal tarefa. O diretório estabeleceu ainda que os nativos deveriam pagar impostos. Economicamente, o diretório trouxe uma política de fomento à agricultura e ao comércio, atividades que, juntamente com o extrativismo, promoveriam o desenvolvimento econômico [da região].

Com efeito, além do necessário controle que o *Diretório* podia garantir, uma outra importante mudança deveria ocorrer. Tão fundamental quanto as reformas presentes neste, a redefinição das relações de trabalho deveria ser garantida pela criação de alternativas para o suprimento de mão-de-obra escrava. Então, como sugerem as *Instruções Régias*, os moradores do Estado deveriam ser persuadidos “*a que se sirvam de escravos negros*” e que, ao utilizarem trabalho indígena, deveriam tratá-los com “*caridade e de forma que não experimentem os efeitos da escravidão*”⁵⁶.

Entretanto, para alterar as antigas relações de trabalho entre indígenas e moradores não bastavam propagandas acerca do melhor aproveitamento e rendimento do trabalho africano; fazia-se mister criar meios de introduzir um número significativo de escravos negros e, além disso, era fundamental criar possibilidades para a sua aquisição pelos moradores que sempre se queixavam de *miséria e ruína*. O caminho que Mendonça

⁵³ Cf. Ângela Domingues. Op. Cit. pp. 80.

⁵⁴ Idem. pp. 81-82.

⁵⁵ O diretório também define o perfil dessa autoridade responsável pela administração e controle das vilas no interior do Estado.

⁵⁶ AEP. Tomo I. pp. 28 e seguintes.

Furtado propôs foi a criação da *Companhia Geral de Comercio do Grão-Pará e Maranhão*, que introduziria no Estado “*tal quantidade de negros*” que poderiam ser adquiridos em feiras e “*a preços competentes*”, retirando assim os moradores da “*ruína*” em que viviam⁵⁷.

A Companhia Geral de Comércio não constituiu novidade na região, pois uma outra companhia monopolista havia sido implantada no século anterior, grosso modo, era um expediente de fomento da economia através do qual o monopólio das movimentações comerciais entre Colônia e Metrópole deveria ser realizado, garantindo assim, proteção contra as incursões estrangeiras no lucrativo negócio das *Américas*.

Manuel Nunes Dias, um dos competentes estudiosos da *Companhia Geral de Comercio do Grão-Pará e Maranhão*, ressalta o triste estado de “*decadência econômica em que se encontrava aquele Estado*” para destacar o “*grandioso*” papel da Companhia monopolista no desenvolvimento e amparo da parte norte da América portuguesa. Em outras palavras, usa as recorrentes queixas das autoridades com relação ao penoso estado de pobreza da colônia setentrional para afirmar a necessidade e utilidade daquela empresa monopolista como um poderoso instrumento dos planos reformistas do ministério pombalino.⁵⁸ Por outro lado, é possível fazer uma leitura crítica dos argumentos usados por aquele autor, sendo grande parte deles tomados de empréstimo da correspondência de Mendonça Furtado com seu irmão Ministro.

Desse modo, se é reverberada nos documentos a necessidade de aumentar a introdução de escravos africanos para aumentar a produtividade das lavouras e culturas, pois os índios eram considerados menos produtivos pela sua “*natural indolência*”, por outro lado é também muito comum encontrarmos queixas das autoridades e moradores sobre as constantes fugas de índios que se recolhiam para os “*matos a fim de viverem a seu modo*”⁵⁹. Uma das principais explicações para as recorrentes fugas era, além da inconstância e aversão ao trabalho, reputada à natureza dos indígenas, à facilidade que tinham para desaparecer nos matos por estarem familiarizados com o meio ambiente. Do exposto, podemos dizer que os índios, no entendimento dos conquistadores, para além de

⁵⁷ Idem. Tomo II. Pp. 460 e seguintes

⁵⁸ Manuel Nunes Dias. Op. Cit. pp 149-206.

⁵⁹ Cf. APEP. Cód. 258: documentos 11, 15, 23, 26; Cód. 252: documentos 38,53, 57, 62, 76, 77, 78; Cód. 244: documentos 02, 11,16, 25.

preguiçosos eram mais escorregadios e difíceis de controlar por serem mais adaptados à floresta; o que não quer dizer que os escravos africanos não fugissem do violento cativo.

Portanto, mais do que uma urgente “salvadora da Pátria”, a Companhia Geral de Comércio entrou em cena para dificultar o acesso da concorrência estrangeira no comércio atlântico. Desse modo, o tráfico negreiro era muito mais um lucrativo negócio para a Coroa e os acionistas da Companhia do que uma caridade administrativa para o Estado do Grão-Pará e Maranhão; além, é claro, do monopólio produzir o controle comercial necessário para a exploração eficaz dos produtos tropicais, muito apreciados no mercado europeu.

Criada em 6 de junho de 1755 a Companhia Geral de Comércio logo a princípio sofreu oposição aberta dos jesuítas, que teriam visto na criação de tal expediente uma ameaça aos seus planos e interesses na região e que “*antevendo, talvez, ser esta providencia o prelúdio de outras, que lhes seriam não menos displicentes*”⁶⁰ trataram de pregar publicamente contra o “*odioso monopólio que entregaria as riquezas do império a poucos aduladores escolhidos*”⁶¹. Contudo, mediante violenta repressão, foram calados.⁶² Já os moradores, se não se mostraram muito empolgados, também não fizeram nenhuma oposição ostensiva.

Segundo Mendonça Furtado, havia uma questão que contribuía para deixar os moradores reticentes com a criação da Companhia de Comércio e descontentes com a utilização de negros: era o livre acesso dos religiosos à mão-de-obra indígena. E enquanto os regulares tinham as suas fazendas cheias de índios escravos e as aldeias “*as suas ordens, para se servirem*”, prosperando cada vez mais, os moradores, ao contrário, não podendo ter senão “*incomparavelmente menor número de escravos*” acumulavam prejuízos. Deste modo, para evitar possíveis revoltas destes, o governador sugere à Coroa que, antes da declaração da liberdade indígena, fossem liberados alguns descimentos, ficando a cargo do governador o controle da distribuição aos moradores.

Os religiosos eram frequentemente acusados de desrespeitar as leis divinas, promovendo a escravidão indígena. Em uma carta ao Bispo do Pará, datada de 26 de novembro de 1756, o Marques de Pombal critica duramente “*o horroroso escândalo*” da escravidão praticada pelos “*homens religiosos*”, que tinham a obrigação, segundo ele, de

⁶⁰ Cf. João Lucio de Azevedo, Op. Cit. pp. 247.

⁶¹ Idem. pp. 245e seguintes.

⁶² AEP. Tomo II. pp. 784-788.

“*serem doutos, e pios*”, mas em vez disso lançavam mão de escravidão, “*desumana usurpação das liberdades alheias, de Direito Natural, e Divino*”.⁶³

Já nas *Instruções* podemos perceber deliberações que giravam em torno do “*excessivo poder*” dos regulares nas aldeias do Estado, o que depois levaria à secularização destas. Foi recomendado a Mendonça Furtado que colhesse as informações necessárias sobre a verdade do poder excessivo e dos grandes cabedais dos regulares, e que consultasse o Bispo do Pará, “*por sua prudência e pela prática que tem do país*”, sobre a conveniência dos eclesiásticos ficarem somente com o “*domínio espiritual*” nas aldeias.⁶⁴

Assim, tão logo chegou ao Estado, Mendonça Furtado deu início à sua “*cruzada*” contra os religiosos, principalmente os jesuítas. Como destaca parte da historiografia, o maior objeto das críticas que o governador fazia aos religiosos dizia respeito ao monopólio da utilização da mão-de-obra indígena.⁶⁵ O governador do Estado acusava as ordens religiosas de, em nome de seu poder espiritual e temporal nas missões, monopolizarem o trabalho indígena e por conseqüência controlarem o comércio local, acarretando prejuízos não só ao “*Erário Real, mas a praça em comum, e as plantações e lavouras em particular*”.⁶⁶

Apesar da recorrente disputa pelo poder temporal sobre os índios, lê-se também na correspondência de Mendonça Furtado um ataque, no campo moral, aos eclesiásticos. Desse modo, o governador conclamava-os a retomarem a “*consciência cristã*”, que no seu entender estariam deixando de lado ao praticarem a escravidão indígena visando atender seus interesses materiais. Nesse mesmo sentido, o governador destacava que estes regulares contrariavam uma tradição começada pelos mais antigos, os “*primeiros missionários que chegaram nestes domínios americanos*”, entre os quais, estava o “*venerável*” Padre Antônio Vieira, a quem Mendonça Furtado chama de “*mestre*”, a quem dizia seguir para mostrar que “*não pode haver um único índio, não só neste Estado, mas em todo o Brasil que possa ser escravo*”⁶⁷. Constata-se então que a intenção do governador era desqualificar apenas o trabalho dos missionários que lhe são contemporâneos e não eliminar uma doutrina tão necessária à construção do projeto colonizador.

⁶³ Cf. APEP, Códice 86, doc. 29.

⁶⁴ Cf. AEP. Tomo II, pp. 789 e seguintes.

⁶⁵ Cf. Nadia Farage. Op. Cit. pp. 35.

⁶⁶ AEP. Tomo I, pp. 70

⁶⁷ Idem. Tomo II, pp. 736-737.

Um exemplo disso era a substituição “*gradual*” que se pretendia fazer dos religiosos; o fato sugere, mesmo indiretamente, que as autoridades metropolitanas reconheciam a experiência dos missionários, especialmente os “*ditos padres da Companhia*”, em lidar com os índios, visto que no âmbito da administração civil e militar não havia pessoas qualificadas em número suficiente para realizar tal tarefa.

A partir de 1753, Mendonça Furtado foi nomeado comissário português para a demarcação das fronteiras ao norte pelo Tratado de Madri, quando suas críticas aos religiosos se tornaram mais enfáticas. O governador acusava os missionários de sonegarem índios necessários para o *serviço de demarcação*, estimulando-os a *desertarem* das aldeias com a chegada da expedição. Todas as dificuldades que Furtado encontrou na sua longa espera pela Comissão Espanhola, creditou aos missionários. Mas, como destacou Beozzo, na verdade a expedição foi um fardo pesado para os índios que, submetidos a um trabalho árduo, recebendo tratamento violento e alimentação insuficiente, fugiam continuamente⁶⁸.

Finalmente, buscando eliminar a influência dos jesuítas que faziam oposição ao governo de Pombal em Portugal e seus domínios, em 3 de setembro de 1759 foi expedido um decreto lei que determinou a decisão mais drástica da política pombalina: a expulsão dos regulares da Companhia de Jesus de todos os domínios portugueses, sendo também seqüestrados os seus bens. De acordo com D. Alden, o motivo revelado por Pombal para tal atitude era o de que os Jesuítas, além de viverem de privilégios e isenções, estariam sabotando o tratado de Madri.⁶⁹

Todas essas determinações do governo metropolitano vinham trazer uma definição com relação à disputa pela maior riqueza da região, qual seja: a mão-de-obra indígena. Assim, com a secularização da administração das povoações indígenas, os missionários deixaram de ser os mais poderosos e ricos proprietários do Estado do Grão-Pará e Maranhão. Além disso, as reformas pombalinas geraram uma mudança com relação ao “consumo” da mão-de-obra escrava que deixava de ser indígena para ser africana; e apesar de não ter sido fácil como nos afirma Vicente Salles a substituição do índio pelo negro, o tráfico negreiro gerou grandes lucros para as companhias de comércio no Grão-

⁶⁸ Cf. José Oscar Beozzo. Op. Cit. pp. 54.

⁶⁹ Cf. Dauril Alden. “Aspectos econômicos da expulsão dos Jesuítas do Brasil: notícias preliminares”. In: H. Keith & S. Edwards. (org.). *Conflito e continuidade na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970. pp. 54-58. Sobre a expulsão dos Jesuítas do estado do Grão-Pará e Maranhão, conferir também: João Lucio D’Azevedo. *Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Belém: SECULT, 1999.

Pará e Maranhão; ⁷⁰ o escravo negro – em face das impossibilidades legais de se possuir escravos vermelhos – também constituiu uma das maiores riquezas daquele Estado. Era comumente reconhecido pelas autoridades coloniais que os moradores do Pará e Maranhão reputavam “*por honra o terem escravos*”,

*“porque como têm a certeza de que nunca mais hão de ter escravos índios, desejam fornecer as sua fazendas, com outros que lhes sejam duráveis, e assento firmemente que se hoje entrassem três, ou quatro navios neste porto, em menos de um mês teriam consumo, porque não só os Senhores de engenho e lavradores maiores os haviam de comprar, mas até os pobres faziam os últimos esforços por comprarem ao menos um, porque além da conveniência que lhes faz esta gente, reputam por honra o terem escravos, que no modo de imaginar destes povos, não é pequeno objeto para fazerem quanto no possível pelos adquirir”.*⁷¹

Contudo, é importante considerarmos que tal processo não segue uma ordem linear e rigorosamente plena, pois mesmo antes da segunda metade do século XVIII os escravos africanos eram bastante apreciados pelos moradores da região e já havia muitos pedidos de introdução destes pelas câmaras e moradores das povoações. Por circunstâncias próprias do processo de colonização, o comércio de “peças negras” não foi estimulado e também porque ali muitas autoridades e funcionários da coroa lusitana tinham interesses comprometidos na escravidão do gentio⁷². Não devemos supor que, com a política pombalina, a mão-de-obra africana substituiu a indígena em importância e nem tão

⁷⁰ Refiro-me à Companhia de comércio do Maranhão de 1682-1684 e a Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão de 1755-1778.

⁷¹ Cf. AEP. Tomo III. pp. 1052. Citado por Vicente Salles. “*O negro no Pará*”. Brasília: Ministério da Cultura; Belém, secretaria de Estado da Cultura / Fundação Cultural do Pará “Tancredo Neves”, 1988. p. 36.

⁷² Cf. Vicente Salles. Op. Cit. p. 26.

pouco em números⁷³; e muito menos que os índios das povoações e vilas pombalinas foram isentados dos trabalhos compulsórios.

⁷³ Cf. Idem. Ibidem. p. 67-107; e também Anaiza Vergolino – Henry Arthur Napoleão Figueiredo. "A presença Africana na Amazônia Colonial: Uma Notícia Histórica". Belém, Arquivo Publico do Pará, 1990.

1.2 NEM TODOS OS ÍNDIOS DEVERIAM SER ÍNDIOS? OS PRINCIPAIS E A PRODUÇÃO DE ARISTOCRACIA INDÍGENA.

Em carta do dia 28 de novembro de 1751, Mendonça Furtado sugere ao seu ilustríssimo irmão que mudanças fossem operadas no “Regimento dos Índios”, ou seja, o *Regimento das Missões*, que até então regulava a administração das aldeias missionárias, inclusive no tocante à distribuição de trabalhadores indígenas, deveria sofrer um corte; sendo que uma das prioridades desta reforma deveria ser que:

“Nele (no novo Regimento) se atenda aos Principais, a quem os índios todos são sumamente obedientes e, vendo-se honrados, sem dúvida tomarão o brio que lhes tem feito perder o desprezo com que são tratados pelos missionários”

“Que sobre estes Principais, sargentos-mores e capitães das aldeias e seus filhos, ninguém tenha jurisdição neles, senão os governadores, e quando cometerem algum delito, sejam processados como militares perante a presença do Governador, e se sentenciarem com o seu voto, na forma dos mais militares.”

“Que nenhum missionário se possa servir destes oficiais para remeiros, proeiros, ou jacamaúbas, que é o mesmo que timoneiros, nem os possa mandar exercitar coisas desta natureza para evitar aos regulares o abominável uso que tem de darem semelhantes exercícios, não só aos sargentos-mores e capitães, mas até aos mesmos Principais, fazendo aos que mais querem distinguir a honra de os fazer seus timoeiros ou jacamaúbas”.

Nessas sentenças observamos que Mendonça Furtado já havia iniciado o seu ataque aos missionários enquanto administradores coloniais, contudo, para além da clara crítica e disputa política entre as autoridades lusitanas, notamos que a figura do *Principal* é reconhecida como um importante agente capaz de favorecer os interesses metropolitanos de colonização da região. Evidentemente, sabemos que isso não constituiu uma novidade do período pombalino e que, em períodos anteriores, esses sujeitos já eram visados como

intermediários nas negociações de alianças e descimentos. No entanto, percebemos que a maior reivindicação feita pelo Governador é a produção de hierarquias e distinções sociais entre os indígenas e que essas mesmas diferenças servissem aos propósitos da Coroa lusitana, uma vez que, os *principais* ali referidos são aqueles aldeados e/ou aliados dos portugueses.⁷⁴

De acordo com John Monteiro, os chefes indígenas *Tupi* adquiriam a sua autoridade principalmente do papel de liderança em situações de guerra, mas também eram os responsáveis pela organização da vida material e social do seu grupo; 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 a ajuda de seus parentes e chegados, ele lança primeiro a mão do serviço que todos*”⁷⁵.

Consideramos este fato revelador, pois da documentação pesquisada, a exemplo do trecho citado acima, observamos que o papel de chefe de grupo, apesar da sua grande autoridade, não era sinônimo de *privilegio econômico*, ou seja, as estruturas de hierarquia social não se confundiam com o status de produção de riquezas;⁷⁶ ou pelo menos, se havia alguma vinculação entre eles, ela se dava sob códigos bem diferentes daqueles dos europeus.⁷⁷ E era justamente isso que Mendonça Furtado pretendia mudar, uma vez que, no plano de assimilação dos grupos indígenas, a criação de hierarquias

⁷⁴ Evidentemente que a exigência de produção de distinção social feita pelo governador estava comprometida com seus propósitos políticos de construção de agentes burocráticos a serviço da Coroa lusitana e, que isso não significava dizer que os indígenas eram desprovidos de estrutura social hierarquizada, ou ainda que não existissem diferenças sociais entre os indivíduos, porém vale apenas lembrar que tais tinham significados culturais próprios. Cf. FERNANDES, Florestan. *A função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. São Paulo: Editora Globo, 2006.

⁷⁵ Soares de Sousa, *Tratado*, p. 303. Citado por John M. Monteiro. Op. Cit. pp. 23.

⁷⁶ Cf. John M. Monteiro. Op. Cit. pp. 21-23.

⁷⁷ É claro que os códigos culturais indígenas eram outros e que os significados do status social e riquezas eram bastante distintos dos portugueses, assim segundo Florestan Fernandes, a estrutura social tupinambá estava diretamente ligada a existência da guerra e seus rituais sagrados de sacrifício de inimigos e vingança dos antepassados mortos em combate. Ainda segundo Fernandes a circulação das vitimas estava ligada a circulação de mulheres, as quais eram responsáveis pelas atividades econômicas e domesticas que se traduz em cuidados com marido e com os filhos, logo, quanto maiores os efeitos do guerreiro em termos de vitimas sacrificadas maior o numero de mulheres por ele obtidas; na sociedade Tupinambá o numero de mulheres era identificado diretamente com o poder do guerreiro e portanto, podemos considerar que as mulheres eram a verdadeira riqueza na e daquelas sociedades indígenas. Cf. FERNANDES. Op. Cit. pp. 240-276.

sociais aos moldes lusitanos era uma das peças chave para garantir o êxito desejado. Tratava-se de fazer os seus valores recíprocos entre os indígenas e construir ou reformar as lideranças a partir dos repertórios culturais portugueses para ter o controle daqueles que os seguissem.

Por outro lado, é importante lembrar que as autoridades indígenas, apesar das acusações feitas por Mendonça Furtado, sempre foram valorizadas nos processos de descimentos e reduções realizados antes do período pombalino. Serafim Leite, em sua obra clássica, indica a diferença entre *principais cristãos* e *principais gentios*,⁷⁸ isto é, o ser *principal* era desde o início da colonização da Amazônia um lugar de autoridade indígena que, salvo as peculiaridades de cada grupo cultural, poderia ser de cabana, aldeia, tribo e até de várias tribos em casos de guerra⁷⁹. Portanto, em períodos anteriores ao do ministério pombalino, a participação dos *principais* nas reduções de grupos arredios e tidos como selvagens já era muito comum; tratava-se do reconhecimento, por parte dos lusitanos, do poder de comando que estes sujeitos tinham perante os seus. Eram, pelo menos no início da colonização, os chefes tradicionais de cada grupo ou aldeia; como nos conta o padre João Daniel, eram “*os seus maiores, ou cabeças, a quem os espanhóis chamam caciques, e os portugueses principais chamados na sua língua tobixabas, aos quais pontualmente obedecem*”⁸⁰.

“E em geral, o mais valente capitão, o mais experimentado, o que maior número de proezas fez na guerra, o que massacrrou maior número de inimigos, o que possui maior número de mulheres, maior família e maior número de escravos adquiridos graças ao seu próprio valor, é o chefe de todos, o principal.”⁸¹

Desse modo, pelas fortes mudanças sofridas ao longo dos anos de contato com a sociedade colonial no período pombalino, o ser *principal* era, além da autoridade e poder de comando entre os seus, um cargo ou função instituída formalmente pelo poder

⁷⁸ Serafim Leite. *Historia dos Jesuítas no Brasil*. Tomo III, Livro III, capítulo II. pp. 235-257.

⁷⁹ Cf. John M. Monteiro. Op. Cit. pp. 23.

⁸⁰ Padre João Daniel, *Tesouro Descoberto no Maximo Rio Amazonas*, Vol. I. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004. pp. 269.

⁸¹ ABBEVILLE, Claude D'. *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*; em que se trata das singularidades admiráveis e dos costumes estranhos dos índios habitantes do país. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1945; pp.225. Citado por Florestan Fernandes. Op. Cit. pp. 259.

metropolitano. Pela constante leitura e diálogo com as fontes pesquisadas, notamos a duplicação do ser *principal*, pois aqueles que exerciam o papel de chefia de grupos não descidos, ou ainda aqueles que se mantinham, de uma forma ou de outra, distantes do domínio político dos conquistadores, não deixavam de ser identificados como *principais*. Suas atribuições variaram ao longo do tempo, mas no período estudado estes sujeitos desempenhavam múltiplos papéis que oscilavam desde valiosos aliados militares até simples chefes de grupos familiares com poder de arregimentação e representação dos interesses do grupo.

A exemplo da participação ativa dos *principais* em período anterior ao pombalino, tomemos um caso interessante citado por Serafim Leite na sua *História da Companhia de Jesus no Brasil* onde apresenta, com maestria, a *redução*⁸² dos grupos indígenas da Ilha do Marajó ou Ilha de Joannes em meados do século XVII. Usa para isso as *cartas de Antonio Vieira*. O famoso jesuíta daquele período foi um dos personagens centrais desse episódio na capitania do Grão-Pará; é dele o relato que descreve os habitantes naturais daquela Ilha, e através deste caso podemos notar a forte presença dos *principais* como mediadores dos processos de negociações culturais desde o início da colonização da região:

“Na boca do rio das Amazonas está atravessada uma Ilha, de maior comprimento e largura, que todo o reino de Portugal, e habitada de muitas nações de índios, que por serem de línguas diferentes e dificultosas são chamados geralmente Nheengaibas. (...).

Usa essa gente canoas ligeiras e bem armadas, com as quais não só impediam e infestavam as entradas, que nesta são todas por água, em que roubaram e mataram muitos portugueses, mas chegavam a assaltar os índios cristãos em suas aldeias, ainda naquelas que estavam mais visinhas de nossas fortalezas, matando e cativando;(...).

Por muitas vezes quiseram os Governadores passados, e ultimamente André Vidal de Negreiros, tirar este embaraço tão custoso ao Estado, empenhando na empresa todas as forças dele, assim de índios como de Portugueses, com os cabos mais antigos e experimentados; mas nunca

⁸² Patrícia Sampaio, na sua tese de doutorado, nos esclarece o significado do termo *redução*, que tinha o sentido de recondução, isto é, reintegrar os índios a vida regrada e fiel a fé cristã. Como bem aponta essa autora, os descimentos estavam estreitamente vinculados a redução. Cf. SAMPAIO, Patrícia M. M. “*Espelhos Partidos: Etnia, Legislação e Desigualdade na colônia: Sertões do Grão-Pará c.1755-1823.*” Tese de Doutorado, UFF, Niterói, 2001. pp. 41-43.

*desta guerra se trouxe outro efeito mais que o repetido desengano de que as nações Nheengaíbas eram inconquistáveis, pela ousadia, pela cautela, pela astúcia, e pela constancia da gente, e mais que tudo pelo sitio inexpugnável, com que os defendeu e fortificou a mesma natureza.*⁸³

Do trecho acima observamos que o autor tinha o claro objetivo de mostrar como era difícil a missão de converter e conquistar o gentio que habitava a Ilha do Marajó que, pela sua própria constituição, já dificultava a abordagem, pois eram diferentes povos de várias línguas distintas e assaz difíceis: Mamainá, Aruan, Anajá, Mapuá, Sacaca, Guajará, Pixipixi e outros. Contudo, o que mais nos chamou a atenção foi o fato da criação do etnônimo, uma vez que é admitido que se tratava de vários povos que, por terem algo em comum (a dificuldade de acesso lingüístico), foram chamados de *Nheengaíbas*, o que quer dizer “de língua má” ou “fala incompreensível”.⁸⁴

Para reforçar a idéia de grandiosidade do feito de redução dos temíveis *Nheengaíbas* são relatadas as numerosas tentativas feitas pelos governadores que, mesmo usando todos os recursos de guerra existentes no Estado, ainda não puderam dominar os que constituíram as chamadas nações *inconquistáveis*. Assim são reconhecidas, e quem sabe até produzidas, as muitas habilidades daqueles povos, onde podemos ler virtudes como *ousadia, cautela, astúcia, constância e inteligência*, já que era evidente que usaram a floresta para se defender e atacar: notável estratégia de guerra, eficaz e inteligente que fez da Ilha inteira um “*inexpugnável sitio que os fortificou e defendeu*”. Para além das razões do nosso autor e do que há de objetivo ou subjetivo nas informações por ele apresentadas, interessa-nos observar a participação dos *Principais* no processo de redução daqueles povos.

E nesse sentido, o padre Vieira conta-nos que foi através de um *principal* que a primeira tentativa de paz e aproximação foi feita e, apesar de atribuir a um “*Santo Cristo*”, objeto sagrado católico, o milagroso feito da paz e redução dos gentios, revela-nos que, durante todo o processo, as negociações sempre foram realizadas através de *principais* já cristianizados que certamente também exerciam a função de intérpretes. Dessa forma,

⁸³ Cf. Cartas de Vieira, I, 556-558, 588, 462. Citado por Serafim Leite, In: *Historia dos Jesuítas no Brasil*. Tomo III, Livro III, capítulo II. pp. 235-237.

⁸⁴ FREIRE, José Ribamar Bessa. *Rio Babel*. pp. 112.

depois de ter por fracassada uma das primeiras tentativas de acordo de paz entre as nações *Nheengaibas* e os portugueses⁸⁵, e vendo com grande receio a aproximação daqueles povos com os Holandeses que negociavam com grupos indígenas nas proximidades do Cabo do Norte⁸⁶, as autoridades civis e eclesiásticas reunidas resolveram sobre a “necessidade da guerra contra aqueles gentios” antes que aliados dos Holandeses dominassem de todo a região.

Antes que a *guerra justa*⁸⁷ fosse iniciada, o padre Antonio Vieira decidiu dar mais uma chance de paz aos gentios, usando de inusitado expediente, mandou dois *Principais* de posse de uma carta patente sua a “*todas as nações Nheengaibas, na qual lhe segurava que, por benefício da nova lei de V. M., que ele fora procurar ao Reino se tinham já acabado para sempre os cativeiros injustos, e todos os outros agravos que lhe faziam os Portugueses*”⁸⁸. O mais interessante dessa cena é pensar que mandava uma carta, um papel escrito para pessoas que, além de falarem outras línguas, não tinham na sua cultura o uso da escrita; poderíamos perguntar-nos sobre o efeito esperado daquele ato, mas de antemão imaginamos que o papel seria apenas um símbolo, uma vez que a tradução era feita na oralidade pelos portadores do documento.

Os *Principais* cristãos, verdadeiros “*embaixadores da paz lusitana*”, eram quem facilitava a comunicação entre as partes, logo, deles dependia todo o resultado da negociação. O “papel” do Padre servia apenas para demonstrar material e simbolicamente as intenções de paz e amizade dos “brancos”, embora dependesse do que fosse dito pelos *embaixadores* o efeito daquela ação diplomática. Entretanto, os muitos descimentos havidos durante todo o período colonial revelam-nos que existiam interesses por parte das autoridades indígenas em aproximar-se dos aldeamentos e/ou das povoações dos portugueses.

Fosse a necessidade de proteção contra as entradas de apresamento, fosse a busca por aliados fortes contra antigos inimigos, fosse a possibilidade de conquistar um lugar no mundo novo que se apresentava diante deles como forma de manter e até reformar

⁸⁵ Aquela que resultou na entrega do “Santo Cristo” pelo Padre Souto Maior em demonstração de boas intenções dos lusitanos.

⁸⁶ Atual Estado do Amapá. Uma das principais fronteiras da época, a qual foi palco de várias invasões e contrabando estrangeiro, o que lhe rendeu uma das maiores fortificações do período.

⁸⁷ A guerra justa era uma das possibilidades, prevista em lei, de produção de escravos indígenas, ela era decidida pelas autoridades coloniais e confirmada pelo poder metropolitano, mas só deveria ser aplicada ao grupos indígenas que atacassem os colonos e seus aliados, ou ainda contra os que impedissem a expansão da catequese, entre outros critério que variaram ao longo do tempo.

⁸⁸ Cf. Serafim Leite, Op. Cit. pp. 239.

a sua autoridade perante os seus, enfim, o fato é que para cada descimento realizado por *Principais* temos uma justificativa política comprometida com o passado daqueles sujeitos históricos. E foi por razões intrínsecas a esse passado, ou como quer John Monteiro pela *dinâmica interna*⁸⁹ daqueles povos, que os *principais Nheengaíbas* cristianizados voltaram “vivos e mui contentes, trazendo consigo sete principais Nheengaíbas, acompanhados de muitos outros índios das mesmas nações”⁹⁰.

Dos maiores responsáveis pelo sucesso do descimento e acordo de paz com os temíveis *Nheengaíbas* não nos restaram muitas informações, sequer sabemos seus nomes; entretanto, lendo um pequeno trecho do discurso que teria sido feito por eles no momento da sua chegada vitoriosa ao Colégio de Santo Alexandre em Belém, notamos argumentos que revelam extrema habilidade política dos *Principais*, nomeados de *embaixadores da paz com os Nheengaíbas*. Nesse sentido, Serafim Leite nos conta que, depois de demonstrações de alegria e aplausos, os embaixadores indígenas tomaram a palavra e levantaram, num longo discurso, as razões do prolongamento da guerra culpando os portugueses, que os desrespeitaram e desconsideraram. Teriam concluído assim o tal discurso:

*“Mas, depois que vimos em nossas terras o papel do Padre grande, de que já nos tinha chegado fama, que por amor de nós e da outra gente da nossa pele se tinha arriscado às ondas do mar alto, e alcançado de El-Rei para todos nós as coisas boas; posto que não entendemos o que dizia o dito papel, mais que pela relação destes nossos parentes, logo no mesmo ponto lhe demos tão inteiro crédito, que, esquecidos totalmente de todos os agravos dos Portugueses, nos vimos aqui meter entre suas mãos e nas bocas das suas peças de artilharia; sabendo de certo, que debaixo da mão dos Padres, de quem já de hoje adiante nos chamamos filhos, não haverá quem nos faça mal.”*⁹¹

⁸⁹ Cf. John M. Monteiro. O Negro da Terra. Op. Cit.

⁹⁰ Serafim Leite, op. Cit. Pp. 239.

⁹¹ Cartas de Vieira, I, 486-487. Citado por Serafim Leite. Op. Cit. pp. 240.

Notamos que o discurso acima, apesar de ter sido atribuído aos *principais embaixadores*, apresenta caráter de propaganda da competência e habilidade dos jesuítas para lidar com os gentios e, mais que isso, vemos a expressa admiração e confiança que os índios (mesmo os mais ferozes) devotavam aos padres da Companhia. Não obstante, perguntamo-nos se não seria possível aos *principais* articular, mesmo que apenas retoricamente discursos que os favorecessem diante de figuras que lhes pareciam capazes de ajudá-los de alguma maneira. Isto é, não estariam os *principais* dizendo apenas aquilo que os padres estavam ansiosos para ouvir? Não teria sido esta a instrução passada pelos portadores do *papel do Padre grande*? Em termos gerais, argüimos sobre as formas de atuar e intenções dos *principais* mediadores do processo de colonização da região.

Acreditamos nessas possibilidades e temos por certo que aqueles sujeitos estabeleceram relações sociais de trocas culturais e exercícios de poder a partir de repertórios políticos próprios. E apesar de serem colocados nas sombras, é mais viável enxergá-los na penumbra imposta pelas fontes do que abrir mão das ações e experiências sociais vividas por agentes tão fundamentais à compreensão do processo histórico de Montagem da sociedade paraense e brasileira.

Durante o período pombalino os descimentos foram incentivados através de ofertas de utensílios, terra e sementes, além de sustento com o necessário até a colheita seguinte. Os indígenas recém chegados deveriam ser recebidos com o máximo de zelo e suavidade, pois era preciso incutir-lhes que seriam bem tratados e que nada lhes faltaria enquanto vivessem sob o patrocínio de El-Rei. Assim, construía-se casas e roças para acomodar os novos moradores, que eram *praticados*⁹² sobre a benevolência e caridade do monarca lusitano e da importância em servi-lo com obediência e fidelidade.⁹³

No caso do descimento dos *Nheengaiabas* da Ilha do Marajó, notamos algo bastante interessante e que tem a ver com a especificidade das circunstâncias em que foram realizadas as negociações. Nesse episódio, Serafim Leite conta-nos que depois de estabelecida a paz e de ter havido discursos de ambas as partes foi, por iniciativa dos indígenas, solicitado tempo para descer mais gente e construir um aldeamento competente para receber os padres. Notamos movimento inverso do exercitado durante o período

⁹² Em toda documentação pesquisada encontramos o termo “*praticar*” no sentido de induzir, convencer, inculcar os valores e os costumes portugueses nos índios moradores das povoações daquele Estado.

⁹³ Cf. APEP. Códice 252, 244, 96. Ver também: *Diretório que se deve observar (...)* In: Carlos de Araujo Moreira Neto. Op. Cit.

pombalino; ali, era o terreno preparado para receber os descidos e, pelo que podemos notar no caso relatado acima, foram os descidos que preparam todo o necessário para receber os padres.

“Queriam o Padre logo partir com eles para as suas terras, mas responderam, com cortesia não esperada, que eles até aquele tempo viviam como animais do mato, debaixo das árvores; que lhes dessemos licença para que logo fossem descer uma aldeia para a beira do rio, e que, depois que tivessem edificado casa e igreja, em que receber ao Padre, então o viriam buscar muitos mais em numero para que fosse acompanhado como convinha(...). Chegando enfim à povoação, desembarcaram os Padres com os Portugueses e Principais cristãos, e os Nheengaibas naturais os levaram à igreja, que tinham feito de palma, ao uso da terra, mas muito limpa e consertada, (...). Da igreja, a poucos passos, trouxeram os Padres para a sua casa que lhes tinham preparado, a qual estava muito bem traçada, com seu corredor e cubículos, e fechada toda em roda, com uma só porta, enfim, com toda clausura que costumam guardar os missionários entre os índios.”⁹⁴

Essa releitura da redução dos *Nheengaibas* da Ilha do Marajó foi feita para destacar que o papel desempenhado pelos *principais* foi o de mediadores nas negociações coloniais; isso se deu desde o início da ocupação portuguesa na região. Contudo, cada momento histórico guarda suas especificidades, uma vez que se trata de relações e experiências sociais vividas no espaço do encontro *intercultural*⁹⁵, onde a mistura e a criação despontam como fruto dessas relações históricas. Visto assim, a importância desses sujeitos durante a segunda metade do século XVIII pode ter sido a mesma de períodos anteriores, porém a maneira como as relações sociais se desenvolveram em cada um deles revela as mudanças ocorridas naquela sociedade.

⁹⁴ Serafim Leite. Op. Cit. pp 240-242.

⁹⁵ A antropóloga Paula Montero utiliza o termo *Interculturalidade* no artigo *Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural*. In: Paula Montero (ORG.). *Deus na Aldeia: Missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, 2006.

Se durante o período das missões as autoridades portuguesas já reconheciam o poder e importância dos *principais* enquanto mediadores nas negociações e organização da vida nas aldeias missionárias, no período pombalino esse reconhecimento ganhou feições diferentes, que revelavam a necessidade de reforçar a garantia da autoridade indígena dentro do espaço colonial como forma de inserção dos grupos que deveriam ser descidos. Foi portanto, com esse sentido que as proibições de uso desses *oficiais indígenas* em serviços incompatíveis com seu status social e importância política, sugestão feita por Mendonça Furtado, ocuparam relevante espaço na legislação indigenista da época.

Autores como Mauro Cezar Coelho, em obra recente, afirma que “*para além da condição de trabalhador (condição acessória ao estatuto de escravo), havia poucas alternativas de mobilidade social, para os índios incorporados, no mundo colonial paraense de antes de 1750*”.⁹⁶ Assim, se nos anos que antecederam o *Diretório dos Índios*, as políticas de inserção dos grupos indígenas reconheciam a importância de utilizar as chefias tradicionais e assimilá-las em favor da empresa colonial, na segunda metade do século XVIII, as chefias indígenas deveriam estar inseridas na nova base de poder, de forma a legitimarem sua autoridade e liderança.

Validamente, consideramos importante abrimos um parêntese para darmos uma idéia, mesmo que simplificada, dos descimentos indígenas, dada a sua importância durante todo o período colonial na região. De modo geral, os descimentos tinham na comunicação o seu maior limite; era fundamental o domínio da língua do grupo a ser descido, ou dispor de intérprete - o que era mais comum - diante do verdadeiro emaranhado de línguas na região. Um outro importante passo, tão decisivo quanto o anterior, seria o contato com o *Principal* do grupo a ser descido; precisava-se acenar com objetos de permutas e convencer o líder do grupo dos benefícios que teriam ao viver sob a “proteção” do Rei e do Deus português. Nesse sentido, os objetos de troca entravam como mais um elemento importante para o processo de convencimento dos índios contactados.

Depois de apresentar o *Principal* com ferramentas e outros objetos valorizados pelos gentios, iniciava-se geralmente a difícil tarefa de convencê-lo a trazer sua gente para o convívio dos portugueses; era-lhe assegurado que não faltaria nada ao sustento do grupo enquanto vivessem debaixo da proteção lusitana e que teriam igual

⁹⁶ 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)*. Tese de doutorado: USP. São Paulo, 2005. pp 126.

proteção de seu Deus e santos, podendo descansar dos perigos da escravidão imposta pelo demônio e pela ganância de particulares. Assim, sob promessas de sustento, liberdade, proteção, acenando com presentes e comprometendo-se que teriam muitos mais, o *Principal* do grupo era levado a negociar as condições do descimento e redução da sua gente.

Certamente, se toda negociação pressupõe comunicação e interesses de ambas as partes, entendemos o processo dos descimentos como um importante foco de política indígena durante o período colonial no estado do Grão-Pará e Maranhão. Acompanhar de perto essas relações sociais ainda é tarefa a ser feita. Autores como Patrícia Sampaio consideram os descimentos como importantes repositórios de índios nas povoações coloniais⁹⁷; a leitura da documentação disponível da época nos leva à mesma conclusão, pois durante toda a segunda metade do século XVIII encontramos várias menções a descimentos de grupos indígenas para as vilas e povoações pombalinas. O *Diretório dos Índios* reconhece textualmente a sua importância como meio de repor os contingentes populacionais das vilas e lugares o que, em última instância, significava a reposição de trabalhadores e súditos em potencial; para isso realizava-se um esforço de assimilação dos vários grupos descidos dos sertões.

Ainda pela documentação analisada, podemos deduzir que durante o período estudado foram promovidos inúmeros descimentos com a forte participação de autoridades indígenas em ambos os lados das negociações, portanto, entendemos que foi inserido na sociedade colonial um enorme número de índios e mestiços de índios à época. Nesse sentido, salientamos que tal inserção foi produto de negociações e como tal decorreu também da avaliação dos grupos descidos para a sociedade colonial e dos processos de assimilação decorrentes dela.

