Márcio Couto Henrique | Lívia Lariça Silva Forte Maia
Joanan Marques de Mendonça | Leonardo Raiol (orgs.)

NEGOCIANDO ESPAÇOS, RESSIGNIFICANDO IDENTIDADES

territórios, direitos e saberes indígenas na Amazônia

Editora CABANA

Márcio Couto Henrique
Lívia Lariça Silva Forte Maia
Joanan Marques de Mendonça
Leonardo Raiol
(organizadores)

NEGOCIANDO ESPAÇOS, RESSIGNIFICANDO IDENTIDADES

territórios, direitos e saberes indígenas na Amazônia

E·D·G·E·S
GA 101130077

Editora CABANA

Funded by the European Union

Copyright © by Os organizadores
Copyright © 2026 Editora Cabana
Copyright do texto © 2026
Todos os direitos desta edição reservados.

O conteúdo desta obra é de exclusiva responsabilidade dos autores.

This publication is part of the project EDGES: Entangling Indigenous Knowledges in Universities [HORIZON-MSCA-SE-2022, Grant agreement no. 101130077]

Coordenação editorial: Ernesto Padovani Netto

Diagramação: Pablo Madeira

Capa: Eder Monteiro

Revisão: os autores

Imagem da capa: Submerged Forest. Gravura de A. Closs, a partir de desenho de Franz Keller, século XIX. Fonte: Adaptado de KELLER, Franz. The Amazon and Madeira Rivers: Sketches and Descriptions from the Note-book of an Explorer. London: Chapman & Hall, 1874. Tratamento digital e colorização: Eder Monteiro, 2026.

Catalogação na publicação
Elaborada por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

N384

Negociando espaços, ressignificando identidades: territórios, direitos e saberes indígenas na Amazônia / Organização de Márcio Couto Henrique, Lívia Lariça Silva Forte Maia, Joanan Marques de Mendonça, et al. – Ananindeua-PA: Cabana, 2026.

Outro organizador: Leonardo Raiol.

Autores: Alanna Souto Cardoso Tupinambá, Vinicius Machado Ferreira, José Antônio Bezerra Gonçalves, João Marcelo Cunha Correia, Joanan Marques de Mendonça, Márcio Couto Henrique, Alana Wictória Lima de Oliveira, Leonardo Ryon Alves dos Santos, Alice de Fátima Nogueira de Moura, Lívia Lariça Silva Forte Maia, Brian Gomes Cardoso Aracati, Andressa dos Santos Freitas, Leonardo Raiol Junior, Felipe William dos Santos Silva, Vitor Nazareno da Mata Martins, Yasmin de Jesus Araújo dos Santos, Vanice Siqueira de Melo, Karl Heinz Arenz

Livro em PDF
ISBN 978-65-82718-27-4

1. Povos indígenas - Amazônia. 2. Direitos indígenas. 3. Territórios indígenas. 4. Identidade cultural. I. Henrique, Márcio Couto (Organizador). II. Maia, Lívia Lariça Silva Forte (Organizadora). III. Mendonça, Joanan Marques de (Organizador). IV. Título.

CDD 305.898

Índice para catálogo sistemático
I. Povos indígenas - Amazônia

[2026]
EDITORA CABANA
Trav. WE 11, N º 41 (Conj. Cidade Nova I) 67130-130 — Ananindeua — PA
Telefone: (91) 99998-2193
contato@editoracabana.com
www.editoracabana.com

SUMÁRIO

TERRA, DIREITOS E CONFLITOS

APRESENTAÇÃO

Os organizadores 8

UMA NOVA CARTOGRAFIA HISTÓRICA E A PRODUÇÃO DE DIREITOS NA AMAZÔNIA: EDUCAÇÃO COMUNITÁRIA, PATRIMÔNIO E TERRITORIALIDADES EMERGENTES

Alanna Souto Cardoso Tupinambá 13

A CARTOGRAFIA SOCIAL E A LUTA DO POVO INDÍGENA MORTIGURA PELO TERRITÓRIO EM VILA DO CONDE (BARCARENA-PA)

Vinicius Machado Ferreira 37

LIDERANÇAS, EMBATES E MOBILIZAÇÕES

COMPLEXO MANDIOCA-FARINHA E REDE INTERVILAS TAPAJÔNICAS: MOBILIDADE E ETNOGÊNESE INDÍGENA DIANTE DE POMBAL (1755-1777)

José Antônio Bezerra Gonçalves 52

AS VACAS DA AMAZÔNIA: A RELAÇÃO HUMANO-ANIMAL E INTERCULTURAL NO SÉCULO XVIII

João Marcelo Cunha Correia 70

REDES DE INTERCÂMBIO E AGÊNCIA NA GUIANA INDÍGENA: A RESSIGNIFICAÇÃO DAS MERCADORIAS E A AUTONOMIA NO TUMUCUMAQUE

Joanan Marques de Mendonça & Márcio Couto Henrique 87

OLHARES INDÍGENAS: REPRESENTAÇÕES SOBRE A BRANQUITUDE NO JORNAL MENSAGEIRO (1979-1989)

Alana Wictória Lima de Oliveira 103

RUMO A UMA CIÊNCIA INTERCULTURAL: UM PANORAMA DAS PESQUISAS COLABORATIVAS COM POVOS INDÍGENAS E COMUNIDADES TRADICIONAIS NO MUSEU GOELDI (2001-2025)

Leonardo Ryon Alves dos Santos 122

AGÊNCIAS INDÍGENAS E COLONIZAÇÃO: CONTINUIDADES E RUPTURAS

TUTELA INDÍGENA, PODER MISSIONÁRIO E COLONIZAÇÃO NA AMAZÔNIA PORTUGUESA: SOCIEDADE, ECONOMIA E CULTURA (1653-1693)

Alice de Fátima Nogueira de Moura 144

"ESTADOS CORPORAIS": MENSTRUAÇÃO, PANEMA, PEJADAS E TRADIÇÕES DAS INDÍGENAS MULHERES NA AMAZÔNIA COLONIAL (SEC. XVII-XVIII)

Lívia Lariça Silva Forte Maia 164

"PERSUADINDO-SE QUE É CULPA NOSSA O NÃO SEREM SOCORRIDOS DE TUDO QUE PEDEM": AGENDAS INDÍGENAS NO ABASTECIMENTO DAS FRONTEIRAS DA AMAZÔNIA PORTUGUESA SOB O TRATADO DE MADRI (1750-1761)

Brian Gomes Cardoso Aracati 190

ENTRE CONFLITOS E NEGOCIAÇÕES: PRINCIPAIS INDÍGENAS E A FORMAÇÃO DE NOVOS ESPAÇOS NO NORDESTE PARAENSE (1769–1781)

Andressa dos Santos Freitas 213

ENTRE AS CABECEIRAS DOS RIOS E AS MATAS: AS DINÂMICAS SOCIAIS ENTRE O CABO DO NORTE E A ILHA DE CAIENA NO CONTEXTO COLONIAL AMAZÔNICO

Leonardo Raiol Junior 229

AGÊNCIA INDÍGENA E O PROCESSO COLONIAL NAS FRONTEIRAS DO PIAUÍ (SEGUNDA METADE DO SÉCULO XVIII)

Felipe William dos Santos Silva 253

A CARTOGRAFIA ETNOARQUEOLÓGICA DE PROTÁSIO FRIKEL E A PARTICIPAÇÃO TIRIYÓ: INDÍCIOS DA AGÊNCIA INDÍGENA DURANTE A ETAPA DE COCRIAÇÃO

Vitor Nazareno da Mata Martins 272

LÍNGUAS, IDENTIDADES E CONHECIMENTOS

CORPO, TERRITÓRIO E ENCANTARIA: OS RITUAIS NA PRODUÇÃO DA IDENTIDADE AKROÁ-GAMELLA (MA)

Yasmin de Jesus Araújo dos Santos 293

INDÍGENAS INTÉRPRETES NA AMAZÔNIA COLONIAL (SÉCULO XVII)

Vanice Siqueira de Melo 317

ALII DICUNT ["OUTROS DIZEM"]: O DICIONÁRIO DE TRIER E A LÍNGUA GERAL NA AMAZÔNIA (SÉCULO XVIII)

Karl Heinz Arenz 336

TERRA, DIREITOS E CONFLITOS

Sou um peixinho que enfrenta a correnteza, negocia com gigantes e atravessa as cachoeiras e vai desafiando outros rios ainda maiores, essa ideia me define como uma indígena Munduruku da Amazônia.

Alessandra Korap Munduruku
Liderança indígena e ativista socioambiental da etnia munduruku

Não somos mitos do passado, ruínas na selva ou nos zoológicos. Nós somos pessoas e nós queremos ser respeitadas e respeitados através da nossa cultura.