Voltando a tratar da importância dos *principais* nos processos de negociações coloniais, consideramos relevante destacar que sua participação mediadora nunca se limitou aos descimentos, sua autoridade e papel de liderança, apesar de ter sofrido fortes abalos pelas mudanças trazidas pelo homem “branco”, não se esvaziou por completo de uma hora para outra. Pelas correspondências das diversas autoridades locais com o governo do Estado do Grão-Pará e Maranhão, notamos que a autoridade e poder de influência que os *principais* detinham entre os seus continuava a ser o seu mais valorizado

⁹⁷ Patrícia M. M. Sampaio. Op. Cit. pp. 42-44.

atributo; eram sempre solicitados com *honras e distinções*, além de privilégios econômicos, a *praticar* sua gente para o serviço de Deus e de S. Majestade.⁹⁸

Entendemos que a presença européia, assim como a sociedade colonial que se formava na região, produziu ao longo dos anos inflexões nas bases do poder das chefias indígenas tradicionais. A valentia, a coragem e a velhice continuaram a ser atributos das chefias indígenas, assim como o uso de colares feitos de dentes, gargantilhas de contas e penas continuaram sendo sinais de distinção mesmo entre os índios aldeados; contudo, entre os índios descidos, a aliança com os portugueses mostrava-se importante meio de garantir a revitalização de seu prestígio social e de se manter enquanto autoridade entre os seus, uma vez que as dinâmicas das guerras haviam sofrido transformações profundas que afetaram diretamente também as bases de poder das chefias indígenas tradicionais.

Não obstante, as reformas produzidas durante o período pombalino viriam afetar de forma mais intensa a autoridade das lideranças indígenas. Na segunda metade do século XVIII, concorrer a uma vaga de *principal* significava prestar bons serviços a sua Majestade, fidelidade e obediência às leis lusitanas e obviamente dispor de certo carisma social ou deter algum tipo de comando entre os seus. Assim, antigas estruturas de poder indígena estavam se tornando cargos instituídos formalmente, mas vale a pena destacar que esse processo não é inaugurado com a política pombalina; nesse período ele apenas assume uma outra conotação política. Dessa maneira, o principalato da última metade do século em questão diferenciava-se da chefia reconhecida pela comunidade e exercida de maneira informal. Apesar disso, para exercer a função de *principal* e ser reconhecido através de carta patente era necessário o anterior exercício de poder na comunidade de origem. Logo, o principalato na forma como aparece na documentação administrativa do período pombalino, era antes um reconhecimento posterior pelo poder colonial de uma função já existente, mas que a transformava em termos de códigos preordenadores.

Se em suas aldeias de origem, as chefias indígenas assumiam funções de condução e prática de guerras com as devidas conexões com o sagrado e o poder dos espíritos dos antepassados – presentes, por exemplo, nos sacrifícios das vítimas como forma de vingança ao parente morto, realizados pelos Tupi⁹⁹ – nos aldeamentos missionários isso foi sofrendo transformações na medida em que traduções e releituras

⁹⁸ Cf. APEP. Códice 244; 252; 96.

⁹⁹ FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Editora Globo, 2006.

culturais foram realizadas pelas partes envolvidas. Assim, a guerra e o sacrifício foram traduzidos ao longo de gerações nos aldeamentos missionários; naqueles espaços, e sob as formas de organização social impostas ou coordenadas pelos religiosos portugueses, os *índios aldeados*¹⁰⁰ puderam traduzir sua nova condição em termos de aliança feita com o poderoso, distante e enigmático rei português, que lhes garantia proteção e vitória contra seus antigos inimigos, prerrogativas que justificavam as exigências e mudanças impostas pelos “brancos”.

Por conseguinte, 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*. Segundo Adone Agnolin, os sacramentos cristãos eram traduzidos pelos indígenas em termos de seus próprios códigos culturais. O sacramento do batismo, por exemplo, entra na lógica da “re-nomeação”, onde o ritual de transformação dos sujeitos é finalizado com o novo nome cristão o que os indígenas poderiam entender em termos de seus códigos culturais, pois a re-nomeação constituía nas comunidades Tupi o importante momento de integração dos indivíduos ao universo do sagrado através do ritual de sacrifício dos inimigos. Assim, os importantes rituais que estavam ligados à aquisição de *carisma social* e *autoridade*, os quais eram parte importante dos atributos das chefias indígenas nas comunidades Tupi, constituíram-se nos *espaços privilegiados dos equívocos*.¹⁰¹

Com efeito, entendemos que as transformações não ocorreram de forma linear, uma vez que a inserção de grupos indígenas através dos descimentos foi realizada até o século XIX e os códigos culturais [indígenas] não podem ser limitados aos dos Tupi, haja vista que a historiografia aponta para a existência de múltiplos grupos de diferentes famílias lingüísticas e culturas distintas. Contudo, não podemos deixar de apontar os caminhos indicados pelas fontes e, pela leitura que temos delas, asseveramos que as transformações nas bases de poder e autoridade das chefias indígenas ocorreram no contato/confronto vivido nos espaços coloniais lusitanos ao longo de pelo menos três

¹⁰⁰ Em seu livro “*Metamorfoses Indígenas: Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*”, Maria Regina Celestino de Almeida defende a idéia da produção de nova identidade indígena nos aldeamentos coloniais, para a autora a condição de *índio aldeado* das inúmeras etnias indígenas, que foram posta em convívio direto nos aldeamentos lusitanos, constitui-se ao longo da colonização do Rio de Janeiro como uma nova identidade étnica a de *índio aldeado*. Sobre o tema ver: ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas: Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

¹⁰¹ Cf. AGNOLIN, Adone. Op. Cit. pp.304-305.

séculos de colonização da região. Podemos afirmar ainda que na segunda metade do século XVIII, o ser principal passava por uma duplicação, pois havia paralelamente o *principal* constituído formalmente nas povoações coloniais pelo poder metropolitano e o *principal* enquanto chefia tradicional de grupos que viviam fora das povoações coloniais.

Nesse entretempo o papel das chefias indígenas no interior dos aldeamentos continuou ligado à sua capacidade de arregimentar e convencer seus pares. Pelo parágrafo 62 do *Diretório*, cabia aos *principais* o recrutamento dos índios para serviço, fosse ele pertencente à Coroa, a particulares, ou simplesmente para executar os afazeres de manutenção das próprias povoações. Enfatizamos aqui que a maior e mais importante tarefa dos *principais* continuou sendo a dos descimentos para *prover o aumento* da população daquele Estado¹⁰². Aquela distinção e tratamento diferenciado, defendido e sugerido por Mendonça Furtado em carta de 28 de novembro de 1751, citada acima, é incluído no parágrafo 50 do *Diretório*, segundo o qual, os *principais*, *sargentos-mores*, *capitães* e demais índios *abalizados* não deveriam ir pessoalmente à *coleta das drogas do sertão*, podendo para isso enviar índios a seu serviço como os demais moradores brancos, ficando assim preservada toda a *honra e distinção competentes à graduação dos seus postos*.¹⁰³ Além de terem o acesso à mão-de-obra como os demais moradores das povoações, tinham a vantagem adicional, conforme o parágrafo 55 e seguintes, de não precisar pagar o depósito antecipado dos salários dos trabalhadores índios.

Por outro lado, o parágrafo 2º do mesmo documento determinava que toda a *jurisdição coativa* coubesse aos *principais* e aos outros índios oficiais. O ingrato serviço de punir os delitos praticados pelos índios da sua povoação transformaria as autoridades indígenas em verdadeiros capatazes a serviço da Coroa portuguesa; ficando os diretores com o encargo de intervir em casos de negligência daqueles. Esse parágrafo do *Diretório* levou a algumas interpretações sobre o papel reservado pela política pombalina aos *principais*, ao que parece tentava-se usar a autoridade dos líderes indígenas em favor dos interesses colonialistas de assimilar e transformar os vários grupos indígenas em súditos da Coroa lusitana. Entretanto, na vasta documentação pesquisada, não encontramos nenhum caso de índios sendo castigados por seu *principal*.

Essa ausência de tais notícias pode ser lida como a não correspondência de práticas coativas na *dinâmica interna* das várias sociedades indígenas que habitavam a

¹⁰² Cf. *Diretório dos índios...*, Parágrafo 78. In: Carlos de Araújo Moreira Neto. Op. Cit.

¹⁰³ Idem parágrafo 50. Idem.

região. Segundo Florestan Fernandes, os chefes Tupi tradicionalmente “*não impunham nada, sua tarefa consistia em excitar, nos companheiros, a aspiração de atualizar nas condutas cotidianas os ideais de comportamento e de existência recebidos dos antepassados e de elevar-se, assim, à dignidade alcançada por estes graças aos seus honrosos exemplos*”.¹⁰⁴ Essa característica das lideranças indígenas observada acima corrobora o seu caráter eletivo já que era preciso que fossem aceitos pelos seus liderados para que sua autoridade e poder pudessem ser exercidos. Nesse sentido, a despeito das fortes transformações operadas ao longo dos séculos, consideramos que as autoridades indígenas não poderiam desviar-se da sua condição de autoridade aceita e, portanto, não devem ter assumido o caráter coercitivo determinado pelo *Diretório dos Índios*. Em muitos casos os diretores das povoações e demais autoridades “brancas” eram acusados de abusar do poder dos seus cargos ao maltratarem os índios moradores das povoações.¹⁰⁵

Portanto, é importante lembrar que estamos falando de normas legais o que ordinariamente não correspondeu, e até hoje não corresponde, à totalidade das práticas sociais vividas pelos indivíduos; queremos dizer com isso que as ações dos *principais* e demais lideranças indígenas obedeciam a lógicas comprometidas com suas próprias culturas e necessidades frente às transformações experimentadas por eles naqueles tempos; o que não quer dizer, necessariamente, que isso implicasse na oposição ou negação da política indigenista pombalina. Em outras palavras, as leis por elas mesmas não tiveram o poder de mudar os costumes dos sujeitos, as mudanças e transformações foram geradas pelas necessidades individuais ou coletivas nas relações sociais, nas quais as alteridades se comunicam e se confrontam.

¹⁰⁴ FERNANDES, Florestan. Op. Cit. pp. 262.

¹⁰⁵ Cf. AHU, Pará, cx. 47, documento 4292. AHU, Pará, cx. 45, documento 4121. AHU, Pará, cx 45, documento 4120. AHU, Pará, cx. 45, documento 4141.

1.3 CASAMENTOS MISTOS: UM AGENCIAMENTO DA POLÍTICA POMBALINA.

Para se conseguirem pois os interessantíssimos fins, a que se dirigem as mencionadas condições, que são a paz, a união, e a concórdia publica, sem as quais não podem as republicas subsistir, cuidarão muito os Diretores em aplicar todos os meios conducentes para que nas suas povoações se extinga totalmente a odiosa, e abominável distinção, que a ignorância, ou a iniquidade de quem preferia as conveniências particulares aos interesses públicos, introduzia entre os índios e brancos, fazendo entre eles quase moralmente impossível aquela união, e sociedade civil tantas vezes recomendada pelas Reais Leis de Sua Majestade.

Entre os meios, mais proporcionados para se conseguir tão virtuoso, útil, e santo fim, nenhum é mais eficaz, que procurar por via de casamentos esta importantíssima união. Pelo que recomendo aos Diretores, que apliquem um incessante cuidado em facilitar, e promover pela sua parte os matrimônios entre brancos, e os índios, para que por meio deste sagrado vinculo se acabe de extinguir totalmente aquela odiosíssima distinção, que as Nações mais polidas do mundo abominaram sempre, como inimigo comum do seu verdadeiro, e fundamental estabelecimento.

Para facilitar os ditos matrimônios, empregarão os Diretores toda a eficácia do seu zelo em persuadir a todas as pessoas brancas, que assistirem nas suas povoações, que dignando-se Sua Majestade de os habilitar para todas aquelas honras competentes as graduações dos seus postos, conseqüentemente ficam logrando os mesmos privilégios as pessoas que casarem com os ditos índios; desterrando-se por este modo as prejudicialíssimas imaginações dos moradores deste Estado, que sempre reputaram por infâmias semelhantes matrimônios.^{106}*

Por estas determinações contidas no *Diretório*, podemos notar como as autoridades locais, persuadidas pelas ordens régias, deveriam promover casamentos entre moradores “brancos” e “índios”. Para a Metrópole, era necessário eliminar as distinções existentes entre estes e aqueles, para que a empresa colonial fosse bem sucedida na Amazônia; distinções estas causadas pela “ignorância” ou “iniquidade” dos primeiros colonizadores (leia-se as ordens religiosas) que, segundo o texto acima citado, preferiam as

¹⁰⁶ *Diretório*, que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão enquanto sua majestade não mandar o contrario. In: MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. *Índios da Amazônia, de maioria a minoria (1759-1850)*. Petrópolis: Vozes, 1988.

*Os documentos aqui transcritos terão a grafia atualizada para efeito de facilitar o entendimento do leitor, conservaremos, no entanto, a pontuação original dos textos.

suas próprias conveniências aos interesses públicos. Ainda segundo a concepção contida no *Directorio*, e em toda a legislação do período, os moradores “brancos” deveriam ser convencidos da não distinção entre “índios” e luso-brasileiros; os incentivos e meios garantidos pela legislação eram voltados para os interesses dos moradores “brancos”. Não se fala, por exemplo, em convencer os “índios” de que não haveria vergonha ou mácula em unir-se com sujeitos não indígenas. Portanto fica sempre evidente a política indigenista e encobrem-se as dos vários grupos sociais indígenas da região.

Contudo, o que a documentação nos tem permitido afirmar até o presente momento é que, seguindo as determinações pombalinas, muitos casamentos ocorreram neste período. A despeito de não termos conseguido encontrar os registros destes casamentos e nem mesmo outros documentos de controle da Igreja, como os registros de batismo e de óbitos¹⁰⁷, onde pudéssemos confirmar a realização dos matrimônios entre portugueses e índias, outras fontes da época nos dão ciência da realização dos mesmos. Na correspondência das diversas autoridades com o governo, encontramos certas informações a esse respeito e até mesmo listas com os nomes dos recém-casados. Além desse material, ainda podemos dispor das informações de contemporâneos, contidas no diário de viagem do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira e da crônica do Padre João Daniel.

Antes de entrarmos no assunto da promoção dos casamentos entre índios e portugueses, é importante destacar o que entendemos pelo termo *casamento*. Tentamos apreender o significado contido nos documentos da época e, segundo nos consta, este termo designava a união civil voluntária entre um homem e uma mulher de modo a formarem uma família cuja legitimidade era reconhecida socialmente e pelo Estado através do matrimônio sacramentado pela igreja Católica nos moldes definidos pelo *Concílio de Trento*. Portanto, a união dos cônjuges era realizada unicamente pela Igreja, que a registrava em seus *livros de registro de casamentos*, onde constava o nome dos cônjuges, o de seus pais, a sua naturalidade e a data e local do seu batismo, assim como os nomes das testemunhas ou padrinhos do casamento. Se tomarmos as conotações do documento acima

¹⁰⁷ Realizei todas as buscas possíveis na cidade de Belém. Fui a Cúria, onde só encontrei registros do final do século XIX e XX. Depois de três meses indo a Igreja da Sé, só para conseguir autorização do Padre responsável, consegui iniciar um verdadeiro trabalho de garimpagem, pois abri cada caixa e pacote de documentos, mas não encontrei sequer um único registro anterior ao final do século XIX. Não acreditando que mais de trezentos anos de vasta documentação pudesse estar perdida, indaguei a todos que pudessem me dar notícias de onde encontrá-los, contudo, todas as dicas não me valeram resultado positivo. Fui a todas as Igrejas antigas de Belém e nada encontrei do período em estudo. A única pista que não fui buscar foi a da possibilidade de estarem em arquivos portugueses.

transcrito, concluiremos que as autoridades lusitanas da época entendiam por casamento o mesmo que: *união e sociedade civil, matrimônio e sagrado vínculo*.

Nesse sentido, os sujeitos deveriam ser estimulados a unirem-se pelo matrimônio segundo os cânones católicos da época o que, obviamente, incluía as reformas do concílio tridentino. Como tais uniões deveriam atender ao propósito de eliminar as segregações causadas pelo sentimento de superioridade cultural ostentado pelos *moradores brancos* e de, por conseguinte, assimilar as sociedades indígenas, os casamentos deveriam ser *de livre e espontânea vontade de ambas as partes*.¹⁰⁸ Contudo, para que isso fosse possível, o governo metropolitano mandava publicar e reiterar que os ditos matrimônios não trariam nenhuma vergonha ou prejuízo para aqueles que decidissem casar-se com indígenas; mas que, ao contrário disso, servir-lhes-ia de atributo capacitador de preferências para ocupar cargos e empregos públicos.

Por outro lado, lembramos que o processo de miscigenação já havia começado muito antes da promoção dos casamentos mistos; os portugueses mantinham relações sexuais com as índias desde o início da colonização, porém tratava-se de outro tipo de ligação, já que o casamento era entendido culturalmente por aqueles sujeitos como uma oportunidade de crescimento social, isto é, deveria ser uma forma de famílias equivalentes se unirem de modo a aumentar seu poder e prestígio social. Assim, desde o início dos contatos entre os lusitanos e as índias, as relações se pautavam em outras lógicas distintas daquela dos casamentos, já que, com raras exceções, não eram consideradas dignas de qualquer vínculo que pressupusesse equidade ou respeito, pois os povos indígenas de modo geral e as índias em particular eram vistos como selvagens, incivilizados, brutos¹⁰⁹.

Os incentivos trazidos pela política pombalina visavam, entre outras coisas, a construção de laços sociais legitimados por uma tradição cristã; pretendia-se com os casamentos, além da aproximação dos indígenas, a imposição dos valores e tradições lusitanos. Com efeito, *“era não apenas um ato moralizador, visando os interesses sociais*

¹⁰⁸ A livre vontade dos noivos foi uma das principais reformas instituída pelo concílio tridentino. Cf. AGONOLIN, Adone. Op. Cit.

¹⁰⁹ Para que não pareça uma concepção simplista, é importante destacar que não cogitamos a impossibilidade de ter havido, apesar de todos os valores presentes na sociedade portuguesa daquela época, relações sexuais entre “brancos” e “índias” com outras perspectivas. Contudo, entendemos que na grande maioria dos casos as relações de gênero entre estas e aqueles se davam como uma extensão do domínio dos europeus sobre o novo mundo; os grupos étnicos presentes nos territórios conquistados pelos portugueses eram vistos como parte da natureza. Sobre este tema ver Lígia M. Ribeiro. *Natureza, Autoridades e Indígenas na Consolidação do “Império da Lei” na província do Grão-Pará de 1831-1833*. Monografia, Belém/UFPA, 2003.

do estado, como um ato político e de segurança, cuja finalidade era fazer efetivamente estabelecimento sólido com apoio dos indígenas, defendendo a causa comum, fazendo os interesses recíprocos".¹¹⁰

Dois anos antes da promulgação do *Diretório*, foi editado em Lisboa o Alvará Real que incitava os europeus de ambos os sexos, provenientes da metrópole e da colônia, a casarem-se com os nativos americanos, e no qual a coroa portuguesa fazia saber – assim como lemos nos parágrafos 87, 88 e 89 do *Diretório* – que os moradores “brancos” que se casassem com “índios” brasileiros não perderiam sua posição social, antes aumentariam suas possibilidades de preferências oficiais. Ainda em carta de Mendonça Furtado, datada em 20 de julho de 1755, vemos o Governador do Estado pedindo a criação de uma lei que aumentasse os incentivos à união entre “brancos” e “índios”, sendo declarado que “*todos os descendentes de índios estão habilitados para [todas] as honras sem que aquele sangue lhe sirva de embaraço, e que os principais, seus filhos e filhas, e quem casar com eles, são nobres e gozarão de todos os privilégios que como tais lhes competem*”.¹¹¹ Apesar do Alvará régio de 04 de abril de 1755 já ter sido publicado no *Reino* quando da redação desta carta, constatamos o forte interesse dos dois irmãos em estimular seus patrícios a aceitarem a união conjugal com mulheres indígenas; esta matéria manteve-se presente desde a chegada de Mendonça Furtado ao Estado do Grão-Pará e Maranhão, o que confirma a sua importância para o projeto político pretendido para a região. Segundo o Governador, “*habilitados assim os índios, se irão sem dúvida os europeus misturando com eles sem embaraço, e ficará mais fácil o povoar-se este larguíssimo país, que, sem aproveitamento da gente da terra, é moralmente impossível*”.¹¹²

A distinção reservada aos *principais* obedecia à perspectiva cultural lusitana e, portanto, os títulos dados aos líderes indígenas e a seus filhos precisavam de lastro para garantir a visada formação de um grupo que realizasse a ligação entre as culturas em contato. Entretanto, notamos pela correspondência das diversas autoridades coloniais da capitania do Grão-Pará com o governo, que a intenção de Mendonça Furtado de conferir nobreza aos *Principais* e seus familiares não se restringiu ao papel, pois se fez presente nas relações sociais vividas por aqueles sujeitos. Desse modo, muitos foram os casos de

¹¹⁰ Vicente Salles. Op. Cit p 81.

¹¹¹ Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Apud. Marcos C. Mendonça. *Amazônia na Era Pombalina: Correspondência inédita do governador e capitão-general do Estado do Grão-Pará e Maranhão Francisco Xavier de Mendonça Furtado*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico, 1963. p. 778-780.

¹¹² Idem.

principais letrados que se dirigiam diretamente – através de cartas – ao governador pedindo algum benefício ou autorização para aumentar a sua “vassalagem”.¹¹³ Dirigiam-se ainda pessoalmente ao maior representante do poder metropolitano na região, como foi o caso do *principal* Paulo de Souza:

*O Principal Paulo de Souza vai a essa cidade em companhia dos Principais novos e me diz que [ilegível] seu filho [para] oferecer no [serviço] de V. Exa. Como também fazer requerimento de recolher algumas [pessoas] da sua vassalagem [que] se acham por casa de moradores. (...) Também o [dito] Principal pretende um índio para seu pescador para lhe pagar conforme as Reais Ordens.*¹¹⁴

Maria Regina Celestino de Almeida em seu livro, *Metamorfozes Indígenas*, observa que as lideranças indígenas dos aldeamentos coloniais do Rio de Janeiro, também usavam os códigos coloniais para assegurar seus interesses ou os do grupo que lideravam. Para aquela autora, o grande uso das petições pelos indígenas, como meio de aquisição de títulos ou patentes, assim como mecanismo de luta em torno de direitos sobre terras é uma prova de que os índios aldeados conheciam e articulavam bem os novos códigos culturais e políticos que a condição de índios das povoações lhes conferia.¹¹⁵

As chefias indígenas, como já vimos, eram valorizadas pelas autoridades coloniais, quer seja pelo fato de serem fundamentais para o funcionamento da empresa colonial, quer por terem adquirido prestígio sócio-econômico por conquistas pessoais. Podemos notar a intenção do Principal Paulo de Souza de agradecer o Governador dirigindo-se a ele com toda formalidade necessária e oferecendo-lhe o seu filho – como faziam as melhores famílias dos moradores “brancos” – para seu serviço pessoal.

Por conseguinte, notamos que estes homens também articulavam poder e influência política naquela sociedade; neste caso não seriam, seus filhos e filhas os

¹¹³ O termo feudal ainda era muito utilizado pelos moradores da Amazônia. Nesse sentido, além de súditos do rei, os moradores estabeleciam relações de vassalagem; contudo, tais relações se diferenciavam das estabelecidas nas sociedades feudais da Europa; nas capitânicas do estado do Grão-Pará e Maranhão as relações eram outras, não existiam – pelo menos formalmente – relações de servidão, uma vez que os sujeitos eram livres ou escravos; a terra não era sinônimo de riqueza e poder, mas sim a mão-de-obra escrava. Assim, o termo designava mesmo as hierarquias existentes entre os vários sujeitos daquela sociedade.

¹¹⁴ Joze Caetano Ferreira da Sylva. Vila de Souzel, 1772. In: APEP; Cód. 244/Doc. 19.

¹¹⁵ Cf. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfozes Indígenas: Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003. pp. 150-176.

melhores partidos entre as famílias indígenas para pretendentes luso-brasileiros que estivessem convencidos dos benefícios garantidos pelas leis de casamentos interétnicos? Entendemos que, pela perspectiva colonial, para alguns sujeitos casar-se com a filha de um líder, senhor de muitos índios e ainda por cima reconhecido pelo poder metropolitano, poderia ser entre outras coisas a garantia de enriquecimento e de ganho de prestígio, haja vista os incentivos legais oferecidos para aqueles que realizassem tais matrimônios.

Por outro lado, podemos igualmente perguntar-nos sobre o lugar destas articulações e relações sociais na *dinâmica interna* das culturas indígenas, sendo que, pela natureza das fontes, tão dispersas e fragmentadas, não conseguimos separar grupos específicos a permitir identificar suas peculiaridades culturais, se é que elas existiram, como nós imaginamos; ficamos com a alternativa, ainda que pouco precisa, dada pelo testemunho do padre João Daniel, o qual nos conta que os índios:

“ofereciam as mesmas filhas em sinal de amizade e paz, não só uns aos outros, mas também aos brancos, que os vão visitar as aldeias e povoações por razão de algum negocio: porque se os recebem de paz para sinal de que estão persuadidos das suas razões lhes entrega o Cacique, ou Principal alguma filha, e é necessário boa retórica nos tementes a Deus para não o ofenderem, nem irritarem aos pais, que tem por ponto de honra e avaliam por desprezo e desdouro o não aceitá-las.”

Por essa narrativa, entre outros indícios, notamos que os casamentos poderiam ser vistos pelos indígenas como sinal de aliança e paz. É claro que sabemos, através da antropologia e da etnografia, que existem e muito provavelmente existiam grupos endogâmicos que não aceitavam a união conjugal com sujeitos estrangeiros, isto é, todos os casamentos eram realizados entre indivíduos da mesma tribo. Entretanto, as informações acima referem-se a grupos exogâmicos, ou seja, sociedades indígenas que aceitavam a união entre indivíduos de tribos diferentes. Assim, arriscamo-nos a concluir que a política de casamentos mistos foi pensada como eficaz meio para a união entre portugueses e indígenas, fundamentada na possibilidade oferecida pelo costume de alguns grupos nativos, uma vez que, a despeito de ter sido adotada em outras partes do império

lusitano, esta política de casamentos só poderia ser pensada em lugares onde os povos oferecessem essa possibilidade. Pelo que se observa na descrição do padre João Daniel e também na correspondência do Governador com seu meio irmão Ministro, os “indígenas” reputavam por honra e com apreço a união das suas filhas com os portugueses e outros grupos étnicos, desde que fossem recíprocas as amizades e alianças.

Mais ainda, o relato referido acima dizia respeito a indígenas não aldeados, pois o Padre João Daniel comenta como era necessário que os “*índios mansos*” dessem testemunho dos costumes dos portugueses, para que fossem dispensados do compromisso ofertado pelos gentios. Desse modo, podemos perfeitamente imaginar que códigos culturais, como os descritos acima, foram adaptados para as novas relações sociais vividas pelas comunidades indígenas que habitavam as vilas e povoações pombalinas; isso nos ajudaria a explicar casos de matrimônios entre filhas de *principais* e portugueses no interior da capitania do Grão-Pará da segunda metade do século XVIII.

Com efeito, conhecemos ainda, pelos relatos de Alexandre Rodrigues Ferreira,¹¹⁶ a realização de casamentos entre europeus e “índios”, com a devida aquisição de privilégios assegurados pelas ordens régias. Nesse sentido, o naturalista conta-nos casos de portugueses – casados com índias filhas de *principais* – que eram preferidos para ocupar cargos públicos e patentes elevadas. Encontramos, por exemplo, o caso de João Nobre da Silva que foi escolhido para ser capitão-mor da vila de Barcelos, capitania do Rio Negro, por ter casado com a índia Thereza de Mendonça Mello, filha do *principal* Manoel Gama¹¹⁷. Encontramos também vários casos de soldados que casaram com índias e obtiveram dispensa do serviço militar, entre outros privilégios¹¹⁸.

Todavia, apesar das determinações legais que garantiam a dispensa dos soldados casados, foram criados alguns “mecanismos” que assegurassem que os casamentos não fossem usados como simples manobra para a obtenção dos privilégios propostos nas leis régias. Nesse sentido, encontramos alguns Diretores informando aos

¹¹⁶ Alexandre Rodrigues Ferreira foi o Diretor da *Viagem Filosófica em território brasileiro*, realizada na década de 70 do século XVIII.

¹¹⁷ Cf. Alexandre Rodrigues Ferreira. *Viagem Filosófica Ao Rio Negro*. Belém: MPEG. 1983. p. 634.

¹¹⁸ De acordo com Shirley Nogueira, o fato de o exército ser formado através de recrutamento forçado “*fez entrar em suas fileiras soldados não desejosos da vida militar o que resultou em deserções constantes*” e casamentos como forma de dispensa do serviço nas tropas (grifo meu). Cf. Shirley Nogueira. *Razoes para desertar: a institucionalização do exército no Grão-Pará no ultimo quartel do século XVIII*. Dissertação de mestrado, Belém/UFPA, 2002. p. 65.

Governadores sobre as dificuldades de dar baixa aos soldados devido à falta de recursos para efetuar os pagamentos devidos.

Tomemos a queixa de Joaquim de Mello e Povia diretor da vila de Barcelos que, em carta datada em 31 de julho de 1759, mencionava que as baixas deveriam ser optativas e não obrigatórias, posto que os cofres da Fazenda Real não dispunham de dinheiro suficiente para pagar todos os soldados casados. Um outro ponto abordado pelo diretor é o fato de muitos soldados estarem casados há pouco tempo o que o deixava convencido que, se estes recebessem logo a baixa, haveria grande prejuízo aos propósitos de Sua Majestade, quais fossem: promover a união entre “índios” e “brancos” e garantir o desenvolvimento da empresa colonial¹¹⁹.

Um outro problema apontado pelas fontes era a prática de portugueses que em busca dos privilégios casavam-se com mais de uma índia. Os sujeitos que assim procediam eram conhecidos na região como *cunhamenas*. Essas práticas, contudo, não surgem a partir das políticas de casamentos mistos, elas são fruto das relações de alianças possíveis entre grupos indígenas e portugueses, pois no início da década de 1750 já era comum essa ocorrência, tanto que em 1753, é publicado um Bando para o Rio Negro que previa penas para portugueses que usassem da prática do *cunhamena*.¹²⁰

Pelos problemas relatados nas correspondências das autoridades lusas podemos notar a existência de muitos casamentos entre portugueses e índias, o que não significa dizer que os objetivos da política pombalina tenham atingido o êxito desejado, já que as maiores ambições desta era a extinção das segregações entre portugueses e índios e a *civilização* destes pelo exemplo daqueles. Mesmo considerando as várias queixas com relação às desordens dos portugueses casados com índias, que em vez de civilizá-las pelo bom exemplo eram antes *barbarizados* pelos “maus costumes” da bebedeira e preguiça, não podemos descartar os casos em que tais casamentos serviram para formar famílias mestiças que conseguiram manter os privilégios e honras garantidas pelas leis.

Assim, dada a promoção de tantos casamentos entre indígenas e europeus, houve um aumento considerável de sujeitos mestiços filhos de famílias legítimas que no contexto da administração pombalina poderiam adquirir – dependendo da origem da sua família – prestígio e poder local. Nesse sentido, concordamos com Vicente Salles quando afirma que o mestiço do “índio” e o caboclo constituíam a maior parcela da mão-de-obra

¹¹⁹ Correspondência de diversos com o governo. Cód. 96. Doc. 11. In: APEP, 1759.

¹²⁰ Cf. Patrícia M. M. Sampaio. Op. Cit. pp. 120.

economicamente ativa da Amazônia; porém, apesar disso, a historiografia regional pouco discute a participação destes sujeitos na formação da sociedade paraense. A maior parcela da população das vilas, cidades e povoações da região é ocultada pelas fontes devido à proibição contida no Alvará de 04 de abril de 1755, a qual coibia qualquer tipo de alcunha injuriosa e ofensiva contra os filhos mestiços dos casamentos entre “brancos” e indígenas: A partir de então, tornava-se oficialmente proibido referir-se aos mestiços de índios e “brancos” como caboclos, negros, mulatos, ou qualquer outro termo que fosse considerado ofensivo.

Além das fontes ocultarem a presença mestiça pelas proibições régias já mencionadas, temos também casos frequentes de ocultação destes sujeitos, por pura discriminação dos autores dos documentos, como é o caso do censo de 1778 que torna os indígenas e mestiços, que constituíam cabeças de família e ocupavam cargos e patentes militares, invisíveis. Segundo Nogueira, muitos funcionários produziam estes falseamentos para passar a impressão de que o Estado do Grão-Pará e Maranhão estava civilizado e que os portugueses haviam conseguido “purificar”, através da miscigenação, o sangue indígena.¹²¹

Apesar destes interditos vocabulares oficiais e de todas as causas da *invisibilidade* destes sujeitos, é possível escrever sua história. Entendemos que durante o período pombalino, ganhou forma uma “elite mestiça”¹²² nas vilas e cidades do Estado do Grão-Pará e Maranhão; através dos incentivos do governo vários casamentos foram realizados; uniu-se um “punhado” de portugueses com filhas de *Principais* e o resultado não foi outro senão a produção de funcionários do Estado com as devidas honras e privilégios no interior da região.

Gostaríamos de abrir breve parêntese para esclarecer que, como é notório, quando nos referimos aqui aos *sujeitos mestiços* falamos dos descendentes de índios e “brancos”, portanto, tomamos o termo na sua conotação biológica e não na cultural, apesar

¹²¹ Shirley Nogueira. Op. Cit. p 152.

¹²² Cabe aqui tentarmos explicar o sentido do termo *elite*, empregado neste texto. Sociologicamente empregamos o termo como: minoria que detém prestígio e um determinado poder sobre um grupo social. Como estamos trabalhando com uma sociedade (a colonial) que segue os padrões do *antigo regime*, não podemos falar em elites pensando em classes sociais, mas sim em ordens. Temos clareza das hierarquias existentes na sociedade colonial; os índios sempre ficavam num plano inferior quando comparados com os brancos, contudo, estamos conjecturando a partir de evidências que apontam para distinções entre os indígenas; nesse sentido, nos referimos à formação de uma elite nascida da “purificação do sangue” dos “melhores entre os índios” que se casavam com portugueses. Não falamos de uma elite que articulava poderes e prestígio entre os grandes da metrópole, mas de uma elite que nasce e cresce no interior das vilas e povoações da capitania do Grão-Pará e, que exerce poder local e detém privilégios socioeconômicos.

da noção que temos de igualmente poder ser assim entendido. E que a mestiçagem, ainda segundo Serge Gruzinski,¹²³ foi um fenômeno também cultural; utilizamo-la tanto na acepção biológica quanto na cultural para passar justamente a idéia de sujeitos específicos que consideramos portadores de alguns privilégios e poderes locais adquiridos no contexto histórico em discussão. Assim sendo, entendemos que os índios culturalmente mestiços e seus filhos miscigenados puderam conquistar igualmente os privilégios oferecidos pela condição de súdito da Coroa portuguesa, já deixamos isso bastante claro esse é, pois, justamente um dos nossos maiores objetos.

Nesse sentido, concordamos com Maria Regina Celestino de Almeida quando afirma que “é o índio cultural e não o biológico que constitui o estrato inferior do sistema de estratificação”.¹²⁴ Essa afirmação vale igualmente para todos os sujeitos de procedência indígena, pois na estratificação social desenvolvida nas povoações coloniais o índio cultural poderia ser um mameluco ou um índio filho de pai e mãe indígenas; assim a simples condição biológica não era determinante na aquisição de prestígio e privilégios sociais.

Com efeito durante o governo pombalino, como aliás já destacamos, os *principais* são considerados peças fundamentais ao funcionamento da empresa metropolitana; eram responsáveis por intermediar as relações entre brancos e indígenas, realizando descimentos, intervindo em casos de desordens nas povoações; deveriam ainda recrutar seus liderados para os serviços do Estado e “praticá-los” para o bom convívio com os outros moradores. A grande importância destes *principais* garantiu aos mesmos alguns privilégios, tornando-se assim seus filhos e filhas, entre os outros indígenas, os melhores partidos para os europeus, segundo a perspectiva cultural da época e a situação específica da colonização regional.¹²⁵

Por conseguinte, os filhos mestiços dos casamentos entre portugueses e índias também obtiveram os mesmos privilégios adquiridos por seus pais; e em muitos

¹²³ Cf. Serge Gruzinski. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

¹²⁴ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Op. Cit. pp. 153.

¹²⁵ É importante deixar claro que não estamos afirmando, que a valorização e capitação dos Principais como mediadores do contato entre ameríndios e luso-brasileiros constitui uma novidade ou produção do governo pombalino na Amazônia, pois sabemos que esta foi uma prática recorrente durante todo o processo de colonização realizado pelos missionários na região. Contudo, entendemos que eles adquiriram maiores espaços, sobretudo com a formação de famílias mestiças, respaldadas pela legislação e oficialização dada pelo matrimônio, e a aquisição de cargos administrativos no interior de algumas vilas e povoações; assim, segundo entendemos, após a expulsão das ordens religiosas e a laicização do poder temporal sobre a população da capitania, os Principais tiveram seu papel de mediador reforçado e ampliado.

casos eram preferidos em relação aos filhos de índios, cafuzos e mulatos. Por outro lado, se as determinações pombalinas causaram a “invisibilidade” da população mestiça – entre cafuzos, mulatos, caboclos, crioulos e mamelucos – podemos perceber um aumento da população considerada branca nas *listas gerais dos moradores das vilas* no interior da capitania do Grão-Pará, entre 1760 a 1790.¹²⁶ Estes aumentos não são causados por maciças imigrações de europeus para a Amazônia, mas sim pela “purificação do sangue” causada – aos olhos daquela sociedade – pela união entre brancos e “índios”.

Deve-se ressaltar que a existência de uma ‘elite’ indígena e mestiça na Amazônia, entre outros fatores, deveria proibir-nos de utilizar o termo “índio” de forma generalizada, pois havia sujeitos que mesmo sendo índios não eram mencionados como tais, como por exemplo, as famílias dos *principais* e outros oficiais indígenas. Além disso, entendemos que havia formas de tratamento diferenciadas o que refletia também nas relações de trabalho desenvolvidas na Grão-Pará da segunda metade do século XVIII. Nesse sentido, foi possível observarmos que os “índios” arregimentados pelas chamadas *corporações de ofícios* (só para dar um exemplo) não eram *Principais* e nem oficiais, uma vez que estes e aqueles, assim como os denominados *privilegiados*¹²⁷, sempre se encontravam nas suas povoações e vilas de origem, isto é, não se achavam distantes dos seus amigos e familiares, em obras públicas e ou por conta de particulares. Além deste privilégio havia outros como, por exemplo, o direito de ter pescadores ou caçadores trabalhando para si.¹²⁸

Portanto, quando discutimos relações de poder, não podemos deixar de elucidar a complexidade existente naquela sociedade, pois a documentação pesquisada, mesmo fragmentada e de difícil leitura, nos permite apontar as nuances de relações que estão longe da simplicidade e dicotomia apresentadas por análises que partem de uma concepção de história formada pela crença na luta entre *dominadores* e *dominados*; como se os sujeitos sociais não pudessem abrigar as duas categorias e as variantes delas decorrentes; entendemos as relações humanas como possibilidades ilimitadas de construção, reprodução e apropriação de experiências – que podem ser individuais e

¹²⁶ Cf. APEP. Códices 96, 243, 244, 258.

¹²⁷ Os privilegiados são os parentes mais próximos de Principais e oficiais índios; na documentação são também referidos como: “índios abalizados por serem filhos e irmãos dos oficiais”.

¹²⁸ Este era um direito reservado para as pessoas mais influentes nas vilas e povoações como, por exemplo, os Diretores e vigários.

coletivas – construtoras de conhecimentos e visões de mundo no tempo presente que se tornará tempo histórico.