Rigoberta Menchú
Liderança e ativista indígena guatemalteca
Prêmio Nobel da Paz de 1992

APRESENTAÇÃO

O Congresso Internacional *Negociando Espaços, Ressignificando Identidades: Lideranças Indígenas, Direitos Humanos e Estados*, foi realizado em fevereiro de 2026, na cidade de Belém do Pará com objetivo de discutir as lutas, as estratégias e as formas de atuação das lideranças indígenas no cenário contemporâneo. O evento propôs aprofundar o debate sobre as complexas dinâmicas de negociação de espaços territoriais e políticos conduzidas pelos povos originários em suas relações com o Estado e outros atores institucionais. Para sua realização, contribuíram a União Europeia, o Projeto EDGES (Entangling Indigenous Knowledges in Universities), coordenado pelo Centro de Humanidades (NOVA – Universidade Nova de Lisboa), a Universidade Federal do Pará (UFPA), o Museu Paraense Emílio Goeldi e a Secretaria de Igualdade Racial e Direitos Humanos (SEIRDH), do Governo do Estado do Pará. Fundamental para a realização do evento foi a colaboração dos integrantes do Grupo de Pesquisa de História Indígena e do Indigenismo na Amazônia, o GP HINDIA.

A presente publicação é resultado do referido congresso e reúne textos de pesquisadores que participaram dos debates promovidos durante o evento. Entre os eixos temáticos abordados e debatidos, destacam-se *Terra, direitos e conflitos*; *Lideranças, embates e mobilizações*; *Agências indígenas e colonizações: continuidades e rupturas*; e *Línguas, identidades e conhecimentos*.

O primeiro eixo, *Terra, direitos e conflitos*, inicia com capítulo de Alanna Souto Cardoso Tupinambá, que em seu trabalho "Uma nova cartografia histórica e a produção de direitos na Amazônia: educação comunitária, patrimônio e territorialidades emergentes" analisa a emergência de uma nova cartografia histórica, que deve ser pensada e construída a partir da educação comunitária e popular em comunidades tradicionais.

Outro texto que compõe a primeira parte da coletânea é o capítulo de Vinícius Machado Ferreira, intitulado "A cartografia social e a luta do povo indígena

Mortigura pelo território em Vila do Conde (Barcarena-Pa)". O autor apresenta a luta do povo indígena Mortigura pelo reconhecimento e permanência em seu território, que fica localizado no distrito de Vila do Conde, município de Barcarena, no Estado do Pará, no contexto do tempo presente, marcado pela instalação de grandes empreendimentos industriais nos anos de 1980, como a ALBRÁS/ALUNORTE.

Na segunda parte da coletânea, *Lideranças, embates e mobilizações*, são apresentados cinco trabalhos. No capítulo "Complexo mandioca-farinha e rede intervilas tapajônicas: mobilidade e etnogênese indígena diante de Pombal (1755-1777)", José Antônio Bezerra Gonçalves analisa refletir como a produção, o beneficiamento e a circulação da farinha de mandioca estruturaram a vida material das povoações indígenas do baixo Tapajós durante o período pombalino, entre 1755 e 1777.

No capítulo "As vacas da Amazônia: a relação humano-animal e intercultural no século XVIII", João Marcelo Cunha Correia demonstra que a relação entre humanos e animais é uma construção histórica, marcada por diferentes modos de interação, apropriação e atribuição de significados. Seu objetivo é destacar a importância dos quelônios, da ordem *Testudines*, no contexto colonial amazônico.

No capítulo seguinte, "Redes de intercâmbio e agência na guiana indígena: a ressignificação das mercadorias e a autonomia no Tumucumaque", Joanan Marques de Mendonça e Márcio Couto Henrique buscam compreender as formas de protagonismo criadas pelos Tiriyó no início da década de 1960, diante da chegada de missionários católicos e de militares da Força Aérea Brasileira ao território Tiriyó, o que alterou drasticamente a dinâmica sociocultural do grupo indígena.

Em seguida, Alana Wictória Lima de Oliveira, em seu trabalho "Olhares indígenas: representações sobre a branquitude no jornal Mensageiro (1979-1989)", analisa as representações da branquitude presentes nas mensagens indígenas publicadas pelo periódico *Mensageiro* entre 1979 e 1989.

Por fim, Leonardo Ryon Alves dos Santos, em seu texto "Rumo a uma ciência intercultural: um panorama das pesquisas colaborativas com povos indígenas e comunidades tradicionais no museu Goeldi (2001-2025)", busca compreender e analisar o percurso histórico das pesquisas colaborativas com os povos indígenas desenvolvidas no Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG) ao longo

do século XXI. O autor examina suas práticas, os resultados e as contribuições para a consolidação de uma Ciência Intercultural na instituição.

Avançando para o penúltimo eixo da coletânea, *Agências indígenas e colonizações: continuidades e rupturas*, apresentamos as reflexões de Alice de Fátima Nogueira de Moura, em seu capítulo intitulado "Tutela indígena, poder missionário e colonização na Amazônia portuguesa: sociedade, economia e cultura (1653-1693)". Neste trabalho, a autora analisa a construção e a consolidação da tutela indígena no Estado do Maranhão e Grão-Pará, entre 1653 e 1693, com foco na atuação da Companhia de Jesus e nas disputas políticas em torno do controle dos povos indígenas.

No contexto colonial amazônico, Lívia Lariça Silva Forte Maia, em seu trabalho '«Estados corporais': menstruação, panema, pejadas e tradições das indígenas mulheres na Amazônia colonial (séc. XVII-XVIII)", aprofunda a análise dos significados atribuídos à menstruação feminina entre povos indígenas da Amazônia colonial. A autora a compreende como um marcador simbólico central na organização das relações de gênero, dos regimes alimentares e das práticas produtivas, entre os séculos XVII e XVIII.

Por sua vez, Brian Gomes Cardoso Aracati, em seu texto '"Persuadindo-se que é culpa nossa o não serem socorridos de tudo que pedem': agendas indígenas no abastecimento das fronteiras da Amazônia portuguesa sob o Tratado de Madri (1750-1761)", analisa o papel dos povos indígenas amazônicos ante a agenda administrativa de demarcação e, em particular, de abastecimento das fronteiras coloniais delimitadas pelo Tratado de Madri.

No capítulo "Entre conflitos e negociações: principais indígenas e a formação de novos espaços no nordeste paraense (1769–1781)", Andressa dos Santos Freitas aborda as relações de poder e disputas de cargos, regidos pelo Diretório dos Índios, que possibilitaram a criação e a legitimação de novos espaços geográficos e sociais, a partir da ação de sujeitos indígenas na segunda metade do século XVIII.

Acerca das relações de poder e ações indígenas no contexto colonial, Leonardo Raiol, em seu texto "Entre as cabeceiras dos rios e as matas: as dinâmicas sociais entre o Cabo do Norte e a ilha de Caiena no contexto colonial amazônico", busca compreender os sujeitos e as dinâmicas sociais na fronteira entre o Cabo

do Norte e Caiena, onde se constitui um espaço de intensas interações culturais, marcado por mobilidades, redes de solidariedade e tensões.

Partindo para uma outra dimensão fronteiriça, Felipe William dos Santos Silva, em seu trabalho intitulado "Agência indígena e o processo colonial nas fronteiras do Piauí (segunda metade do século XVIII)" analisa o processo colonial nas fronteiras do Piauí na segunda metade do século XVIII. Ao conferir a centralidade da agência indígena, especialmente à dos Gueguê, o autor problematiza a tradição historiográfica que interpretou suas ações sob o vocabulário colonial da "barbárie", da "pilhagem" e da "invasão".

Concluindo, Vitor Nazareno da Mata Martins apresenta o texto "A cartografia etnoarqueológica de Protásio Frikel e a participação Tiriyó: indícios da agência indígena durante a etapa de cocriação". Com base em levantamentos documentais, bibliográficos e laboratoriais, o autor identificou um conjunto de indicadores culturais presentes na paisagem, frutos da relação estabelecida entre os antepassados Tiriyó e o ambiente vivido.

No último eixo da coletânea, *Línguas, identidades e conhecimentos*, reúnem-se pesquisas sobre identidade, intérpretes e a compreensão de termos e expressões indígenas no contexto colonial. Nesse conjunto, Yasmin de Jesus Araújo dos Santos em seu trabalho "Corpo, território e encantaria: os rituais na produção da identidade Akroá-Gamella (MA)." propõe analisar a festividade indígena denominada "Ritual de São Bilibeu" como ferramenta de resistência e reafirmação de identidade e pertencimento territorial do povo Akroá-Gamela.

A partir de outra perspectiva sobre as ações indígenas, Vanice Siqueira de Melo, no capítulo "Indígenas intérpretes na Amazônia colonial (séculos XVII)", analisa a atuação desses sujeitos durante a expansão portuguesa, tanto nas expedições quanto na organização nos núcleos de povoamento da Amazônia colonial.

Por fim, o trabalho de Karl Heinz Arenz, «Alii dicunt ['outros dizem']: o dicionário de Trier e a língua geral na amazônia (século XVIII)", demonstra a relevância desse antigo dicionário tanto para a compreensão do passado colonial, por meio de termos e expressões indígenas, quanto para os esforços atuais de recuperar e reavivar a Língua Geral em certas regiões da Amazônia, como no Baixo Tapajós, no contexto do processo de reafirmação étnica.

Os trabalhos reunidos na coletânea *Negociando espaços, ressignificando identidades: territórios, direitos e saberes indígenas na Amazônia* demonstram que a história indígena da região não pode ser entendida como um percurso linear de submissão aos poderes colonial e estatal. Da colonização portuguesa às mobilizações contemporâneas, os povos indígenas aparecem como sujeitos históricos que constroem territorialidades, articulam redes de intercâmbio, reelaboram práticas culturais e negociam, apesar das condições frequentemente assimétricas.

Ao aproximar pesquisas sobre cartografia, conflitos territoriais, lideranças, fronteiras, línguas, religiosidades e conhecimentos, a obra evidencia continuidades nas estruturas de tutela e expropriação, mas também rupturas produzidas pela agência indígena e por suas múltiplas formas de resistência. Enfim, mais do que reunir estudos sobre diferentes tempos e espaços amazônicos, a publicação contribui para uma historiografia crítica e intercultural, atenta às vozes indígenas e às relações entre pesquisa acadêmica, reconhecimento territorial e justiça histórica.

Belém, 15 de setembro de 2026

Os organizadores.

UMA NOVA CARTOGRAFIA HISTÓRICA E A PRODUÇÃO DE DIREITOS NA AMAZÔNIA

educação comunitária, patrimônio e territorialidades emergentes

Alanna Souto Cardoso Tupinambá[1]

APRESENTAÇÃO

Este capítulo analisa processos contemporâneos de cartografia comunitária, memória coletiva e produção territorial do conhecimento em comunidades tradicionais da Amazônia, a partir das experiências desenvolvidas junto à comunidade ribeirinha Maria Petronília e ao Quilombo do Abacatal, na Região Metropolitana de Belém. A pesquisa parte da compreensão da presencialidade do passado[2] nas terras tradicionalmente ocupadas, entendida como a permanência

---

1 Doutora em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos da Universidade Federal do Pará (NAEA/UFPA). Pós-Doutora em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade do Estado do Pará (PPGG-UEPA), vinculada ao PDPG/CAPES. Presidenta reeleita do Instituto de Pesquisa do Projeto Cartografando Saberes (IPPCS). Pesquisa financiada pelo Programa de Desenvolvimento da Pós-Graduação (PDPG) Pós-Doutorado Estratégico da CAPES. E-mails: alannasc81@gmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/7098836632732859

2 A noção de "presencialidade do passado", adotada neste trabalho, dialoga com as reflexões de Luiz de Castro Faria acerca das permanências históricas na formação social brasileira e com os desdobramentos analíticos produzidos por Antonio Carlos de Souza Lima (1987) e Alfredo Wagner Berno de Almeida (2008) sobre territorialidades, classificações coloniais e

de processos históricos de territorialização inscritos nas paisagens, nas memórias coletivas e nas práticas sociais contemporâneas, evidenciando continuidades das territorialidades indígenas, negras e afroindígenas nos atuais conflitos fundiários, patrimoniais e territoriais da Amazônia.

Nesse contexto, propõe-se uma Nova Cartografia Histórica, compreendida como uma inflexão teórico-metodológica em relação à cartografia histórica convencional. Em vez de privilegiar exclusivamente mapas e iconografias produzidos pelo Estado colonial, a proposta amplia o repertório documental ao incorporar documentos históricos, cartografia colonial, narrativas orais, memória coletiva, inventários patrimoniais, croquis comunitários e oficinas de mapeamento coletivo como práticas de educação popular patrimonial que articulam memória coletiva, História Oral, cartografia comunitária e produção compartilhada do conhecimento.

A partir de uma perspectiva de descolonização das lentes interpretativas da cartografia histórica[3], os sujeitos comunitários deixam de ser apenas objetos de representação e passam a atuar como coautores da produção cartográfica e historiográfica. A pesquisa propõe, assim, uma leitura interepistêmica da produção do espaço amazônico, articulando documentos oficiais e saberes comunitários na compreensão dos processos históricos de territorialização e da produção contemporânea de direitos.

As ações desenvolvidas articularam-se ao Curso de Extensão *Cartografia Histórica dos Conflitos: Educação Popular Patrimonial, Memória e Política Pública*,

---

processos de ocupação na Amazônia. Entretanto, a presente pesquisa atribui a essa categoria um deslocamento teórico-metodológico próprio, compreendendo-a como expressão das continuidades materiais e simbólicas da colonialidade inscritas nos territórios tradicionais e como fundamento da proposta de Nova Cartografia Histórica, articulando cartografia histórica, História Oral, memória coletiva, inventários patrimoniais, oficinas de mapeamento coletivo e produção comunitária do conhecimento. Ver: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de**.** *A ideologia da decadência: leitura antropológica a uma história da agricultura do Maranhão*. Rio de Janeiro: Casa 8; Manaus: Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

CASTRO FARIA, Luiz de**.** *Relatórios da pesquisa Pensamento Social Brasileiro*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1981. LIMA, Antonio Carlos de Souza**.** Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da "proteção fraternal" no Brasil. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). *Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero; Editora UFRJ, 1987. p. 149-204.

3 CARDOSO TUPINAMBÁ, 2018

vinculado ao estágio pós-doutoral, e ao Projeto *Cátedra Livre – Agenda Mapas de Produção: Educação Popular, Comunicação e Patrimônio Comunitário*, coordenado pela autora por meio do Instituto de Pesquisa Projeto Cartografando Saberes (IPPCS). A Agenda constitui uma plataforma interinstitucional de formação, planejamento comunitário e articulação territorial, aproximando universidade, comunidades tradicionais e educação popular por meio de metodologias participativas de produção compartilhada do conhecimento.

Nesse contexto, a Nova Cartografia Histórica articula História Oral, memória coletiva, inventários patrimoniais, croquis comunitários e oficinas de mapeamento coletivo como práticas de educação popular patrimonial, ampliando o repertório documental da cartografia histórica e possibilitando uma leitura interepistêmica das territorialidades tradicionais e dos processos contemporâneos de produção de direitos na Amazônia.

Essa perspectiva dialoga com a concepção freireana de extensão crítica e comunicação dialógica, recusando a transferência verticalizada de conhecimentos e privilegiando processos formativos construídos com as comunidades a partir de suas realidades territoriais.[4] Nesse horizonte inserem-se as oficinas de mapeamento coletivo, que articulam memória, História Oral, cartografia comunitária e produção compartilhada do conhecimento.

NOVA CARTOGRAFIA HISTÓRICA, EDUCAÇÃO COMUNITÁRIA E PRODUÇÃO TERRITORIAL DO CONHECIMENTO

Um dos principais desdobramentos do Estágio Pós-Doutoral foi o curso de extensão *Cartografia Histórica dos Conflitos: Educação Popular Patrimonial, Memória e Política Pública*, desenvolvido em parceria com o Instituto de Pesquisa do Projeto Cartografando Saberes (IPPCS) como espaço de articulação entre pesquisa científica, educação comunitária e produção territorial do conhecimento. Vinculado à pesquisa pós-doutoral sobre *A Nova Cartografia Histórica dos Engenhos e a Presencialidade do Passado nas Comunidades Tradicionais da Amazônia*

4 FREIRE, Paulo. Extensão ou comunicação? Tradução de Rosisca Darcy de Oliveira. 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

[5], o curso articulou educação popular patrimonial, História Oral, cartografia comunitária e construção de inventários patrimoniais nas comunidades Maria Petronília e Quilombo do Abacatal.

Em um primeiro momento, as atividades envolveram debates teóricos com participantes da educação popular, entre graduados, pós-graduandos, quilombolas, ativistas de direitos humanos e sujeitos negros das periferias da Região Metropolitana de Belém. As discussões concentraram-se nas antigas terras de engenhos e em suas relações com direitos coletivos, patrimônio comunitário, História Oral e processos contemporâneos de reconhecimento territorial. Posteriormente, a pesquisa desdobrou-se em oficinas de mapeamento coletivo nas comunidades, mobilizando memória coletiva, produção de fontes orais e elaboração de inventários patrimoniais, atualmente em processo de sistematização para os respectivos Dossiês Patrimoniais.