Assim, as condições sociais vividas pelos chamados “índios” no período pombalino foram produzidas sob múltiplas formas e conheceram variadas facetas. Percebemos ser este período o início da sociedade paraense como a conhecemos hoje: uma sociedade com muitas cores, muitos gostos, uma mistura especialmente típica onde as marcas das culturas indígenas (apesar da grande dizimação) se fazem presentes com muita força ou com considerável visibilidade.

Por outro lado, não desconhecemos os problemas enfrentados pelas comunidades indígenas diante da conquista portuguesa; muitas delas lutaram contra os invasores, outras refugiaram-se nos “sertões” outras, por diversos motivos, decidiram aliar-se aos brancos; é sobre estes últimos que se volta o nosso estudo. Notamos através dos documentos consultados, que estes “índios” – que Moreira Neto prefere chamar “tapuio” – relacionaram-se de diversas formas na sociedade colonial, assim como ocuparam posições sociais e políticas dinâmicas. Nesse sentido encontramos casos em que índios oficiais eram dirigentes de vila¹²⁹, senhores de escravos e donos de considerável poder político, demonstrando a consciência de tê-lo através de requerimentos solicitando alguns benefícios ao Governador, e ainda o manifestava em disputas políticas com diretores de vilas, como foi o caso do *principal* Januário da Silva que, mandado chamar diante dos moradores brancos da vila de Melgaço¹³⁰ para receber ordens do Diretor, recusara-se a obedecer. Os motivos do posicionamento do mencionado *principal* não constam na correspondência:

Illmo e Exmo Senhor

Em o dia trinta de setembro mandei chamar o Principal Januário da Silva diante de muitos moradores brancos e lhe [disse] que na vila havia muito índio e que era preciso prontificarem-se trinta para a fabrica das madeiras do Rio Mujo e seis para a canoa do açougue do Macapá, ele me respondeu que não queria dar nenhum, ao que lhe [disse] que se não queria prontificar os ditos índios que ira responder a V. Exa. de sorte que pelas suas mas praticas alguns logo desertaram da vila (...)¹³¹

¹²⁹ Cf. correspondência de diversos com o governo. In: APEP. Cód. 244, Doc 40 e 42; Cód. 252. Doc. 58, 65.

¹³⁰ A vila de Melgaço localiza-se na Ilha do Marajó. Hoje a antiga vila de Melgaço é o município com o mesmo nome.

¹³¹ In: APEP. Cód. 244, Doc. 25.

O diretor da vila de Melgaço, Estolano Manoel Pereira de Souza Foyo, atribuiu ao *Principal* toda a culpa daquela “desordem”, como se por simples vontade Januário da Silva decidisse desobedecer; mas ainda permanece a pergunta: o que teria levado Januário da Silva a se recusar a prontificar os índios pedidos e ainda fugir “com toda a sua gente?” Não entendemos que tenha sido por simples vontade descomprometida de qualquer tipo de interesse; o *principal* Januário poderia estar descontente com a forma como o diretor conduzia os interesses da população indígena, ou tão somente os interesses dele próprio, e por isso se recusou a obedecer e a permanecer na vila. Poderíamos levantar outras hipóteses mais elucidativas, contudo, o descontentamento e a discordância do *principal* com relação ao Diretor era o mais provável, e isso denota que Januário da Silva reconhecia seu poder de decisão como força política, a forma como ele interpretava as ações das autoridades coloniais determinava também a execução das ordens lusitanas.

Temos ainda o caso do Regente Manoel de Santiago que dirigia a vila de Baião¹³²; e o relato do diretor da mesma, o qual informa que até 1772 *todos os diretores daquela vila, eram índios*. Outro caso interessante é o de Antonio Xavier Cardozo que havia dirigido a vila de Colares¹³³ entre 1770 e 1772 (aproximadamente) e se encontrava preso na cadeia da cidade do Pará por acusações feitas por seu sucessor. O índio Antonio Xavier possuía muitos bens, como fazendas, e mantinha relações de parentesco e compadrio com senhores de engenho donos de escravos.¹³⁴

Portanto podemos notar que, mesmo havendo a tutela imposta pelo *Diretório* em alguns casos, ou por falta de opções, ou por mérito de alguns sujeitos, os indígenas feitos moradores das vilas e súditos do rei português puderam reconstruir, dentro das possibilidades oferecidas pelo mundo colonial, papéis e relações sociais de liderança e autoridade. Assim, apesar da grande destruição material e cultural causada nas sociedades indígenas, identificamos o processo de colonização da capitania do Grão-Pará com o forte movimento de reinvenção, adaptação e criação vivido por sujeitos sociais que mesmo

¹³² A vila de Baião localizava-se no rio Tocantins, onde hoje existe o município com o mesmo nome.

¹³³ A vila de Colares Localizava-se nas proximidades de Belém perto da vila de Vigia no nordeste do atual Estado do Pará.

¹³⁴ Cf. Correspondência de diversos com o governo. In: APEP. Cód. 244, Doc 40 e 42.

longe de conseguirem “salvar” seus mundos, nunca deixaram de firmar-se nas raízes culturais de seus antepassados.

Vemos assim nascer, na colônia portuguesa setentrional, aquilo que John Monteiro chamaria de *Etnogênese*¹³⁵ e Serge Gruzinski¹³⁶ de *pensamento mestiço*, ou seja, formas de viver reinventadas, as quais dão lugar ao surgimento do novo sem, no entanto, tratar-se de mimetismo, nem cópia passiva de modelos impostos por padres e funcionários lusitanos. Foram criados valores e referências novas num mundo em que, entre outras coisas, era necessário resistir ao invasor e retirar das “cinzas” e dos “cacos” o material necessário à sobrevivência física e cultural de inúmeras etnias.

¹³⁵ Jhon M. Monteiro. *Entre o Etnocídio e a Etnogênese: identidades indígenas colônias*. Capítulo 3 da Tese de livre docência. Unicamp, Campinas-SP, 2002.

¹³⁶ Serge Gruzinski. Op. Cit.

SEGUNDO CAPÍTULO

EM CAMINHOS D' ÁGUAS: CONTATOS CULTURAIS EM TERRENOS MOVEDIÇOS.

“(...) Compreende-se a mediação como um processo de comunicação – isto é, construção de situações e textualidades que engendram sentidos compartilhados nas zonas de interculturalidade.”

“(...) Estamos todos de acordo que esses “encontros” são feitos de violência e desigualdade de forças. Ainda assim, as relações que se estabelecem e reproduzem criam uma realidade cultural particular cujos termos é preciso compreender.”

Paula Montero

TRADUÇÕES CULTURAIS E LINGÜÍSTICAS NEGOCIADAS

Uma boa imagem para caracterizar a Amazônia é a água, vista e mostrada ontem e hoje como foco de diversidade, cujas riquezas associam-se ao grande rio e seus afluentes; a Amazônia é tida como o lugar da abundância. Podemos transferir a mesma imagem para os universos culturais que coexistiram na região durante todo o processo de colonização e, de modo

específico, para as relações sociais vividas na Grão-Pará pombalina, onde encontramos *fluidez, movimento, deslizamentos, traduções e mediações culturais* em processo.

Quando Mendonça Furtado chegou ao Grão-Pará encontrou 63 aldeamentos missionários, dos quais 19 pertenciam aos jesuítas, 15 aos carmelitas, 9 aos da Província de Santo Antonio, 7 aos da Província da Conceição, 10 aos da Província da Piedade, e 3 que pertenciam aos de Nossa Senhora das Mercês.¹³⁷ Apesar da rarefação da presença portuguesa, nos aldeamentos missionários já há muito tempo iniciara-se o processo de tradução e negociação cultural característico das situações de contato. Com efeito, muitas das experiências e resultados produzidos pelas relações dos religiosos com os grupos nativos foram, apesar das críticas e queixas presentes nos discursos pombalinos, adotados e aproveitados pelo projeto administrativo inaugurado com a chegada de Mendonça Furtado à região.

Um deles diz respeito ao método de fazer contato com grupos nativos tidos com selvagens, já que no período em discussão era sempre recomendado e até mesmo exigido que a aproximação fosse feita no sentido de converter ou reduzir via convencimento. E, claro, não devemos esquecer das muitas incursões clandestinas que, em meados do século XVIII, continuaram aprisionando e traficando índios no interior do Estado, as quais apesar dos efeitos desastrosos, sua análise não cabe nos limites desta pesquisa, cuja base é a compreensão dos processos de mediações culturais que produziram também a etnogênese em meio à desestruturação sofrida pelas sociedades indígenas da região.

Nesse sentido o uso de presentes, agrados, promessas de segurança, liberdade e salvação foram usados como argumentos principais das práticas tanto de missionários como de outros emissários dos colonizadores que buscavam realizar descimentos voluntários.

“(...) Quando vão, ou mandam praticar alguma nação que querem converter à fé, não lhes expõem logo os motivos, por que se devam converter, nem os recônditos mistérios da nossa fé, que julgam por imperceptíveis a gente tão rústica. Mas só lhes propõem motivos temporais, e mui lhanos como, v.g. que nas aldeias com os mansos, e debaixo da proteção dos missionários

¹³⁷ AZEVEDO, João Lucio de. Op. Cit.

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 cobri seu corpo, que hão de ter muito de comer, e aguardentes para se regalarem (...).¹³⁸

Valendo-se desses argumentos “temporais”, os missionários faziam descer para seus aldeamentos vários grupos étnicos diferentes, tomando o único cuidado de não reunir nações inimigas para evitar os prejuízos daí resultantes. Pelo discurso presente no *Diretório dos Índios*, os descimentos continuavam a ser a melhor forma de manter as vilas povoadas; de acordo com o parágrafo 77, que retoma o segundo do *Regimento das Missões*, as povoações deveriam contar no mínimo com 150 moradores e, no caso de haver necessidade, deveriam juntar aldeias pequenas para formar povoações populosas, ou seja, agrupavam-se índios de diferentes etnias num mesmo espaço social. Contudo, ainda conforme o mesmo dispositivo, as autoridades responsáveis deveriam antes de qualquer decisão consultar as nações envolvidas, se houvesse concordância de ambas as partes a junção poderia ser realizada sem maiores inconvenientes.¹³⁹

Com efeito, pelo relato do Padre João Daniel, inteiramo-nos de alguns dos motivos apresentados aos índios durante essa importante etapa do processo de negociação vivenciado por eles e os lusitanos; entendemos as vantagens e interesses que os indígenas buscavam naqueles tempos de destruição e extrema violência vividos em decorrência das constantes guerras e assaltos dos apresadores de escravos índios. Mas nesse evidente espetáculo de negociação observamos duas presenças fundamentais: a do (s) mediador(es) desse processo (o *língua* e o *principal*) e da tradução realizada para que as negociações fossem estabelecidas.

Como a cena que aqui pretendemos reproduzir é a da prática para o descimento, o personagem que ganha destaque nesse importante processo de negociação é o *língua*, sujeito sempre bilíngüe, ou seja, que dominava bem tanto a língua geral como o vernáculo do grupo a ser descido e assim prestava-se ao papel de porta-voz dos conquistadores. O *língua* era também, em muitos casos, um membro já “domesticado” do grupo alvo da redução; poderia ser ainda um mestiço que tivesse acesso ao grupo, ou com

¹³⁸ Padre João Daniel. *Tesouro Descoberto no Maximo Rio Amazonas 1722-1776*. Rio de Janeiro: Contra Ponto, 2004. V. II. pp. 377.

¹³⁹ Cf. *Diretório que se deve observar...*In: Carlos de Araújo Moreira Neto. Op. Cit. pp. 197-198.;

pouco menos freqüência um português que dominasse bem o idioma da tribo contatada. Segundo José Ribamar Bessa Freire, “quando o trabalho de língua era feito por um colono, a retribuição era o soldo; quando era realizado por um índio, o pagamento era feito em bens, como vinho e ferramenta, ou com alguns privilégios como o cargo de capitão da aldeia”¹⁴⁰.

Esses intérpretes negociavam o descimento dos indígenas com seu *principal*, que obviamente era quem falava pelo grupo e, portanto, tornava-se o alvo central das adulações e presentes. Nesse sentido os *principais*, enquanto lideranças tradicionais do grupo, podem ser vistos ainda como um outro mediador no processo de negociação dos descimentos, isto é, a outra parte que também necessitava da tradução de códigos lingüísticos e culturais.¹⁴¹ Desse modo, o juntar-se aos “brancos” poderia significar, além das possibilidades de ganhos materiais, a construção de novas alianças e proteção contra os apressadores de escravos entre outros perigos enfrentados naqueles tempos [de violentas desestruturas sociais].

Os índios catequizados que exerciam o papel de intérpretes nas negociações dos descimentos, eram ordinariamente indivíduos que desfrutavam de certa confiança por parte dos missionários, os que serviam de sacristãos, coroinhas ou que ajudavam no serviço da igreja. Segundo o Padre João Daniel, em muitos casos era escolhido um indivíduo que recebia tratamento diferenciado, ou seja, procuravam conquistar a confiança e a gratidão de um sujeito e ensinavam-lhe a língua falada na missão para que ele se tornasse um *língua* e fosse capaz de agir em favor dos descimentos e pudesse ajudar a convencer os seus parentes a juntarem-se aos demais no aldeamento dos religiosos.

Nas vilas e povoações pombalinas, quando os aldeamentos já não eram mais administrados pelos religiosos, os intérpretes eram constituídos geralmente por um morador índio que recebia tratamento diferenciado por patente ou serviços prestados à Coroa portuguesa em situações anteriores. Assim, além da habilidade de falar dois ou mais idiomas, esses sujeitos tinham certo prestígio ou tratamento diferenciado para que, convencidos das boas intenções e ações dos portugueses, fossem praticar seus “parentes

¹⁴⁰ Cf. FREIRE, José Ribamar Bessa. *Rio Babel: A História das Línguas na Amazônia*. Rio de Janeiro: Atlântica, 2004. pp. 112.

¹⁴¹ Gostaríamos de considerar que o uso dado aqui aos termos *mediação* e *negociação cultural* ganha relevo e característica específica por tentar captar os termos da sua realização nas relações culturais analisadas. Sobre o tema da *mediação cultural* ver: Monteiro, Paula (org.). *Deus na Aldeia: Missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

dos matos” a se juntarem às povoações dos “brancos”. Pela documentação pesquisada tanto no Arquivo Público do Estado do Pará quanto no Arquivo Histórico Ultramarino¹⁴², pudemos observar que grande parte dos sujeitos que realizavam descimentos tinha a patente de *principal* ou a pretenderam alegando descendência de *principais* que haviam realizado descimentos de grupos “gentios do sertão”.¹⁴³

Segundo Bessa Freire, “*a correspondência dos jesuítas registra também o uso de mamelucos – filhos de índias com portugueses – como mediadores dos missionários na relação com os índios*”. É muito provável que durante o período pombalino muitos *línguas* também fossem mestiços, posto que eram sujeitos que circulavam e *deslizavam* bem entre os mundos indígena e colonial¹⁴⁴. Entretanto, e apesar de considerarmos que o número de mestiços filhos de portugueses com índias fosse grande parte da população colonial,¹⁴⁵ entendemos que o tipo de mestiço empregado nas funções de *língua* estavam além dessa origem de nascimento; deveriam ser, antes de mais nada, sujeitos com forte capacidade adaptativa e grande interesse de permanência e/ou ascensão naquela sociedade.¹⁴⁶

Mesmo assim foram muitos os investimentos frustrados, pois mesmo tomando todos os cuidados para que o *língua* se convencesse de que era melhor viver com os “brancos”, em diversas situações os mesmos que deveriam praticar a favor da redução acabavam desestimulando e convencendo seus pares do contrário. Além disso, os portugueses ainda tinham de contar com a participação de sujeitos que retornavam às aldeias da sua nação nas diligências de descimento ou de outras formas e acabavam boicotando os interesses dos conquistadores. Foi o motivo dado pelo diretor da vila de Monte Alegre que, em carta do dia 7 de setembro de 1772, apresentava a causa do fracasso de um descimento realizado pelo “índio Inácio de Souza”.

¹⁴² Os documentos do Arquivo Histórico Ultramarino foram acessados através das mídias digitais do Projeto Resgate, já os manuscritos do Arquivo Público do Estado do Pará foram transcritos dos originais durante mais de três anos de pesquisa naquele arquivo.

¹⁴³ Cf. Documento 4344 cx. 47 AHU_ACL_CU_013; APEP. Códice 244, doc.05.

¹⁴⁴ Na obra “*A Heresia dos Índios*” Ronaldo Vainfas ao tratar do caso da *Santidade do Jaguaribe* como hibridismo cultural nos mostra a figura do mestiço como sujeitos que circulavam entre os vários mundos existentes no período colonial baiano. Cf. VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

¹⁴⁵ Cf. Vicente Salles. Op. Cit. pp. 85 e seguintes.

¹⁴⁶ Serge Gruzinski, no livro “*O Pensamento Mestiço*”, aborda a mestiça como parte do processo de mundialização iniciado com a expansão Ibérica. Para esse autor a mestiçagem se processou não apenas em termos biológicos, mas e, sobretudo através de construções e adaptações culturais que davam e faziam sentido no universo dos contatos entre culturas distintas. Cf. GRUZINSKI, Serge. Op. Cit.

“Reme a V. Ex^a. 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 pratica, que lhes foi introduzir.”

Nesse descimento em particular podemos saber o número e os nomes das pessoas trazidas para os núcleos coloniais da região. Mesmo com o boicote de Manaxari, o índio Inácio de Souza conseguiu convencer três homens e três mulheres, acompanhados de duas crianças, a saírem de suas aldeias e integrarem a sociedade colonial. Conforme as informações do diretor Antonio José Malcher, os índios descidos, assim como Manaxari, eram do rio Jupurá ou Japurá e foram levados para a vila de Monte Alegre; entre os homens foram citados Maxaã, Tamaqui, Iarurã e entre as mulheres encontramos os seguintes nomes: Malinananû, Jarina, Pupuxî; as crianças foram prontamente batizadas e receberam de imediato nomes portugueses.

Com essas informações podemos saber alguns detalhes etnográficos do grupo em questão, mas o que nos inquieta é entender os jogos de poder e as estratégias usadas e vividas nas negociações culturais aqui estudadas. Entretanto, notamos que as posições ocupadas pelos sujeitos chamados genericamente de índios não eram em nada homogêneas, ao contrário, poderiam ser até mesmo opostas e diversas.

Nesse sentido, temos “índios” sendo intérpretes e emissários dos colonizadores nas negociações dos descimentos e nas negociações cotidianas nas povoações coloniais da região; temos “índios” na posição de contrários ao descimento e união com os “brancos”; temos “índios” sendo intérpretes de suas próprias nações buscando nas alianças com os “brancos” garantir seus próprios interesses; temos “índios” na posição de liderança tradicional do seu grupo; temos “índios” ainda na posição de autoridade patenteada e a serviço dos colonizadores. Entre outros muitos lugares de poder ocupados nas negociações culturais entre “índios” e “brancos” podemos aqui citar alguns, o que não significa entender as dinâmicas do exercício de poder instituídas nas práticas sociais pelos sujeitos em relação. Para tanto, faz-se necessário acompanhar de perto as trajetórias dos que transitavam pelas culturas que viveram o processo de contato/confronto;

é preciso ler nas entrelinhas e montar um gigantesco “quebra-cabeças”, já que os vestígios do processo de colonização na Amazônia encontram-se irremediavelmente dispersos e estilhaçados.

Seguindo nossa ambição de “juntar os cacos”, percebemos algumas interpretações contemporâneas acerca das negociações realizadas nos processos de descimentos de grupos ou indivíduos. Assim, conforme o discurso do jesuíta Padre João Daniel, o grande empecilho que frustrava os esforços para os descimentos e redução dos “gentios” era o trabalho compulsório a que estavam submetidos pela política de repartição dos índios pertencentes às aldeias missionárias e não a interpretação que alguns dentre eles faziam a respeito da presença portuguesa em suas terras. Segundo o jesuíta, vendo os demais tendo que trabalhar para os brancos, remando as canoas na coleta das *drogas do sertão* durante sete, oito e muitas vezes mais meses; no corte e transporte de madeira; no plantio de roçados; na construção de casas e demais serviços dos particulares e de S. Majestade; ficando distantes dos seus parentes e sendo submetidos a maus tratos e a má alimentação é de se admirar que houvesse indivíduos que acreditassem nos argumentos e promessas dos colonizadores.

Concordamos com o Padre João Daniel em que as fortes diferenças culturais, sobretudo com respeito à concepção de trabalho cujos termos discutiremos mais adiante, deveriam ser fatores importantíssimos para o processo de negociação dos descimentos, entre outras negociações culturais. Mesmo considerando as diferenças de concepções, pela distância cultural e temporal dos sujeitos a que nos referimos, ainda assim entendemos que dificilmente alguém que presenciasse cenas como as descritas acima poderia convencer-se de estar vivendo em ótimas condições e, por mais que os *línguas* fossem preferencialmente os escolhidos e preparados para o serviço da tradução e sedução dos seus “*parentes dos matos*”, fica o problema de saber se quando faziam a prática a favor dos descimentos faziam-na por acreditar na propaganda que traduziam ou por algum outro interesse particular. Em outros termos, poderíamos pensar se as traduções realizadas pelos indígenas em contato com as ações colonizadoras dos portugueses não foram muito mais determinantes dos processos de negociações culturais do que propriamente a política indigenista do Marquês de Pombal.

Por outro lado, os “*gentios dos matos*”, como eram chamados os diversos grupos étnicos não cristianizados, conheciam à distância o destino que os “brancos” lhes

reservavam; sabiam pela comunicação com os índios das missões, do trabalho árduo que os aguardava e da nenhuma autonomia que gozariam. Essa comunicação entre índios das missões e os “*gentios dos matos*” tornava o trabalho dos “*embaixadores das reduções*” e dos seus *línguas* ainda mais difícil, já que era preciso dar prova do contrário e mostrar maiores vantagens. Contudo, quando o *língua* perdia o interesse na causa dos “brancos” e não fazia a sua parte e, pior ainda, quando praticava contra o descimento, tudo ficava perdido e o empenho para o descimento, frustrado.

“Sabendo isto não querem descer dos matos, não acreditam as praticas dos missionários, e dizem que os querem enganar para também os obrigarem ao serviço dos brancos como os mais; confirmam-nos os índios mansos na sua suspeita, e muitas vezes sucede, que os mesmos línguas, que levam os missionários, e em quem se fiam para por seu meio praticar os selvagens, se viram por parte deles, e os persuadem a que não desçam dos seus matos para as missões.”

Como podemos ver, os intérpretes tinham o poder da tradução lingüística e através dela poderiam contribuir para o sucesso dos descimentos ou, ao contrário, boicotar tais diligências. Com efeito, esses sujeitos foram importantes durante todo o período colonial, já que os descimentos continuaram sendo uma forma de repor os contingentes populacionais das povoações e vilas pombalinas¹⁴⁷; a diferença estava em que os contatos com grupos “selvagens” eram feitos em locais cada vez mais distantes dos primeiros núcleos populacionais da região, ou seja, o sertão estava cada vez mais no interior da Amazônia,¹⁴⁸ e se o sertão se deslocava à proporção que os aldeamentos coloniais iam se estendendo pela várzea adentro, a presença de grupos “selvagens” era igualmente deslocada para o interior da floresta. Mundo de fronteiras instáveis, invisíveis e imateriais a colônia, na Grão-Pará pombalina, apresenta-se-nos como algo plenamente complexo; pela sua instabilidade; pela plasticidade das culturas em relação; pelo constante diálogo ou embate de hábitos e costumes cotidianos; enfim pela dinâmica transcultural que havia nas relações sociais ali vividas.

¹⁴⁷ No parágrafo 76 do *Directorio* encontramos textualmente a menção dos descimentos como a forma de abastecer as povoações coloniais de índios.

¹⁴⁸ Sobre a definição de sertão aqui adotada, ver: Sampaio, Patrícia. Op. Cit. pp. 34 – 40.

Desse modo, como bem nos lembra Patrícia Sampaio, os “colonos ‘brancos’ tiveram de empregar não só a língua, mas também incorporar técnicas de trabalho, modificar hábitos alimentares, refazer o cotidiano”.¹⁴⁹ Acrescentaríamos que obviamente o incorporar e o modificar não foi predicado exclusivo dos “brancos”, pois sujeitos de cores e culturas diversas tiveram de refazer seus mundos e recriar códigos culturais para dar sentido à nova língua (língua geral); aos novos esquemas de trabalho; aos novos hábitos cotidianos; às novas crenças e alianças.

Ao tratar do processo de catequização indígena realizado nos aldeamentos missionários dos séculos XVI e XVII, Adone Agnolin assevera que “*na base do processo de catequização impunha-se o trabalho enquanto instrumento de civilização do indígena americano: estabilidade, regularidade, hierarquia, constituíram-se quase como uma administração de diferentes temporalidades*” que serviriam ao controle dos excessos dos costumes indígenas.¹⁵⁰ Com efeito consideramos que, nos primeiros séculos de colonização, as tentativas de redução dos grupos indígenas foram sem dúvida responsáveis por uma série de traduções e adaptações tecidas pelos sujeitos em relação, porém podemos observar que a pretendida “civilização” dos índios não se realizara conforme os intentos dos missionários, pois ainda nos séculos XVIII e XIX encontraremos autoridades coloniais buscando estratégias para eliminar “os maus costumes” dos índios; o que não quer dizer que mudanças não foram geradas em ambos os lados do encontro/confronto, pois concordamos que tanto portugueses como indígenas foram vítimas, produtores e beneficiados dos mal-entendidos instituídos no processo de colonização.

De tal modo que, se é curioso pensarmos que “*as finas louças*” vindas do reino serviam para tomar açaí e comer farinha com peixe e que o uso de talheres era dispensado; é extremamente instigante buscar entender como os manufaturados penetraram e modificaram relações sociais de liderança e autoridade das chefias indígenas tradicionais.¹⁵¹ Iguamente, no bojo das mudanças, notamos que o casamento com várias mulheres – uma das prerrogativas dos chefes indígenas nas suas aldeias de origem – não era permitido nos aldeamentos dos “brancos” e além disso, ali, as dinâmicas das guerras e

¹⁴⁹ Cf. Sampaio, Patrícia M. Op. Cit. pp.118.

¹⁵⁰ AGNOLIN, Adone. Op. Cit. pp.277

¹⁵¹ Nadia Farage fala-nos do poder desestruturador do comércio realizado entre os grupos indígenas do rio Branco e os holandeses; as mercadorias européias entraram no mundo indígena e modificaram relações de guerra e alianças, assim como antigos símbolos de poder e autoridade dos chefes. Cf. FARAGE, Nadia. Op. Cit. pp. 115-116.

alianças não mais pertenciam às tradições tribais, o que tornava a figura do chefe cada vez mais comprometida. Sendo assim, havia a necessidade de encontrar mecanismos que pudessem substituir, na rede de sentidos, os símbolos de poder e autoridade dos *principais*.

É recorrente na historiografia indígena que trata dos contatos entre índios e europeus na Amazônia portuguesa a noção de que os diferentes tipos de relações estabelecidas direta ou indiretamente entre uns e outros acarretaram mudanças profundas nos modos de vida de grupos étnicos os mais variados, isso para não mencionarmos as atrocidades das guerras e a catástrofe das epidemias que destruíram inúmeros indivíduos e grupos inteiros durante o processo de colonização da região.¹⁵² Entretanto, quando pensamos os vários “índios” que habitavam as povoações e vilas da capitania do Grão-Pará na segunda metade do século XVIII, temos em mente sujeitos que, além de viverem em relações diretas com a sociedade colonial lusa, estavam destribalizados e postos em contato intenso com as mais variadas etnias e por isso também se encontravam em pleno processo de tradução cultural. Vejamos então, se a incorporação de mercadorias européias nas aldeias indígenas tradicionais – com tudo que ela significou em termos de alterações na lógica e dinâmica do comércio e da guerra entre as tribos – causou mudanças significativas nas relações e valores culturais, podemos imaginar a dimensão das transformações realizadas em indivíduos que pertenciam ao mundo colonial, mas tinham suas raízes no mundo tribal indígena, isto é, os índios que habitavam as povoações pombalinas.

Não queremos dizer com isso que os indígenas moradores eram menos “índios” que os “gentios do mato”, como eram chamados genericamente os grupos não descidos que viviam nas suas “aldeias de origem”. Apenas apontamos o óbvio que salta dos documentos da época, de onde pudemos entender que, na convivência direta e sob a influência da sociedade colonial nas suas múltiplas relações, os índios moradores puderam criar e traduzir códigos culturais de forma diversa e intensa. Nesse sentido, segundo a documentação pesquisada, as lideranças indígenas das povoações da capitania do Grão-Pará, na segunda metade do século XVIII, encontravam nas instituições coloniais os códigos que garantiam a manutenção da sua autoridade, que naquela época já estava restrita a números bem menores de indivíduos e configurava, no mais das vezes, lideranças de pequenos grupos familiares. Ainda assim, os cargos e patentes disponibilizados para as

¹⁵² Cf. PORRO, Antonio. *O Povo das Águas: Ensaio de Etno-História Amazônica*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995. AMOROSO, Marta Rosa. *Corsários no Caminho Fluvial: Os Mura do rio Madeira*. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. Op. Cit. pp. 297-310. FARAGE, Nadia. Op. Cit.

chefias indígenas nas povoações pombalinas eram cobiçados por aqueles sujeitos, o que para nós é indicativo da importância atribuída (pelas próprias lideranças indígenas) a tais títulos; uma das formas de solicitar o título de *principal*, por exemplo, era alegar a realização de descimentos e declarar intenção de novos empreendimentos.¹⁵³

Nesse sentido, reiteramos que os descimentos constituem importante chave para a compreensão não apenas do funcionamento das políticas de assimilação dos grupos indígenas por parte da sociedade colonial, mas também de algumas apropriações e traduções realizadas por aqueles sujeitos no processo das relações sociais por eles vividas. Carecemos ainda de estudos que abordem esta temática de forma aprofundada e cujos resultados nos possam revelar o cotidiano das entradas no sertão, assim como os diferentes destinos dados aos grupos étnicos descidos, as linguagens empregadas e os interesses envolvidos nas negociações entre os sujeitos.

Como já indicamos, a documentação de que dispomos mostra-se sempre muito dispersa e fragmentada. Há inúmeras menções ou notícias de descimentos realizados por índios moradores – quase sempre *principais* – cujos nomes e maiores detalhes são as mais das vezes sonogados; ficamos apenas com os indícios da existência de tais práticas que muitas vezes eram de iniciativa dos índios que buscavam aumentar seu prestígio e poder. É nessa direção que nos vale a carta, só para citar uma, do sucessor de Mendonça Furtado no governo do Estado do Grão-Pará e Maranhão: Manoel Bernardo de Mello de Castro nela dava conta, em nove de setembro de 1760, dos descimentos realizados em algumas povoações do Estado, com especial ênfase à atuação fiel de certo índio que por sua participação e presteza receberia patente de *principal*.

“(…) *Para a vila de Sintra veio um Mocambo, que constava de 62 pessoas de ambos os sexos, descidos por um índio a quem mandei passar patente de principal, em premio de sua fidelidade, e promessa de fazer maior descimento, e também o vesti a minha custa.*”¹⁵⁴

¹⁵³ Cf. AHU, Pará, cx. 47, documento, 4344. APEP: Códice 244, documentos 19, 18, 04.

¹⁵⁴ AHU, Pará. Cx. 47, D.4344.

Deste documento podemos ainda observar a existência de descimentos distintos que constavam de convencimento de sujeitos amocambados a voltarem para as povoações pombalinas, o que era bem diferente de convencer grupos nunca aldeados a fazerem parte das povoações dos “brancos”. Talvez por isso o mérito do índio não nomeado no documento tenha sido prontamente reconhecido; não devia ser fácil convencer e negociar com tais sujeitos, pois tratava-se de indivíduos que já conheciam bem os tipos de relações e experiências prováveis no mundo colonial, ou tinham no mínimo críticas e oposições a elas. Pela reconhecida fidelidade e promessa de maior descimento o índio ganhou, além da patente de *principal*, as insígnias que vinham com ela; fora vestido à altura do seu novo posto e se distinguia de acordo com seu novo *cabedal*.

Podemos assim estabelecer a distinção que havia entre os *principais* enquanto chefias tradicionais e os *principais* patenteados, os quais nem sempre correspondiam às lideranças habituais, mas eram invariavelmente sujeitos dispostos a conquistar espaços de poder e autoridade dentro das novas possibilidades apresentadas pela sociedade colonial. Por outro lado, pelo pouco que conhecemos da etno-história dos povos indígenas que habitavam a região, não podemos esquecer que o maior dos atributos de um *principal*, patenteadou ou não, era a autoridade entre os seus.

Dessa maneira, apesar de o documento não nos fornecer maiores informações sobre o índio patenteadou *principal*, ficamos com o perfil, ainda que muito vago, descrito acima. Em termos mais claros podemos dizer que o nosso índio, seria um guerreiro o que justificaria sua autoridade e/ou “poder de influência”; um sujeito habituado com a política dos “brancos” e que a usava para alcançar seus próprios interesses; e por fim, que dominava bem a linguagem e o discurso colonial.

Muitos são os casos de índios e mestiços de descendência indígena que, pertencendo ao mundo colonial, buscavam nas instituições lusas novas referências de poder e distinção. Como foi o episódio dos “*índios e índias, mamelucos e mamelucas do Estado do Pará*” que, em requerimento anterior ao ano de 1759, solicitavam ao rei D. José I a sua admissão na Ordem Terceira da cidade de Belém do Pará.

“A V^a. Majestade representam os índios e índias, mamelucos e mamelucas deste estado do Pará, que se acham civilizados e estabelecidos com cabedais, e bons procedimentos, que

*pretendendo entrar na Ordem 3ª da Penitencia os definidores da dita Ordem os repudiam por serem descendentes de índios, que nisto lhes fazem uma grande injuria quebrantando a lei de Vª. Majestade em que os há por nobres e juntamente porque o mesmo Bispo os está admitindo a Sacerdotes; em cujos termos recorrem a inata Piedade de Vª. Majestade para que mande a dita Ordem 3ª, que tendo os pretendentes bons procedimentos, e cabedais para concorrerem com as obrigações da Ordem, e mais despesas dela os aceite de baixo das penas, que Vª. Majestade for servido e obrando o contrario havê-los por transgressores da Real Lei de Vª. Majestade.”*¹⁵⁵

Em resposta a essa petição, o rei dispôs que os suplicantes, sendo bons cristãos católicos romanos, poderiam ser admitidos na Ordem 3ª, assim como em qualquer outra confraria, mas que se houver necessidade “*deve informar com o seu parecer o governador*”.¹⁵⁶ O governador general à época era Francisco Xavier de Mendonça Furtado, articulador de grande parte das mudanças empreendidas pela política pombalina; do teor do discurso presente no documento citado acima podemos observar que o que estava em jogo era justamente a desobediência a uma das mais caras leis que compõem as reformas pombalinas para o Grão-Pará e Maranhão. Entretanto o parecer foi feito, mas ainda assim os índios e mamelucos referidos não conseguiram acesso à confraria; em carta de 11 de setembro de 1760 os religiosos da Ordem 3ª ainda se defendem das acusações de não respeitarem a referida lei que considera os índios e seus descendentes aptos e dignos de todas as honras e privilégios conforme seus cabedais; e ainda em ofício de 12 de setembro do mesmo ano, o capelão Frei João da Salvação escreve para Mendonça Furtado, então Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, sobre a prisão do ex-comissário da Ordem 3ª da cidade de Belém do Pará, Frei João de Monte Carmelo, pela não observância da *lei dos índios*.

Com efeito, poderia ser interessante aprofundarmos a investigação deste caso para melhor entendermos o cotidiano das disputas por espaços de poder e distinção social, que os indígenas e mestiços tiveram de enfrentar para garantir seus interesses na sociedade em discussão, contudo, ainda lidamos com o problema das mudanças de referências identitárias vividas por aqueles sujeitos; por isso, limitar-nos-emos aqui às

¹⁵⁵ AHU, Pará. Cx. 45, D. 4082.

¹⁵⁶ Idem.

informações contidas no trecho citado e a partir delas buscaremos as possibilidades reais de ações políticas dos agentes centrais deste trabalho.

Pela natureza do documento, um requerimento que representa os interesses de “*índios e índias, mamelucos e mamelucas do estado do Pará*” que tinham cabedais e todas as outras condições necessárias ao ingresso na Ordem 3^a de Belém, podemos entrever algumas das formas de distinção social assim como de adaptações culturais, traduções de códigos e negociações de sentidos alcançadas por sujeitos nomeados genericamente na documentação como índios. Logo, o documento representava apenas “alguns” índios e índias do Estado, somente aqueles que estavam “*civilizados*”, tinham *cabedais* e desejavam ingressar numa confraria. Nesse sentido, mais uma vez observamos a existência de distinções entre os sujeitos chamados de índios; além disso, podemos observar que alguns entre os “índios” conseguiram adaptar-se às novas regras sociais conquistando condições de participar de locais indicadores de prestígio e distinção social.

Essas informações, a despeito de serem ou não verdadeiras, remetem-nos às ações empregadas por indígenas e mestiços nas disputas por poder e, mais que isso nos levam a pensar sobre os significados culturais dessas ações. O que representava para um índio ou mameluco falante de *língua geral amazônica* entrar para uma confraria como a Ordem 3^a? Quais os significados atribuídos ao hábito daquela Ordem? Pelo material pesquisado, podemos afirmar que o tão disputado e requerido hábito da Ordem Terceira constituía mais um mecanismo de obtenção de prestígio social e autoridade que foi traduzido em termos de códigos culturais indígenas cuja adaptação foi produzida e recriada ao longo dos anos e séculos de contatos/confrontos com os colonizadores.

Por outro lado, autores como José de Ribamar Bessa Freire em seu livro: “*Rio Babel – a história das línguas na Amazônia*”, oferece-nos algumas pistas para pensarmos as mudanças culturais e sociais que foram geradas e geraram a sociedade paraense ao longo do processo de colonização. Freire, ao analisar o processo de deslocamento lingüístico na Amazônia, chegou à conclusão de que as mudanças lingüísticas realizadas ao longo de gerações aconteceram juntamente com mudanças de referências identitárias. Com efeito, esse fenômeno lingüístico era apenas uma das várias nuances que as traduções realizadas entre os diversos sujeitos puderam produzir e que, seguindo essa leitura, contribuiu sobremaneira para a constituição da sociedade cabocla paraense.

É necessário lembrar que, obviamente, as mudanças e adaptações não foram vivenciadas unicamente pelos sujeitos que pertenciam aos aldeamentos coloniais, mas também pelos grupos que viviam fora deles. Portanto, ao longo dos anos, diferentes tipos de relações foram criadas e vividas entre os sujeitos dentro e fora das povoações lusitanas; assim, o processo de extinção virtual de vários grupos indígenas coexistiu com a formação de novos grupos com capacidade assimilativa, cuja incorporação de indivíduos se deu dentro de perspectiva concernente às mudanças experimentadas desde o início da colonização. Dentro dessa perspectiva, grupos como os Mura no rio Solimões são típicos casos de etnogênese, ou seja, de criação e adaptação frente ao processo de destruição de tradições e ordens ancestrais.

Autores como Francisco Jorge dos Santos indicam que as experiências vividas a partir de conjunturas próprias ao universo colonial na região possibilitaram a construção de novas identidades como no caso dos *Mura*. Segundo o autor, a afamada tribo de “*índios de corso*” incorporava sujeitos estrangeiros em seu meio ao ponto de, durante o processo de autopacificação iniciado em 1784, um dos *principais* de maior influência ser um índio *murificado*, isto é, alguém que foi incorporado e que havia se tornado um *Mura* por assimilação tornou-se um líder e conquistou autoridade entre os demais sujeitos.¹⁵⁷

Grande parte dos *línguas* que participaram das negociações do descimento e incorporações dos *Mura* às povoações lusitanas do rio Negro, eram igualmente índios *murificados*; sujeitos que, segundo Santos, eram ordinariamente levados durante os ataques ou incursões às povoações dos brancos ou em aldeias aliadas e que acabavam sendo assimilados e tornando-se *Mura*. Entretanto, é interessante notar que tribos indígenas também dispunham de seus intérpretes e contavam com eles para estabelecer as negociações a contento.