Essa experiência possibilita uma leitura crítica das antigas terras de engenhos, evidenciando como direitos culturais e territoriais contemporâneos permanecem atravessados por processos históricos de colonização, racialização do espaço e reorganização das territorialidades indígenas e negras[6] . As memórias comunitárias dialogam, nesse sentido, com processos históricos relacionados à arregimentação colonial da força de trabalho indígena e à escravidão africana na formação social amazônica.

A Nova Cartografia Histórica articula esses registros comunitários aos mapas históricos e à documentação colonial para interpretar processos de territorialização e suas permanências contemporâneas. Em vez de restringir a análise aos mapas produzidos pelos poderes coloniais, incorpora História Oral, memória coletiva, croquis comunitários e inventários patrimoniais, reconhecendo os sujeitos comunitários como participantes da produção cartográfica e historiográfica.

---

5 Título do projeto de pesquisa A "nova" Cartografia Histórica dos Engenhos e a "presencialidade" do passado nas comunidades tradicionais da Amazônia: demarcando políticas públicas, educação patrimonial comunitária e história oral do Instituto de Pesquisa Projeto Cartografando Saberes (IPPCS), vinculado ao Programa de Desenvolvimento da Pós-Graduação (PDPG) da CAPES – Nível Pós-Doutorado por meio do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UEPA (PPGG-UEPA).

6 QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. La Americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. Revista internacional de ciencias sociales, vol. 44, nº 4, p. 549- 557, 1992. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000092840_spa>. Acesso em: 28 out. 2025.

Essa leitura alcança também as categorias documentais "povoações de branco" e "povoações de índios", identificadas na documentação relativa à reorganização espacial pombalina. Conforme demonstrado por Cardoso Tupinambá[7] , no Estado do Grão-Pará e Maranhão essas categorias expressavam uma organização socioespacial racializada: as primeiras estavam associadas às vilas, aos engenhos e aos circuitos da expansão colonial, enquanto as segundas correspondiam aos aldeamentos indígenas submetidos à administração colonial, em um espaço social no qual coexistiam diferentes regimes de trabalho compulsório.

DINÂMICA DAS POVOAÇÕES DE BRANCO, ENGENHOS, TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS E CONFLITOS INDÍGENAS: DESTERRITORIALIZAÇÃO, RETERRITORIALIZAÇÃO E EMERGÊNCIAS ÉTNICAS. ENGENHOS, MOCAMBOS E REORGANIZAÇÕES TERRITORIAIS NAS REGIÕES COLONIAIS DO GRÃO-PARÁ

A expansão das chamadas povoações de branco esteve associada à reorganização espacial da Amazônia pombalina, articulando freguesias, engenhos, redes mercantis e trabalho escravizado às principais vias de circulação regional[8] . Nesse processo, o controle colonial do território combinou redes hidrográficas, aldeamentos, povoações estratégicas e diferentes formas de arregimentação da mão de obra indígena e africana escravizada.

A configuração fundiária resultante desse processo, contudo, não foi homogênea. A partir das listas nominativas e dos dados censitários de 1823, Treccani[9] identifica que vilas oriundas de aldeamentos missionários, como Arraiolos

---

7 CARDOSO TUPINAMBÁ, Alanna S. Descolonizando a cartografia histórica amazônica: representações, fronteiras étnicas e processos de territorialização na Capitania do Pará, século XVIII. 2018. 415 f. Tese (Doutorado em Ciências do Desenvolvimento Socioambiental) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018. Orientadora: Profa. Dra. Rosa Elizabeth Acevedo Marin. Disponível em: https://repositorio.ufpa.br/. Acesso em: 23 maio 2026.

8 CARDOSO TUPINAMBÁ, 2018.

9 TRECCANI, Girolamo Domenico. *Violência e grilagem: instrumentos de aquisição da propriedade da terra no Pará.* Belém: UFPA; ITERPA, 2001.

e Esposende, apresentavam predominantemente pequenas unidades familiares, enquanto vilas organizadas a partir de sesmarias, como Ourém, Irituia e São Miguel, registravam maior concentração de médias propriedades e presença de trabalho escravizado. O autor assinala ainda a inexistência de concessões de sesmarias na Capitania do Rio Negro e em extensas áreas interiores da Amazônia, incluindo regiões do Tapajós, Jari, Araguaia e sul do Pará.[10]

Esses dados evidenciam uma dinâmica territorial distinta daquela associada ao modelo clássico do latifúndio agroexportador, marcada inicialmente pelo controle das populações indígenas, das redes fluviais e dos circuitos regionais de circulação. Ao longo do século XIX, intensificaram-se os processos de concentração fundiária, desestruturação de economias de subsistência e incorporação mercantil da terra.

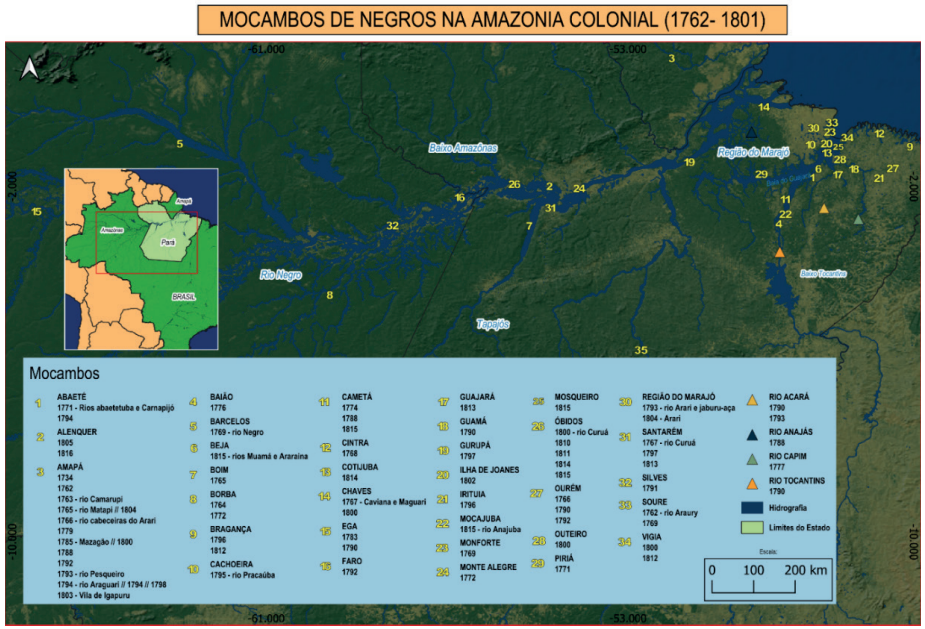
Nesse contexto, os mapas de distribuição dos mocambos revelam sua concentração nas regiões de povoações de branco, particularmente em áreas relacionadas aos engenhos, freguesias coloniais e principais rotas hidrográficas. Em vez de constituírem espaços isolados, os mocambos amazônicos articulavam redes de circulação, trocas econômicas, deslocamentos fluviais e diferentes formas de interação com a sociedade colonial, conforme demonstrado por Gomes.[11]

---

10 TRECCANI, 2001, p. 58-59.

11 GOMES, Flávio dos Santos. Em torno dos bumerangues: outras histórias de mocambos na Amazônia colonial. *Revista USP*, São Paulo, n. 28, p. 40-55, mar. 1996; GOMES, Flávio dos Santos. *A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (séculos XVII-XIX).* São Paulo: UNESP, 2005.

Mapa 1 – Dos Mocambos Negros do estado do Grão-Pará e Maranhão (meados séc. XVII e XIX)



Fonte: Gomes (2005), com base no repertório documental sobre mocambos organizado por Acevedo Marin (1998) junto ao Arquivo Público do Estado do Pará (APEP). Reinterpretação e reorganização cartográfica à luz da perspectiva de descolonização da cartografia histórica proposta por Cardoso Tupinambá (2018). Atualização cartográfica: 2023–2024.

Os mocambos negros mais antigos apresentavam maior concentração espacial na região de Belém, Baixo Tocantins, Marajó, Guamá e rios próximos aos núcleos coloniais, frequentemente nas imediações de engenhos, zonas agrícolas, rotas comerciais e áreas de utilização de mão de obra escravizada. Essa distribuição evidencia sua inserção estratégica nas dinâmicas econômicas coloniais.

Essa interpretação converge com Gomes[12] e Castro e Acevedo Marin [13], que destacam a circulação social, as relações interétnicas e os intercâmbios econômicos associados aos mocambos amazônicos. Essas experiências articularam redes fluviais, trocas, deslocamentos e formas de sociabilidade que contribuíram para a constituição histórica de territorialidades negras e afroindígenas, algumas delas inscritas na memória coletiva das atuais comunidades quilombolas[14]. A proximidade com os núcleos coloniais podia, assim, integrar estratégias de resistência e construção de autonomia no interior das próprias dinâmicas coloniais[15].

A hidrografia desempenhava papel central nessa organização territorial. Rios como Tocantins, Guamá, Capim, Acará, Anajás e Tapajós constituíam corredores de circulação, comunicação e fuga, além de dificultarem a repressão colonial. Os sistemas hidrográficos configuravam, portanto, elemento estruturante dessas territorialidades de resistência.

Os mapas registram também mocambos em áreas associadas às povoações indígenas, indicando espaços de conflito, fuga, recomposição social e articulação interétnica. A distribuição dos mocambos constituídos por indígenas e negros (Mapa 2) evidencia formas históricas de alianças afroindígenas, particularmente no Marajó, Baixo Amazonas, Xingu e Tocantins.

Esses dados tensionam interpretações rígidas da separação étnica na Amazônia colonial. Os mapas sugerem zonas de contato caracterizadas por circulação, mobilidade e recomposição comunitária, permitindo compreender os mocambos como territorialidades dinâmicas articuladas às redes fluviais e às estratégias de

---

12 GOMES, Flávio dos Santos. "No labirinto dos rios, furos e igarapés": camponeses negros, memória e pós-emancipação na Amazônia, c. XIX-XX. *Estudos Históricos Latino-Americanos*, São Leopoldo, v. 10, n. 3, set./dez. 2006. [Manter os demais elementos bibliográficos já normalizados pela revisora.]

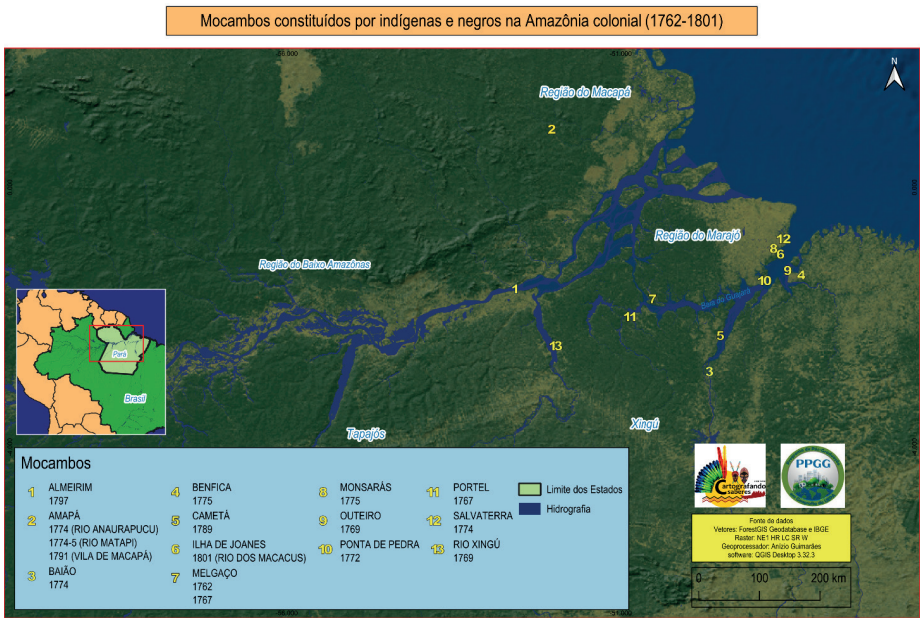
13 CASTRO, Edna Maria Ramos de; ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. *Negros do Trombetas: guardiães de matas e rios.* Belém: NAEA, 1998; CASTRO, Edna Maria Ramos de; ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. *No caminho de pedras de Abacatal: experiência social de grupos negros no Pará.* 2. ed. Belém: NAEA/UFPA, 2004.

14 GOMES, 2006.

15 CHAMBOULEYRON, Rafael. Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 26, n. 52, p. 79-114, 2006.

sobrevivência de indígenas, negros, mestiços e grupos posteriormente submetidos a processos de reclassificação étnico-racial, entre eles aqueles identificados como caboclos ribeirinhos[16].

Mapa 2 – Dos Mocambos Indígenas e Negros do estado do Grão-Pará e Maranhão (meados séc. XVII E XIX)



Fonte: Gomes (2005); Arquivo Público do Estado do Pará (APEP); repertório documental sobre mocambos organizado por Acevedo Marin (1998), reinterpretado e reorganizado cartograficamente à luz da perspectiva de descolonização da cartografia histórica desenvolvida por Cardoso Tupinambá (2018). Atualização cartográfica: 2023–2024.

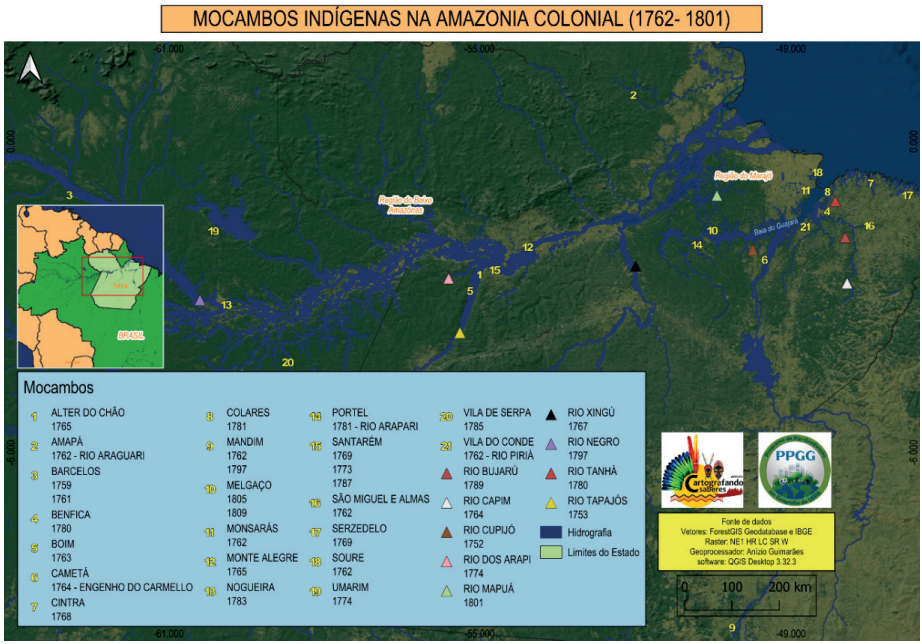
16 Cardoso Tupinambá, Alanna Souto. *Rediscutindo a Mestiçagem na Amazônia Contemporânea: identidade nacional versus identidades indígenas*, *Revista Gênero na Amazônia*, n. 28, 2025.

Outro aspecto importante refere-se à própria categoria "mocambo". Conforme Salles[17], o termo possuiria sentido próximo ao de quilombo, diferenciando-se pela maior mobilidade e provisoriedade dos assentamentos. Contudo, a experiência amazônica sugere maior complexidade espacial e social, marcada por deslocamentos contínuos, sazonalidade e reorganizações territoriais permanentes.

É importante observar que, após o fim do Diretório Pombalino e da Carta Régia de 12 de maio de 1798, as referências documentais aos chamados mocambos de índios tornam-se progressivamente menos frequentes. Na documentação colonial amazônica, essa expressão era empregada para designar agrupamentos indígenas estabelecidos à margem do controle dos aldeamentos e das vilas coloniais, frequentemente associados à fuga do trabalho compulsório, à reorganização autônoma de seus territórios e à resistência às políticas coloniais de arregimentação da população indígena.

17 SALLES, Vicente. *O negro no Pará, sob o regime de escravidão*. Brasília/Belém: Ministério da Cultura; Secretaria de Estado da Cultura, 1988. Ver também: BARBOSA, Benedito Carlos Costa. *Estudo sobre os mocambos das terras do Cabo Norte na última década dos setecentos*. 2004. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2004.

Mapa 3 – Dos Mocambos Indígenas do Estado do Grão-Pará e Maranhão (meados séc. XVII e XIX)



Fonte: Gomes (2005); Arquivo Público do Estado do Pará (APEP); repertório documental sobre mocambos organizado por Acevedo Marin (1998), reinterpretado e reorganizado cartograficamente à luz da perspectiva de descolonização da cartografia histórica desenvolvida por Cardoso Tupinambá (2018). Atualização cartográfica: 2023–2024.