No caso mencionado, por tratar-se de uma autopacificação e autodescimento num período em que a presença dos “brancos” e tudo que ela representava já não constituía novidade nem surpresa, as relações sociais e políticas entre os vários grupos indígenas da região já haviam sofrido alterações e rearranjos. Dessa maneira, nas últimas décadas do século XVIII, tribos como as dos *Mura* já há muito, de forma direta ou indireta, experimentavam as mudanças advindas dos contatos com as culturas européias

¹⁵⁷ Cf. Santos, Francisco Jorge. *Descimento dos Mura no Solimões*. In: Sampaio, Patrícia Melo; Ertal, Regina de Carvalho (Orgs), *Rastros da Memória: Historias e trajetórias das populações indígenas na Amazônia*. Manaus:EDUA,2006. pp.73-95.

que tentavam conquistar a região; essas experiências lhes deram também o poder da iniciativa, daí os intérpretes serem sujeitos pertencentes aos “descidos” e não, como ordinariamente acontecia, aos colonizadores. Além disso, podemos ver nessa constatação a evidência da inconstância ou plasticidade de sujeitos que realizavam suas escolhas a partir de códigos e dinâmicas próprias; é dessa qualidade indígena que foi tecida a analogia do *mármore e a murta*.¹⁵⁸

Por outro lado não é preciso dizer que, desde o início da efetiva exploração colonial, os lusitanos conviveram com vários povos que entre outras coisas apresentavam também diferenças lingüísticas, isto é, além da diversidade de códigos culturais em relação nas povoações e fora delas, os colonizadores tinham de lidar com traduções lingüísticas cuja eficácia era vital à sobrevivência (dos conquistadores) e ao desenvolvimento da missão colonizadora. Portanto, comunicar-se foi um dos primeiros grandes desafios enfrentados pelos portugueses; comunicar-se para obter informações sobre a natureza e sobre as gentes; para fazer alianças; para convencer e converter; para mandar e para devassar. Era preciso *converter antes as línguas indígenas, seus costumes e tradições para tentar converter os vários sujeitos em cristãos*.

A colonização do território que hoje chamamos de Amazônia é inaugurada no início do século XVII. Quando os primeiros aldeamentos missionários foram estabelecidos na região já havia um conjunto de determinações e modelos de catequese em discussão. Assim, as experiências catequéticas desenvolvidas na capitania do Grão-Pará nos primeiros anos de seu empreendimento partiram de experiências anteriores em outras missões na América e fora dela. Os catecismos obedeciam às determinações do *Terceiro Concílio de Lima* que, no seu parágrafo terceiro, determinava que os catecismos deveriam ser traduzidos para a língua dos índios e as traduções feitas por pessoa capaz e piedosa cujo trabalho passaria por avaliação do Bispo.¹⁵⁹ Portanto, quando foi iniciada a colonização da capitania do Grão-Pará, os jesuítas [já] dominavam o Tupi e os primeiros catecismos escritos naquela língua já eram utilizados pelos missionários.

Depreenda-se então que, diante da enorme variedade de línguas encontradas na Amazônia, a necessidade de produzir uma língua de trânsito foi atendida pelo Tupi

¹⁵⁸ Presente no livro de Viveiro de Castro, “*A inconstância da alma selvagem*”. Cf: CASTRO, Eduardo Viveiro de. *A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. Sobretudo das paginas 183 a 264.

¹⁵⁹ SUESS, Paulo (organizador). *A conquista espiritual da América Espanhola: 200 documentos – século XVI*. São Paulo: Vozes, 1992. pp.367.

colonial. Por conseguinte, como parte do território era ocupado pelos Tupinambá e os missionários já traziam a experiência do uso do Tupi como Língua Geral adotada na conversão dos índios aldeados nas missões do Brasil, o mesmo foi empregado na comunicação entre missionários e catecúmenos no Grão-Pará. Se em todos os lugares onde existia o contato entre culturas diferentes foi necessário criar meios de estabelecer comunicação e, de uma forma ou de outra, traduções foram usadas para que tal fosse possível, na capitania do Grão-Pará isso não foi diferente. A respeito, conta-nos o padre João Daniel:

“É bem verdade que em todas as províncias, que se compõem de muitas, e diversíssimas nações, e idiomas, há uma língua comum, a que chamam língua geral como na província do Peru a língua inca; na província do Paraguai, a língua... e assim nas mais províncias; e nos estados portugueses do Brasil, e Amazonas, é a língua tupinambá a língua geral, e é a que se usa em todas as suas missões, e que aprendem as diversas nações, que em diversos tempos se vão descendo dos matos para as aldeias; a que estudam os missionários, e a que falam os brancos; nesta língua se compuseram ao princípio pelos primeiros missionários jesuítas o catecismo, e doutrina; e a reduziram a arte com regras, e termos fáceis de se aprender.”¹⁶⁰

Autores como José R. Bessa Freire ressaltam que na América portuguesa havia duas línguas gerais que, apesar de derivarem ambas do Tupi, guardavam suas especificidades próprias de cada região e das diversas influências lingüísticas que receberam ao longo do seu uso.¹⁶¹ As línguas de trânsito criadas no processo de colonização devem ser entendidas no plural, assim como devemos lembrar sempre que as colônias portuguesas na América eram duas e não uma.

Por outro lado, resguardadas as devidas especificidades, não podemos deixar de notar que a proposta colonizadora com respeito à língua seguia o plano lógico de produção de um idioma comum para todo o território; assim o Tupi, a língua escolhida

¹⁶⁰ Cf. Padre João Daniel, Op. Cit.V. II. pp. 333-334.

¹⁶¹ FREIRE, Jose Ribamar Bessa. Op. Cit.

como geral, passou a ser aprendido por portugueses e indígenas de outras tribos o que Maria Cândida D. M. Barros chamou de *tupinização dos tapuia*. Segundo a autora, a oposição Tupi e Tapuia foi fruto da política indigenista colonial e, “*a categoria tapuia – termo de origem tupi com sentido de ‘inimigo’ – foi usada no Brasil para se referir aos grupos indígenas não-tupi, considerados bárbaros, em oposição ao grupo tupinambá ou demais nações de língua geral*”.¹⁶²

O processo de tradução que deu origem à língua geral na Amazônia correu paralelamente ao de extinção de várias línguas vernáculas indígenas e ambos os processos aconteceram fundamentalmente nos aldeamentos missionários. O principal meio da *manutenção e aumento* daquelas povoações, como se costumava dizer à época, eram os descimentos; através deles diversas nações indígenas foram misturadas sob a administração dos religiosos, que tinham a incumbência de praticá-los e prepará-los para servir ao Rei e aos moradores além, é claro, da óbvia missão catequizadora.

*“Porém, como os primeiros, e verdadeiros tupinambás já quase de todo se acabaram, e as missões se foram restabelecendo com outras mui diversas nações, e línguas, se foi corrompendo de tal sorte a língua geral tupinambá, que já hoje são raros os que a falam com sua nativa pureza, e vigor; de sorte que já os mesmos índios não percebem o catecismo, nem os que estudam a arte se entendem com os índios especialmente no Amazonas”*¹⁶³

Não podemos esquecer que as diversas línguas e culturas indígenas em contato direto nas povoações e nos serviços dos “brancos” também deixaram sua marca e influência na língua geral, que para os índios era língua de “branco” e para os “brancos” era língua de índio, tal era a natureza mestiça do idioma falado pela população do Grão-Pará da época. Língua mestiça, produto do processo de tradução cultural iniciado com os primeiros missionários, portanto uma invenção colonial, a língua geral Amazônica sobreviveria até meados do século XIX quando a Grão-Pará deixava de ser capitania para se tornar província.

¹⁶² BARROS, Maria Cândida D. M. *Notas sobre a política jesuíta da língua geral na Amazônia (séculos XVII-XVIII)*. In: FREIRE, Jose Ribamar Bessa; ROSA, Maria Carlota (Orgs). *Línguas Gerais: política lingüística e catequese na América do Sul no período colonial*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003. pp. 85-112.

¹⁶³ Padre João Daniel. Op. Cit. pp. 334.

“A língua geral (...) é universal interprete em toda a província do Pará. Fala-a toda a nação indígena, que se relaciona nas povoações. Nas cidades, fala-se da porta da sala para dentro; e nas vilas e demais povoações, excetuando Pauxis no baixo Amazonas, é a única, não por se ignorar a portuguesa, mas porque, constrangidos os indígenas e os mamelucos em fala-la, pela dificuldade de formarem os tempos dos verbos, do que os dispensa a geral, respondem esta se lhes pergunta por aquela.”¹⁶⁴

Daí entendemos que a língua usada para conversar, cantar, discursar, pedir, namorar, festejar, suplicar, rezar, ordenar, pensar, ensinar, e todos os verbos capazes de descrever os modos de viver daqueles sujeitos, era a língua geral Amazônica: uma mistura complexa do Tupi com as diversas línguas vernáculas em relação, entre elas o idioma dos conquistadores. Por conseguinte o português, apesar das imposições feitas pela política pombalina, só viria a se tornar língua predominante no final do século XIX.

Para que tenhamos uma idéia clara da tradução cultural e lingüística que as populações vivenciavam na Grão-Pará da segunda metade do século XVIII, achamos interessante o esquema apresentado por Bessa Freire: ¹⁶⁵

<i>Situação Lingüística</i>	<i>Referencia Identitária</i>
1. Monolinguismo (LV)*	Índio tribal, “selvagem”, “brabo”
2. Bilingüismo (LV-LGA)	Índio “manso”
3. Monolinguismo (LGA)	Índio “tapuio”
4. Bilingüismo (LGA-LP)	Índio “civilizado”
5. Monolinguismo (LP)	Caboclo: paraense, amazonense

- Entenda-se por (LV) língua vernácula, por (LGA) língua geral Amazônica, e por (LP) língua portuguesa.

¹⁶⁴ AMAZONAS, Lourenço da Silva Araújo. *Dicionário topographico, histórico e descritivo da comarca do Alto Amazonas*. Manaus: Grafima, 1984. Apud. FREIRE, Jose Ribamar Bessa. Op. Cit. pp.179.

¹⁶⁵ FREIRE, Jose Ribamar Bessa. Op. Cit. pp. 183.

Segundo esse quadro, a língua geral amazônica era o idioma de trânsito entre as línguas indígenas tradicionais de pouco alcance e a portuguesa que, durante o período colonial, apresentava-se como a língua da administração. É importante lembrar que este esquema serve apenas para ilustrar de forma clara as etapas do processo de mudança lingüística relacionado com as variações das referências identitárias. Obviamente não nos oferece a dinâmica do processo nas relações sociais vividas pelos sujeitos que falavam e mudavam, conscientes ou não, o seu modo de falar.

Por outro lado devemos notar a relação entre o idioma falado e a identificação dos sujeitos, entendemos que essas mudanças se davam de uma geração a outra e não individualmente, portanto a transformação do índio “selvagem” em caboclo paraense levou pelo menos três séculos de relações sociais, o mesmo tempo que levou para que o português atingisse o lugar de língua efetiva da maioria da população paraense. Entretanto, ainda temos de entender o outro lado dessa história: o da política de combate à língua geral Amazônica, que era vista, no discurso de Mendonça Furtado, como uma gíria que corrompia em vez de civilizar.¹⁶⁶

¹⁶⁶ Cf. Mendonça Furtado. Pará 21 de novembro de 1751. In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. Op. Cit. pp. 66-67.

2. 2. INTRODUZIR A LÍNGUA DO PRÍNCIPE PARA CIVILIZAR E CONQUISTAR

*“Sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as Nações, que conquistaram novos Domínios, introduzir logo nos Povos conquistados o seu próprio idioma, por ser indisputável, que este é um dos meios mais eficazes para desterrar dos Povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiência, que ao mesmo passo, que se introduz neles o uso da Língua do Príncipe, que os conquistou, se lhes radica também o afeto, a veneração, e a obediência ao mesmo Príncipe.”*¹⁶⁷

Diretório dos Índios.

Na segunda metade do século XVIII a *língua geral amazônica* (o Tupi colonial, mestiço e manipulado pelos missionários nos aldeamentos) já estava consolidada como língua da maioria da população das povoações pombalinas; tanto os moradores índios e mestiços como os moradores “brancos” utilizavam-na de forma corrente e mesmo grande parte da população, exclusivamente. Para as autoridades metropolitanas, a língua geral era uma “língua de índios” e apesar de ter sido utilizada a princípio para proveito da conversão daqueles “gentios” o seu uso não mais contemplava as pretensões da Coroa portuguesa.

Se nos séculos XVI e XVII foram seguidas as determinações Conciliares acerca da catequização em língua dos catecúmenos, na segunda metade do século XVIII a língua do Príncipe é imposta como meio de assegurar a soberania de Sua Majestade no Estado do Grão-Pará e Maranhão. Seguramente o plano político metropolitano, com respeito à língua usada na colonização do Estado, tomava em seu discurso formal como modelo às experiências anteriores de conquistas européias; e fundamentava-se na máxima

¹⁶⁷ *Diretório que se deve observar (...)*, Parágrafo 6. In: MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. Op. Cit. pp. 168.

de que com a língua do Príncipe se impõe também a *civilização sobre os povos bárbaros e rústicos*, assim como a subordinação necessária ao sucesso da conquista. Contudo, as bases de conhecimento usadas nessa máxima eram diversas daquelas que as necessidades de sobrevivência e permanência na floresta equatorial Amazônica impuseram aos seus conquistadores nos anos iniciais da colonização da região.

Uma das grandes críticas feitas ao uso da língua geral era o fato de tanto os missionários quanto os índios descidos terem de abandonar suas línguas maternas para aprender a geral (o tupi colonial), pois, nas outras partes do mundo “*já se vê que a língua vernácula dos povos é a que se usa e a que costumam estudar os missionários, não aprendem esses donos à língua dos missionários, para os ouvirem e serem instruídos por ele*”; diferentemente do que acontece naquele Estado, “*nas mais missões, há nações e povos separados de outros, e uma só língua, pela qual todos se entendem e comunicam*”.¹⁶⁸ Assim, de maneira controversa, na missão da Amazônia foi preciso criar, aprender e ensinar uma língua geral.

Entre os críticos do uso da *língua geral Amazônica* figura ninguém menos que Francisco Xavier de Mendonça Furtado; para o governador general do Estado do Grão-Pará e Maranhão era um absurdo ter que “*barbarizar a língua portuguesa e religião católica*” para desenvolver a missão colonizadora naquele Estado. O uso da língua geral, para o governador, causava perdas e danos que deveriam ser resolvidos com a substituição daquela língua pela do Príncipe.

“As Religiões, por seguirem a sua destinação, se dão à grande pena de fazer aprender aos religiosos, depois de saírem das aulas, a tal língua da moda geral, e perguntando eu a alguns para que era este trabalho, me responderam que eram a isso obrigados como missionários, porque assim o mandava um Breve de Alexandre 7.º; ao que lhes respondi que o Breve era para os missionários que iam pregar o evangelho às regiões aonde era preciso estabelecer-se e falar a língua do país para poderem fazer fruto com a sua missão, mas não no sistema presente, em que aos mestres e aos discípulos lhes era preciso, para se entenderem, largar cada um a língua materna para se comunicarem em uma gíria inventada para confusão e total separação dos homens e em notório prejuízo da sociedade humana.”

¹⁶⁸ Padre João Daniel. V 2. Op Cit. pp. 333.

Pelo que podemos inferir do trecho acima, havia um Breve que regulamentava a ação dos missionários com relação ao uso de idiomas dos povos que iam evangelizar; pelo que entendemos, esse dispositivo ditava que a evangelização fosse feita através da língua vernácula. Segundo Adone Agnolin, havia a necessidade de reduzir e converter a língua indígena (*gramatização do Tupi*) para *reduzir* e transformar seus costumes e somente então, convertê-los à fé cristã¹⁶⁹. Realmente, o caso da evangelização do Estado do Grão-Pará e Maranhão devia seguir os mesmos modelos de catequização jesuíta adotado nas missões do Brasil, pois o Tupi *gramatizado* e traduzido pelos jesuítas foi usado como a língua da conversão nos aldeamentos missionários também no Estado do Grão-Pará e Maranhão. Contudo, após anos de colonização e sucessivos descimentos de grupos étnicos distintos, a língua geral empregada naqueles aldeamentos passava por outras traduções e recebeu novas influências, uma vez que não podemos esquecer que existiam diversas culturas indígenas em relação nos aldeamentos e de forma alguma podemos limitar a compreensão do processo de colonização às relações vivenciadas entre os missionários e os grupos Tupi.

Por outro lado, é bem verdade que, apesar da diversidade lingüística existente na região, os grupos étnicos ali presentes não viviam isolados uns dos outros; ao contrário, estudos comprovam que havia redes de comércio e alianças entre grupos distintos e que, portanto, a comunicação entre eles obedecia a dinâmicas próprias das culturas envolvidas.¹⁷⁰ Logo, o uso da *língua geral Amazônica* surgiu como uma necessidade da missão colonizadora; os padres precisavam de uma língua de trânsito para propagar o seu Deus, sua Lei e seu Rei e dessa maneira foi no espaço da missão que a *língua geral Amazônica* foi construída e, como fruto do contato cultural ali vivenciado de múltiplas formas, apresenta marcas das culturas envolvidas.

¹⁶⁹ Cf. AGNOLIN, Adone. Op. Cit. pp. 285-301.

¹⁷⁰ Cf. SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na colônia. Sertões do Grão-Pará, c. 1755 – c. 1823*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2001. Tese de doutorado; FARAGE, Nadia. *As Muralhas do Sertão*. Opt. Cit.; Ângela Domingues. *Quando os Índios Eram Vassallos, Colonização e Relações de Poder no Norte do Brasil na Segunda metade do século XVIII*. Op. Cit; GUZMÁN, Décio Marco Antônio de Alencar. *Histórias de brancos: memória, historiografia dos índios Manao do Rio Negro (sécs. XVIII-XX)*. 1997. Dissertação (Mestrado) - Departamento de História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. Orientador: John Manuel Monteiro.

Nesse sentido, podemos dizer que aquilo que as autoridades coloniais chamaram de gíria danosa, atribuída aos missionários como autores perversos de um empecilho aos interesses da Coroa lusitana era apenas o resultado de traduções culturais realizadas dentro e fora das missões e mediadas por missionários e índios. Como bem nos lembrou Paula Montero, no primeiro capítulo do livro “*Deus na Aldeia: missionários, índios e mediações culturais*”, “Os missionários são agentes que criam sistemas práticos de comunicação simbólica entre sistemas governados por diversas hierarquias de sentidos”, mas não fizeram isso sozinhos e nem foram os únicos mediadores desse processo de traduções culturais, apesar de aglutinarem o sistema.

O fato é que parte da documentação existente responsabiliza os missionários pelo uso e pela existência da *língua geral Amazônica* a qual trazia, segundo Mendonça Furtado, prejuízos tanto no temporal como no espiritual. Com efeito, esse é um discurso que deve ser entendido dentro do contexto de oposição realizada pela política pombalina contra os jesuítas.¹⁷¹

A grande atenção dada à questão da língua falada no Estado do Grão-Pará e Maranhão, assim como a preocupação com as ações e oposições dos jesuítas à política pombalina, encontram-se de forma enfática na correspondência de Mendonça Furtado com seu irmão Ministro. Logo que chegou a Belém, menos de dois meses depois da sua posse, o novo Governador e Capitão General do Estado escrevera para a metrópole a fim de dar pronto atendimento às cláusulas 13 e 14 das suas *Instruções*, cujo teor dizia respeito à tomada de informações sobre o poder temporal dos religiosos da Companhia de Jesus e de eventuais oposições dos regulares quanto à libertação dos índios.

É nesse sentido que Mendonça Furtado constrói seu discurso. E na sua crítica ao sistema anterior – o Regimento das Missões – oferece-nos algumas informações valiosas acerca das *traduções* e *mestiçagens* produzidas pelos sujeitos sociais que compunham a população daquele Estado:

“Tem o sistema presente produzido tão contrários efeitos, que com grande mágoa assento e provo que não só se não tem convertido o gentio da terra, mas que, contrariamente, muitos cristãos tem não só tomado os costumes dos gentios, mas

¹⁷¹ Sobre esse tema ver: AZEVEDO, João Lucio. Op. Cit.; MAXELL, Kenneth. Op. Cit.

ainda têm seguido os seus ritos, sendo maior lástima que até tenham entrado neste número muitos eclesiásticos.”¹⁷²

Entendemos do trecho acima que não eram apenas os “índios” que precisavam traduzir e dar sentido aos novos elementos trazidos pelo contato com outras culturas; não eram apenas os seus *códigos culturais* que precisavam ser adaptados e não eram apenas eles que necessitavam realizar *deslizamentos* e negociar novas redes de sentidos. Muitos lusitanos tiveram de se apropriar de “conhecimentos e costumes da terra” para garantir a sua permanência e a fundamental comunicação naquele “novo mundo”; muitos tiveram de barganhar valores e concepções para afiançar seus modos de vida e visões de mundo naquela terra que era o *Éden*, e ao mesmo tempo, o *Purgatório*.¹⁷³

O que o Governador não entendia era como aqueles que vinham para converter e civilizar acabavam incorporando “*os costumes dos gentios*”; não havia vivido na colônia tempo suficiente para compreender que as relações sociais e as trocas culturais marcavam as experiências vividas pelos sujeitos; para ele era um absurdo que costumes e ritos pagãos, e portanto “inferiores”, pudessem dominar cristãos e até mesmo eclesiásticos. Mas, o que nos chamou a atenção foi a importância que ele deu à utilização da *língua geral Amazônica*, chegando até mesmo a atribuir a causa da não conversão dos índios ao uso do que ele chamou de *gíria*.

“Não se tem convertido os gentios como digo, porque indo-se buscar ao mato são trazidos as aldeias; nelas ensinam uma gíria a que chamam língua geral, que só o é nas aldeias”¹⁷⁴

A *língua geral amazônica* (que o governador chama de *gíria* e diz não ser comum fora das aldeias missionárias), era de fato o resultado de mais de cem anos de

¹⁷² Mendonça Furtado, Pará, 21 de novembro de 1751. In: Marcos Carneiro de Mendonça. 1 Tomo. Op. Cit. pp. 64.

¹⁷³ Sobre o tema do imaginário do “novo mundo”, e suas representações enquanto inferno, paraíso e purgatório ver Laura de Mello e Sousa. “O diabo e a terra de Santa Cruz”. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

¹⁷⁴ Cf: Mendonça Furtado, Pará, 21 de novembro de 1751. In: Marcos Carneiro de Mendonça. 1 Tomo. Op. Cit. pp. 64.

tradução cultural nas aldeias missionárias e fora delas. Pelos documentos da época é possível perceber que, na segunda metade do século XVIII, a *língua geral amazônica* já havia passado por várias transformações e muito do Tupi original tinha cedido lugar às inúmeras influências de línguas as mais diversas, fato este que nos ajuda a entender a aparente contradição do discurso presente na correspondência citada acima, pois mais adiante, depois de dizer que a língua geral só era usada nas aldeias, Mendonça Furtado reconhece que ela era falada pelos moradores e que poucos usavam o português.

*“Vendo-se estes moradores na consternação de não se poderem comunicar com os índios, se viram na precisão de aprender também a gíria que lhes inventaram para se poderem servir deles, e isto que então foi necessário passou a habito, e ao excesso de serem hoje mui poucas as pessoas que nesta cidade falam português, principalmente mulheres, que até não é possível, conforme me tem dito os mesmos padres, que se confessem senão na língua geral, como eles lhe chamam.”*¹⁷⁵

São recorrentes, na correspondência e política pombalina, acusações contra os jesuítas, entre elas a de monopolizarem o uso da mão-de-obra indígena e de dificultarem o acesso dos moradores através do uso da língua geral e não do português como idioma das missões. Contudo, o próprio Mendonça Furtado admite que primeiro pela necessidade e depois pelo hábito a grande maioria dos moradores falava bem a língua geral, alguns até a falavam exclusivamente. Neste ponto, a crítica parece muito mais contra a supremacia de uma língua mestiça sobre a língua do Príncipe, quando as *práticas e experiência* anteriores mostravam que impor a língua [do Príncipe] *“é um dos meios mais eficazes para desterrar dos povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes”*¹⁷⁶.

Então, quando o governador se refere à *tradução* e conseqüente produção da *língua geral amazônica*, chega a informar-nos precisamente que cada palavra, com sua respectiva carga de significados, era negociada e nessa circulação de sentidos foi-se

¹⁷⁵ Cf. Mendonça Furtado, Pará, 21 de novembro de 1751. In: Marcos Carneiro de Mendonça. 1 Tomo. Op. Cit. pp.67.

¹⁷⁶ Diretório dos Índios. In: MENDONÇA. Op. Cit.

criando nova linguagem, novas crenças e novos modos de ver e entender o mundo. Ronaldo Vainfas, em seu livro “*A heresia dos índios*”, oferece-nos a mesma chave de explicação para o surgimento de uma seita indígena derivada do catolicismo traduzido nas aldeias missionárias da Bahia colonial; a santidade de Jaguaribe, como era chamada, situava-se no “*entre lugar*” da tradução do catolicismo para o tupi e vice versa, “*culturalmente híbrida*” ela foi, segundo Vainfas, tecida pelos jesuítas junto aos Tupinambá¹⁷⁷.

Ainda segundo Mendonça Furtado, os jesuítas também usaram o mesmo método de tradução nas aldeias da Amazônia e, para ele, o uso da língua geral levava a idéias falsas sobre o próprio catolicismo além, é claro, dos vários inconvenientes temporais.

“É preciso saber que a palavra Tupana na tal gíria é Deus; as duas Açu e Mirim é o mesmo que grande e pequeno, e são os ditos índios educados para explicarem Deus dizendo Tupana Açu = Deus grande; e os santos, suas imagens e verônicas Tupana Mirim = Deus pequeno; e isto que eles dizem que é um modo de explicar, por não haver na tal língua a palavra Santo, sempre dado por elemento de religião a uma gente silvestre, lhes forma uma idéia de muitos deuses o que é totalmente defendido e oposto a verdadeira fé que nos ensina a Igreja Católica.”¹⁷⁸

O Padre João Daniel também se referiu à *língua geral amazônica* da sua época contrapondo-a ao português; para ele a substituição daquela por esta fundamentava-se na perda da pureza da *língua geral verdadeira*, pois ela “*está já tão viciada, e diversa da antiga, que nem ainda os mesmos criados nela, e com ela, a entendem*”; se assim o é, “*para que os novatos a hão de aprender?*”¹⁷⁹ Desse modo, para o jesuíta, a defasagem da “*língua geral antiga*” (o tupi) era o principal motivo da devida substituição pelo português

¹⁷⁷ Cf. VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. pp. 41-150.

¹⁷⁸ Mendonça Furtado, Pará, 21 de novembro de 1751. In: Marcos Carneiro de Mendonça. 1 Tomo. Op. Cit. pp. 66.

¹⁷⁹ Cf: DANIEL. Op. Cit. pp. 335.

que deveria passar a ser o idioma ensinado nas aldeias, pois “*seria útil tanto no temporal como no espiritual*”, porque:

*“Se ainda os índios tapijaras (chamam-se tapijaras os índios descendentes dos primeiros fundadores das missões, e criados nelas) não entendem, nem percebem, já os termos da verdadeira língua geral, nem a doutrina do catecismo, muito menos a perceberão os índios novatos; e não a percebendo também não perceberão aos seus missionários que os ensinam pelo catecismo; logo, não convêm ensinar-lhe uma língua que não entendem, e melhor é que aprendam em seu lugar a portuguesa, porque na portuguesa podem os missionários explicar-lhes por muitos e fáceis termos a doutrina; e na língua geral se atam só aos termos antigos, que não percebem.”*¹⁸⁰

Como podemos notar, no século XVIII, quando a língua geral Amazônica havia se consagrado como idioma colonial, já que a maior parte da população da cidade, vilas, povoações, e lugares a falava como único idioma ou como segunda língua, o problema da existência de muitas línguas diferentes em contato ainda dificultava as ações dos lusitanos. Segundo o Padre João Daniel havia aldeias missionárias que se compunham de *30 a 40 nações diferentes* todas com idiomas próprios, o que impedia a comunicação entres os indígenas e também com os missionários.¹⁸¹

Entretanto, a existência de tanta variedade de línguas em contato pode ser vista como a causa da mudança sofrida pelo Tupi que foi usado originalmente como língua geral. O próprio jesuíta admite que o motivo da sua deficiência como “*língua catequizadora*” encontrava-se na influência das várias línguas indígenas em contato nas missões.

“Como os primeiros, e verdadeiros tupinambás já quase de todo se acabaram, e as missões se foram restabelecendo com outras mui diversas nações, e línguas, se foi corrompendo de tal sorte a língua geral

¹⁸⁰ Idem.

¹⁸¹ Idem.

tupinambá, que já hoje são raros os que falam com sua nativa pureza, e vigor;”

Deduza-se que, apesar das críticas à *língua geral Amazônica* partirem de discursos diferentes, ambos os personagens concordavam que era necessário ensinar o *idioma do Príncipe* nas aldeias do Estado do Grão-Pará e Maranhão. Para isso foram elaboradas propostas de construção de escolas públicas em todas as povoações e seminários nas cidades. Tanto na obra do Padre João Daniel como nos projetos políticos de Mendonça Furtado e seu meio irmão Ministro, as escolas de ensinar a ler e contar eram apontadas como o melhor meio de eliminar o uso da *língua geral amazônica* da região, assim como o conseqüente ideal de salvação e civilização dos povos nativos.

Destarte, seguindo os propósitos da “*heróica empresa de incomparável zelo*” dos reis católicos, a língua portuguesa deveria sobrepor-se à *língua geral Amazônica*, para que aquele Estado ficasse “*livre das barbaridades e rusticidades*” indígenas que eram vividas a todo o tempo tanto nas *povoações* quanto nos *sertões*. Pelas constantes queixas e denúncias de desordens e confusões causadas por conflitos entre os sujeitos que compunham a população das povoações da capitania do Grão-Pará, podemos notar que a convivência dos vários costumes, muitos distintos uns dos outros, gerava intolerância e muitas vezes violência contra aqueles que se distanciavam dos ideais de civilização impostos pelo poder colonialista lusitano presente nas figuras dos administradores civis e autoridades eclesiásticas.

Assim sendo, quando pensamos na política de imposição da língua portuguesa através das escolas públicas, nas povoações da capitania do Grão-Pará, entendemo-la como parte de um projeto político maior que visava transformar os vários sujeitos que chamamos de índios em súditos da Coroa lusitana o que significava, em última instância, deixar de ser índio e passar a integrar os valores, costumes e modos de vida tidos como civilizados, ou seja, os modos de vida europeu e português. Por isso mesmo, ao observar as disposições do *Diretório dos Índios*, notamos que do parágrafo 6º ao 15º o tema apresentado é justamente o da transformação dos costumes indígenas.

No parágrafo 6º encontra-se a determinação do uso exclusivo da língua portuguesa e a proibição da *língua geral amazônica* e das línguas vernáculas que coexistiam em muitas vilas e povoações ainda na segunda metade do século XVIII; nos

parágrafos 7º e 8º, o *Diretório* dispõe sobre as escolas de ler e escrever e sobre a organização das mesmas; no parágrafo seguinte é recomendado o estímulo à distinção social dos oficiais indígenas como forma de incentivo à construção de hierarquias entre os indígenas moradores das povoações; no 10º parágrafo está a proibição do uso da alcunha injuriosa *Negro* para referir-se aos índios; no 11º encontra-se o dispositivo que estabelece o uso de sobrenomes portugueses pelos moradores índios que recebessem o batismo; no parágrafo seguinte temos a proibição das casas coletivas, como era costume entre as famílias indígenas, e a imposição do modelo português de habitação; no 13º e 14º parágrafos há a interdição do uso e comércio de aguardente nas povoações daquele Estado, sendo que o combate àquele vício deveria ser realizado com a devida suavidade para evitar deserções e revoltas; no 15º parágrafo encontramos a indicativa proibição da nudez entre os moradores índios daquelas povoações.

Portanto fica claro para nós que, ao combater o uso da *língua geral amazônica*, a política pombalina combatia também os costumes indígenas e, assim sendo, para aqueles administradores, a língua geral era um produto mestiço que apresentava muito mais marcas indígenas do que lusas, a qual como parte do repertório cultural [indígena] em relação nas povoações coloniais deveria ser substituída pela portuguesa; o idioma do Príncipe deveria ser introduzido, então, para que a conquista das gentes se somasse e garantisse o domínio das terras. Por conseguinte, se durante o período das missões, o método de assimilação dos grupos indígenas passava pelo domínio e redução da língua e cultura daqueles, no período pombalino a cultura e línguas indígenas deveriam ser substituídas através do ensino da língua portuguesa nas escolas e seminários, assim como o exemplo, a prática e a imposição de valores europeus passariam a ser usados como novo método de conquista e assimilação dos grupos indígenas das povoações.

2.3 A EDUCAÇÃO DOS MENINOS E MENINAS INDÍGENAS E MESTIÇOS EM TEMPOS DE REFORMA POLÍTICA.

*“Nos anos 50 até 60 em que governou aqueles estados Francisco Xavier de Mendonça Furtado, se empenhou este general em que se metesse, e introduzisse nas missões dos índios a língua portuguesa, alegando para aresto que assim se tinha praticado nas conquistas da Índia, e Ásia, e logo nos seus princípios, e que desde então se conservava naquelas nações língua portuguesa; e que já que se não tinha introduzido na América portuguesa nos seus princípios, ao menos ainda que tarde se fosse introduzindo; e que para isso se metesse escolas nas missões, a que acudissem e ensinassem os meninos e meninas a ler, e escrever, em português, e de fato se principiaram quase em todas as missões as escolas para meninos.”*¹⁸²

As escolas de ler e escrever, fundadas entre as décadas de 50 e 60 do século XVIII na capitania do Grão-Pará, faziam parte do projeto político pombalino para a parte norte das possessões portuguesas na América. Fruto do empenho e ações políticas de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, as escolas deveriam ser estabelecidas em todas as aldeias missionárias, que mais tarde passariam à categoria de vilas, povoações ou lugares, conforme o número de habitantes e a importância estratégica de cada localidade para os projetos de demarcação e defesa das fronteiras contra as iminentes invasões estrangeiras.

Assim, de forma quase ritualística, as antigas aldeias missionárias foram rebatizadas e receberam nomes de vilas portuguesas, perdendo seus nomes anteriores - que em *língua geral amazônica* - ligavam-se muito mais às culturas nativas do que ao império português. Com efeito, muitas daquelas vilas, criadas e nomeadas durante o período pombalino, ainda permanecem com o mesmo nome até os dias de hoje: Monte Alegre chamava-se Aldeia de Gurupatuba, Bragança era a antiga aldeia de Caeté, Melgaço denominava-se Aldeia dos Nheengafbas, Alter do Chão era a antiga Iburari, Santarém chamava-se Aldeia dos Tapajós, entre outras.

¹⁸² João Daniel. Op. Cit. Volume 2. pp. 334.

Obviamente a mudança artificial gerada pela ação política pombalina não surtiu o efeito desejado, haja vista que a mudança de nome e definição das povoações, assim como a simples construção de escolas locais, não bastaria para transformar os hábitos, costumes, relações sociais, interesses, práticas culturais enfim, mudar os sujeitos que integravam a sociedade paraense da segunda metade do século XVIII. Por outro lado, as mudanças realizadas não podem ser ignoradas simplesmente porque foram diferentes das que eram desejadas pelo projeto pombalino; estamos falando de processos sociais que geraram e foram gerados por relações entre sujeitos de culturas distintas que se confrontaram na disputa e na negociação por espaços de poder.

Dessa maneira, é importante não ignorarmos que, em 07 de junho de 1755, foi retirada a administração temporal que os missionários detinham sobre os índios, passando cada aldeia missionária a ser administrada por uma autoridade civil instituída pelo governador do Estado. Isto certamente provocou alterações no cotidiano e nas relações sociais vividas na região, posto que os *diretores* das “novas vilas e povoações” deviam fidelidade ao Monarca lusitano representado diretamente pelo governador general do Estado. Além disso, estavam submetidos a uma série de dispositivos de controle e fiscalização da sua administração, o que não significa que era o suficiente para impedir corrupções e trapaças porém, apesar da sua importância, esse tema não cabe no espaço deste capítulo.¹⁸³

Por conseguinte, junto com a incumbência de administrar tais núcleos coloniais, os diretores¹⁸⁴ receberam a responsabilidade pelas escolas dos meninos e das meninas índios; em muitos lugares, pela falta de mestres, eram eles próprios quem ensinavam tanto os meninos como as meninas. Tinham de enviar as matérias aprendidas pelos alunos índios e mestiços para comprovar a atividade e desenvolvimento do projeto de

¹⁸³ Lei que retira a administração temporal dos missionários sobre os índios aldeados, 07/06/1755. Cf. RIHGB, 61: 59-63; Joaquim Inácio de Freitas, *Colleção Chronologica de Leis Extravagentes*, posteriores à nova compilação das ordenações do Reino, publicadas em 1603. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1819, Tomo III; Duarte Nunes de Leão, *Leis Extravagentes Coligidas e Relatadas*, Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1796; 500 anos de Legislação Brasileira, CD-ROM, Brasília: Senado Federal, 2001. Citado por Décio Guzmán. Op. Cit. p. 11-12.

¹⁸⁴ Os diretores eram os administradores civis nomeados diretamente pelo governador general, cujos, são descritos no Diretório como um ideal de fidelidade e virtudes da época: “*Haverá em cada uma das sobreditas povoações, enquanto os índios não tiverem capacidade para se governarem, um Diretor, que nomeará o Governador e Capitão General do Estado, o qual deve ser dotado de bons costumes, zelo, prudência, verdade, ciência da língua, e de todos os mais requisitos necessários para poder dirigir com acertos os ditos índios*”. *Diretório que se deve observar (...)*. Apud. MOREIRA NETO. Op. Cit. pp.166.

imposição do português nas vilas e povoações do interior da capitania.¹⁸⁵ Apesar de todos os esforços para introduzir a língua do Príncipe, a *língua geral amazônica* manteve-se como a língua da maioria da população até meados do século XIX.¹⁸⁶ Contudo, devemos pensar sobre os significados das escolas no pensamento político colonialista para o Estado do Grão-Pará e Maranhão na segunda metade do século XVIII.

Seguramente as escolas para meninos e meninas surgiram no projeto político pombalino a partir da teoria de que a substituição da *língua geral amazônica* pela portuguesa era “*a base fundamental da civilidade que se desejava*” para os moradores índios e mestiços do Estado do Grão-Pará e Maranhão.¹⁸⁷ Assim, cabe aqui perguntarmos sobre o que se entendia por civilidade, ou ainda qual a civilidade desejada pelas autoridades metropolitanas no período em discussão?

A nosso ver, uma resposta possível a esta questão pode ser encontrada a partir dos discursos oficiais que têm como tema central ou secundário os nativos daquele Estado. Analisando as correspondências das várias autoridades, assim como os textos das leis e alvarás régios podemos perceber, no seu conjunto, que o ser civilizado significava entre outras coisas reconhecer a soberania e poder da Coroa portuguesa; aceitar e compreender a religião católica; compartilhar os valores e costumes portugueses; partilhar concepções sociais e políticas lusas e, em última instância, deixar de ser o outro e se tornar por assimilação um súdito fiel do Rei português.

“Em todo o mundo são as escolas, e os estudos os meios comuns, e universais para civilizar os povos (...); e se este é o meio indispensável para aprender a ser homens ainda nas gentes mais cultas, com mais razão o deve ser nas nações bárbaras, rústicas, e ferinas, como são os índios da América, os quais criados a lei da natureza, vivendo como feras do mato, tendo por exemplos a rusticidade dos pais, não têm outro meio para se fazerem gente, senão as escolas, em que com as letras aprendam a tratar com gente, e se façam homens.”
188

¹⁸⁵ As matérias dos meninos faziam parte das várias tipos de relações e listas, assim como de contas-prestação q os diretores tinham que apresentar como forma de controle do seu trabalho e diligencia na administração das povoações da região.

¹⁸⁶ FREIRE, Op.Cit. pp. 181 e seguintes.

¹⁸⁷ Diretório que se deve observar (...). Apud. MOREIRA NETO. Op. Cit. pp.166.

¹⁸⁸ Padre João Daniel. V. 2. Op. Cit. pp. 337.