Conforme sistematizado por Cardoso Tupinambá, em *A governabilidade cabana das mulheres indígenas ribeirinhas: etnicidade, raça e classe* [18], em diálogo com Flávio Gomes e outros autores, os mocambos indígenas constituíram formas de reorganização territorial e resistência ao ordenamento colonial, articulando mobilidade, autonomia e, em determinados contextos, relações com mocambos negros. A redução progressiva dessa categoria na documentação não implica

18 CARDOSO TUPINAMBÁ, Alanna Souto. *A governabilidade cabana das mulheres indígenas ribeirinhas: etnicidade, raça e classe*. Gênero na Amazônia, Belém, n. 28, p. 121-150, 2025. Disponível em : https://periodicos.ufpa.br/index.php/generoamazonia/article/view/19966

o desaparecimento dessas territorialidades, mas transformações nas formas de classificação e administração da população indígena, entre elas a ampliação do Corpo Efetivo de Índios como mecanismo de recrutamento e controle territorial.

Ao longo do século XIX, a arregimentação da força de trabalho permaneceu articulada às disputas pela terra, aos mecanismos tutelares e à reorganização administrativa dos povos indígenas. Como demonstram os estudos reunidos em *Em linhas tortas: os regimentos tutelares e os indígenas amazônicos (séculos XVII–XIX)*, organizado por Arenz e Henrique [19], essas dimensões operaram de forma simultânea na administração colonial e imperial. Tais processos contribuem para compreender a reconfiguração de territorialidades afroindígenas e ribeirinhas[20] e suas permanências históricas nas comunidades contemporâneas investigadas.

Os atuais conflitos fundiários, patrimoniais e territoriais podem, assim, ser analisados em relação a processos históricos de desterritorialização, reterritorialização e emergência étnica. A articulação entre documentação histórica e registros comunitários permite investigar essas permanências e introduz os croquis produzidos nas oficinas de mapeamento coletivo como fontes para a análise das experiências territoriais da comunidade ribeirinha Maria Petronília e do Quilombo do Abacatal.

CROQUIS COMUNITÁRIOS E OFICINAS DE MAPEAMENTO COLETIVO

Os croquis apresentados foram produzidos coletivamente por diferentes gerações das famílias fundadoras, registrando formas próprias de leitura e organização do território, memórias, usos do espaço, relações de pertencimento e referências patrimoniais. Como documentos históricos e cartográficos comunitários, constituem fontes para a análise das territorialidades pesquisadas.

---

19 ARENZ, Karl Heinz; HENRIQUE, Márcio Couto (org.). *Em linhas tortas: os regimentos tutelares e os indígenas amazônicos (séculos XVII–XIX).* 1. ed. Ananindeua, PA: Editora Cabana, 2021.

20 A reorganização administrativa associada ao Corpo Efetivo de Índios intensificou mecanismos de recrutamento, circulação compulsória e controle territorial após a extinção do Diretório Pombalino. A menor frequência documental dos "mocambos de índios" pode, nesse contexto, ser relacionada a processos de reclassificação administrativa e reconfiguração das territorialidades indígenas e ribeirinhas.

1. Croqui da comunidade ribeirinha Maria Petronília, antiga Porto Ceasa

A comunidade ribeirinha Maria Petronília, anteriormente conhecida como Porto Ceasa, ocupa área historicamente vinculada ao antigo Engenho Murutucu. A articulação entre memória oral, documentação cartorial, cartografia histórica e registros fundiários evidencia processos de reocupação e reorganização territorial desenvolvidos por famílias ribeirinhas a partir da década de 1950.

Provenientes, em grande parte, da região do Guamá, essas famílias passaram a ocupar a área mediante cessão de uso para pequenas roças, extrativismo e agricultura familiar. À época, o território encontrava-se sob administração do Instituto Agronômico do Norte (IAN), posteriormente incorporado à Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa).

Croqui 1 – Patrimônio Comunitário dos Moradores Fundadores da Comunidade Ribeirinha Maria Petronília

Fonte: Croqui produzido coletivamente por moradores das famílias fundadoras da Comunidade Ribeirinha Maria Petronília (antigo Porto Ceasa), Bairro Curió-Utinga, Belém (PA), durante Oficina de Mapeamento Coletivo enquanto ferramenta da educação popular patrimonial, realizada em 14 de dezembro de 2023, no âmbito do Curso de Extensão *Cartografia Histórica dos Conflitos: Educação Popular Patrimonial, Memória e Política Pública*, com apoio da Pró-Reitoria de Extensão da Universidade do Estado do Pará (PROEX-UEPA), em articulação com o Estágio Pós-Doutoral PDPG-CAPES junto ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade do Estado do Pará (PPGG-UEPA), desenvolvido por meio do projeto A "nova" Cartografia Histórica dos Engenhos e a "Presencialidade" do Passado nas Comunidades Tradicionais da Amazônia: Demarcando Políticas Públicas, a Educação Patrimonial Comunitária e a História Oral do Instituto de Pesquisa Projeto Cartografando Saberes (IPPCS), sob coordenação da autora.

Mais do que representar o espaço, o croqui sistematiza referências territoriais construídas pelas famílias fundadoras, registrando caminhos, áreas produtivas, cursos d'água, equipamentos comunitários e marcos da memória coletiva. Sua leitura adquire maior densidade quando articulada às entrevistas de Dona Ernestina,

Dona Soraya, Dona Cecília, Ilenilce, Lúcia Maria e demais colaboradores, cujos relatos relacionam essas referências espaciais às experiências de ocupação, trabalho, parentesco, religiosidade e uso dos recursos naturais[21].

A análise das entrevistas permitiu organizar a memória territorial da comunidade em quatro eixos: permanências históricas, territorialidades afroindígenas, produção comunitária do conhecimento e conflitos contemporâneos.

1.1 Memória oral das famílias fundadoras da comunidade Ribeirinha Maria Petronília

Os depoimentos apresentados não têm a pretensão de representar a totalidade do acervo de História Oral produzido pela pesquisa, mas ilustram, de forma sintética, como as narrativas das famílias fundadoras dialogam com os croquis comunitários, a documentação cartorial e a cartografia histórica dos antigos engenhos. A análise privilegia a articulação entre essas diferentes fontes documentais, característica central da proposta de Nova Cartografia Histórica desenvolvida neste estudo.

1.1.1. Economia extrativista e permanências dos antigos engenhos

A memória das famílias fundadoras associa a economia extrativista contemporânea às permanências das antigas terras de engenho. Os entrevistados relatam que as plantações de cacau, os açaizais, a pesca artesanal e os caminhos fluviais utilizados atualmente preservam formas históricas de uso do território.

---

21 CHAGAS, Ernestina Santo. *Entrevista I (História Oral)*. Entrevistadora: Alanna Souto Cardoso Tupinambá. Belém, 18 jun. 2023. Acervo IPPCS/PPGG-UEPA; SILVA, Soraya da. *Entrevista II (História Oral)*. Entrevistadoras: Alanna Souto Cardoso Tupinambá; Yandala Krizia Viana Almeida; Gabriela C. F. de Oliveira. Belém, 17 fev. 2024. Acervo IPPCS/PPGG-UEPA; FERREIRA, Cecília Sandra dos Santos. *Entrevista III (História Oral)*. Entrevistadora: Lena Samara Patricio Martins. Belém, 2024. Acervo IPPCS/UEPA; GONÇALVES, Ilenilce Silva. *Entrevista IV (História Oral)*. Entrevistadoras: Alanna Souto Cardoso Tupinambá; Yandala Krizia Viana Almeida; Gabriela C. F. de Oliveira. Belém, 15 fev. 2024. Acervo IPPCS/UEPA; CUNHA, Lúcia Maria Chagas da. *Entrevista V (História Oral)*. Entrevistadora: Alanna Souto Cardoso Tupinambá. Belém, 10 ago. 2024. Acervo IPPCS/UEPA.

Nesse contexto, Dona Soraya afirma que "com a produção, economia, sal, açaí...já o cacau, que foi da época dos escravos que plantaram, deixaram plantado. É, dos escravos. Isso aí não foi nós que plantamos. Nós tiramos, colhemos, vendemos...", enquanto Ilenilce observa que "o cacau aqui é plantado debaixo das saizeiras. [...] eles falam que também evita a praga do besouro, que ataca a raiz das saizeiras".

A articulação entre esses depoimentos evidencia que a memória coletiva preserva não apenas a lembrança do trabalho escravizado associado aos antigos engenhos, mas também conhecimentos tradicionais de manejo agroflorestal transmitidos entre gerações. A permanência das plantações de cacau, associada ao cultivo consorciado com o açaí e outras espécies nativas, revela processos de continuidade e ressignificação das paisagens historicamente constituídas no período colonial.

1.1.2. Identidades afroindígenas e reocupação territorial

A articulação entre autoidentificação étnico-racial e apropriação do território evidencia processos contemporâneos de constituição de territorialidades afroindígenas na Amazônia periurbana. As narrativas das famílias fundadoras da comunidade ribeirinha Maria Petronília demonstram que a ocupação das antigas terras de engenho não constitui simples continuidade espacial, mas processo histórico de reocupação, permanência e reconstrução de vínculos territoriais. Os depoimentos evidenciam identidades constituídas pelas memórias familiares, experiências de trabalho, modos de vida ribeirinhos e ancestralidades indígenas e negras historicamente invisibilizadas pelas classificações oficiais.

Essa territorialidade articula memória da escravidão, conhecimentos tradicionais e organização comunitária. Os relatos sobre plantações de cacau, cultivo consorciado com açaí, extrativismo, pesca artesanal e entidades protetoras da floresta evidenciam a indissociabilidade entre patrimônio natural, memória coletiva e cosmologias tradicionais. O território constitui, assim, espaço vivido e continuamente produzido pelas práticas sociais, ancestralidades e processos de afirmação territorial.

1.1.3 Produção territorial do conhecimento

A produção do conhecimento sobre as áreas periurbanas de Belém tem sido marcada por assimetrias na circulação e apropriação das informações produzidas sobre

esses territórios, nem sempre acessíveis ou devolvidas às comunidades tradicionais. Embora dialogue com a cartografia crítica e as experiências de *counter-mapping*, a Nova Cartografia Histórica articula oficinas de mapeamento coletivo, História Oral, inventários patrimoniais e cartografia histórica como práticas de produção compartilhada do conhecimento e fortalecimento das territorialidades tradicionais[22].

Nas oficinas realizadas no âmbito do Estágio Pós-Doutoral PDPG-CAPES/PPGG-UEPA, em parceria com o IPPCS, moradores de diferentes gerações elaboraram coletivamente croquis, identificando caminhos fluviais, áreas de extrativismo, espaços de sociabilidade, referências patrimoniais, redes de parentesco e lugares de memória. Articulados à História Oral e à documentação histórica, esses registros sistematizam conhecimentos e memórias comunitárias e ampliam o repertório documental da Nova Cartografia Histórica.

1.1.4 Conflitos territoriais contemporâneos

Os conflitos territoriais contemporâneos da comunidade ribeirinha Maria Petronília decorrem da sobreposição entre limites institucionais estabelecidos pelo Estado e territorialidades historicamente construídas pelas famílias fundadoras. Sua permanência nas antigas terras do Engenho Murutucu evidencia que a regularização fundiária não pode ser dissociada das continuidades identificadas pela cartografia histórica, História Oral e cartografia comunitária.

Embora a área tenha permanecido durante décadas sob administração da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa), consultas realizadas à instituição e à Companhia de Desenvolvimento e Administração da Área Metropolitana de Belém (CODEM), no âmbito da pesquisa e das ações desenvolvidas com a ASTRAMAP e o IPPCS, indicaram que ambas não detinham sua

---

22 Sobre a cartografia crítica e as experiências de *counter-mapping*, ver: HARLEY, J. B. *Deconstructing the Map*. *Cartographica*, v. 26, n. 2, p. 1-20, 1989; HARLEY, J. B. *The New Nature of Maps: Essays in the History of Cartography*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001; BRYAN, Joe; WOOD, Denis. *Weaponizing Maps: Indigenous Peoples and Counterinsurgency in the Americas*. New York: Guilford Press, 2015. A proposta de Nova Cartografia Histórica desenvolvida nesta pesquisa dialoga com essa literatura, mas distingue-se por articular cartografia histórica, História Oral, inventários patrimoniais, oficinas de mapeamento coletivo e produção comunitária do conhecimento como fontes integradas para a interpretação dos processos históricos de territorialização na Amazônia.

dominialidade. A demanda foi então encaminhada à Secretaria do Patrimônio da União (SPU), que reconheceu, em 2024, o domínio da União sobre o território.

Esse reconhecimento possibilitou o protocolo do processo administrativo de regularização fundiária em setembro de 2025. A ausência de titulação definitiva, contudo, mantém a comunidade em situação de insegurança jurídica quanto às moradias, benfeitorias e áreas utilizadas para extrativismo e agricultura familiar.

Novos tensionamentos intensificaram-se com a implantação da Rodovia Liberdade, empreendimento estadual realizado sem consulta prévia, livre e informada à comunidade. Entrevistas e oficinas registraram preocupações com violência, poluição sonora, pressão imobiliária, desmatamento e fragmentação de caminhos tradicionais e igarapés.

Diante desse quadro, a comunidade formalizou manifestação junto ao Ministério Público Federal (MPF), reivindicando proteção territorial, continuidade da regularização fundiária e medidas voltadas à infraestrutura, educação, saúde e mobilidade. Os conflitos contemporâneos demonstram, assim, que as permanências identificadas pela Nova Cartografia Histórica ultrapassam o campo da memória e incidem sobre disputas territoriais e políticas públicas.

2 Memória oral e patrimônio comunitário do Quilombo do Abacatal

O acervo de História Oral do Quilombo do Abacatal reúne entrevistas realizadas entre 2023 e 2025 com moradores de diferentes gerações. Considerando os limites deste capítulo, selecionam-se narrativas e referências territoriais que permitem articular memória oral, croqui comunitário, documentação histórica e inventário patrimonial.

A análise privilegia elementos relacionados à ocupação, ancestralidade, sacralidade, lugares de memória e resistência territorial. Os depoimentos são confrontados com registros documentais e cartográficos no âmbito da Nova Cartografia Histórica, enquanto a sistematização ampliada do acervo será desenvolvida no Dossiê Patrimonial resultante da pesquisa pós-doutoral.

O segundo croqui, produzido em oficina de mapeamento coletivo, representa o Quilombo do Abacatal a partir das referências espaciais elaboradas pelos

próprios moradores, registrando moradias, caminhos tradicionais, áreas de uso comum, roças, cursos d'água e marcos simbólicos da memória coletiva.

Croqui 2 – Patrimônio material e imaterial do Quilombo de Abacatal

Fonte: Croqui produzido coletivamente por quilombolas do Quilombo do Abacatal, Ananindeua (PA), durante Oficina de Mapeamento Coletivo enquanto ferramenta da educação popular patrimonial, realizada em 17 de fevereiro de 2024, no âmbito do Curso de Extensão *Cartografia Histórica dos Conflitos: Educação Popular Patrimonial, Memória e Política Pública*, com apoio da Pró-Reitoria de Extensão da Universidade do Estado do Pará (PROEX-UEPA), em articulação com o Estágio Pós-Doutoral PDPG-CAPES junto ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade do Estado do Pará (PPGG-UEPA), desenvolvido por meio do projeto A "nova" Cartografia Histórica dos Engenhos e a "Presencialidade" do Passado nas Comunidades Tradicionais da Amazônia: Demarcando Políticas Públicas, a Educação Patrimonial Comunitária e a História Oral do Instituto de Pesquisa Projeto Cartografando Saberes (IPPCS), sob coordenação da Profa. Dra. Alanna Souto Cardoso Tupinambá.

Mais do que representação espacial, o croqui expressa formas comunitárias de leitura do território, articulando ancestralidade, uso comum da terra, pertencimento e resistência histórica.

Destaca-se a Taperinha, associada à origem da ocupação quilombola e situada próxima à castanheira sagrada, cuja antiguidade é estimada pela memória

comunitária em aproximadamente trezentos anos. A árvore constitui referência espiritual, histórica e territorial, articulando ancestralidade e memória longa da ocupação.

Essa territorialização da memória emerge também na História Oral. Maria Santana da Costa Barbosa[23], ao rememorar os lugares centrais da trajetória comunitária, atribui ao Caminho das Pedras dimensão fundadora: "Porque tudo começou, a nossa história, onde tudo começou, foi o Caminho das Pedras."

Vanusa da Conceição Cardoso[24] relaciona o mesmo lugar à memória coletiva e à afirmação quilombola: "O Caminho das Pedras, porque além de ser um lugar sagrado, é o lugar que nos possibilitou o registro coletivo e nos trouxe também [...] a possibilidade de nós nos autodeclararmos quilombolas." Sua narrativa registra ainda perdas territoriais: "A gente perdeu o engenho, parte da Casa Grande do engenho. [...] E o cemitério [...] o cemitério dos ancestrais".

As duas narrativas demonstram que a presencialidade do passado não depende da conservação material das estruturas do antigo engenho. Ela se manifesta também na permanência — ou na memória da perda — de caminhos, lugares sagrados, cemitérios e demais referências por meio das quais a comunidade reconhece historicamente seu território. O croqui espacializa essas memórias, enquanto a História Oral lhes atribui densidade histórica, afetiva e política[25].