Como pudemos notar, as escolas tinham a difícil tarefa de, junto com a imposição da língua do Príncipe, efetuar uma complexa e difícil alquimia, para não dizer impossível. Portanto, porque o uso do português como língua geral nas povoações daquele Estado era entendido como a base da civilidade que se desejava para os índios e mestiços, criou-se a determinação de que em todas as povoações haveria uma escola para meninos e outra para meninas.

As escolas para meninos teriam um mestre pago pelos pais dos alunos ou pelas pessoas que tivessem os meninos índios sob seu poder; o pagamento seria feito “*em dinheiro ou em efeitos*” e seria proporcional à “*miséria ou pobreza de cada um*”.¹⁸⁹ As duas escolas teriam como diferença o sexo dos mestres e dos alunos e algumas matérias diferenciadas: os meninos teriam aulas de “*doutrina cristã, leitura, escrita e matemática na forma que se aprende nas mais nações civilizadas*”; já as meninas aprenderiam, além da doutrina, a ler e escrever, os ofícios tidos como próprios ao sexo feminino, tais como bordado, costura, fazer renda, fiar, entre outros.¹⁹⁰

O *Diretório* previa ainda a dificuldade que alguns diretores teriam em encontrar mulheres preparadas para exercer as funções de mestra de escola das meninas e, por isso mesmo autorizava, em tais casos, a presença das meninas nas escolas dos meninos para que pudessem aprender a língua portuguesa e a doutrina cristã; no entanto, a permanência de tais alunas só deveria ser aceita até à idade de dez anos. Por outro lado, não encontramos em nenhum texto de lei ou na correspondência secreta entre Mendonça Furtado e seu irmão Ministro alguma antecipação quanto à possibilidade de não haver pessoa alguma preparada para exercer o cargo de mestre nas escolas de meninos e/ou meninas, porém encontramos na correspondência das diversas autoridades com o governo alguns casos em que, por falta de professores, o próprio diretor e demais funcionários do Estado eram quem ensinava as crianças indígenas nas escolas locais.¹⁹¹

“Os mestres e mestras competentes, dados como aptos através de um exame rigoroso e adeptos de um ensino laico e com juramento prestado aos Santos Evangelhos

¹⁸⁹ Diretório dos Índios. Apud. MOREIRA NETO. Op. Cit. pp.169

¹⁹⁰ Idem.

¹⁹¹ Cf. APEP. Códice. 258, Doc. 56; Códice 252, Doc. 63; Códice 244, Doc. 38.

em como cumpririam eficientemente as suas funções, davam, no Norte brasileiro, lugar a um punhado de pessoas que, muitas vezes, mal sabiam ler e escrever. Soldados, colonos, escrivas de câmaras, religiosos e diretores, mais ou menos zelosos, mais ou menos desafortados, de melhores ou piores costumes, tinham a missão de ensinar as primeiras letras, a língua portuguesa e o catecismo”¹⁹²

Com efeito, havia grande dificuldade de se encontrar professores capazes de ensinar aos meninos e meninas a ler e escrever em português, já que os missionários - que eram quem exercia a função de mestres - haviam sido expulsos em 1759; no caso das meninas era ainda pior, porque precisava-se contar com a presença de professoras capacitadas para ensinar a língua portuguesa, o catecismo e os demais ofícios femininos. Portanto, as possibilidades de se formarem as escolas de meninas eram proporcionais ao número de mulheres que, além de capacitadas, tivessem disponibilidade social para realizar tais funções.

Além disso, não podemos esquecer que a determinação de criar escolas em todas as povoações estava refém do empenho e interesse político das autoridades administrativas locais. Apesar dos vários mecanismos de controle criados para fiscalizar e garantir a diligência dos diretores e demais funcionários administrativos, a dificuldade de comunicação e a distância entre as povoações e a sede do governo sempre facilitava a transgressão e omissão das vontades metropolitanas.

Somado a isso, não podemos deixar de imaginar como os mestres e mestras se esmeravam ou não para fazer com que as heterogeneidades encontradas nas povoações fossem atendidas nas escolas. Explico: como se aplicavam na tarefa de convencer os pais e os alunos a aceitarem as escolas? Acreditamos que não devesse ser uma empreitada nada simples, pois cada grupo exigia uma negociação particular que obedecesse a lógicas específicas integrantes de tradições e códigos culturais ímpares.

“(...) e de fato se principiaram quase em todas as missões as escolas para meninos, escusando-se os missionários de escolas para meninas por não lhes

¹⁹² Cf. Ângela Domingues. Op. Cit. pp.119-120.

pertencer as escolas em [ilegível] gado; e as mesmas dos meninos introduzidas perseveraram pouco por se retirarem pouco a pouco os meninos, porque seus pais mais os queriam rústicos como eles do que sábios como [roto o manuscrito].”

Do que podemos inferir do trecho citado acima, em muitas escolas inauguradas ainda nas aldeias missionárias antes da expulsão dos jesuítas, a grande dificuldade em manter o ensino dos meninos estava na necessidade de convencer os pais a confiarem seus filhos à escola com tudo que ela poderia representar para cada indivíduo em particular ou para cada grupo de forma específica. Gostaríamos de compreender de forma mais profunda os significados atribuídos pelos índios e mestiços, que foram o alvo central das escolas, contudo a natureza das fontes sempre dispersa e fragmentada nos impõe certa limitação, que esperamos seja temporária. Por hora temos de nos contentar com os poucos fragmentos encontrados e com os dados achados nas entrelinhas.

Pelo que o autor do documento nos deixa perceber, podemos notar ainda, que aquilo que ele diz ser uma resistência contra a sabedoria doada através das escolas, provavelmente era uma proteção consciente ou não das crenças, valores e concepções de mundo indígenas. Alguns grupos não viam com bons olhos a permanência dos seus filhos na escola, pois isso implicava numa separação e a educação das crianças indígenas era dada ordinariamente através do exemplo cotidiano e da companhia dos adultos e não através de uma instituição criada com o propósito de passar conhecimentos.

Entretanto, cabe aqui um parêntese para pensarmos sobre o conceito de “meninos” e “meninas”. Quais as suas atribuições? Quem era reconhecido como tal? Pelas relações de trabalhadores índios das *corporações de ofícios*, sabemos que os sujeitos eram recrutados para o trabalho de todo tipo a partir dos 13 anos, daí podemos concluir que este era o marco inicial da idade adulta, ou pelo menos era o final da idade escolar, já que os trabalhos em geral significavam vários meses fora do lugar de morada. Então, os alunos das escolas teriam entre 6 e 12 anos quando eram considerados meninos e meninas? Ainda não temos dados suficientes para responder a estas perguntas de forma segura, mas por hora fiquemos com estas deduções.

No caso específico das escolas criadas nas povoações da Grão-Pará na segunda metade do século XVIII, a intenção era produzir súditos para a Coroa lusitana a partir de crianças indígenas e mestiças, isto é, pretendia-se transformar culturalmente os sujeitos. Contudo, uma das falhas do projeto estava em que a permanência das crianças junto aos pais e parentes nas povoações facilitava a transferência de valores e costumes ancestrais através da oralidade. Além disso, ainda havia o constante problema de autoridades e particulares utilizarem os meninos para serviços nas povoações ou fora delas, o que significava o afastamento da escola e contato direto e absoluto com indivíduos de culturas indígenas. Isso logo foi percebido por contemporâneos que, diante da óbvia dificuldade, pensaram na criação de espaços de formação de “homens” que pudessem atender de fato aos interesses metropolitanos. E uma das alternativas foi a criação de seminários em regime de internato; outra solução criada foi o alojamento de crianças índias e mestiças em casas dos altos funcionários civis e militares do Estado, bem como de autoridades eclesiásticas, tais como *governador, ouvidor-geral, bispos*, entre outros.

O jesuíta João Daniel acreditava que os seminários seriam ótimos meios para educar e civilizar os melhores entre os meninos índios, uma vez que lá poderiam ficar livres dos costumes dos pais e demais parentes além, é claro, de poderem dedicar-se unicamente ao aprendizado e, pelo exemplo dos mestres e diretores, logo se acostuariam a “*polícia européia e cristã*”.

“(…) Além das escolas se erigisse um seminário dos meninos mais sabidos de cada missão, e que nele se ensinassem os primeiros rudimentos com a língua portuguesa, e polícia, para que voltando para sua missão já mais instruídos, pudessem ser mestres dos outros.”

Os seminários foram assim pensados como meios mais eficazes de assimilação cultural; neles “os melhores” meninos e meninas indígenas e mestiços aprenderiam, além das letras e língua portuguesa, os valores, costumes, religião, e modo de vida lusitano pelo contato exclusivo com mestres e administradores daquelas instituições. A proposta dos seminários era justamente a separação dos meninos e meninas que seriam

prováveis líderes nas suas comunidades, para que não absorvessem as tradições e costumes de seus pares.

Nas *instruções régias públicas e secretas*, passadas para Francisco Xavier de Mendonça Furtado em 1751, encontramos referências aos “*seminários para instrução da mocidade*”, entretanto, naquele documento, as únicas instruções a esse respeito informam sobre o patrocínio financeiro que deveria ser destinado a tais instituições de ensino. Ficava estabelecida ali a existência de dois seminários, um em Belém e outro em São Luís e em todas as mais povoações que os quisessem e pudessem fundar e dotar. No entanto, a mesma fonte adverte que, além dos dois seminários das cidades, não se deveria consentir a existência de outros nas demais povoações “*em que tenham renda bastante e proporcionada aos seminaristas que neles se houverem de recolher para o seu sustento, tendo em vista os poucos rendimentos das provedorias da Fazenda*”.¹⁹³

Por tudo isso entendemos que, com a política pombalina, as populações indígenas, assim como seus filhos mestiços, adquiriram novas possibilidades em relação à vida política e social nas suas localidades. Parte da historiografia entende que as reformas pombalinas não saíram do papel¹⁹⁴; que a situação dos indígenas ficou pior, e que os mesmos continuaram sendo as vítimas do sistema de dominação colonial. Contudo, não se pode deixar de lado uma questão que é visível na documentação do período, qual seja a existência de formas de tratamento diferenciadas entre os vários sujeitos que se convencionou chamar de “índios”. Portanto, como bem aponta Maria Regina Celestino de Almeida, *é o índio cultural e não o biológico que constitui o estrato inferior do sistema de estratificação*.¹⁹⁵

É notório que inúmeros sujeitos continuaram sendo mal-tratados, tendo inclusive sua liberdade desrespeitada; “índios” e mestiços que permaneceram considerados bárbaros, indolentes e indignos. Por outro lado, não podemos generalizar – numa análise em que os “índios” aparecem como os coitadinhos, sujeitos passivos da sua própria história

¹⁹³ Cf: Instruções régias públicas e secretas para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, capitão-general do Estado do Grão-Pará e Maranhão. 31 de maio de 1751. In: Marcos Carneiro de Mendonça. 1 Tomo. Op. Cit. pp. 34.

¹⁹⁴ Cf. BRITO, Cecília M. Chaves. *Índios das ‘corporações’: trabalho compulsório no Grão-Pará no século XVIII*. In: MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo (org.). *A Escrita da História Paraense*. Belém: NAEA/UFPA, 1998. MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. *Índios da Amazônia, de maioria a minoria (1750-1850)*; Petrópolis, Editorial Vozes, 1988. SOUZA JR, José Alves de. *O projeto pombalino para a Amazônia e a “Doutrina do Índio- Cidadão”*. Cadernos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, V. 12, n.1/2; jan./dez., 1993.

¹⁹⁵ Cf. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Op. Cit. pp.153.

– e ignorar as exceções e concessões que muitos “índios” e mestiços foram capazes de conquistar.

Entretanto, percebemos ainda que as reformas pretendidas para a capitania do Grão-Pará, bem como para todo o Estado do Grão-Pará e Maranhão, dependiam de transformações culturais profundas. Como destacamos outras vezes, ambicionava-se entre outras coisas, transformar os indígenas em súditos fiéis de El-Rei e para isso a “civilização” destes era indispensável; não bastava conseguir acordos de paz e alianças, não bastava convencê-los a coabitar com os moradores brancos, a casar-se com eles. Era necessário que os “*índios deixassem para trás toda a vileza dos seus costumes, a rusticidade e barbaridade de seus modos de vida*”¹⁹⁶, enfim, era preciso que estes deixassem de ser índios para serem portugueses.

É interessante notar que essa transformação não se buscava na aparência, pelo menos não formalmente, isto é, não era na cor da pele nem nos traços físicos que se exigiam as transformações, mas no modo de vida dito *civilizado*. As crenças na pureza do sangue nobre iam, cada vez mais, sendo substituídas por outras mais identificadas com o pensamento político que ganhava força naquela época. Concepções como a de trabalho e civilização sofreram alterações e estavam cada vez mais ligadas uma à outra. Assim, o ser nobre não implicava necessariamente a não execução de trabalhos manuais como o cultivo da terra, desde que fosse realizado apenas para si e nas suas próprias terras¹⁹⁷. Assim, vemos constantemente as autoridades da região ligarem a postura dos sujeitos frente ao trabalho com o grau de civilização, pois quanto mais ligados ao trabalho, e sobretudo ao cultivo da terra, mais civilizados eram considerados.

Nesse sentido, pela documentação pesquisada pudemos notar que as possibilidades de formas diferenciadas de relacionamentos no cotidiano das vilas e povoações também estavam vinculadas à maior ou menor facilidade e disposição dos indígenas em aprender e incorporar os valores e conhecimentos portugueses passados nas escolas locais, seminários e recolhimentos. Esperava-se que em algumas décadas a população das vilas e povoações do Estado do Grão-Pará e Maranhão fosse constituída por súditos fiéis e civilizados. Para isso era necessário eliminar a *língua geral amazônica* e impor a língua do Príncipe e com ela inculcar-se-iam valores e concepções próprias da cultura portuguesa daquele período.

¹⁹⁶ Diretório que se deve observar (...). Apud. MOREIRA NETO. Op. Cit. pp. 169

¹⁹⁷ Idem.

Entendemos que os processos de ensino colocados em prática nas povoações foram bastante difíceis e muitas vezes conflituosos, no entanto não podemos descartar a possibilidade de alguns sujeitos terem utilizado o conhecimento adquirido a seu favor, ou em favor de uma política própria. Encontramos entre alguns documentos, uma carta de Fernando Correa Pestana (diretor da vila de Olivença), datada em 30 de agosto de 1773, ao governador e general do Estado, que trata das dificuldades encontradas por aquele diretor para ensinar os meninos de algumas nações:

Remeto a V. Exa. as matérias de quatro meninos que são os que escrevem já por serem da [nação] Cambéba que é gente mais racional, sem embargo de que a muitos anos se tem continuado com a escola sem adiantamento porque a gente da [nação] Tucuna Pajés e Xumanas são muito remidos e negligentes na vinda para a escola tanto [assim] [ilegível] que me obrigo a excesso a dar circo de noite as casas da vila para pela manha apanhar os rapazes e raparigas pertencentes a escola e [assim] os tirei das mãos das próprias [mães] e chorando [ilegível] os meter na escola porem foi esta diligencia Senhor sem proveito porque [uns] vem de manhã e não vem de tarde outros vem de tarde não vem de manhã e como [é] gente que estão quase nas suas [ilegível] terras não os posso escandalizar porque ficara a vila despovoada.¹⁹⁸

Observamos neste documento que o diretor declara o insucesso da escola e põe a culpa na resistência de alguns grupos de índios de determinadas nações; ele estava preocupado em justificar ao seu superior o fracasso daquela “*diligencia*”, por isso se detém na descrição das dificuldades oferecidas pelos sujeitos que ele mesmo define como irracionais. Por outro lado, nota-se a existência de crianças, filhos e filhas de índios, que demonstravam maior facilidade em aprender o que os portugueses desejavam ensinar; perguntamo-nos sobre as formas de tratamento dadas a esses outros “índios”, os considerados mais perspicazes, racionais e/ou inteligentes. Esses indiozinhos que já sabiam

¹⁹⁸ Fernando Correa Pestana ao governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão em 30 de agosto de 1773. In: APEP; fundo: correspondência de diversos com o governo, código 258, documento 56.

ler e escrever, seriam tratados como mão-de-obra braçal, num lugar onde a grande maioria da população (mesmo a branca) era analfabeta? Temos motivos para acreditar que não, e ainda supor que existiam grandes chances de conquistarem cargos importantes nas suas vilas.

Além disso, com a possibilidade de realização de matrimônio entre índios e brancos, os filhos mestiços destas relações herdariam e teriam até mais prestígio que seus pais. Não apenas o grau de “civilização” de alguns índios os tornava possíveis mercedores de privilégios, mas também o poder de influência que detinham entre os seus; geralmente estes (os que apresentavam certo poder de liderança) eram nomeados *principais* e passavam a exercer relações mais próximas com os portugueses que precisavam destes “líderes indígenas”, entre outras coisas, para distribuir e manter a mão-de-obra nativa pronta para os “serviços” de S. Majestade e de particulares.

Desse modo, foram utilizados como estratégias de conquista do elemento humano na Grão-Pará da segunda metade do século XVIII programas educacionais que buscavam “civilizar” os nativos. Além do estabelecimento do uso obrigatório do idioma Português e da construção de escolas nas vilas e povoações, para a instrução de meninos e meninas ameríndios, foram criados seminários para que a educação das crianças “bem-nascidas” não fosse contaminada pelos “*maus costumes gentios*”. Ângela Domingues trata sobre o tema na obra intitulada “*Quando os Índios Eram Vassalos, colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*”, onde afirma que o principal objetivo da criação de estabelecimentos de ensino, em regime de internato, era – além de evitar o contato contínuo das crianças com a cultura ameríndia e impedir que elas continuassem a ser utilizadas em obras públicas – “fomentar o contato entre os filhos da aristocracia luso-brasileira e os descendentes da ‘nobreza’ ameríndia, por forma a estes poderem receber uma influência direta do comportamento dos seus companheiros”.¹⁹⁹

Assim, entendemos que a adaptação e apropriação por parte de sujeitos indígenas também constituíram formas de resistência; as fugas, os motins, os mocambos e atos de revolta não encerraram as ações políticas dos grupos indígenas frente à conquista portuguesa na capitania do Grão-Pará. Não temos motivos para negar a capacidade dos sujeitos daquela sociedade em aproveitar as possibilidades que lhes eram oferecidas pelo

¹⁹⁹ Ângela Domingues. Op. Cit. p.121

contexto político; e nem tampouco para supor que as relações sociais desenvolvidas na região tenham sido parecidas com as que se desenvolveram na Europa ou em outra qualquer parte do mundo.

TERCEIRO CAPÍTULO

GRÃO-PARÁ POMBALINA: SOCIEDADE INDÍGENA OU MESTIÇA?

“EU ELREI Faço saber aos que este meu Alvará de Lei virem, que considerando o quanto convem, que os meus Reais domínios da América se povoem, e que para este fim pode concorrer muito a comunicação com os índios, por meio de casamentos: Sou servido declarar, que os meus vassallos deste Reino, e da América, que casarem com as índias dela, não ficam com infâmia alguma, antes se farão dignos da minha Real atenção, e que nas terras, em que se estabelecerem, serão preferidos para aqueles lugares, e ocupações, que couberem na graduação das suas pessoas, e que seus filhos, e descendentes serão hábeis, e capazes de qualquer emprego, honra ou dignidade (...)”

Alvará que promove o casamento de europeus com nativos americanos. 4/04/1755

Na segunda metade do século XVIII, passados quase dois séculos de colonização portuguesa em território que hoje chamamos de Amazônia, a sociedade colonial ali instalada ainda era reconhecida como indígena. Para confirmar esta observação basta ler de forma atenta a vasta documentação produzida sobre a regulamentação da vida e da “civilização”

indígena nas povoações e vilas pombalinas, sobretudo aquela do corpo legislativo. Assim, o forte interesse demonstrado pelas autoridades metropolitanas acerca da presença e permanência de grupos nativos naquela sociedade demonstra que a mesma era reconhecida como fundamentalmente aborígine. Contudo, perguntamos se ela já não era muito mais mestiça do que propriamente indígena.

Fazemos essa inflexão justamente por entendermos que os diversos sujeitos que as fontes chamam de índios já há algum tempo viviam processos de *encontros/confrontos* com a cultura européia; de forma direta e indireta seus mundos já haviam sido afetados pelas relações *transculturais* desenvolvidas com os primeiros colonizadores da região e de regiões distantes. Além disso, não podemos esquecer as importantes transformações causadas pelo contato contínuo e múltiplo das diversas etnias indígenas reunidas nos aldeamentos missionários e depois nas vilas e povoações pombalinas. Todo esse mosaico de culturas em relações as mais variadas possíveis produziu um sem número de “*mal-entendidos*”; as traduções realizadas no necessário processo de comunicação, fossem elas coordenadas ou organizadas pelos colonizadores criaram, a partir de repertórios culturais múltiplos, novas redes de sentidos. A sociedade colonial que despontava no período pombalino já era o resultado de mais de dois séculos de *encontros/confrontos* e de produções de “*mal-entendidos*” culturais.

Ao lado disso é necessário lembrar que as sociedades indígenas existentes na região nunca foram grupos fechados e isolados uns dos outros. Muito antes da chegada dos conquistadores europeus aquelas comunidades mantinham “*contatos interétnicos*” através de trocas comerciais, guerras, casamentos, entre outros.²⁰⁰ Segundo Décio Guzmán, “*nenhuma tribo ou comunidade é ou jamais foi uma ilha, e o mundo amazônico, uma totalidade de processos interligados ou sistemas, não é e nunca foi uma soma de grupos humanos e culturas independentes*”²⁰¹.

Nesse sentido, podemos dizer que a população que constituía a sociedade colonial na segunda metade do século XVIII era fundamentalmente mestiça, culturalmente híbrida, e essencialmente *diaspórica*. A mestiçagem aqui entendida é também a dos costumes, valores e modos de vida que, paralela “a mistura dos sangue”, constituiu a

²⁰⁰ Cf. GUZMÁN, Décio de Alencar. *Índios Misturados, Caboclos e Curibocas: Análise Histórica de um Processo de Mestiçagem, Rio Negro (Brasil), Século XVII e XIX*. In: ADAMS, Cristina, Ed.; MURRIETA, Rui, Ed.; NEVES, Walter, Ed. *Sociedades Caboclas Amazônicas: Modernidade e Invisibilidade*. São Paulo: Annablume, 2006. pp. 67-78.

²⁰¹ Idem. Pp.77.

sociedade cabocla paraense e amazonense. Entendemo-la como *diaspórica* porque não mais pertencia às suas raízes ancestrais e nem tampouco à sociedade colonial imposta pelos portugueses; situava-se no “*entre-lugar*” dos *encontros/confrontos*.²⁰² Culturalmente híbrida porque já não se definia como totalmente indígena, porque estava também nas múltiplas realidades postas em relação, mas não era, paradoxalmente, nem uma coisa nem outra, uma vez que pode ser identificada como o novo que se formava e construía a sociedade colonial paraense.

Com efeito, na segunda metade do século XVIII vimos delinear-se – inseridos num projeto político mais amplo²⁰³ – o agenciamento de casamentos entre índias e portugueses. Certamente aquelas uniões vinham a calhar com os interesses dos homens e mulheres envolvidos naquelas relações que, para uns e outros, representavam a possibilidade de obter vantagens sociais, políticas e até mesmo econômicas. Assim, consideramos que os sujeitos de ambos os lados dos matrimônios estavam convencidos de que aquela união lhes seria no mínimo útil. Os códigos desse entendimento compartilhado precisam ser identificados, mas sem perdermos de vista que as índias e índios dessa nossa história não eram mais aqueles das culturas ancestrais; já viviam de certa forma familiarizados com os rearranjos necessários à convivência com os “brancos” e supomos que os casamentos mistos constituíram mais uma forma de ver seus interesses garantidos, pelo menos em tese.

Vistos desse ângulo, os casamentos estabelecidos em todo o Estado do Grão-Pará e Maranhão, na época em estudo, seguiam as mesmas normas sacramentais aplicadas aos casamentos indígenas nos aldeamentos missionários no início da colonização, ou seja, as da aplicação das reformas do Concílio de Trento. Segundo Adone Agnolin, “*há uma especificidade própria que caracteriza a instituição cultural do sacramento do matrimônio entre os indígenas americanos*”, pois o matrimônio tridentino, aplicado antes nos aldeamentos missionários e depois nas povoações pombalinas, foi incorporado ao processo de assimilação das populações indígenas, tendo em vista que a necessidade de remediar os *excessos* das culturas nativas, ou seja, a objetivada

²⁰² Em seu texto “*Locais da Cultura*”, Homi K. Bhabha define o local da cultura no “entre-lugar”, no lugar dos excedentes da soma das diferenças em relações. Esse excedente constitui o culturalmente híbrido que desloca o entendimento das sociedades das relações dualísticas e a situa no terreno dos deslizamentos culturais que produzem os mal-entendidos. Cf. BHABHA, Homi. K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. pp. 19-42.

²⁰³ Ver o primeiro capítulo.

transformação dos costumes e tradições indígenas era condição da conversão/conquista daqueles sujeitos.²⁰⁴

Seguramente, a política de promoção de casamentos mistos era percebida pelas autoridades metropolitanas como mais uma maneira de mudar os costumes indígenas, mas, além disso, tratava-se de atender a premente necessidade de povoar e defender os territórios das constantes ameaças estrangeiras. Assim, era necessário produzir súditos fiéis, civilizados e obedientes para que a empresa colonial pudesse desenvolver-se de maneira satisfatória; mais uma vez a necessidade de “civilizar”, transformar e assimilar os grupos indígenas colocava-se à frente dos objetivos metropolitanos, pois se nos séculos XVI e XVII a estratégia era “aculturar” para converter, tornar cristão, na segunda metade do século XVIII a lógica usada era parecida, mas os objetivos se traduziam em termos políticos e não propriamente religiosos, já que precisavam mudar os costumes, “civilizar”, “aculturar”, no afã de produzir súditos e colonos para povoar as imensas terras do Estado do Grão-Pará e Maranhão.

Enfatizamos aqui que se os interesses e motivações da política de promoção dos casamentos mistos apontados pelas fontes oficiais resumem-se na “civilização” dos índios e conseqüente produção de súditos e povoadores fiéis à Coroa portuguesa, no discurso das autoridades metropolitanas aqueles objetivos justificavam-se pelas necessidades impostas a partir do tratado de Madri, segundo o qual a posse de fato dos territórios garantiria a posse de direito. Contudo, indagamos sobre que tipo de súdito foi idealizado pelos elaboradores daquele projeto político? Evidentemente, o aumento e a produção de mestiços vinha sendo agenciada pelo poder metropolitano, e então arriscamos a afirmar que se pretendia não apenas a assimilação das culturas indígenas, mas também buscava-se o “branqueamento” da sociedade colonial, que ainda no final do século XVIII era reconhecidamente indígena.

Buscava-se realizar o duplo objetivo de “*extinguir a odiosa e abominável separação entre portugueses e índios*” e de produzir súditos mestiços, os quais tivessem a “civilidade dos pais” e a ligação necessária com as mães e seus parentes indígenas; desse modo, pretendia-se produzir sujeitos hábeis em realizar *deslizamentos* entre os mundos indígenas e portugueses. Entretanto, não devemos perder de vista que ambos os “mundos”

²⁰⁴ AGNOLIN, Adone. Op. Cit. pp. 331.

referidos eram os já afetados pelas relações coloniais e, portanto, em pleno processo de transformação.

No *Diretório dos Índios* encontramos a conclusão de que, através da união conjugal entre indígenas e portugueses, ficariam convencidos aqueles “*com toda a evidencia, que estimamos as suas pessoas; que não desprezamos as suas alianças, e seu parentesco; que reputamos cordial e sinceramente conservar com eles aquela recíproca união*”.²⁰⁵ O sucesso [daquelas uniões] era importante demais para deixá-lo a cargo apenas das afinidades pessoais, assim recomendava-se aos diretores que:

“Apenas forem informados de que algumas pessoas, sendo casadas, desprezam os seus maridos, ou mulheres, por concorrer neles a qualidade de índios, o participem logo ao Governador do Estado, para que sejam secretamente castigados, como fomentadores das antigas discórdias, e perturbadores da paz, e união publica”.²⁰⁶

Os filhos mestiços resultantes dos casamentos estavam igualmente protegidos pela legislação contra as discriminações que a sociedade colonial lusitana pudesse infligir-lhes. Pela lei dos casamentos mistos ficava determinado o impedimento da discriminação taxativa contra os filhos mestiços daqueles casamentos - que não poderiam ser referidos como “*caboclos*”, pois o termo era reputado como alcunha injuriosa -; produzia-se assim a interdição vocabular oficial do termo “*caboclo*” e, segundo Décio Guzmán,²⁰⁷ com ela a *invisibilidade* da população mestiça que constituía parte importante daquela sociedade.

Segundo Mauro Cezar Coelho, a política indigenista da segunda metade do século XVIII introduz o casamento misto como uma política de Estado, pois coloca a “*afamada lubricidade portuguesa a serviço dos interesses da Metrópole, que pretendeu aproveitá-la para implementar seu programa de povoamento e de transformação do indígena em um vassalo português*”. Nesse sentido, vários casamentos foram realizados

²⁰⁵ Diretório que se deve observar (...). Parágrafo 91. In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. Op. Cit. pp. 202.

²⁰⁶ Idem, Parágrafo 90.

²⁰⁷ Cf. GUZMAN, Décio de Alencar. Op. Cit. pp. 75-74.

nas povoações daquele Estado. Em carta de 31 de julho de 1759, o então governador general do Estado, Manoel Bernardo de Mello e Castro, comunicava a realização de 33 matrimônios realizados entre soldados portugueses e índias nas povoações da capitania do Grão-Pará. Anexada à carta encontramos uma relação dos cônjuges referidos na mesma; entre os nomes das noivas observamos a ocorrência do tratamento honorífico “D.” (dona) e pelo que nos consta o uso deste tipo distintivo era utilizado para pessoas com um certo grau de nobreza, por isso supomos que as sete índias que receberam o distintivo “D.” diante dos seus nomes eram filhas de *principais* ou de outras autoridades indígenas.

RELAÇÃO DOS SOLDADOS QUE CASARAM COM ÍNDIAS DAS
POVOAÇÕES DA CAPITANIA DO GRAO-PARÁ EM 1759

SOLDADOS	ÍNDIAS
Francisco Duarte Crespo	Maria do Rosario
Manoel Rodrigues	Lucrecia Correia
Jose da Silva	Maria Roza
Antonio Lourenço	Jozelia da Roza
Manoel Gonçalves	D. Antonia do Expirito Santo
Manoel Francisco	Andreza de Jezus
João Lopes	Severina da Roza
José de Jezus	Vicência de Jezus
Mathias Afonso	D. Justina dos Santos
Leonardo Pires	Cristina do Rozario
Joze Cardoso de {ilegível}	D. Joanna do Expirito Santo
João de Lima	D. Roza Gomes
Jose Pereira	D. Luiza de Souza
Nicolao Gonsalves	Com a índia Florencia
Antonio Lopes	Luiza Maria
Francisco Alves	Maria dos anjos

Entretanto, apesar de não dispormos dos registros daqueles matrimônios, podemos supor que foram realizados segundo as imposições do Concílio de Trento. Desse modo, certamente o soldado Manoel Francisco quando desposou a “índia” Andreza de Jezus (sic) o fez em uma igreja católica, diante do pároco e de testemunhas, os proclamas foram publicados e a vontade individual dos noivos foi reafirmada. Daí presumirmos que as exigências conciliares não se chocavam com os interesses políticos do ministério

pombalino. O soldado Mathias Afonso também optou por casar-se com uma índia, mas diferentemente da noiva de Manoel Francisco citado acima, casou-se com uma índia que tinha diante do seu nome português o distintivo “D.” que a diferenciava das demais: certamente D. Justina dos Santos era filha de uma autoridade indígena.

Vale a pena ressaltar que os esforços das autoridades coloniais para promover os casamentos entre portugueses e índias não se restringiram às povoações da capitania do Grão-Pará; eles se concentraram também nas do Rio Negro e em todas as povoações coloniais do Estado do Grão-Pará e Maranhão. Nos lugares e vilas do Rio Negro, a demarcação das fronteiras deveria ser realizada também através das uniões entre “brancos” e índias pelo matrimônio, sacramentado pela igreja católica e incentivado pelo poder civil que oferecia, além do dote dos noivos, vantagens de preferências a cargos e honras àqueles que se casassem com nativas e se estabelecessem naquelas povoações. Nesse sentido, encontramos a notícia dada em 1759 pelo então governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre a realização de 53 casamentos mistos entre soldados e paisanos “brancos” com índias das povoações do Rio Negro; além dos casais listados em uma relação, o governador informa também sobre o matrimônio de um cabo de esquadra com uma filha de *principal* da vila de Silves.

RELAÇÃO DOS SOLDADOS E PAISANOS QUE TEM
CASADO COM ÍNDIAS DAS POVOAÇÕES DO RIO NEGRO

POVOAÇÃO	NÚMERO DE CASAMENTOS
Vila de Moura	Sete casais
Vila de Thomar	Doze casais
Vila de Barcelos	Dezesseis casais
Vila de Silves	Um casal
Lugar de Cravoeiro	Seis casais
Lugar de Moreyra	Sete casais
Lugar de Poiares	Quatro casais

Sobre os efeitos daquelas uniões, a pretendida transformação indígena em súdito da Coroa lusitana dava-se muito mais pelas perspectivas indígenas de busca por interesses próprios nas povoações coloniais do que necessariamente pela mudança de costumes pretendida com os casamentos mistos; com a imposição do idioma português; incentivo ao trabalho agrícola; entre outras medidas adotadas durante todo o período em discussão. Em muitos casos o processo se deu ao contrário, como nos conta Alexandre Rodrigues Ferreira que observou, quando esteve na região durante a década de 1780, o comportamento social de alguns portugueses casados com índias:

“Europeus, estabelecidos, os quais se desprezão de trabalhar. Sendo alias a maior parte deles de natureza tal, que em vez de ensinarem as índias suas mulheres e os mamelucos seus filhos, os costumes dos Brancos, pelo contrario são eles os que adoptão os Costumes dos índios, e ficão (sic) talvez um pouco peiores (sic).”²⁰⁸

O que nos leva a refletir sobre os diferentes meandros do processo de formação sociocultural vividos no Estado do Grão-Pará e Maranhão de modo geral e na capitania paraense de modo particular. As relações sociais vividas ali conduziram e foram conduzidas por diferentes modos à construção do novo: novas famílias, novas aristocracias, novos modos de vida, novas escolhas e novas alianças que se constituíram em novas parentelas. Segundo Florestan Fernandes, os casamentos, na lógica cultural dos Tupinambá, constituíam ou consolidavam as alianças entre as parentelas e ter um grande número de filhas, irmãs ou mulheres era condição para implementar o prestígio social que tais alianças lhes proporcionavam.²⁰⁹ Entretanto, para os índios das povoações coloniais, os casamentos mistos poderiam significar uma forma de construir alianças mais estreitas com os portugueses e ter assegurados os privilégios que tais uniões lhes prometiam proporcionar; é claro que, no caso dos índios das povoações pombalinas, tanto os códigos

²⁰⁸ FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Participação Geral do Rio Negro, e seu território(...). Citado por Mauro Cezar Coelho. Op. Cit. pp. 184.

²⁰⁹ Cf. FLORESTAN, Fernandes. Op. Cit. pp. 269-275.

das alianças quanto os dos casamentos já sofriam inflexões desde o início da colonização da região, condição imposta pelos encontros *interculturais* vividos naqueles espaços produtores de mestiçagem cultural e biológica.

3.2. IMPOSIÇÃO DO PORTUGUÊS COMO MEIO DE CONSOLIDAR A UNIÃO ENTRE ÍNDIOS E “BRANCOS”.

A política de casamentos mistos implementada pelo Estado colonial português não foi instituída isoladamente. Ela fazia parte de um conjunto de reformas que, no caso específico do Estado do Grão-Pará e Maranhão, visava entre outras coisas a assimilação das populações indígenas que habitavam a região. Pelas disposições contidas no *Diretório dos Índios*, observamos que a promoção dos casamentos entre índias e portugueses, a imposição do português enquanto língua geral das povoações coloniais e o incentivo ao trabalho, em especial o fomento à produção agrícola, revelam o caráter laico do tipo de “civilização” que se pretendia construir entre os índios das povoações.

Obviamente a cristianização e a pretendida salvação das almas não deixou de ser importante face do processo de assimilação dos grupos indígenas, contudo podemos dizer, concordando com Mauro Cezar Coelho, que a cristianização deixou de ser vista como o único caminho para a civilização, pois “*o casamento, a educação e o trabalho assumiram lugar de destaque entre as estratégias vislumbradas pela legislação*”.²¹⁰ Certamente, pela perspectiva metropolitana da segunda metade do século XVIII, a absorção de valores da cultura portuguesa por parte da população indígena se fazia através do exemplo tirado do convívio e da construção de laços familiares com os “brancos”, bem como da prática cotidiana do trabalho e uso da língua do Príncipe.

Assim, o exemplo, a prática e a absorção de valores lusos seriam amplamente exercidos também no convívio dos meninos índios, filhos dos oficiais indígenas das povoações que, como meio de adquirir civilidade, eram levados para as casas das maiores autoridades portuguesas daquela capitania. Segundo os códigos metropolitanos, o isolamento com relação aos costumes indígenas e a convivência direta e integral com as famílias portuguesas que compunham a elite branca colonial, daria às futuras lideranças indígenas as melhores condições à tão visada (pelo poder metropolitano) civilidade. Dessa maneira, havia o reconhecimento de que a escola local não tinha força

²¹⁰ Mauro Cezar Coelho. Op. Cit. pp. 182.

contra os costumes indígenas, amplamente veiculados através da oralidade, que transmitiam tradições e experiências de uma geração a outra. Reconhecia-se que todos os esforços para transformar os costumes indígenas, entre eles a língua geral (o tupi colonial), seriam inúteis sem a instituição de outras estratégias que possibilitassem a eficácia do exemplo, da prática e da absorção de valores lusitanos.

Nesse sentido, Feliciano Ramos Nobre Mourão indicou, em correspondência a Francisco Xavier de Mendonça Furtado datada de 28 de junho de 1761, que o então governador do Estado, Manoel Bernardo de Mello e Castro, vinha dando satisfatória continuidade às importantes diligências para a educação dos meninos índios, ao verificar a construção de escolas nas vilas da capitania do Grão-Pará, bem como ao distribuir os filhos das lideranças indígenas pelas casas dos “nobres” da cidade do Pará (Belém):

“Mandou Sua Excelência vir das Povoações muitos filhos de Principais, capitães mores e mais oficiais índios trazendo os logo na sua companhia para essa cidade onde os distribuiu pelas casas dos Bispo, Coronéis, Ministros e outros oficiais maiores do Regimento, concorrendo por todos os modos para a sua civilização o que todos aceitamos com muito gosto por termos a vista o maior exemplo do dito senhor, que a sua casa é um seminário de nove índios pequenos, que todos trás na escola vestidos e calçados, e nos dias de domingo, e mais festivos os trás diante de si no concurso do acompanhamento com vestidos inteiros de Camelão (sic).”²¹¹

Além da mencionada distribuição dos filhos das lideranças indígenas, consideramos interessante enfatizar que o Ouvidor Feliciano Ramos, autor do documento, dá um grande destaque ao fato de os meninos andarem vestidos e calçados, o que é revelador da permanência da nudez e/ou da seminudez entre os índios das povoações, uma das insistentes marcas das culturas indígenas presentes naquele Estado.

²¹¹ AHU, Pará, cx. 49, documento, 4523.

Não obstante, apesar de os trajes e demais apetrechos europeus exercerem certo poder de atração sobre parte da população indígena, as autoridades constantemente reclamavam que quase todo o esforço do trabalho indígena era dedicado ao consumo de bebidas alcoólicas, isso quando não os acusavam de serem preguiçosos e pouco afeitos à produção de excedentes; a pobreza daí resultante servia para justificar a permanência de alguns costumes indígenas, tais como a nudez e a construção de casas coletivas e pouco resistentes.²¹² Contudo observamos que, na maior parte dos casos, a pobreza extremada das famílias indígenas estava ligada à grande exploração do seu trabalho e à corrupção dos diretores das vilas: ambos os fatos podem ser apreendidos nas entrelinhas da documentação referente à vida econômica das povoações.²¹³ Assim, o sucesso dos projetos políticos metropolitanos dependia dos interesses em jogo na colônia. Por conseguinte, a educação dos meninos e meninas índios e a pretendida introdução do idioma português também dependiam dos esforços e interesses tanto dos próprios moradores índios quanto das autoridades lusas que os administravam.

Mendonça Furtado lembrava a seu substituto no governo do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Manoel Bernardo de Mello e Castro, que a resistência das crianças indígenas e mestiças não era maior que a dos meninos da Europa e que se deveria criar meios de garantir que o idioma do Príncipe fosse introduzido em todas as povoações daquele Estado. A resistência das crianças das escolas era recorrente e demandava maior aplicação e zelo por parte de diretores e mestres das escolas, todavia não podemos perder de vista que, além dos interesses dos próprios alunos, a educação e ensino do português contavam como adversários também os projetos particulares das autoridades locais que no mais das vezes tinham outros planos para os sujeitos que deveriam manter nas escolas.

Na publicação das Estampas produzidas durante a *Viagem Filosófica* dirigida pelo naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, encontramos algumas que mostram indígenas e mestiços aplicados ao trabalho, observamos com especial interesse a presença de crianças indígenas no trabalho de *viração das tartarugas*.²¹⁴ Tínhamos outros indícios da utilização do trabalho infantil pelas autoridades coloniais que administravam as povoações daquele Estado, mas eram pouco precisos e muito dispersos: tratava-se de menções de mulheres das *corporações de ofício* que iam às frentes de trabalho com seus

²¹² Cf. APEP. Códice 252. documentos: 62, 30, 10, 04; Códice 244. documentos: 51, 48, 27.

²¹³ Cf. APEP. Códices 258, 96, 244, 252, 70. AHU, Pará, cx. 47, documento, 4340.

²¹⁴ Ver apêndice documental, estampa 3.

filhos pequenos, o que nos levou a supor a presença infantil como mais uma força do trabalho indígena. O documento produzido pelo desenhista da *Viagem Filosófica* ofereceu-nos dados necessários a pensar de forma mais complexa as experiências sociais vividas no interior daquela capitania. Por outro lado, não podemos perder de vista que escolas e seminários foram instituídos e que não podemos pensar a vontade política das autoridades coloniais de forma generalizada. Dessa forma o aprendizado do português, entre outras possibilidades, pôde ser interpretado (pelos indígenas e mestiços) como recurso garantidor de maiores espaços sociais e, portanto promotor de desigualdade social entre aqueles sujeitos.

Com efeito, o ensino do idioma do Príncipe nas escolas e seminários contava com aulas de leitura e gramática. Tratava-se, entre outros tantos objetivos pretendidos, da substituição da tradição oral indígena, que predominava ainda naquelas povoações, pela cultura européia de tradição escrita; e com essa mudança pretendia-se eliminar, ou pelo menos anular, o poder de transmissão oral de conhecimentos e costumes indígenas ancestrais. Destarte, a política de imposição da língua portuguesa em substituição à língua geral (o Tupi, *convertido* pelos Jesuítas) ocupou junto com a promoção dos casamentos mistos e o incremento da agricultura, importante espaço nos discursos e ações das autoridades metropolitanas; o grande interesse naquelas metas revela seu caráter basilar à objetivada transformação dos costumes [indígenas] e a produção de povoadores comprometidos com o desenvolvimento da colonização na região.

“A noticia que V. Exa. me participa em carta de 13 de junho deste presente ano sobre ter Sua Majestade aprovado as providencias que V. exa. deu a respeito do pernicioso uso da língua geral neste Estado, comunicando as ao publico por meio de um Bando, que mandou lançar estando governando o mesmo Estado, me deixa certo de que S. Majestade foi servido aprová-lo inteiramente, e me ordena o faça executar, cuidando com toda a eficácia em que se estabeleça por todos as povoações deste governo a língua Portuguesa em beneficio de todos os seus moradores, e assim o farei observar.”²¹⁵

²¹⁵ Cf. AHU, Pará, cx. 47, documento, 4306.

A língua geral produzida nos aldeamentos missionários ao longo dos séculos XVI e XVII era apontada como mais um problema a ser superado pelos governadores e demais autoridades laicas que passaram a administrar os aldeamentos indígenas, tornados em vilas e lugares na segunda metade do século XVIII. Segundo o discurso presente na legislação da época, a língua criada pelos missionários não tinha o poder de eliminar os *abomináveis costumes* dos índios e através dela não se poderia realizar a “civilização” daqueles povos; além disso, era *máxima inalterável* que a introdução da *língua do Príncipe* entre os povos conquistados garantiria igualmente a soberania de Sua Majestade. Assim, somente através do português seria possível operar as transformações necessárias nos costumes indígenas e garantir os domínios de Sua Majestade naquela parte do império colonial lusitano.

Obviamente o discurso sobre a ineficácia da língua criada pelos jesuítas nos seus aldeamentos missionários fazia parte da política de combate ao poder dos religiosos nas colônias portuguesas, cujo desfecho culmina na expulsão dos membros da Companhia de Jesus de todos os domínios portugueses espalhados nos quatro continentes. Contudo, apesar do caráter laico das reformas pombalinas, sobretudo com respeito à política indigenista, não podemos ver nelas uma negação da importância da cristianização e da Igreja Católica no processo de conquista dos povos nativos tanto na América, quanto na Ásia ou na África. Portanto, vemos que a oposição aos missionários se circunscrevia ao campo político e não ao religioso e até mesmo as críticas despendidas ao campo moral estavam comprometidas com a disputa política em torno do poder temporal sobre os índios aldeados. Não é de se estranhar, então, que em alguns casos fossem nomeados párocos para o cargo de mestre-escola, ou muito menos que o juramento sob o *santo evangelho* fosse usado (ritualmente) como meio de garantir a veracidade, lealdade e fidelidade dos sujeitos nos processos de devassas, nos juramentos feitos antes de assumir algum cargo, etc.

Dessa maneira podemos dizer que a implementação da educação formal dos meninos e meninas das povoações pombalinas assumiu papel importante dentro da política de assimilação dos grupos indígenas empreendida na segunda metade do século XVIII e, a despeito daquela política pretender-se laica, encontramos importantes participações de

autoridades eclesiásticas nos assuntos administrativos assim como na atuação pedagógica nos seminários e escolas.²¹⁶ A necessidade de recorrer aos párocos para preencher os cargos de mestre escola é um dos desdobramentos da dificuldade de provê-los nas povoações do Estado do Grão-Pará e Maranhão;²¹⁷ nesse sentido, a educação mostrava-se um recurso difícil e lento demais. Apesar de ter ocupado espaço considerável nos planos políticos metropolitanos, ela deveria estar associada a outras estratégias de assimilação dos *naturais daquelas terras*, uma vez que o trabalho - aliado aos casamentos mistos e à imposição do português - entra como principal recurso de transformação daqueles sujeitos, pois teria agregado ao seu valor econômico a função pedagógica por meio da prática do exemplo e da absorção de valores tidos como civilizados. Com respeito ainda ao uso do trabalho como meio de “civilização/redução”, tratava-se de uma continuidade em relação às práticas de conversão desenvolvidas nos aldeamentos missionários, já que este e o controle do tempo eram entendidos pelos missionários como meio de controlar os *excessos dos costumes indígenas*, condição fundamental para operar a “salvação das suas almas”.

²¹⁶ AHU, Pará, cx. 47, documento 4345;

²¹⁷ AHU, Pará, cx. 51, documento 4690.

3.3 TRABALHO, DESIGUALDADE E RELAÇÕES DE PODER EM LOCAIS DE TRÂNSITO.

Quando pensamos a sociedade colonial na capitania do Grão-Pará e temos em mente uma sociedade disposta segundo o “*antigo regime*”, numa distribuição política e social fundamentada no “*direito de nascimento*” podemos ter uma noção das diferentes possibilidades ofertadas aos sujeitos daquela sociedade. Nesse sentido, entre nobres, clérigos, comerciantes, camponeses (lavradores), remeiros, jacamaubas²¹⁸, artesãos, entre outras tantas, perguntamos-nos pelas posições ocupadas pelos indígenas e mestiços que compunham aquela sociedade; eram aqueles sujeitos simplesmente subordinados a todos os demais súditos do Rei? Ocupavam, como quer parte da historiografia, simplesmente os lugares de subordinação? Sabemos que eram a grande maioria da mão-de-obra ativa, mas quais as possibilidades que lhes foram garantidas pela política pombalina, e quais foram transformadas em realidade no cotidiano das vilas e povoações da capitania do Grão-Pará?

Evidentemente, não entendemos o período pombalino como o grande momento de valorização e salvação dos vários grupos étnicos existentes na capitania, mas como a sistematização de maiores possibilidades para alguns dentre os chamados “índios”, bem como um momento de mudanças significativas com relação, entre outras coisas, à presença indígena na sociedade colonial como sujeitos participativos do processo de colonização. Queremos dizer com isso que havia projetos de assimilação para os grupos indígenas, com a finalidade de produzir súditos obedientes, povoadores “civilizados” e contribuintes fiéis ao erário régio. Compreendemos que dentro de processos de mudanças agenciadas pelo poder colonialista encontramos outros promovidos por políticas indígenas que iam tanto na mão como na contramão das políticas ali implementadas.

Não é mais novidade que a política pombalina, para a parte norte da América portuguesa, pretendia promover distinções sociais entre os moradores índios, que tais distinções deveriam tornar-se lugares de poder dentro da sociedade paraense da segunda metade do século XVIII. Assim, assumir o lugar ou o papel de *principal*,

²¹⁸ Jacamauba era o nome dado a atividade desenvolvida pelos praticos indígenas e mestiços que orientavam os rumos da navegação dos rios da região amazônica.

sargento-mor, ou *capitão de vila* deveria significar maior reconhecimento de poder pelas autoridades coloniais locais e, portanto, haveria a diferenciação entre os sujeitos. Isso quer dizer, em última análise, que ser *principal* patenteado, *sargento-mor*, *capitão* ou outros tantos cargos e patentes concedidos às lideranças indígenas, significava ser reconhecido como “sujeito civilizado” o que para os índios, poderia ser traduzido como reconhecimento e apoio dos novos aliados, um dos meios de garantir a manutenção de suas lideranças mesmo que na esfera familiar.

Seguindo a lógica da diferenciação social, as instituições coloniais na figura de administradores e demais funcionários régios, buscavam sempre que possível destacar os cargos e patentes atribuídas aos moradores índios das povoações coloniais. Nesse sentido podemos ver na relação abaixo a forma como os oficiais índios eram denominados (distintos dos demais indígenas), o que para nós é um dos vários indícios da existência de tratamentos diferenciados entre os sujeitos sociais que compunham aquela sociedade:

Relação das Almas que Tem esta vila este Presente ano de 1772.²¹⁹	
Oficiais com suas Famílias:	Oficiais de Ofícios:
O Principal Paullo de Souza. Sua mulher..... Hum filho de 14 anos..... Hum filho de 4 anos..... Uma filha viúva..... Um neto de 10 anos..... Um neto de 1 ano..... Uma neta de 6 anos..... Uma cunhada solteira..... Um filho da dita de 3 anos...	Carpinteiro casados.....2 Pedreiros casados.....1 Tecerão casado.....1 Sapateiro casado.....1 Ferreiro viúvo.....1 Ferreiro velho casado.....1 SOMÃO.....7
O Principal Thimotio [?] viúvo.	Velhos decrépitos.....8 Velhos viúvos.....1 SOMÃO.....9
O Capitão [Joaquim] Joze..... Sua Mulher.....	Rapazes aprendendo ofícios na cidade.....3

²¹⁹ Joze Caetano Ferreira da Sylva, 1772. In: APEP; Cód. 244, Doc. 19.

O Ajudante Fernando de Souza Sua mulher..... Uma filha de 10 anos..... Uma filha de 8 anos..... Um filho de 5 anos..... Hum filho de 6 meses.....	Presos na cidade.....1 No Real [serviço].....16 Ao Vigário do Gurupá pescador.....1 Na canoa do comercio.....19 Prontos na [vila] casados.....45 Solteiros na [vila] prontos.....10 Pescadores do vigário.....3 Pescadores do Diretor.....3 Índias casadas.....18 Índias velhas casadas.....6 Índia cega velha.....1 Índias viúvas velhas.....25 Índias viúvas.....18 Índias solteiras.....56 Índias pagãs.....2
O morador [Francisco] Pereira Sua Mulher..... Hum filho de 14 anos..... Uma filha de 4 anos Um filho de 6 meses..... Hum índio velho de 60 anos.... SOMÃO.....26	Rapazes de até 12 anos.....18 Rapazes de 1 até 6 anos.....57 Raparigas de 6 até 10 ano.....66 Raparigas de 1 até 6 anos.57 Raparigas doentes.....1 Rapazes doentes.....2
Ausentes pertencentes a esta vila. Índios.....12 Índias.....5 Crianças, rapazes e raparigas.8 SOMÃO.....25	SOMÃO salvo erro 577 por todos em geral.
Mortos. Mulheres.....8 Rapazes e raparigas.....10 SOMÃO.....18	

Certamente, se não cabiam a todos os “índios” as mesmas formas de tratamento, podemos inferir que as relações de trabalho, assim como os vários tipos de relações sociais existentes naquela sociedade, também se desenvolviam de modo diferenciado. Isso fica claro (entre outros indícios) pela forma como alguns sujeitos são declarados na documentação, onde a maioria é citada como “índio”; contudo, existem alguns que, mesmo pertencendo a alguma etnia indígena são referidos pelo cargo que ocupavam e/ou pela patente que detinham; assim como seus parentes mais próximos, não recebiam a alcunha injuriosa (índio) que apesar de não ser proibida, - como era o termo negro para se referir aos nativos e caboclo para se referir aos filhos dos casamentos entre estes e os “brancos” – numa sociedade marcada pela discriminação racial e pela crença da “pureza do sangue nobre”, o ser chamado de “índio” ou ter um filho casado com uma “índia” não era algo sem importância. Por outro lado, não podemos perder de vista que as

mudanças operadas e/ou manipuladas pelos indígenas no sentido de absorver os valores lusitanos somados com certo poder de arregimentação de liderados era garantia de maiores possibilidades de conquistar prestígio social.

Ao lado disso, é possível perceber na documentação pesquisada²²⁰ que as relações de trabalho na capitania do Grão-Pará – fruto de conjunturas econômicas e culturais próprias da região – ignoravam, até certo ponto, as determinações pombalinas; desde o início da ocupação do território pelos portugueses evidenciaram-se diferenças de interesses entre a metrópole e a colônia e foram elas que justificaram algumas tentativas de burlar as leis, como por exemplo a promoção de casamentos – incentivados pelos moradores das povoações e vilas – entre “índios” e negros escravos, o que na prática garantia a escravidão indígena²²¹.

Nesse sentido, a análise da documentação contemporânea ao Diretório permite observar que a implementação do mesmo nas povoações do Estado do Grão-Pará e Maranhão não se processou de forma tranqüila, e nem os seus objetivos foram totalmente concretizados, apesar de terem sido delineados de acordo com as observações que o governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado fez da realidade da região. Na correspondência do governador Manoel Bernardo de Mello e Castro com os diretores, nos primeiros anos da década de 1760, é bastante comum encontrar fatos que denunciam desvios das normas que o Diretório prescrevia.

Um bom exemplo das dificuldades que as autoridades enfrentaram para realizar as pretensões do programa de governo pombalino pode ser mostrado através da carta circular do governador do Estado Manoel Bernardo de Mello e Castro²²² que, escrita em 17 de agosto de 1761, quatro anos depois da implementação do Diretório, ainda manifestava preocupações com a distribuição racional dos “índios” para as diversas frentes de trabalho, além da preocupação com o crescimento demográfico das povoações, que uma distribuição descontrolada dos indígenas poderia acarretar. Desse modo, solicitava-se aos diretores que controlassem melhor a movimentação dos mesmos no atendimento aos

²²⁰ Refiro-me neste ponto exclusivamente as correspondências das diversas autoridades locais com o governo; nelas encontramos várias relações e listas gerais dos moradores das vilas, mapas das povoações, cartas de Diretores, Sargentos Mores, etc, relações de dizimo, devassas sobre o procedimento do cabo da canoa do comercio, relações de rendimentos de lavouras, pesqueiros e fabricas, relações de despesas e rendimentos de lavouras, relações de índios interessados em negócios, etc.

²²¹ Cf. Vicente Salles. 1988. Op. Cit.

²²² Cf. APEP. Cód. 64, doc. 17.

serviços externos, a fim de que não ficassem ausentes de suas “*povoações, roças e famílias*” por longos períodos, que muitas vezes “*chegavam a ser de dez, onze meses*”.

Através desta correspondência podemos perceber uma denúncia de desvio das regras que o *Diretório* prescrevia: os moradores freqüentemente retinham os “índios” em seus serviços mais tempo que o permitido, que era de seis meses. Nesse sentido, para coibir o livre acesso dos moradores à mão-de-obra indígena, a solução foi submeter os “índios” a um rígido controle, que incidia até mesmo sobre a circulação deles entre as povoações. Por exemplo, na carta circular do governador Manoel Bernardo de Mello e Castro ficou determinado que o “índio” que se ausentasse por mais de oito dias de sua povoação sem que houvesse sido expedida “uma portaria”, seria considerado “desertor”. O “índio” que fosse surpreendido nesta situação, e não apresentasse a devida autorização, deveria ser preso e reconduzido a seu lugar. Só seria feita exceção, no caso de “índios” de povoações diferentes que resolvessem casar e morar em uma delas. Nestes casos, a autorização era concedida, contudo o casal deveria formalizar a sua escolha de moradia para que cada povoação pudesse atualizar o número de efetivos pertencentes a cada uma delas.

Fica evidente também através desta correspondência que a preocupação maior do governador era com a administração e distribuição da mão-de-obra indígena, isto revela que o controle e distribuição da força de trabalho tinha primazia dentro do plano de “civilização” dos “índios” e que, na maioria dos casos, demonstrava estreita ligação entre presteza, obediência e diligência. Não é por acaso que a grande maioria da documentação referente às povoações indígenas aborde principalmente questões sobre administração da mão-de-obra nativa.

O problema da distribuição da mencionada mão-de-obra indígena foi uma das grandes preocupações das autoridades coloniais, dificuldade esta que não surgiu com a política pombalina e nem tampouco se extinguiu com ela nos últimos anos da década de 1790, com a anulação do *Diretório dos Índios*. Nesse sentido, o “*sistema de mudas*” revela um esforço do governo do Estado para controlar esta distribuição de forma a contemplar os interesses da Coroa portuguesa e dos moradores das vilas; porém, para que os planos metropolitanos funcionassem, era necessário contar com o apoio competente e fiel de uma figura que se torna central nas vilas, a saber, a dos diretores.

O *Diretório* conferiu aos diretores poderes sobre os índios e as povoações, por isso eles eram o ponto chave da realização do programa de governo pombalino. Não era à toa que Mendonça Furtado mostrava tanta preocupação quanto à escolha das pessoas que desempenhariam o papel de diretores das vilas. Em carta ao governador do Grão-Pará, Fernando da Costa Ataíde Teive, escrita em 1764, Mendonça Furtado mostrou que esta preocupação ainda permanecia ao relatar que as pessoas que fossem governar os “índios” teriam que ter “*não só eficácia e conhecimento para semelhantes estabelecimentos*”, mas que fossem pessoas de “*consumada prudência e reflexão, para os inclinar aos trabalhos com suavidade, e fazer-lhes conhecer, que nós o que queremos deles é o seu proveito*”²²³.

Porém nem sempre as autoridades locais colocavam os interesses metropolitanos em primeiro plano; muitos foram os casos de diretores que participavam das estratégias dos moradores de burlar as determinações régias, e muitas delas só ocorriam por conivência dos mesmos. Cedo ficou evidente que os diretores não estavam isentos dos males da corrupção, apesar do sistema de vigilância da produção e da mão-de-obra indígena, que incluía listas anuais da produção agrícola, da extração das *drogas do sertão* e de indígenas ausentes das povoações. Mesmo sob todo um sistema de controle a corrupção dos diretores era um fato evidente, e isso pode ser representado pelas formas como estas autoridades se relacionavam com os trabalhadores indígenas; na maioria dos casos a suavidade era trocada pela rigidez e violência, não era à toa que muitos “índios” e *Principais* fugiam com toda a sua gente e procuravam abrigo em outras vilas ou em outras capitânicas. Isso revela não uma negação do convívio com os lusitanos, mas tão somente a não aceitação de situações específicas de dominação e maus-tratos, que em geral eram cometidas pelas autoridades “brancas”, entre elas e com bastante frequência os diretores das vilas.²²⁴

Em meio a tantos documentos, encontramos vários casos de desrespeito e até mesmo maus tratos despendidos contra os índios das povoações; casos que se repetem e que mostram a concepção reinante apesar dos esforços da administração pombalina em coibi-los. Pelo que apuramos, mesmo tendo as ordens régias a “seu favor”, os sujeitos denominados “índios”, eram considerados em grande medida como mão-de-obra, braços e pernas produtores dos bens que as abundantes terras da região podiam dar; não lhes eram conferidas as faculdades próprias de homens livres capazes de pensar e escolher. Através

²²³ Cf. Cód. 86, doc. 23. In: APEP.

²²⁴ Cf. Cód. 252, doc. 34, 54. Cód. 244, doc 25, 11, 40, 42. Cód. 258, doc. 26. Cód. 68, doc 18. In: APEP.

da idéia de tutela, contida no *Diretório*, os “índios” continuaram a sofrer restrições, castigos e arregimentações para trabalhos em locais distantes das suas povoações, de seus amigos e familiares.

Com efeito, a subjugação da maior parte daqueles sujeitos poderia ser mantida sem nenhuma revelia às leis, haja vista que, para aquela sociedade, liberdade e trabalho precisavam caminhar lado a lado, no sentido de que os sujeitos livres deveriam fazer-se dignos através do trabalho ou seriam identificados como *vagabundos* e sofreriam as conseqüências de tal posição. Para evitar a multiplicação da vagabundagem, foram criadas políticas de controle social como, por exemplo, as *corporações de ofícios*. Desse modo, entre os “esforços para civilizar” os grupos indígenas encontramos o incentivo (formalmente) e a imposição (na prática) do trabalho como um dos meios mais eficazes.²²⁵ Destarte, somava-se o caráter pedagógico do trabalho à sua conotação econômica, o que justificava o empenho dedicado pelas autoridades coloniais ao aproveitamento – e para isso o empenho e as estratégias eram bem mais eficazes – da força de trabalho indígena:

“[uma] índia de Nogueira veio com cria doente impossibilitada de poder trabalhar, lá mandei [outra] vez [vossa] [mercê] terá a bondade de mandar ao diretor que mande [outra].”²²⁶

“A índia Faustina meti-a [uma] noite em ferros, por deixar perder [uma] pouca de mandioca, que bem daria quatro alqueires de farinha e por [isso], e sem mais castigos fugiu com a mulata Roza, ambas [dessa] vila devem ser bem castigadas para exemplo das mais.”²²⁷

Pelos trechos acima podemos ter uma noção de como se deram as relações de trabalho entre grande parte dos indígenas e os moradores “brancos”; temos pintado diante de nós um quadro que mostra uma mulher alistada nas “corporações de índios”, cuja fragilidade pela condição de mãe não era considerada; aquela mulher, cujo nome é ignorado, encontrava-se distante da sua família e amigos; permanecia consigo – apenas

²²⁵ Sobre as concepções dos moradores brancos a respeito dos “índios” ver: In: APEP: Cód. 252, documentos. 04, 08, 82, 91; Cód. 244, documentos 11, 35.

²²⁶ Cf. APEP. Cód. 252, doc. 61.

²²⁷ Ibidem. Cód. 252, doc. 76.

pelo fato de ser menor – seu filho ou filha, que pelo autor do documento é tratado como animal (*cria doente*). Pouca importância se dava ao estado de saúde de ambos, mãe e filho(a), o que realmente importava ao administrador e comandante do Pesqueiro Real era a sua capacidade e força de trabalho. Muitas vezes os indígenas eram enviados das mais distantes vilas e povoações e se eles apresentassem algum tipo de “defeito” deveriam ser devolvidos e substituídos por outros em condições de trabalho. Portanto, não se tratava apenas de uma política de controle social através das arrematamentos de “índios” pelas *corporações de ofícios*, mas sim da sistemática exploração do trabalho indígena de forma compulsória.²²⁸

Temos ainda, no segundo documento citado, a possibilidade de vislumbrarmos a existência de laços de solidariedade entre “índios”, negros, mulatos, cafuzos, caboclos, enfim, entre os sujeitos que viviam situações semelhantes e que compartilhavam formas específicas de resistência à exploração e aos maus tratos experimentados cotidianamente ou de forma mais ou menos esporádica naquela sociedade. No trecho acima o autor do documento preocupa-se em comunicar e justificar a fuga da “índia” Faustina, mas não comenta a participação da “mulata Roza”; não sabemos se era livre ou escrava e nem o tipo de relação que tinha com Faustina, embora possamos afirmar que ambas tinham em comum o desejo de sair da condição em que se encontravam. No caso da “índia Faustina”, trabalhadora alistada nas *corporações de índios*, já a Mulata Roza poderia ser escrava, mas também as chances de ser livre e estar alistada nas mesmas corporações não devem ser descartadas, o que a aproximaria mais da situação social das inúmeras “índias Faustinas” da época. Assim, muitos foram os casos em que negros e negras escravos, “índios” e “índias”, mestiços de todas as proveniências, homens e mulheres livres e escravos se uniram em fugas com destino e motivos os mais diversos.²²⁹

A mão-de-obra indígena feminina foi grandemente utilizada em toda a capitania do Grão-Pará; na falta de braços masculinos, para trabalhar a terra e extrair dela os produtos desejados, as “índias” realizaram trabalhos pesados como o de remoção de madeiras para os portos, preparação do solo para o plantio de lavouras e roças, bem como

²²⁸ Sobre este tema ver Cecília Maria C. Brito. *Índios das ‘Corporações’: trabalho compulsório no Grão-Pará no século XVIII*. In: Acevedo, R. Elizabeth. *A escrita da história paraense*. Belém: NAE/UFPA, 1998, 115/137.

²²⁹ Sobre as fugas de vários sujeitos “marginalizados” da capitania do Grão-Pará consultar: IN: APEP. Cód. 83, documentos: 02, 12, 14, 17, 60; Cód. 252, documentos: 05, 30, 38, 53, 57, 62, 77, 78; Cód. 258, documentos: 11, 15, 23, 26; Cód. 244, documentos: 11, 05, 29, 30.

na colheita dos “frutos” destas e na fabricação de farinha²³⁰, além dos ofícios que eram comumente considerados femininos, como a fabricação de tecidos, redes e objetos de cerâmica. Apesar de o *Diretório*, em seu discurso, pretender a construção de uma sociedade a partir da “civilização dos índios”, numa anulação dos costumes indígenas e propagação dos valores europeus, não era isso que vinha sendo realizado quando incluíram as “índias” nas listas das *corporações de ofícios*. Na verdade poucas foram as famílias indígenas ou miscigenadas que tiveram o privilégio de permanecer unidas; raros os pais e mães que puderam criar seus filhos e filhas. Enquanto a grande maioria dos rapazes, raparigas e até meninos e meninas eram conduzidos ao trabalho pesado em lugares distintos, uma outra pequena parte das crianças indígenas era levada para ser “educada” em seminários ou em casas da aristocracia luso-brasileira; eram, como os primeiros, afastados da sua família e amigos, porém as condições a que estavam submetidos eram bem diferentes.

Nesse sentido, é oportuno enfatizar que a “civilização” indígena - que era o grande objetivo proposto pelo *Diretório* - acabou ficando relegada ao segundo plano, pois se o trabalho era um dos pontos importantes da política metropolitana e entrava no esquema da *experiência, prática e absorção de valores* europeus, para os moradores “brancos” o trabalho dos índios deveria mostra-se produtivo do ponto de vista econômico nem que para isso fossem necessárias doses de violência e corrupção. Muitos foram os diretores de vilas e povoações no interior da Grão-Pará pombalina que deixaram de lado sua principal incumbência, qual seja, defender os interesses dos indígenas para o bem daquele Estado e dos negócios de Sua Majestade no Ultramar. As correspondências entre as diversas autoridades coloniais e o governo do Estado nos mostram que foram inúmeros os casos de abuso e desrespeito às determinações do *Diretório* em nome de interesses particulares; encontramos casos de diretores que entravam em conflito com *principais*, contudo o que há de mais comum nas correspondências são as queixas e desavenças entre os diretores por conta das “mudas” dos “índios”, que muitas vezes eram tratados sem a mínima dignidade e respeito, o que denota prova da primazia dos interesses econômicos - das autoridades locais – em detrimento dos ideais de civilização e conversão dos “naturais do país”. Podemos identificar estas posturas dos diretores através do documento abaixo:

²³⁰ Cf. APEP, Códice. 252, documentos 55, 62, 30, 31, 32, 80, 69, 76, 82, 91.

Senhor Sargento Mor Comissário

“O diretor do Lugar de Alvarais deu 3 índias incapacitadas de ganhar o salário, duas velhas e uma cheia de Feridas que já de outra vez lhe rejeitei eu não as quis trazer, e são muito precisas que esta o rio [muito] perto da roça.

O dito diretor falo largamente e [disse] publicamente que havia de dar [uma] conta ao [senhor] governador, eu não lhe respondi palavra. [Deus] [guarde] a [vossa] [mercê] [muitos] [anos] Canária 30 de abril de 1791”.

Mostra-se nítido no documento acima que a principal preocupação do autor era com a produção do pesqueiro que administrava, não importavam as condições a que tivesse que submeter os sujeitos que lhe eram enviados; o fundamental era que eles fossem capazes e bons trabalhadores, o que deixa evidente o tipo de relação que deveria ter com seus subordinados. As “índias” mencionadas no documento acima estavam – como grande parte dos indígenas – alistadas nas “*corporações de ofícios*” e expostas às mais variadas formas de violência, como por exemplo a que o mesmo documento descreve. É muito provável que, antes de receber qualquer tipo de cuidado médico e/ou poder utilizar qualquer meio de cura, os indígenas fossem empurrados de um lugar a outro para realizar serviços em condições subumanas. Um outro ponto importante a ser notado no trecho acima é referente à exploração da força de trabalho dos vários sujeitos considerados “*de todo o serviço*” até à exaustão. Era comum a presença de velhos nas “fileiras” das “*corporações de índios*”, além de um grande número de crianças que muito cedo começavam a trabalhar.

Os mapas contendo informações sobre os “índios” mostram que eles eram solicitados para todo tipo de trabalho.²³¹ Os ameríndios eram desde os operários do *Real Serviço* em obras de construção de fortalezas, pontes, igrejas, entre outros, remeiros, guias, até carregadores para expedições ao sertão e mensageiros, realizando a comunicação entre as capitânicas. Entretanto, alguns destes sujeitos eram especialmente requisitados por possuírem destacadas habilidades em um determinado ofício ou serviço, como foi o caso

²³¹ Cf. APEP. Códices 69, 70, 72 e 83.

do “índio” Portazio da Silva, solicitado pelo Diretor de São Jose do Javari para ajudá-lo no serviço de S. Majestade e de Deus:

“Illmo e Exmo [Senhor]

Vai expedido o Cabo da canoa do comercio desta vila Antonio Francisco Franco com o limitado negocio [que] fizeram os interessados como consta da guia, o não fazerem mais avultado negocio porque quando chegarão a esta vila já as mais canoas das outras Povoações tinham colhido algum cacau que havia, e juntamente como V.Exa Verá na lista a pouca gente que tem esta povoação.

Motivo porque requeiro a V.Exa seja servido mandar restituir o índio Portazio da Silva que se acha no engenho em poder de Luis Serrão que tanta falta tem feito a esta Povoação que é muito conveniente no serviço de [Deus] e de Sua [Majestade]”²³²

Nota-se que o índio Portazio era “de todo o serviço”, ou seja, estava alistado nas “*corporações de índios*” e concedido para o trabalho no engenho de um particular; e mesmo não sendo um “índio abalizado”, é solicitado por ser bom no serviço Real, isto é, por servir aos interesses da Coroa portuguesa. Encontramos alguns casos de “índios” que se ofereciam para praticar e/ou ajudar nos descimentos²³³; outros que se mostravam prontos a colaborar com as diligências das autoridades locais e por isso se destacavam; geralmente estes “índios” eram nomeados mensageiros e ou recebiam patentes militares, tornando-se oficiais inferiores (cabos, furriéis, alferes, sargentos). Entretanto, no caso do “índio” Portazio, tudo indica que se tratava de um sujeito útil à realização de descimentos, haja vista que o diretor se queixava da falta de gente na povoação; sujeitos como este conquistavam maior atenção por parte das autoridades por sua “fidelidade”, “lealdade” e “respeito”, características de “*homens civilizados*” e tal apropriação os aproximava dos portugueses, uma vez que estes eram valores caros àquela sociedade.

Entretanto, se temos de um lado ameríndios que ocupavam posições de maiores privilégios, como eram os casos de alguns *principais*, oficiais e seus parentes mais

²³² Cf. APEP. Cód. 258, doc 20.

²³³ Sobre o tema ver: Cód. 258, doc. 26; Cód. 244. Documentos 04; 05; 18; 33; Cód. 252. Doc. 12. In: APEP.

próximos, temos de outro os inúmeros sujeitos que ocupavam espaços menos favoráveis do ponto de vista social; contudo, estes não limitam (e isso é claro para nós) as posições ocupadas pelos indígenas nas relações sociais de poder exercidas e produzidas na capitania do Grão-Pará da segunda metade do século XVIII. Encontramos casos em que “índios” e mestiços não “abalizados” passaram a receber maiores atenções e algumas concessões por serem fiéis súditos do Rei, isto é, por se mostrarem dispostos a ajudar nas execuções das ordens régias, contribuindo de forma significativa para o sucesso dos projetos lusitanos. Assim, entendemos que as diferenças nas relações existentes entre “índios” e “brancos”, se deram pela maior ou menor adaptação, disposição e apropriação por parte dos sujeitos que compunham aquela sociedade; não se tratava, portanto, de dois ou três lados fechados e antagônicos lutando em prol de seus “mundos”, mas apenas de sujeitos sociais que tinham “raízes” culturais distintas e que no espaço dos encontros/confrontos sociais desempenhavam papéis vinculados a seus próprios interesses e objetivos.

Em vista disso, devemos perguntar que sujeitos eram esses; e mesmo que a historiografia ainda não tenha o perfil dos vários grupos sociais existentes na Grão-Pará colonial, é possível notar que as pessoas referidas como “índios” e tratadas como indigentes, incapazes, e merecedores de desprezo e desrespeito não tinham o mesmo prestígio que os *índios abalizados*. Nesse sentido, os nativos que recebiam castigos e que fugiam em companhia de negros e mestiços não deveriam apresentar nenhum vínculo familiar com “brancos” ou com a ‘elite’ indígena existente no interior da capitania.²³⁴

Dessa maneira, entendemos que os “índios” nomeados para o serviço militar forçado; os sujeitos que eram destacados para serviços nas fronteiras e em lugares muito distantes das suas povoações; que iam para o “negocio do sertão por conta de particulares”; que trabalhavam como soldados, na roça do comum e nas suas ao mesmo tempo – vivendo sob um regime de trabalho compulsório, que contribuiu para a morte de milhares de nativos – constituíam a grande maioria dos moradores das vilas e povoações da capitania do Grão-Pará na segunda metade do século XVIII. Por outro lado, é importante ressaltar mais uma vez que estes sujeitos não aceitavam passivamente as imposições dos moradores “brancos”; foram construídas muitas formas de resistência e a mais conhecida pela historiografia foi a prática de fugas. No entanto, muitas outras foram desenvolvidas no

²³⁴ É importante ressaltar que não estamos negando as possibilidades de situações em que a “nobreza indígena” tenha sofrido algum tipo de discriminação e até mesmo reagidos com fugas, contudo, o nosso objetivo é destacar as diferentes formas de relacionamentos entre brancos, índios e mestiços.

cotidiano das relações de poder naquela sociedade e, entre elas encontramos, só para dar um exemplo, a recusa de realizar o trabalho a que foram designados; esta estratégia funcionava como uma espécie de greve. Os “índios” tinham conhecimento das determinações régias que os “favoreciam”, ou seja, tinham consciência de algumas das vantagens que auferiam pela política pombalina e utilizavam-nas para pressionar os diretores das vilas onde estavam destacados para realizar algum serviço. Assim, podemos tomar o caso relatado por Antonio Cardozo, administrador do Pesqueiro Real de Canária:

“(...) os pescadores do Lugar de Fonteboa andam de [muita] ma vontade, e conhecendo eu neles esta, os chamei e lhes [disse] que [tivessem] paciência que logo haviam ser mudados, Responderam que o [ilustríssimo] Senhor governador, não enganava [ilegível] nas suas ordens, e que também precisavam fazer [roças] para sustento de suas famílias (...) A semana passada chegaram os pescadores todos com [uma] única tartaruga eu já expus a [vossa] [mercê] tenha a bondade de mandar mudar, visto ele não fazer conta das minhas cartas, que bem lhe tenho requerido a muda, e por falta dela estamos em termos de ficar sem pescadores e sem algumas montarias.”²³⁵

Neste documento o administrador do Pesqueiro Real não relata a escassez de produtos por dificuldades naturais ou por falta de ferramentas (o que era comum em algumas vilas e povoações da Amazônia pombalina), mas informa sobre o estado de tensão em que se encontrava o funcionamento do Pesqueiro e responsabilizava o Diretor de “Fonteboa” pelas dificuldades que vinha enfrentando; por outro lado, o autor do documento revela a participação dos “índios”: os pescadores estavam trabalhando em “marcha lenta”, não produziam para pressionar a autoridade responsável e, além disso, sabiam muito bem que tinham o direito de retornar para suas famílias e amigos; não tinham como reclamar ao Governador diretamente – como faziam alguns *principais* e oficiais índios – mas sabiam perfeitamente, e fizeram questão de lembrar ao administrador que o governador dava a última ordem e que já havia excedido o tempo de permanência naquele “serviço”.

²³⁵ Antonio Cardozo ao sargento mor comissário; 1791. In: APEP. Cód. 252; doc. 87.

Portanto, consideramos que as formas de resistência iam além das fugas e motins; elas também se faziam presentes nas relações de poder, nas quais os “índios” (mesmo os mais “subalternos”) detinham força e capacidade de barganha; e por que não supor que podiam articular discursos e estratégias para conquistar seus objetivos? Por que deveríamos imaginar que “índios”, mestiços e negros não souberam aproveitar as possibilidades que se apresentaram diante deles?

Além dos vários “índios” das *corporações de ofícios* que trabalhavam em obras do Estado, nas roças e/ou na extração das drogas do sertão “por conta” de particulares, entre outros, havia um considerável contingente de oficiais indígenas; como já destacamos anteriormente, estes oficiais detinham prestígio, alguns sabiam ler e escrever; quanto maior a patente, maior o grau de apropriação dos valores portugueses. Por conseguinte, perguntamos: se os pescadores de Fonteboa tiveram condições de pressionar seus superiores; de articular discurso a seu favor e conquistar seus interesses; porque os Principais, Capitães-Mores, Sargentos-Mores, Alferes, entre outros, não poderiam conquistar maiores espaços sociais e até mesmo políticos na Grão-Pará da segunda metade do século XVIII?

QUADRO I: Índios Oficiais existentes em Vila do Conde.

Patente ou função	Nome	Local onde trabalha
Principal	Francisco da Costa	Na vila a que pertence
Sargento Mor	Manoel da Silva Costa	Na mesma
Capitão	Rafael Vieira	Na mesma
Ajudante	Pedro João	Na mesma
Alferes	Manoel Caetano	Na mesma
Meirinho	Bernardo Pereira	Na mesma

Fonte: Arquivo Publico do Pará: códices 301 e 320, 1776 – 1777.

Pelo quadro acima temos confirmada a existência destes “índios” que tinham nomes e sobrenomes portugueses e muitas vezes ocupavam mais de um cargo na ‘maquina burocrática’ do Estado, o que torna difícil construir um perfil dos “funcionários-proprietários” que compunham a *elite* na capitania do Grão-Pará²³⁶. Contudo, temos fortes

²³⁶ Sobre este tema ver Jose Alves de Souza Junior, “Competição, Rebeldia e Dependência: Origens da Elite Proprietária da Capitania do Grão-Pará e Maranhão”.In: *Constituição ou Revolução: os projetos políticos*

razões para acreditar na presença de “índios” e mestiços no grupo social que se convencionou chamar de *elite*. Assim, temos no quadro II destacada a existência de distinção por nascimento também entre os “índios”, o que nos ajuda a corroborar a discussão que viemos desenvolvendo.

QUADRO II: Oficiais índios pertencentes a vila de Portel e índios abalizados por serem filhos e irmãos dos oficiais que se encontram na povoação nos anos de 1776 e 1777.

Patente ou Função	Nome	Índios Abalizados
Principal	Bazilio de Carvalho	Thomé Hilário
Sargento Mor	Cypriano Ign. de Mendonça	Pedro Antonio
Sargento Mor	Domingos Álvares	Bernabé Márquez
Sargento Mor	Caetano de Souza da Costa	Balthazar Márquez
Capitão	João de Barros	Amaro Pereira Márquez
Capitão	Cosme Damião de Carvalho	Dionizio Mendonça
Alferes	Manoel Joze	Aleicho Francisco de Mendonça
		Domingo Alvarez
		Ignácio Marçal M. A. de Mesquita
		Vicente Xavier Francisco

Fonte: Arquivo Publico do Pará: códices 301 e 320.

Realizando o cruzamento de fontes, temos como vislumbrar a posição social que alguns “índios” e mestiços ocupavam; todavia, não basta saber que eles detinham cargos e patentes importantes nas povoações da capitania do Grão-Pará, antes faz-se necessário saber se estes mesmos sujeitos foram homens “importantes” também por suas posses, isto é, se foram bem sucedidos do ponto de vista financeiro nos cargos que ocupavam. Aqui encontramos dois casos muito significativos, um deles é o de Manoel de Santiago Leite, um Principal regente da vila de Baião; tudo indica que Manoel era um homem rico, pois em carta datada em oito de julho de 1773, o diretor da mesma vila o menciona como senhor de escravos.²³⁷ Um outro caso, que também envolve um Principal, é o de Antonio Xavier Cardozo que, em dezenove de outubro de 1772 escrevia ao governador do Estado da cadeia da cidade do Pará:

para a emancipação do Grão-Pará e a atuação política de Filippe Patroni (1820-1823). Belém, 1997(dissertação de Mestrado).

²³⁷ João Pedro Marçal da Silva, 1773. In: APEP. Cód. 258, doc. 10.

“Com todo o devido [respeito] e submissão filial ponho na presença de [vossa] [excelência] o declarado Rancor e bem conhecido ódio com que se tem portado comigo o meu sucessor [Agostinho] Antonio de Lira Barros, não só [acusando-me] falsamente o [que] a [vossa] [excelência] será notório, como também o ter tomado [minha] casa a sua conta como melhor Vera [vossa] [excelência] da carta inclusa (...).”²³⁸

O sucessor a quem o *principal* se refere (Agostinho Antonio de Lira Barros) era o diretor da vila de Colares; desse modo, trata-se do caso de um *principal* letrado que foi diretor ou assumiu temporariamente as funções de dirigente da vila de Colares. Encontramos mais de quatro documentos que envolvem estes dois sujeitos: o *principal* Antonio Cardozo e o diretor Agostinho Lira; em todos estes documentos constam acusações mútuas; de um lado temos o *principal* e seus familiares acusando o diretor de ser um “mal feito” briguento, bêbado e corrupto; e do outro encontramos o diretor acusando o *principal* de tentar “fugir com toda a sua gente”. Não cabe a nós, nos objetivos deste estudo, saber quem estava com a razão, ou qual a versão verdadeira, o que importa é perceber que o *principal* Antonio Cardozo era um sujeito de relativa importância política e econômica naquela vila; ali ele possuía casas, além de um sítio e tinha laços de parentesco com donos de engenhos, ou seja, deveria ser um “senhor de posses”. Assim temos, em anexo à carta de Antonio Cardozo, a carta de sua esposa Roza de Siqueira:

“Meu marido e senhor

Vai este rapaz a dar-vos notícias das muitas angustias em que aqui neste sítio estou vivendo bem abasta a vossa prisão lá e eu cá vivendo neste inferno todos os dias com sustos e sobre saltos que estou vendo a hora que me vem aqui amarrar e a nossas filhas assim como mandou o diretor aqui cercar-me a casa para levarem a velha mas parece me que a maior força é para mor da rapariga pois como não podem fazer o que já vos mandei dizer não descansam de buscar modos para vos fazer mais mal agora vão dizendo que se

²³⁸ Antonio Xavier Cardozo, 1772. In: APEP. Cód. 244, Doc. 42.

levantarão os índios com ele e a mim me dizem que no dia da festa de nossa [Senhora] do Rozario tão bêbados andaram os índios como o Lira e dizem brigou com o Principal Agostinho [para] mor da neta a Joanna e disse foi lá fazer veneno para vos fazer mais mal como ele diz que o Senhor General lhe disse que vos havia mandar para o Macapá mas ficai certo que o [Padre] vigário [é] o pior Judas que cá está e o que ensina todas estas cousas ao Lira enfim meu marido eu já não posso aqui estar exposta a que percamos a nossa honra bem sabeis que temos filhas mandai me dizer [para] onde hei de ir ou [para] essa cidade ou [para] o engenho do defunto nosso [compadre] antes que mais seja e perca-se tudo vós bem sabeis o que vos disse Gervazio [ilegível] que lhe fez este [Padre] na Salvaterra com a sua filha eu bem vos disse sempre que vos não metesses [muito] [com] ele e vós pelejavas comigo agora é o pior vosso inimigo que esta ensinando o Lira [muito] tinha que vos dizer como passais da vossa moléstia que nós por cá vamos passando como [Deus] é servido e fico esperando o que vós me determinais ficará o velho Ignácio e a mulher vigiando a criação e o gado e a casa e [Deus] vossos filhos vos pedem a benção [Deus] vos guarde muitos anos(...).”²³⁹

Pelos dois últimos documentos, podemos notar que havia um desentendimento entre o *principal* Antonio Cardozo e o Diretor Agostinho Lira; não conhecemos os motivos, mas sabemos que se tratava de dois homens que pertenciam à ‘elite’ da vila de Colares; é possível que se tratasse de disputa por poder e/ou influência local. Sabemos que o “índio” Antonio Cardozo era senhor de posses e já havia administrado a vila antes de Agostinho Lira, o qual já em cartas anteriores solicitava ao governador que o transferisse para outra [vila]. Com efeito, o documento citado acima nos informa sobre uma suposta perseguição do diretor, que aconselhado pelo Padre da vila tentava destruir o pouco que restava ao *principal*: *sua honra* e a de sua família. É interessante notarmos a participação dos padres em questões sociais e políticas;²⁴⁰ no documento, o religioso aparece como mentor de todas as ações tomadas pelo diretor e, se conferirmos validade às informações trazidas pelo mesmo, podemos supor que o vigário de Colares participava ativamente dos assuntos administrativos e detinha forte poder de influência junto à principal autoridade civil daquela vila. Notamos mesmo que, apesar da

²³⁹ Idem.

²⁴⁰ Sobre este assunto ver: In: APEP. Cód. 96. Doc. 23, 45. Cód. 258. doc. 36.

laicização da região durante a segunda metade do século XVIII, os religiosos ainda participavam de assuntos temporais, e alguns detinham poderes junto aos *principais* e diretores; e ter acesso a essas duas autoridades significava ter acesso à principal riqueza da região, qual seja, a mão-de-obra indígena.

Assim, feita essa pequena digressão, entendemos que as possibilidades geradas no contexto da administração pombalina e potencializadas no cotidiano das relações sociais na capitania do Grão-Pará, abriram um espaço maior para alguns “índios” que reagiram à situação de conquista aliando-se e negociando posições sociais com os conquistadores. Entretanto, é importante ressaltar mais uma vez que não esquecemos os inúmeros indígenas, negros e mestiços que ocupavam posições menos favoráveis naquela sociedade, que estavam submetidos ao trabalho compulsório, que pertenciam às *corporações de ofícios* e que dispunham de outros mecanismos de negociações.

Por fim, consideramos que as diferenças aqui destacadas ajudam a compreender os tipos de relações vivenciadas e negociadas na capitania do Grão-Pará; o que encontramos nos documentos possibilitou-nos construir um quadro preliminar das relações de trabalho e poder vividas na segunda metade do século XVIII. Buscamos apontar para a construção de relações sociais negociadas por sujeitos de culturas e mundos distintos, que fundamentavam suas escolhas e decisões nos seus próprios repertórios culturais, mas para permanecerem naquela sociedade (a colonial) necessitavam realizar traduções dos códigos em relação e, daquela comunicação/interpretação surgiu um sem número de mal-entendidos culturais que constituíram o repertório cultural da sociedade paraense cabocla.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Quando era menina ouvia uma história sobre o assobio: os mais velhos diziam que o assobio à noite ou no meio da mata poderia atrair a Matintapereira²⁴¹, uma espécie de espírito da floresta que dá passagem e proteção em troca de tabaco. Diziam que ela sempre aparecia precedida de assobios longos e fortes; era descrita como uma mulher velha de cabelos longos e lisos. O espírito da velha índia poderia ficar zangado se a oferta de tabaco não fosse satisfeita, o que resultaria em boas surras que eram praticadas com seus cabelos em forma de cordas escuras. O efeito dessa antiga lenda sobre mim e as outras crianças era sempre o medo de encontrar nos nossos quintais o espírito [da velha índia] à procura de tabaco e de sentir o susto e a dor dos açoites que ela costumava dar em quem lhe desagradasse. Naquela época nem imaginava que a história tinha conexão com as culturas indígenas cuja presença marcante é facilmente percebida na sociedade cabocla paraense dos nossos dias.

Confesso que foi com certa surpresa que encontramos a Matintapereira, mencionada no livro de Florestan Fernandes, entre o repertório de rituais dos Tupinambá. Segundo Fernandes, a Matintapereira era um pássaro que aparecia quando os antepassados desejavam comunicar-se com os vivos; além do caráter involuntário da aparição que propiciava a comunicação com o sagrado – pois a iniciativa era dos espíritos dos antepassados e não dos vivos – a descrição de Fernandes guarda outra semelhança com a história contada na minha infância: a presença dos assobios que comunicavam a chegada da Matintapereira.²⁴² Pelo que podemos perceber o assobio estava conectado a rituais sagrados e crenças indígenas, pois era através dele (assobio) que os espíritos dos antepassados indicavam a sua presença e desejo de comunicar-se com os vivos. A propósito, durante o período estudado em nosso trabalho, encontramos alguns casos de índios que foram presos por andarem embriagados assobiando à noite nas povoações coloniais, causando desordens entre os moradores.

²⁴¹O nome Matintapereira pode ser encontrado como Matinta Perera ou Mat-taperê, optamos pela forma encontrada no livro de Florestan Fernandes citado acima. Sobre a lenda da Matintapereira, ver também: MONTEIRO, Walcyr. *Visagens e Assombrações de Belém*. Belém: Smith Editora, 2007

²⁴²FERNANDES, Florestan. Op. Cit. pp. 94-95.

A recorrência de desordens nas povoações foi ordinariamente noticiada nas correspondências das diversas autoridades que ocupavam cargos na administração das vilas e lugares da capitania do Grão-Pará. Entendemos *desordem* por desobediência, pois aquela palavra sempre estava associada a algo que fugia às regras e expectativas de uma vida tida como civilizada. Desse modo, a *desordem* foi uma das maneiras encontrada pela população indígena das povoações daquela capitania para resistir, negociar e conquistar espaços dentro da nova sociedade que passaram a compor.

Observamos nesse trabalho [que agora damos por encerrado], a *desordem* e a *ausência*²⁴³ como mecanismos de resistência e discordância de controles e violências (maus tratos) praticados pelos “brancos” e em grande medida pelos diretores das vilas. Assim, as *desordens* realizadas pelos *principais* e demais índios das povoações devem ser entendidas como repertórios políticos daqueles sujeitos. Além da resistência e discordância traduzida pela “desordem”, observamos também a utilização de códigos culturais dos conquistadores pelas lideranças indígenas para obter cargos e patentes, bem como para garantir o direito à terra e outros privilégios econômicos. Portanto, podemos afirmar que os vários sujeitos aldeados nas povoações coloniais e comumente chamados de índios viveram, desde o início da colonização da região, processos de mestiçagens e, em fins do século XVIII, eram sujeitos culturalmente híbridos. Apesar disso, a sociedade paraense daquela época aparece nas fontes dividida entre índios, negros e brancos, a despeito da inegável presença mestiça (e da mestiçagem cultural) sua visibilidade não é dada de forma generosa pelos documentos daquela época.

Pela fluidez própria da sociedade colonial, percebe-se que a pretendida (pela metrópole) assimilação dos índios se configurou na produção do novo. Códigos distintos estavam constantemente em relação e os processos de traduções necessárias, vividas pelos vários personagens daquela história, produziram efeitos que ultrapassaram e se distanciaram das estimativas e expectativas dos conquistadores. Alteridades foram traduzidas e produzidas nos e pelos encontros/confrontos ocorridos no espaço das povoações coloniais e fora dele; para que a convivência de culturas tão distintas fosse possível foi necessária a construção de um sem números de rearranjos políticos e sociais.

²⁴³ A ausência foi criada pelas autoridades coloniais como uma das categorias definidoras da situação de sujeitos que abandonavam suas povoações de moradia. Os ausentes aparecem nas listas dos moradores das povoações e somam com o número do restante da população, contudo, a sua situação é definida com a ausência.

Formas de ver o mundo tiveram de ser adaptadas, línguas foram traduzidas, reduzidas e extintas para que universos distintos pudessem conviver mesmo que de maneira conflituosa; interesses em jogo determinaram as disputas por repertórios culturais específicos e por espaços sociais privilegiados. Sem dúvida essa síntese poderia ser aplicada a outras experiências sociais, mas o que gostaríamos de deixar claro aqui é o caráter inclusivo da nossa leitura, pois observamos que as relações sociais de poder foram exercidas e vividas pelos vários sujeitos que compuseram a população daquela capitania que, portanto, não se restringia a grupos ou a culturas específicas. Entendemos que a condição de vencedor ou perdedor é também concebida culturalmente no âmbito da produção de conhecimentos acerca do passado.

As lideranças indígenas sofreram inflexões profundas durante todo o período colonial, contudo, na segunda metade do século XVIII, observamos a duplicação do ser *principal*. Naquele período eram as chefias tradicionais de grupos que viviam fora dos espaços coloniais e eram paralelamente autoridades formalmente reconhecidas e instituídas pela Coroa portuguesa. Na condição de chefias tradicionais seguiam as dinâmicas internas do seu próprio grupo, já na condição de autoridades coloniais de grupos descidos desempenhavam papéis de mediadores entre mundos distintos sem perder atributos e carismas fundamentais para ter sua autoridade preservada entre seus liderados. Esses últimos, os *principais* e demais autoridades indígenas coloniais, interessaram-nos mais particularmente, interpretamo-los como sujeitos capazes de articular códigos culturais alheios para garantir seus interesses e os daqueles que lideravam. Foram alvos preferidos das ações políticas metropolitanas, as quais promoveram, ao longo do processo de colonização da região, o aprofundamento hierárquico entre os sujeitos que identificavam como índios; muitos *principais* acumularam cargos nas suas povoações e como tais eram tratados distintivamente em relação ao restante da população indígena; a pretendida produção de desigualdades sociais e políticas entre aqueles sujeitos objetivava o fortalecimento de valores europeus entre as lideranças indígenas que deveriam atuar como vassalos fiéis a Sua Majestade.

Seguramente, o fosso pretendido entre as autoridades indígenas e seus liderados não se processou conforme planejado pelo poder metropolitano, já que isso implicaria a perda de autoridade e prestígio das próprias lideranças, entretanto, notamos

que se conformaram desigualdades pelo próprio acesso e privilégios que aquelas dispunham, o que não ocorria com grande parte da população indígena das povoações.

Entretanto, apesar de termos dado certo destaque à presença de sujeitos indígenas e mestiços nas esferas e relações de poder, ocupando espaços que não se limitavam à subordinação, – onde os “índios” aparecem sempre como objeto de disputa entre os “dominadores”, ficando assim no plano da marginalidade passiva – reconhecemos a existência de uma maioria de “índios”, mestiços e negros que arcavam com a produção econômica da empresa colonial, sofriam discriminação racial e social. Desse modo, quando tentamos elucidar a formação de uma ‘elite’ mestiça no interior da capitania do Grão-Pará, temos o objetivo de destacar a complexidade das relações sociais ali desenvolvidas, assim como o processo de promoção de desigualdade social agenciado pela política metropolitana como meio de produção de lideranças fiéis à Coroa lusitana e capazes de garantir o desenvolvimento da colonização da região. Não obstante, entendemos que aquela desigualdade constituiu-se em termos das possibilidades presentes nos próprios repertórios culturais indígenas, já que a distância entre líderes e liderados obedecia a *dinâmicas internas* às próprias culturas em relação.

APÊNDICE DOCUMENTAL

Documento I:

Alvará de Lei que promove os casamentos mistos no Estado do Grão-Pará e Maranhão.



(1)



U ELREY Faço saber aos que este meu Alvará de Ley virem, que considerando o quanto convém, que os meus Reaes dominios da America se povoem, e que para este fim póde concorrer muito a communicacão com os Indios, por meyo de casamentos: Sou servido declarar, que os meus Vassallos deste Reyno, e da America, que casarem com as Indias della, não ficaõ com infamia alguma, antes se farão dignos da minha Real attençaõ, e que nas terras, em que se estabelecereem, serãõ preferidos para aquelles lugares, e occupaões, que couberem na graduacão das suas pessoas, e que seus filhos, e descendentes serãõ habeis, e capazes de qualquer emprego, honra, ou Dignidade, sem que necessitem de dispensa alguma, em razãõ destas alianças, em que serãõ tambem comprehendidas, as que já se acharem feitas antes desta minha declaracão: E outrossim prohibo, que os ditos meus Vassallos casados com Indias, ou seus descendentes, sejaõ tratados com o nome de Caboucolos, ou outro semelhante, que possa ser injurioso; e as pessoas de qualquer condiçãõ, ou qualidade, que praticarem o contrario, sendo-lhes assim legitimamente provado perante os Ouvidores das Comarcas, em que assistirem, serãõ por sentença destes, sem appellaçãõ, nem agravo, mandados sahir da dita Comarca dentro de hum mez, e até mercê minha; o que se executará sem falta alguma, tendo porém os Ouvidores cuidado em examinar a qualidade das provas, e das pessoas, que jurarem nesta materia, para que se não faça violencia, ou injustiça com este pretexto, tendo entendido, que só haõ de admittir queixa do injuriado, e não de outra pessoa: O mesmo se praticará a respeito das Portuguezas, que casarem com Indios; e a seus filhos, e descendentes, e a todos concedo a mesma preferencia para os Officios, que houver nas terras, em que viverem; e quando succeda, que os filhos, ou descendentes destes matrimonios tenhaõ algum requerimento perante mim, me farãõ

(2)

farão a saber esta qualidade, para em razão della mais particularmente os attender; e ordeno, que esta minha Real resolução se observe geralmente em todos os meus dominios da America. Pelo que mando ao Vice-Rey, e Capitão general de mar, e terra do Estado do Brasil, Capitaens generaes, e Governadores do Estado do Maranhão, e Pará, e mais Conquistas do Brasil, Capitaens môres dellas, Chancelleres, e Defembargadores das Relações da Bahia, e Rio de Janeiro, Ouvidores geraes das Comarcas, Juizes de fóra, e Ordinarios, e mais Justiças dos referidos Estados, cumpraõ, e guardem o presente Alvará de Ley, e o fação cumprir, e guardar na fórma que nelle se contém, o qual valerá como Carta, posto que seu effeito haja de durar mais de hum anno, e se publicará nas ditas Comarcas, e em minha Chancellaria mór da Corte, e Reyno, donde se registará, como tambem nas mais partes, em que semelhantes Alvarás se costumaõ registrar, e o proprio se lançará na Torre do Tombo. Lisboa, quatro de Abril de mil setecentos e cincoenta e cinco.

R E Y.

Marquez de Penalva P.

Alvará de Ley, porque V. Magestade he servido declarar, que os Vassallos deste Reyno, e da America, que casarem com Indias della, não ficão com infamia alguma, antes se farão dignos da sua Real attenção, e serão preferidos nas terras, em que se estabelecerem, para os lugares, e occupações, que couberem na graduação de suas pessoas, e seus filhos, e descendentes serão habeis, e capazes de qualquer emprego, honra, ou Dignidade, sem que necessitem de dispensa alguma, em razão destas alianças, em que se comprehendem as que já se achão feitas antes desta Resolução; e que o mesmo se praticará com as Portuguezas, que casarem com Indios, e a seus filhos, e descendentes, como acima se declara.

Para Vossa Magestade ver.

(3)



Por Resolução de Sua Magestade de vinte e dous de Março de mil setecentos e cincoenta e cinco, tomada em Consulta do Conselho Ultramarino, de dezafete do dito mez, e anno.

O Secretario Joaquim Miguel Lopes de Lavre, o fez escrever.



Registado a fol. 48 do liv. 12 de Provisões da Secretaria do Conselho Ultramarino. Lisboa, 10 de Abril de 1755.

Joaquim Miguel Lopes de Lavre.

Francisco Luiz da Cunha de Ataíde.

Foy publicado este Alvará de Ley na Chancellaria mór da Corte, e Reyno. Lisboa, 12 de Abril de 1755.

Dom Sebastião Maldonado.

Registado na Chancellaria mór da Corte, e Reyno no livro das Leys a fol. 83. Lisboa, 14 de Abril de 1755.

Rodrigo Xavier Alvares de Moura.

Theodosio de Cobellos Pereira, o fez.

Foy impresso na Chancellaria mór da Corte, e Reyno.

Caras a serem actuaes, e os mineros recibos moniveres, sem que emudo o anno p'avia
 vir fozer as suas terras, augmentar as plantações, e extrahir os effectos do ouro, cujo
 falta fará dar uma grande baixa ao commercio, por que faltando estes frutos, tem
 o Mag. e o juiz da seu Director, a Companhia huma grande quebra
 no seu emprezo, e por consequencia padecerá todo o Estado hum grande d'errão.
 O Sr. sabe excellentemente o d'ignro com que os Indios o'elles se trabalhã quando
 vem que se lledemora o tempo do d'errão, mas menos se deposedem em cultivar
 e sustenta p. as suas Mulheres, e filhos, emuitas vezes, ainda sem este motivo, se
 gem a inslencia da occupação. O Sr. p'naturoza temiva, ainda se fozam
 mais inconstantes, vendo que se fozem a priva daquelle ouro, que se perciza p. a
 subsistencia das suas Casas, e familias.

Com o Decimento das terras, evey muito diminuzo de gente, nas se-
 podem augmentar as Invasões, e ainda que muitos nascem, tambem morrem emuitos.
 O Sr. era materia muito digna de huma prudente, e fina ponderação a Repre-
 zentis a V. M. com aquella despoysna humilidade, que deve a intelligencia da minha
 ignorancia.

O Sr. Bispo de Segria e D. J. Anionis com a sua penetracão,
 e pratica que tem das Leis de este Estado, crey, que nas Repreçõe de pouca emido
 esta materia, e tambem supoz, nas deza provisões, o que nella comprehendio, nas de
 Repreçõe da providencia que me parece util a Real servico, como a V. M. mostra
 em outra Carta, mas tambem no que agora me adiver a V. M. O Sr. Mag.
 V. M. nas provem de remedio era attendido a circumstancia, meparacia, que se podia
 suspender as outras duas, para não haver gente p. a febrida das suas Madeyras,
 vendo se mente estas duas, que todo o anno, las devio tomar a sua carga, e como agente
 que se ocupa meza de Ligencia, junta a que se perciza p. a construcão da Na, he de men-
 te aquella que podemos ver p. esse percizo trabalho, ainda que com algum perjuizo do
 Comercio, attendendo a ser indispensavel mente necessaria a construcão das Na, e

Relação das Villas e Lugares do V. do Indio seus moradores e sua distribuição

Villa de Cullares, tem	155	Indios	
V. de Conde	102		
V. del Beja	84		
V. de Oeyras	112		
V. de Melgue	312		
V. de Pombal	524		1239
Lugar de Villavieja do Monte	20		
Lugar de Camões	15		
V. de São de Mos	24		
V. de Veyra	119		
V. de Pombal	129		
V. de Sousel	29		436
V. de Almeida	60		
Lugar de Outeiros	48		
V. de Monte Alegre	118		
V. de Sarracem	80		
V. de Alter do Chão	59		
V. Franca	116		544
V. de Vim	63		
V. de Pinhel	85		
V. de Alenquer	59		
V. de Obita	58		
V. de Faro	39		304

Somtotal de toda a India 2520

Cabe a Repartição das Moradorias Morada que são	1260
Despacharam-se 96 Casas a 2 Indios cada uma em	192
Partes para serem com os Principaes, em as Off. das Villas	138
<i>Soma</i>	1260

Porém havendo Indios senão licença aos ditos Casas mais e sellos por se viverem no tempo de que tinham pago no Brasil e no Indio.

Para a Lenda atrás.

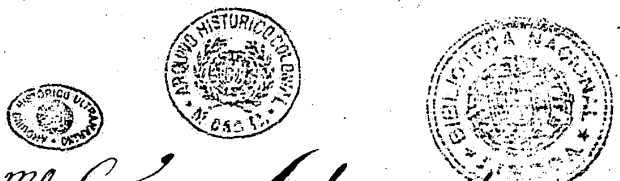

Villas e Lugares que tem diversas applicacoes

Pa. Inquicins.
Villa de Monforte.
Pa. Nogueiras das Ladeiras de Maraj.
V. de Salvaterra.
V. de Soure.
Lugar de Mondim.
Lugar de Ponte de Pedra.
Lugar de Viltar.
Pa. Equipagens das Carrejas de Condução do Sal p. a Armazem desta Cid.
V. de Monsarás.
Lugar de Candeia.
Pa. de Salga de peixe p. a fornecimentos desta Cid.
V. nova de Almeida.
Lugar de São João.
Lugar de Bemfica.
Lugar de Brevedo.
Pa. de Fábria das Salinas.
V. de Simra.
Pa. Conhecimento da V. de São José de Macapá.
V. de Chaves.
Lugar de Rebordells.
V. de Espinheira.
V. de Arraioles.
Lugar de Gragos.
Lugar de Santa Anna.



Marcos José Monti de Carvalho.

Documento III: Notícias de casamentos mistos na Grão-Pará


Ilmo. e Ex.º Sr. // Sendo repetidas vezes re-
comendado por S. Mag.º em varios avisos de V. Ex.º q.º foyve.
promover os casamentos dos soldados com as Indias deste Estado,
cuidei efficazm.º em adiantar este utilissimo estabelecimento, e com
effeito tomando eu posse deste Governo em 3 de Março do presente an-
no, q.º até ao presente secontão quatro Mezes, tem cazado 32 sol-
dados com as Indias das Povoaçoes desta Cappitania, como consta
da Vellação junta, não entrando neste numero os q.º seteraõ contradi-
do na Cappitania de S. Jose do Rio Negro, cujo Governador re-
comendei tambem esta diligencia, e creyo, q.º cuidará com effica-
cia na sua execucao.
Atodos estes soldados mando dar logo baixa Requeren-
doma, e os outros ficam com a sua praca por tempo de mais hum anno,
na forma q.º estava estabelecido por meu Antecessor, e elle mando dar as
Ferramentas com q.º se costuma assistir aos Povoadores.
Além dos casamentos dos soldados, tambem tres Officiaes
tem cazado no dito tempo nesta Cidade, sendo o primeiro o Cappitan
Jose Antonio Salgado, o segundo o Sen.º Jose Correa de Lucena, e ter-
ceiro o Ajudante Engenheiro Henrique Wilkens, e creyo q.º alguns ma-
is estaõ do mesmo accordo, e tomarão a reducao de se estabelecerem
neste Estado.
Com a continuacao destes casamentos setem extinguido as
Ferramentas, q.º S. Mag.º foi servido mandar no anno de 1752 p.º os Pov-
oadores q.º vierão dos Ilhas, e ainda q.º algumas dellas se podem tomar no tra-
zimento da Comp.ª q.º do Comercio na forma das ordens q.º ta a este respeito,
não se pode assim fazer a Espingardas, porq.º a mesma Comp.ª não as tem,
e será preciso, q.º S. Mag.º seja servido mandar remetter p.º esta Prove-
doria ao menos duzentas, q.º sejam dos mesmos adarmes, e calibres das
q.º vierão no dt.º anno de 1752, porq.º ainda aqui se achaõ alguns Po-
voadores dos q.º vierão dos Ilhas, q.º não receberam, e eu os vou soccehiram.
remettendo p.º as Villas de Braganca, e de S. Jose de Macapá. Deo
G.º a V. Ex.º m.º añ. Para 34 de Julho de 1759 // Manoel Ber-
nardo de Mello de Castro // Por.º Nome Jaquim da Costa Costa //


*Relação dos Soldados q. se tem casado desde a
 morte do Sr. M. Ex. m. Sr. Manoel Bernardino de Alentejo
 de facto Governador, e Cap. Gen. do Estado de S. P.*

- 1 Francisco Duarte Grego, com Maria de Rezende.
- 2 Manoel Rodriguez, com Juzeira Correia.
- 3 Jose da Silva, com Maria Pina.
- 4 Antonio Lourenço, com Suzanna de Pina.
- 5 Manoel Gonçalves, com D. Antonia de Espirito Santo.
- 6 Manoel Franque, com Androna de S. M. S.
- 7 Marcelino Dalosta, com Agrippina Franqueira.
- 8 Jose Lopez, com Joannina da Pina.
- 9 Jose de S. M. S., com D. Juzeira de S. M. S.
- 10 Mathias Compes, com D. Suzanna dos Santos.
- 11 Leonardo Puy, com Christiana de Moraes.
- 12 Jose Carlos de Madureira, com D. Joannina Espirito Santo.
- 13 José de S. M. S., com D. Pina de S. M. S.
- 14 Jose Puy, com D. Juzeira de S. M. S.
- 15 Antonio Lopez, com Juzeira Maria.
- 16 Francisco Alvy, com Maria dos Anjos.
- 17 Antonio da Costa Guedy, com Francisca da Silva.
- 18 Manoel dos Santos Bealija, com Angellia Guedy.
- 19 Nuno Paesalvy, com Antia Thomaz.
- 20 Nome de S. M. S., com Isabel de S. M. S.
- 21 Manoel de S. M. S., com Joannina de S. M. S.
- 22 Antonio de S. M. S., com Catharina Pina de S. M. S.
- 23 Joaquim Martin, com Joannina Correia de S. M. S.
- 24 Luis Antonio Hoy, com D. Joannina de S. M. S.
- 25 Manoel de S. M. S., com Angella de S. M. S.
- 26 Vicente Ferreira, com Dominga Ferreira.
- 27 Antonio de S. M. S., com Francisca de S. M. S.
- 28 Manoel Francisco, com Micaella Rodriguez.
- 29 Manoel Coelho, com Joannina de S. M. S.
- 30 Silvestre Jose de S. M. S., com D. Juzeira de S. M. S.



*Relação dos Soldados, e Paisanos, que
também casado com Indias, nas Paróquias
do Rio Negro.*

Villa de Moura

- 1.º José Gê, com Luiza da Tama
- 2.º Domingos Affonso, com Teresinha de Souza
- 3.º José Francisco, com Francisca Maria
- 4.º Manoel da Silva Botelho, com Rita Soares
- 5.º José Luiz Madri, com Domingua Roiz
- 6.º Manoel Roiz, com Teresinha Joaquina
- 7.º Manoel José Romão, com Joanna Rosa

Lugar de Branceiro

- 1.º Manoel Gomes, com Maria Teresinha
- 2.º Christophoro de Alencar, com Theresinha Parreira
- 3.º Joaquim Gê, com Angelica Maria
- 4.º Antonio Gomes, com Britania Luiz
- 5.º Bartholomaeu de Souza, com Teresinha de Jho
- 6.º Duarte Gomes, com Leonorina Joaz

Lugar de Moreira

- 1.º Antonio Roiz, com Angelica Gomes
- 2.º Antonio Roiz Colombo, com Antonia Joaz
- 3.º José do Rocio, com Theresinha Rosa
- 4.º Agostinho de Carvalho, com Juana Maria
- 5.º José Rosa, da Silva, com Andersona M.

Paisanos

- 6.º José Estevão da Silva, com Marcelina de S.
- 7.º Antonio Francisco, com Marcelina de S.



Villa de Moura

- 1.º Felizardo Maximo, com Femenia de M.
- 2.º Francisco Coelho Ramos, com Dona Justina
- 3.º Francisco Donalbe, com Micaela de Colim.
- 4.º Bernardo José, com Francisca Maria
- 5.º Bento Ant. com Angela Lopes
- 6.º José Bonifácio, com Rita da Silva
- 7.º Antonio Lopez de Moura, com Potencia de S.
- 8.º Raymundo Diaz, com D. Juana Feliza
- 9.º Diego Luiz Braga, com Isabel Maria de S.

Paisanos

- 10.º Paulino da S. Paes, com Juliana de S.
- 11.º José Nunes, Alçado, com Rosa M.
- 12.º Matheos e Joz. de S. com Espira de S.

Villa de Barcellos

- 1.º Alex. de Souza, com Isabel Gomes
- 2.º Francisco de Azevedo, com Teresinha Joaz
- 3.º Antonio Pedro, com Margarida Pinheiro
- 4.º Antonio José, com Esperanza M.
- 5.º Cabo de S. José, com Damiana Rosa
- 6.º Felipe de Souza, com Carolina de Souza
- 7.º Francisco Fragoso, com Carolina M.
- 8.º Manoel e Machado, com Eulina Rosa
- 9.º Gabriel Roberto, com Teresinha Joaquina
- 10.º José Lopes, com Marianna de Brito
- 11.º e Francisco Coelho, com Dionizia de Souza
- 12.º e Antonio Duarte da Silva, com Marta de S.
- 13.º e Manoel Peixoto, com Marcelina de S.
- 14.º e Manoel Roiz da Silva, com Joanna de Albuquerque
- 15.º Paulo da Silva, com D. Juana

Paisanos

- 16.º José Nobre da Silva

Lugar de Torres

- 1.º Sr. Ant. Fr. de Souza, com D.ª Rita da Costa
- 2.º o lauto dos alantos com Sr.ª Joaquina
- 3.º Francisco Reis, com D.ª Rosa de Mendonça
- 4.º Rodrigo de, com D.ª Joaquina

Villa de Alves

- 1.º Laro da Costa, com D.ª Maria Pimentel

N.º Rio de Limoeiro

Lugar de Avellos

- 1.º Gregorio Antonio
- 2.º Luiz Passy

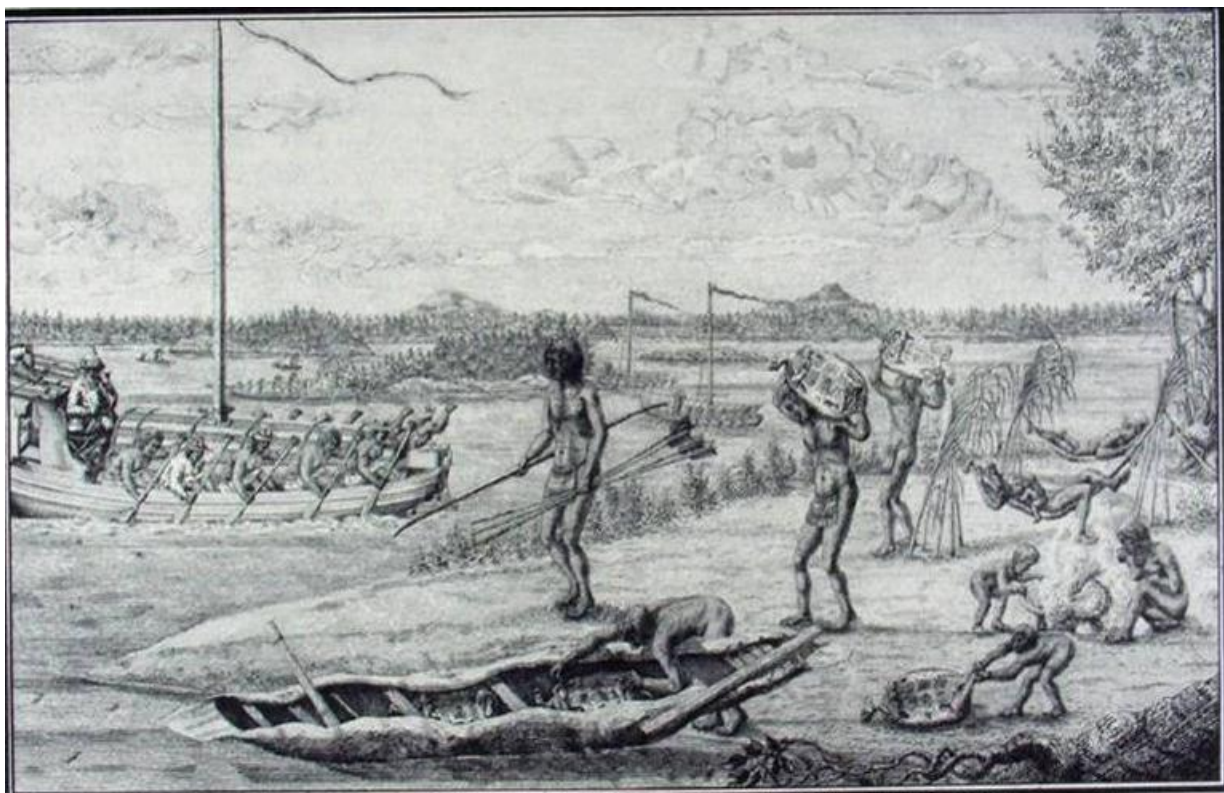
Villa da Ega

- 1.º José da Silva Feltho
- 2.º José Gomes
- 3.º José Bonalves
- 4.º Sr. Pedro Soares
- 5.º José Rebel. Leffe

Lugar de Noz

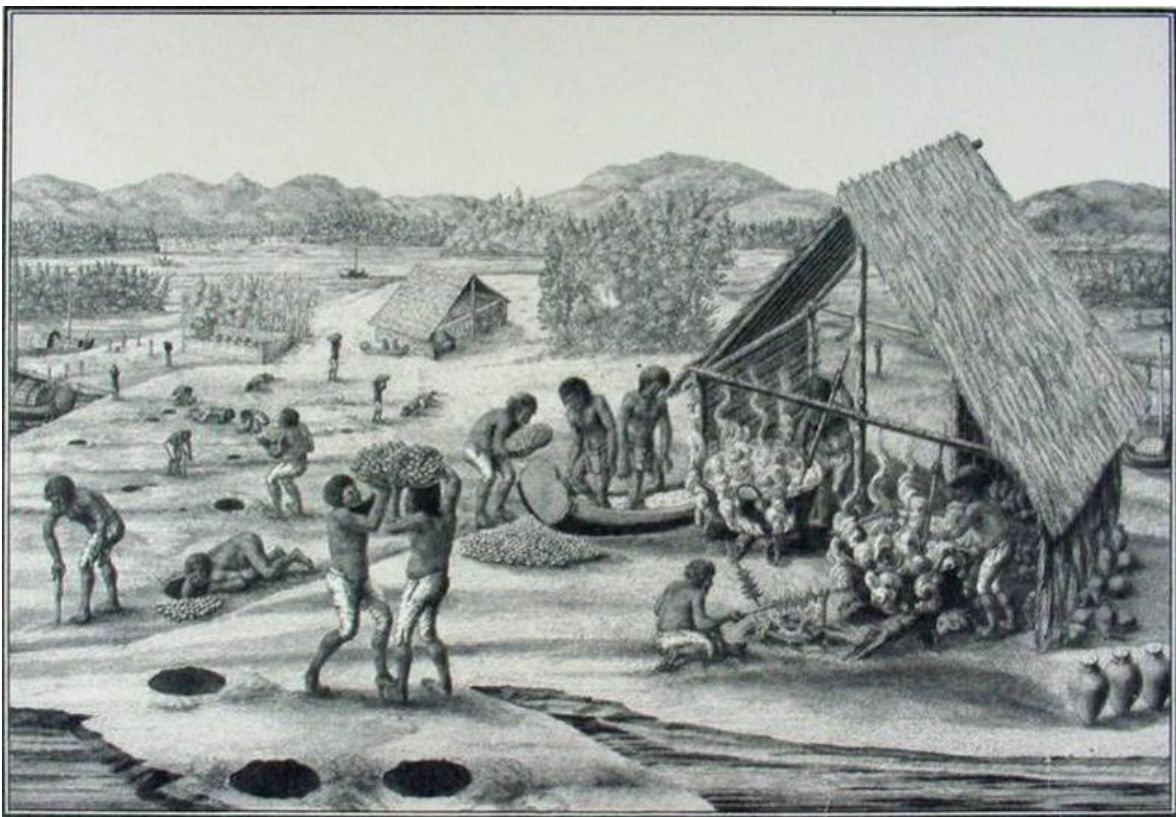
- 1.º Raymundo de Porto

Figura 1 – CENA DE TRABALHO INDÍGENA NA VIRAÇÃO DE TARTARUGAS.



A imagem mostra a viração de tartarugas, e a impressionante exploração do trabalho infantil. Repare que no final do século XVIII, populações indígenas das povoações ainda andavam nus e mantinham muitos dos seus costumes apesar de integrarem a sociedade colonial. Estampa, Alexandre Rodrigues Ferreira, *Viagem Filosófica pelas Capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Cultura, 1971.

FIGURA. 2 – CENA DE TRABALHO DE ÍNDIOS DAS CORPORAÇÕES DE OFÍCIOS.



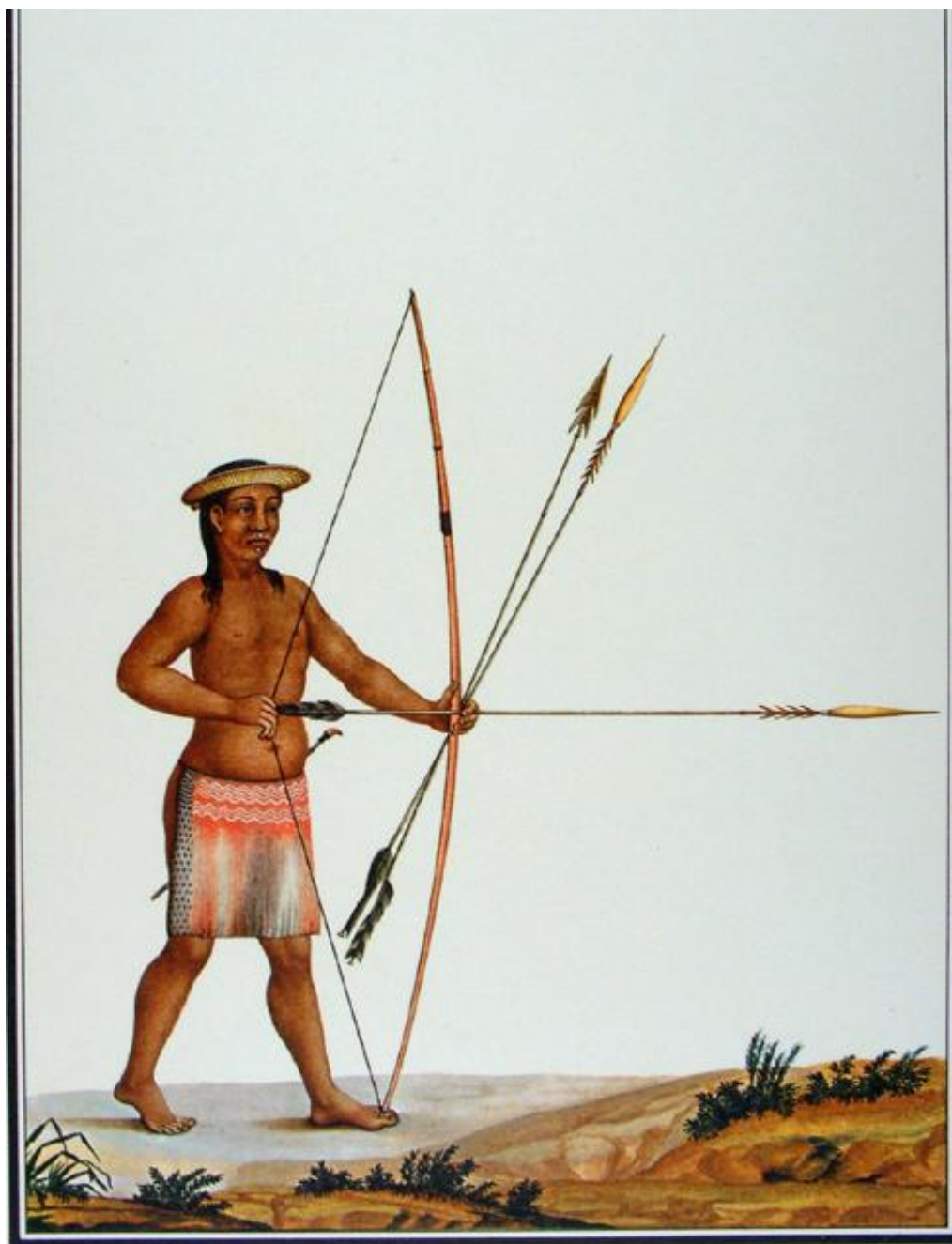
A imagem mostra produção de manteiga de ovos de tartarugas. Estampa, Alexandre Rodrigues Ferreira, *Viagem Filosófica pelas Capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Cultura, 1971.

FIGURA. 3 – ÍNDIOS GUAICURUS REALIZANDO TRAVESSIA DE UM RIO.



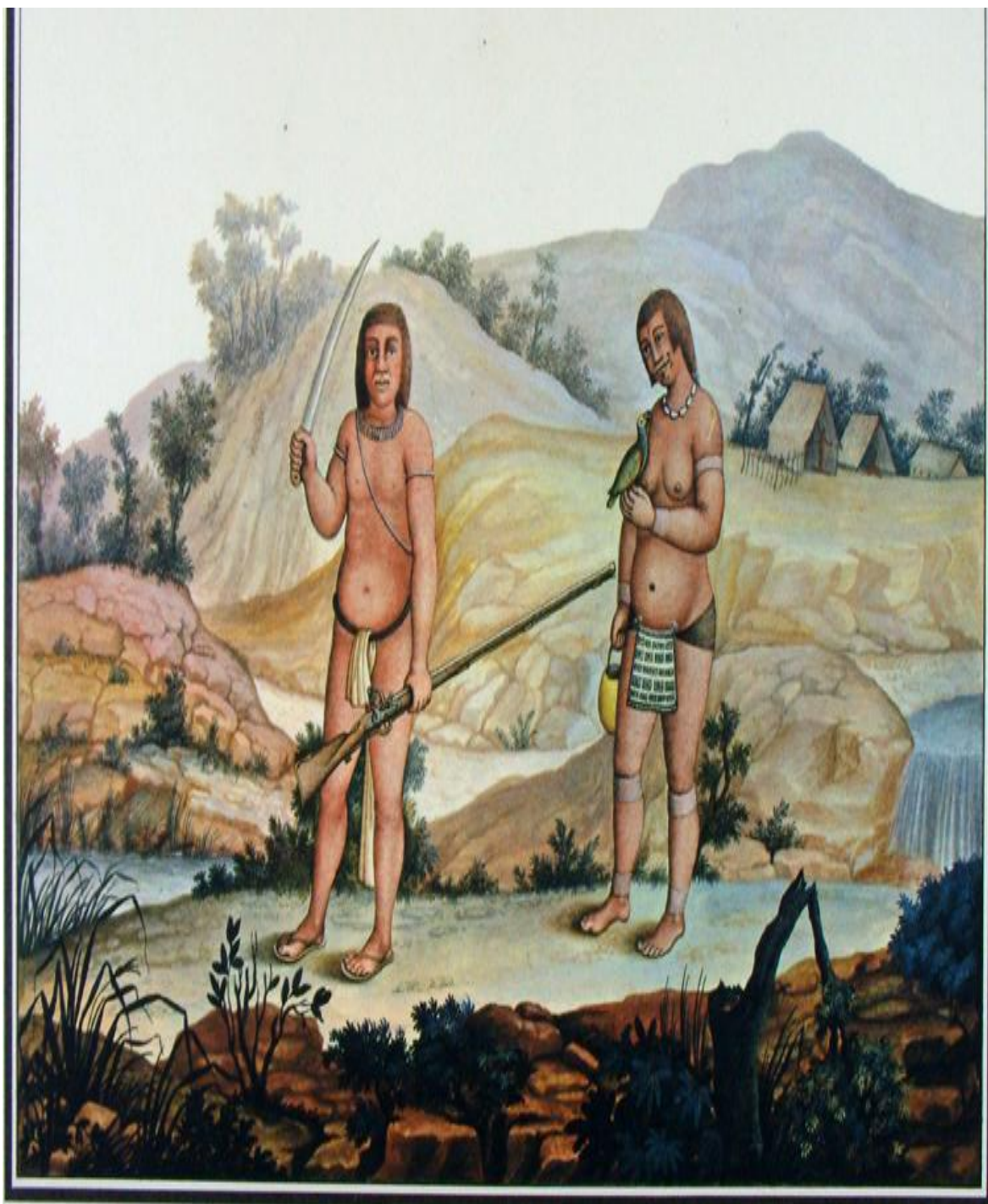
Repare que esta cena mostra bem a presença simultânea de realidades completamente distintas vividas por grupos indígenas durante o período colonial; aqui temos um grupo indígena se deslocando como todos seus pertences em busca de outro local para viver. Estampa, Alexandre Rodrigues Ferreira, *Viagem Filosófica pelas Capitâneas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Cultura, 1971.

FIGURA. 4 – GUERREIRO MURA COM ARMAS DE GUERRA.



Repare que o tamanho do arco em relação ao corpo do guerreiro é mostrado como símbolo da sua belicosidade. Estampa, Alexandre Rodrigues Ferreira, *Viagem Filosófica pelas Capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Cultura, 1971.

FIGURA. 5 – CASAL DE ÍNDIOS DO RIO BRANCO.



Note os traços colônias presentes na imagem: além dos objetos europeus exibidos pelos índios, podemos perceber a proximidade de uma povoação colonial, é interessante observar ainda que mesmo sendo índios de povoações coloniais mantinham traços culturais indígenas. Esse é o índio colonial, culturalmente mestiço. Estampa, Alexandre Rodrigues Ferreira, *Viagem Filosófica pelas Capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Cultura, 1971.

FIGURA. 6 – ÍNDIO MIRANHA COM ZARABATANA E CARCAZ.



Observe que o índio foi representado com todos os traços culturais de sua tribo, mas está próximo de uma povoação colonial, o que pode significar que era um índio descido. Estampa, Alexandre Rodrigues Ferreira, *Viagem Filosófica pelas Capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Cultura, 1971.

FIGURA. 7 – ÍNDIO MIRANHA.



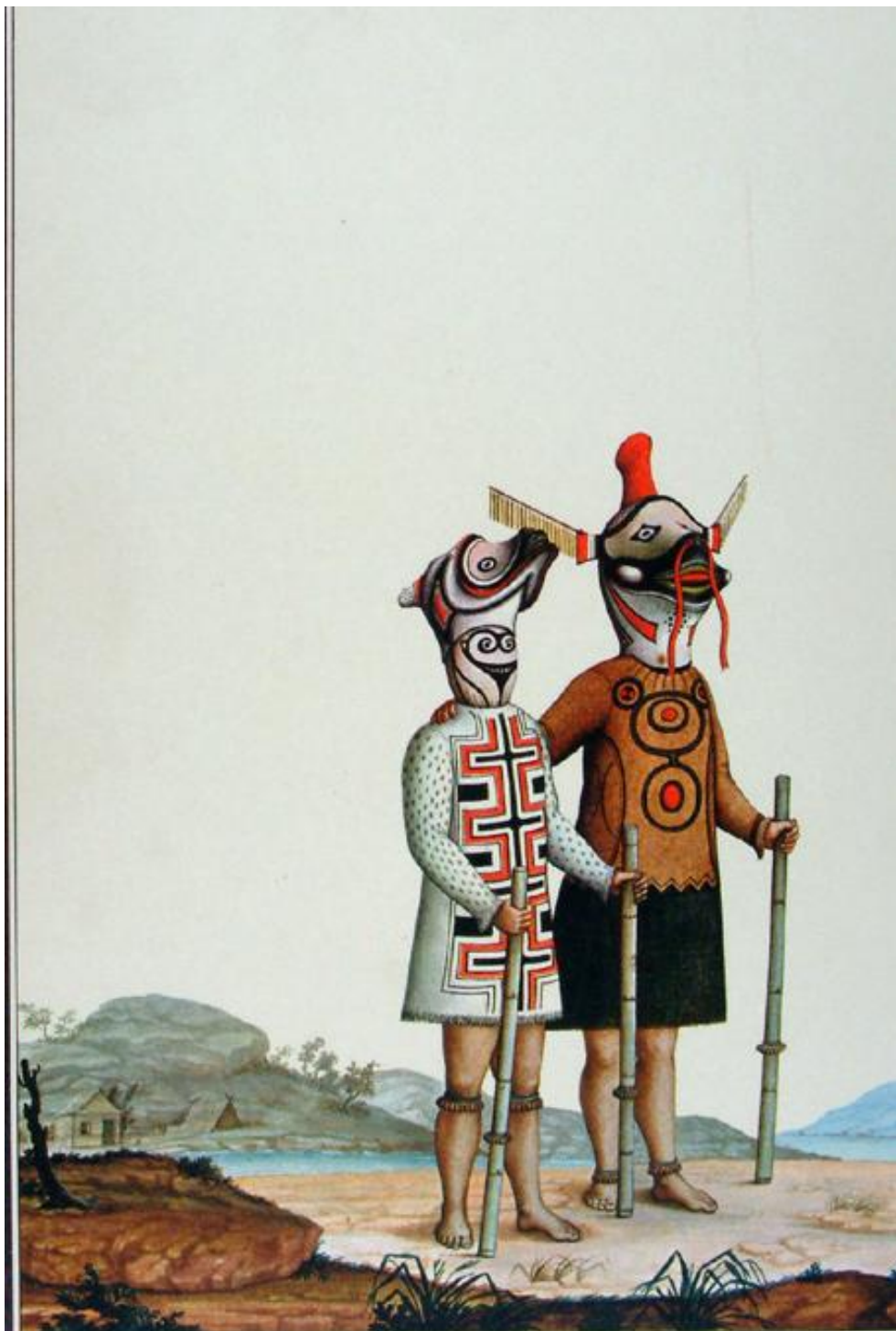
Esta imagem é interessante por conter fortes traços físicos comumente encontrados entre os paraenses de hoje. Estampa, Alexandre Rodrigues Ferreira, *Viagem Filosófica pelas Capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Cultura, 1971.

FIGURA. 8 – ÍNDIO JURUPIXUNA COM MANTO DE JAGUÁ.



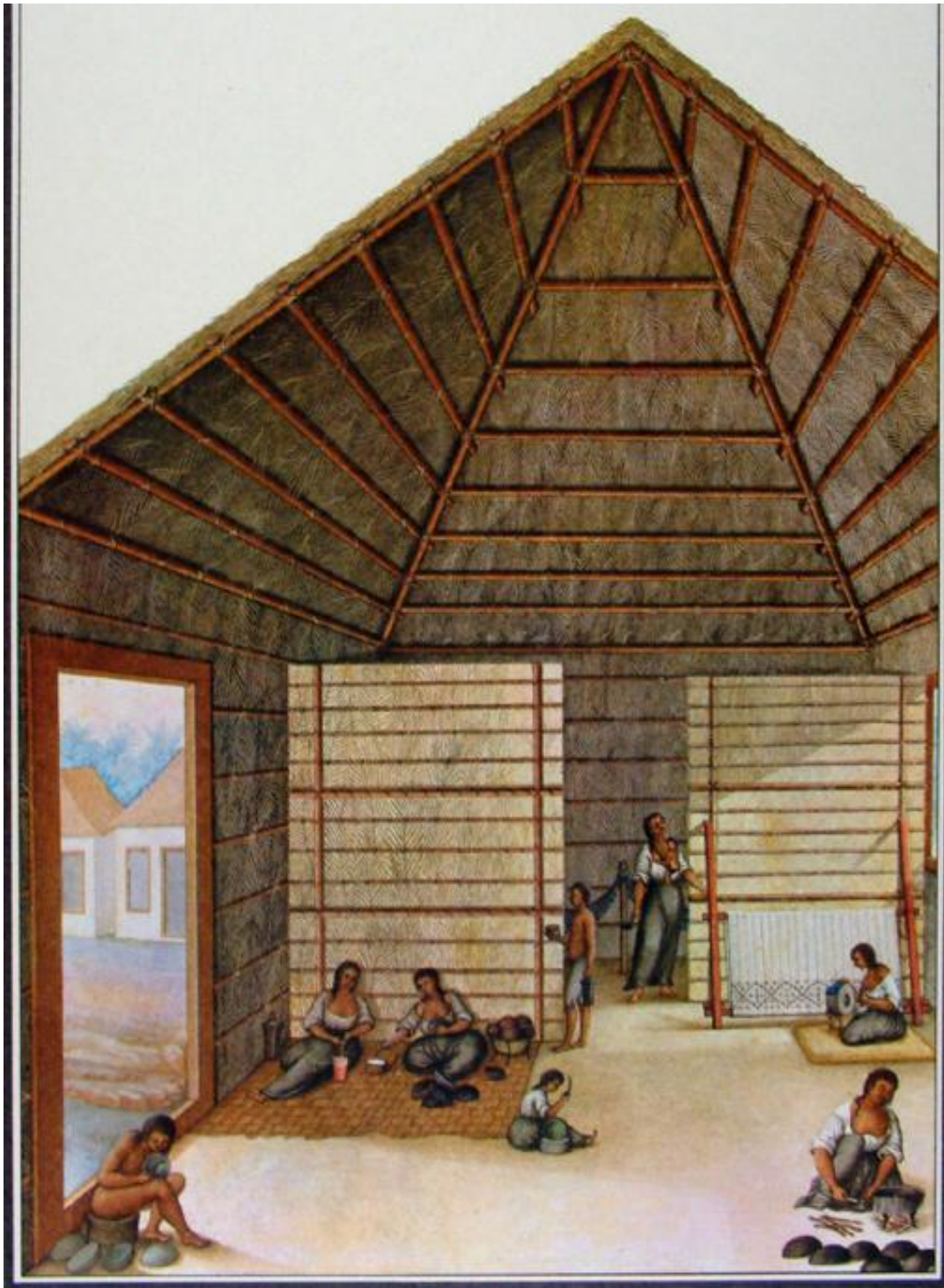
Tivemos a mesma impressão da imagem anterior, pois os traços faciais contidos aqui também são comuns à sociedade paraense cabocla, além disso, é impressionante a diferença cultural possível de ser observada nas pinturas e objetos usados. Estampa, Alexandre Rodrigues Ferreira, *Viagem Filosófica pelas Capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Cultura, 1971.

FIGURA. 9 – ÍNDIOS TUCUNA USANDO MASCARAS DE DANÇA.



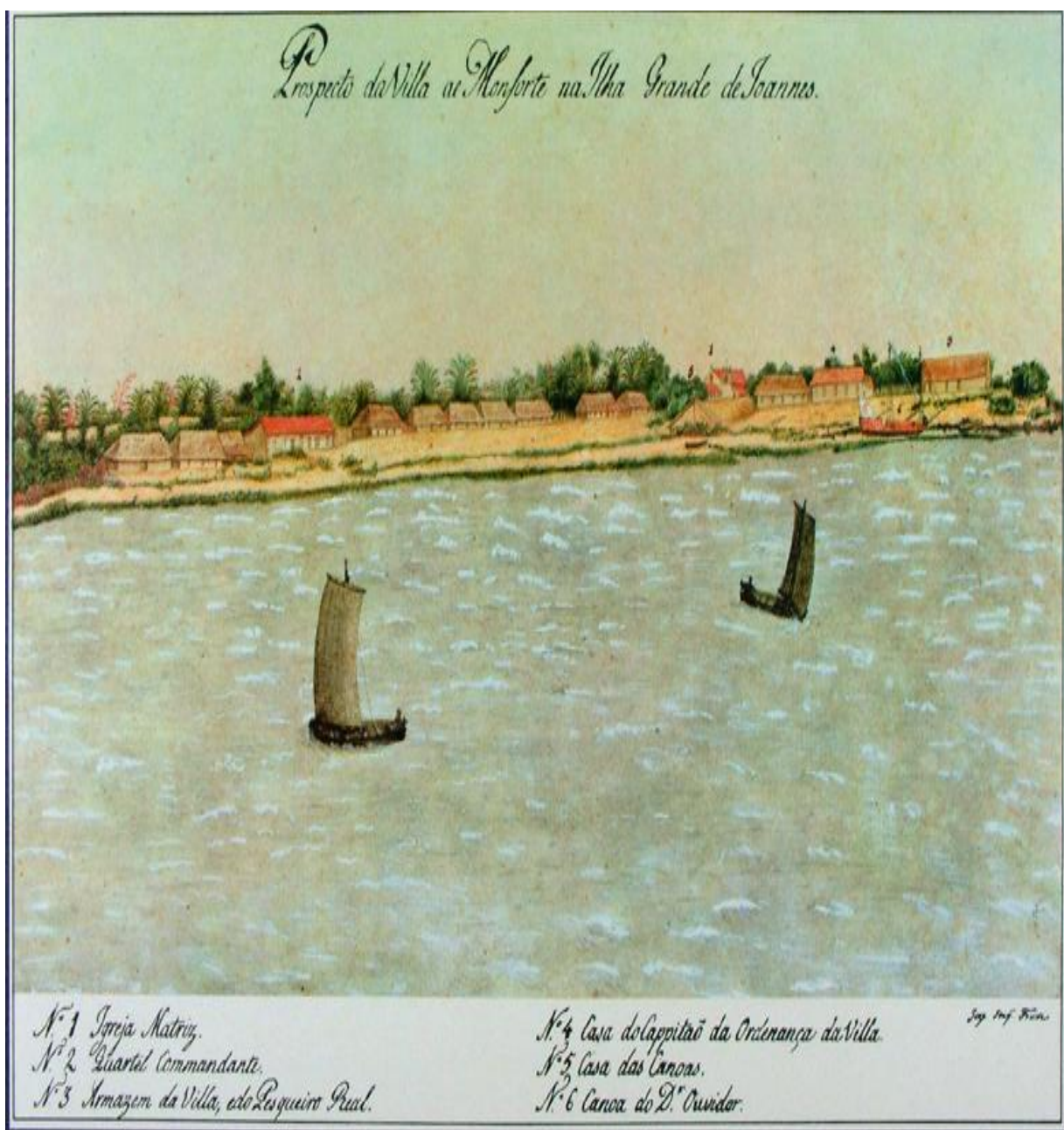
Observamos que mesmo sendo índios das povoações estes sujeitos permaneciam praticando seus rituais e festas, além disso encontramos certa semelhança entre as mascararas usadas por eles e as produzidas em algumas “festas de boi” realizadas em algumas cidades da Amazônia brasileira. Estampa, Alexandre Rodrigues Ferreira, *Viagem Filosófica pelas Capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Cultura, 1971.

FIGURA. 10 – CASA DAS ÍNDIAS DE MONTE ALEGRE.



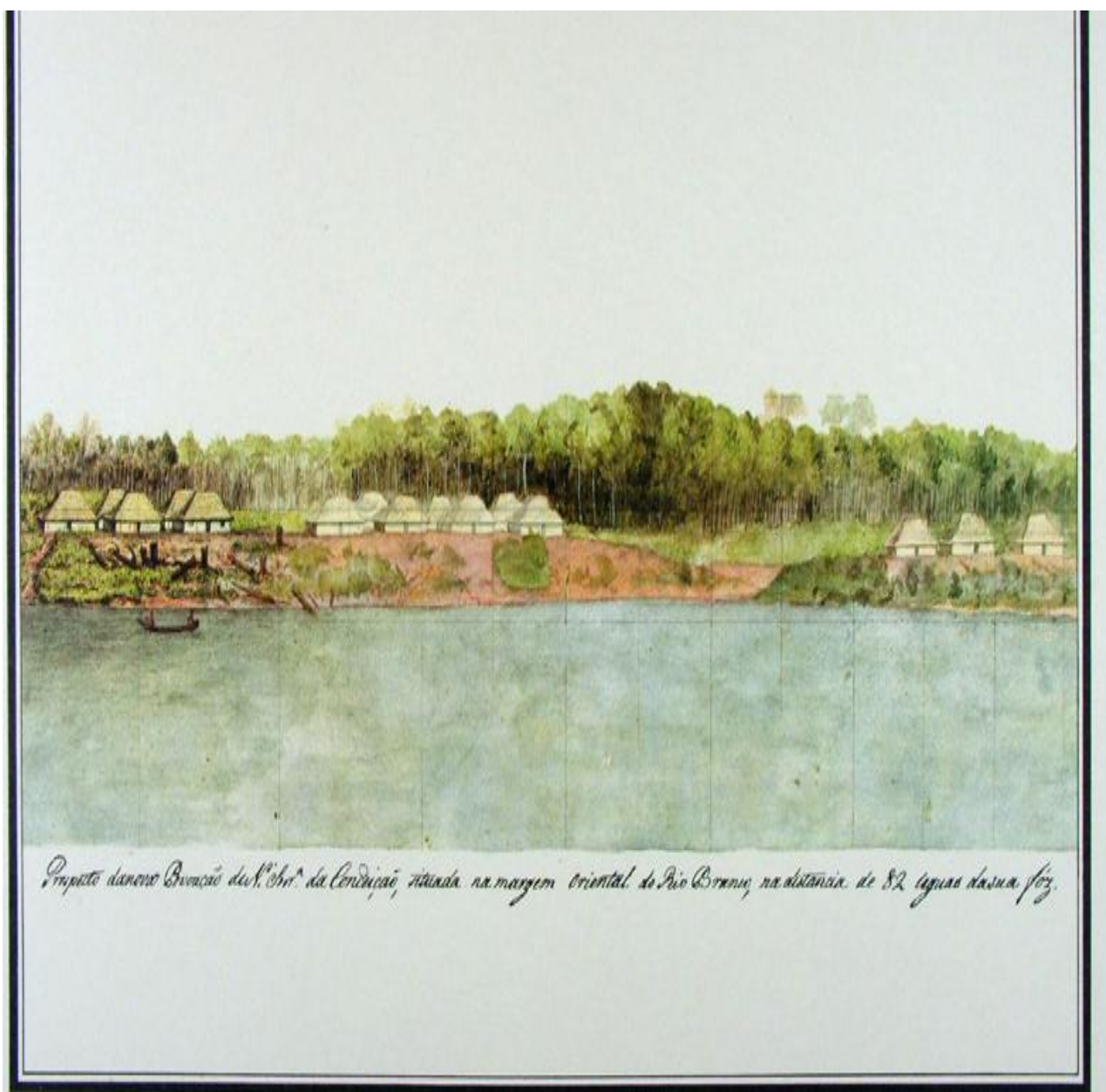
Mais uma vez identificamos a forte permanência de traços das culturas indígenas em povoações coloniais. Estampa, Alexandre Rodrigues Ferreira, *Viagem Filosófica pelas Capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Cultura, 1971.

FIG. 12 – VILA DE MONFORTE, ILHA DO MARAJÓ.



Estampa, Alexandre Rodrigues Ferreira, *Viagem Filosófica pelas Capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Cultura, 1971.

FIGURA. 14 – POVOAÇÃO NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO, RIO BRANCO.



Estampa, Alexandre Rodrigues Ferreira, *Viagem Filosófica pelas Capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Cultura, 1971.

Fontes Manuscritas:

Arquivo Público do Estado do Pará.

Códices: 69, 70, 72. 96;

Código 64 documento 17;

Código 86 documento 23;

Código 83 documentos: 02, 12, 14, 17, 60;

Código 252, documentos: 04, 05, 08, 30, 31, 32, 34, 38, 53, 54, 55, 57, 58, 61, 62, 63, 69, 76, 77, 78, 80, 82, 87, 91;

Código 258, documentos: 10, 11, 15, 23, 25, 26, 30, 31, 32, 40, 42, 55, 56, 62, 69, 76, 80, 82, 91;

Código 244, documentos: 11, 05, 19, 25, 29, 30, 35, 38, 40, 42;

Código 68, documento 18;

Códices 301 e 320;

Arquivo Histórico Ultramarino:

Projeto Resgate:

AHU, Pará. Cx. 47, Documento 4344;

AHU, Pará. Cx. 47, Documento 4302;

AHU, Pará. Cx. 47, Documento 4306;

AHU, Pará. Cx. 47, Documento 4312;

AHU, Pará. Cx. 47, Documento 4320;

AHU, Pará. Cx. 45, Documento 4082;

AHU, Pará. Cx. 35 Documento 3276;

AHU, Pará. Cx. 47, Documento 4292;

AHU, Pará. Cx. 47, Documento 4298;

AHU, Pará. Cx. 41, Documento 3818;

AHU, Pará. Cx. 47, Documento 4275;

AHU, Pará. Cx. 47, Documento 4281;

AHU, Pará. Cx. 45, Documento 4100;
AHU, Pará. Cx. 45, Documento 4106;
AHU, Pará. Cx. 45, Documento 4082;
AHU, Pará. Cx. 45, Documento 4114;
AHU, Pará. Cx. 45, Documento 4120;
AHU, Pará. Cx. 45, Documento 4121;
AHU, Pará. Cx. 45, Documento 4142;
AHU, Pará. Cx. 45, Documento 4141;
AHU, Pará. Cx. 45, Documento 4139;
AHU, Pará. Cx. 44, Documento 4002;
AHU, Pará. Cx. 44, Documento 4098;
AHU, Pará. Cx. 44, Documento 4098;

Fontes Impressas:

DANIEL, Padre João, *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas*, Vol. I e II. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na Era Pombalina: correspondência inédita do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 1751 - 1759*. 1, 2 e 3 Tomos. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1963.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem Filosófica Ao Rio Negro*. Belém: MPEG. 1983.

Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão enquanto sua majestade não mandar o contrário. In: MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. *Índios da Amazônia, de maioria a minoria (1759-1850)*. Petrópolis: Vozes, 1988.

Bibliografia:

ADAMS, Cristina, Ed.; MURRIETA, Rui, Ed.; NEVES, Walter, Ed. *Sociedades Caboclas Amazônicas: Modernidade e Invisibilidade*. São Paulo: Annablume, 2006.

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: A Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI – XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

_____. *Catequese e Tradução: Gramática cultural, religiosa e lingüística do encontro catequético e ritual nos séculos XI-XVII*. In: MONTERO, Paula (ORG.). *Deus na Aldeia: Missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, 2006.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas: Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ALMEIDA, Rita Heloisa de. *Um projeto em experimentação: o Diretório dos Índios*. In: *O Diretório dos Índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: editora da universidade de Brasília, 1997.

ALDEN, Dauril. *O significado da produção de cacau na região Amazônica no fim do período colonial: um ensaio de história econômica comparada*; Belém: NAEA/FIPAM, 1974.

ARAÚJO, Renata Malcher. *As cidades da Amazônia no século XVII: Belém, Macapá e Mazagão*. 28 edições, Lisboa: FAUP, 1998.

AZEVEDO, João Lúcio. *Os Jesuítas no Grão-Pará, Suas missões e colonização*; Coimbra, Imprensa da Universidade, 1930.

BARROS, Maria Cândida D. M. *Notas sobre a política jesuíta da língua geral na Amazônia (séculos XVII-XVIII)*. In: FREIRE, Jose Ribamar Bessa; ROSA, Maria Carlota (Orgs). *Línguas Gerais: política lingüística e catequese na América do Sul no período colonial*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003. pp. 85-112.

BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte, Ed.: UFMG, 2005.

BEZERRA NETO, José Maia. *Escravidão negra no Grão-Pará (séc. XVIII-XIX)*; Belém: Paka-Tatu, 2001.

BOCCARA, Guillaume (Editor). *Colonización, Resistência y Mestizaje em lãs Américas (siglos XVI-XX)*. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala, fevereiro de 2002.

BRITO, Cecília M. Chaves. *Índios das 'corporações': trabalho compulsório no Grão-Pará no século XVIII*. In: MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo (org.). *A Escrita da História Paraense*. Belém: NAEA/UFPA, 1998.

CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP: [s.n.], 2005.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Preconceito Racial: Portugal e Brasil-Colônia*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.): *História dos Índios do Brasil*, São Paulo, FAPESP/SMC, Companhia das Letras, p. 115-132.

CARREIRA, Antonio. *A Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão*, São Paulo: Editora Nacional, 1988. V. 1 e 2.

CASTRO, Eduardo Viveiro de. *A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

COUTO, Jorge. *O poder temporal nas aldeias de índios do Estado do Grão-Pará e Maranhão no período pombalino: foco de conflitos entre os Jesuítas e a Coroa (1751-1759)*. In: SILVA, Maria B. Nizza da. (coord.) *Cultura Portuguesa na Terra de Santa Cruz*. Lisboa: editorial Estampa, 1995.

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)*. Tese de doutorado: USP. São Paulo, 2005.

CASTELNAU-L'ESTOILE. Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: Os Jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. Tradução Ilka Stern Cohen. Bauru, SP: Edusc, 2006.

CHAIM, Marivone Matos. *A política pombalina e o índio como povoador*. In: *Aldeamentos indígenas: Goiás, 1749-1811*. São Paulo: Nobel: Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1983.

CHAMBOULEYRON, Rafael. *Conquista y Colonización de la Amazônia Portuguesa (siglo XVII)*. In: "La Amazônia Brasileña em Perspectiva Histórica". Ediciones Universidad de Salamanca.

_____. *O “governo dos sertões”. Açúcar, aguardente e índios na Amazônia colonial*. International Workshop. “**Alcohol in the Atlantic world: Historical and contemporary perspectives**”; Panel II. The Production of alcohol in the Atlantic world. 2007.

DIAS, Manoel Nunes. *Fomento e Mercantilismo: a Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778)*; Belém: UFPA, 1970. Vol.

DIAS, M. Odila Leite da Silva. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Brasiliense.

DOMINGUES, Ângela. *Quando os Índios Eram Vassalos, Colonização e Relações de Poder no Norte do Brasil na Segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2000.

_____. *As Sociedades e as culturas indígenas face à Expansão Territorial Luso-Brasileira da Segunda Metade do Século XVIII*. In: *nas Vésperas do Mundo Moderno*. Brasil, Lisboa, Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses; 1992.

FARAGE, Nádia. *O pano de fundo: características da ocupação colonial do Maranhão e Grão-Pará*. In: *As Muralhas dos Sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1991.

FERNANDES, Florestan. *Organização Social dos Tupinambá*, São Paulo: Hucitec; Brasília: UnB, 1989.

_____. *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. São Paulo: Editora Globo, 2006.

FREIRE, Jose Ribamar Bessa. *Rio Babel: a história das línguas na Amazônia*. Rio de Janeiro: Atlântica, 2004.

FREIRE, Jose Ribamar Bessa; ROSA, Maria Carlota (Org's). *Línguas Gerais: política lingüística e catequese na América do Sul no período colonial*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2003.

GALVÃO, Eduardo. *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GUZMAN, Décio de A. “Índios misturados, caboclos e curibocas: análise histórica de um processo de mestiçagem, Rio Negro (Brasil), século XVIII e XIX”. In: Workshop. *Modernidade e invisibilidade na Amazônia*.

_____. *Histórias de brancos: Memória, historiografia dos índios Manao do Rio Negro (sécs. XVIII-XX)*. Dissertação (Mestrado) Campinas. UNICAMP, 1997.

GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *A Colonização do Imaginário*. São Paulo: Companhia das Letras, _____ . Local, global e colonial nos mundos da Monarquia Católica: Aportes sobre o caso amazônico. CNRS/EHESS. Belém, 2007.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte, Ed.: UFMG, 2006.

HENRY, Anaiza Vergulino e Napoleão Figueiredo. *A presença africana na Amazônia colonial: uma notícia histórica*; Belém: Arquivo Público do Pará, 1990.

LAPA, José Roberto do Amaral. *Economia Colonial*; São Paulo: Perspectiva, 1973.

MACFARLANE, Alan. *A Cultura do Capitalismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.

MAXELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na era pombalina*; Rio de Janeiro: IHGB, 1963. Tomo I, II e III.

MONTEIRO, John. *Negros da Terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. *Entre o Etnocídio e a Etnogenese: identidades indígenas colônias*. Capítulo 3 da Tese de livre docência. Unicamp, Campinas-SP, 2002.

MONTEIRO, Walcyr. *Visagens e Assombrações de Belém*. Belém: Smith Editora, 2007.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. *Índios da Amazônia, de maioria a minoria (1750-1850)*; Petrópolis, Editorial Vozes, 1988.

MONTERO, Paula (ORG.). *Deus na Aldeia: Missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, 2006.

NOGUEIRA, Shirley. *Razões para desertar: a institucionalização do exército no Grão-Pará no último quartel do século XVIII*. Dissertação de mestrado, Belém/UFPA, 2002.

OLIVEIRA, Ana Gita de. *O mundo transformado: um estudo da “cultura de fronteira” no alto Rio Negro*, Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1995.

POMPA, Cristina. *Religião Como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*, Bauru-SP: EDUSC, 2003.

PERRONE-MOYSES, Beatriz. “Índios Livres e Índios Escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.): *História dos Índios do Brasil*, São Paulo, FAPESP/SMC, Companhia das Letras, p. 115-132.

PORRO, Antonio. *O Povo das Águas: Ensaio de etno-história Amazônica*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos bárbaros: Povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: HUCITEC: Editora da Universidade de São Paulo: FAPESP, 2002.

PURPURA, Christian. *Formas de Existência em Áreas de Fronteira: a política portuguesa do espaço e os espaços de poder no oeste amazônico (séculos XVII e XVIII)*. Dissertação de Mestrado. São Paulo; USP, 2006.

WRIGHT, Robin. *História indígena do noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas*, In: Manuela Carneiro de Cunha. *História dos índios no Brasil*, São Paulo: Companhia da Letras, 1992.

_____. *História indígena e do indigenismo no alto Rio Negro*. Campinas, SP: Mercado de Letras; São Paulo: Instituto Sócioambiental – ISA, 2005.

RAVENA, Nívia. *Abastecimento: falta, escassez do “pão ordinário” em vilas e aldeias do Grão-Pará*. Belém, 1994. Dissertação de Mestrado.

RIBEIRO, Ligia M. *Natureza, Autoridades e Indígenas na Consolidação do “Império da Lei” na província do Grão-Pará de 1831-1833*. Monografia, Belém/UFPA, 2003.

SOUZA JR, José Alves de. *O projeto pombalino para a Amazônia e a “Doutrina do Índio- Cidadão”*. Cadernos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, V. 12, n.1/2; jan./dez., 1993.

SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

_____. *O Sol e a Sombra: Política e Administração na América Portuguesa do Século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SANTOS, Paulo Ferreira. *Formação de Cidades no Brasil Colonial*; Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na colônia. Sertões do Grão-Pará, c. 1755 – c. 1823*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2001. Tese de doutorado.

_____; ERTAL, Regina de Carvalho (Org's). *Rastros da Memória: História e trajetória das populações indígenas na Amazônia*. Manaus: EDUA, 2006.

SALLES, Vicente. *O Negro no Pará: sob o regime da escravidão*; Belém: Secretaria de Estado da Cultura/ Fundação Cultural do Pará “Tancredo Neves”, 1988.

TIMOTHY, J. Coates. *Degredados e órfãos: colonização dirigida pela Coroa no império português 1550-1755*; Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos de Portugal, 1998.

THOMPSON, E. P. *A História Vista a Partir de Baixo*. In: THOMPSON, E. P. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Unicamp, S/D.

_____. *A Formação da Classe Operária Inglesa*. V. I. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.