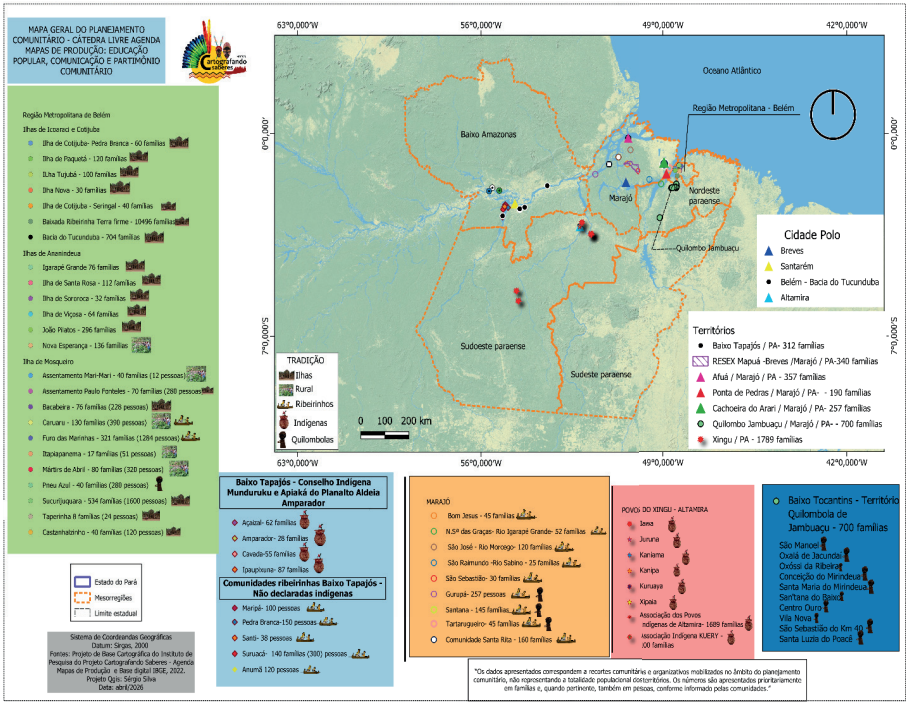
---

23 BARBOSA, Maria Santana da Costa. Entrevista de História Oral concedida a Alanna Souto Cardoso Tupinambá. Quilombo do Abacatal, Ananindeua (PA), 1 set. 2023. Acervo da pesquisa de Estágio Pós-Doutoral PDPG-CAPES/PPGG-UEPA; Instituto de Pesquisa do Projeto Cartografando Saberes (IPPCS).

24 CARDOSO, Vanusa da Conceição. Entrevista de História Oral concedida a Alanna Souto Cardoso Tupinambá. Quilombo do Abacatal, Ananindeua (PA), 10 jun. 2024. Acervo da pesquisa de Estágio Pós-Doutoral PDPG-CAPES/PPGG-UEPA; Instituto de Pesquisa do Projeto Cartografando Saberes (IPPCS).

25 A relação entre memória coletiva e memória histórica é aqui compreendida a partir do diálogo crítico entre Maurice Halbwachs e Marc Bloch. Para Halbwachs, quando a memória viva dos grupos deixa de alcançar determinados acontecimentos, a história tende a reconstruir o passado de forma exterior e esquemática, chegando o autor a compará-la a um "cemitério", no qual os acontecimentos são ordenados e sucessivamente acomodados como novas sepulturas (HALBWACHS, 2006, p. 74). Marc Bloch, ao discutir criticamente a obra de Halbwachs, problematiza uma separação rígida entre memória coletiva, tradição e conhecimento histórico, chamando atenção para a necessidade de submeter as lembranças, os testemunhos e as tradições transmitidas socialmente à crítica histórica e ao confronto com outras fontes. Neste

Mapa 04 – Mapa de Planejamento Comunitário Atualizado



Fonte: Tupinambá Cardoso[26].

trabalho, essa tensão é retomada para compreender memória oral e documentação histórica não como domínios sucessivos ou excludentes, mas como registros que podem se cruzar, divergir, silenciar e reelaborar o passado. É nessa relação que a Nova Cartografia Histórica articula História Oral, documentos históricos, cartografia dos antigos engenhos, croquis comunitários e inventários patrimoniais na interpretação das permanências e descontinuidades territoriais. Cf. HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006, p. 74; BLOCH, Marc. Memória coletiva, tradição e costume: a propósito de um livro recente. In: BLOCH, Marc. *História e historiadores: textos reunidos por Étienne Bloch*. Lisboa: Editorial Teorema, 1998.

26 CARDOSO TUPINAMBÁ, Alanna Souto. A governabilidade cabana das mulheres indígenas ribeirinhas: etnicidade, raça e classe. *Revista Gênero na Amazônia*, Belém, n. 28, p.

A Agenda Mapas de Produção amplia essa metodologia para outros territórios amazônicos a partir de uma inflexão importante: o planejamento territorial construído com lideranças e educadores(as) comunitários(as). Nesse processo, patrimônio material e imaterial, sociobioeconomia, associativismo, educação popular e comunicação comunitária são articulados às prioridades e estratégias definidas com os próprios sujeitos dos territórios.

Essa perspectiva dialoga com a concepção freireana de comunicação dialógica e produção compartilhada do conhecimento, recusando a transferência verticalizada de técnicas e saberes[27]. Também se aproxima das reflexões de Eduardo Nicol sobre intersubjetividade[28],das contribuições de Silvia Rivera Cusicanqui sobre História Oral e produção comunitária da memória[29], e da Investigação-Ação Participativa de Orlando Fals Borda[30]. Entretanto, conforme adverte Joanne Rappaport, procedimentos participativos podem reproduzir hierarquias quando o controle conceitual e escritural permanece concentrado nos pesquisadores externos[31].

121-150, jul./dez. 2025a. DOI: https://doi.org/10.18542/rcga.v0i28.19966. Disponível em: https://www.periodicos.ufpa.br/index.php/generoamazonia/article/view/19966. Acesso em: 24 jan. 2026; CARDOSO TUPINAMBÁ, Alanna Souto. Rediscutindo a mestiçagem na Amazônia contemporânea: identidade nacional versus identidades indígenas. *Revista Gênero na Amazônia*, Belém, n. 28, p. 87-120, jul./dez. 2025b. DOI: https://doi.org/10.18542/rcga.v0i28.19965. Disponível em: https://www.periodicos.ufpa.br/index.php/generoamazonia/article/view/19965. Acesso em: 24 jan. 2026.

27 FREIRE, Paulo. *Extensão ou comunicação?* Tradução de Rosisca Darcy de Oliveira. 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983. Ver também: CARDOSO TUPINAMBÁ, Alanna Souto; NASCIMENTO, Rita Gomes do; ÁLVARES, Maria Luzia Miranda; BRANCO, Ana Carolina Álvares. Dossiê: Autoras Amazônidas da Educação Comunitária – uma articulação com o Instituto de Pesquisa do Projeto Cartografando Saberes (IPPCS). *Revista Gênero na Amazônia*, Belém, n. 28, p. 9-14, jul./dez. 2025.

28 NICOL, Eduardo. *Los principios de la ciencia: fenomenología del conocimiento científico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965

29 CUSICANQUI, Silvia Rivera. El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. *Temas Sociales*, La Paz, n. 11, p. 49-64, 1987; CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Ch'ixinakax utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores*. São Paulo: N-1 Edições, 2021.

30 FALS BORDA, Orlando. La investigación acción en convergencias disciplinarias. *Revista PACA*, Neiva, n. 1, p. 7-21, 2009. Disponível em: https://journalusco.edu.co/index.php/paca/article/view/2194/3415. Acesso em: 27 abr. 2026.

31 RAPPAPORT, Joanne. *El cobarde no hace historia: Orlando Fals Borda y los inicios de la investigación-acción participativa*. Tradução de Santiago Paredes Cisneros. Bogotá, D. C.:

Nesse sentido, consultas territoriais, oficinas de mapeamento coletivo e inventários patrimoniais funcionam como espaços de pactuação de prioridades, conteúdos formativos e formas de circulação do conhecimento. Cartilhas, imagens, repertórios musicais, cânticos, narrativas orais, croquis e documentação histórica passam a integrar processos de coautoria epistemológica e produção compartilhada da cartografia histórica comunitária.

As equipes de educação comunitária indicadas e legitimadas pelos próprios territórios participam, assim, da formulação dos encaminhamentos pedagógicos do Curso de Extensão *Cartografia Histórica dos Conflitos: Educação Popular Patrimonial, Memória e Política Pública*. A Agenda amplia as experiências desenvolvidas em Maria Petronília e Abacatal, deslocando o ponto de partida para o planejamento territorial construído com os sujeitos comunitários.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As análises desenvolvidas neste capítulo evidenciam que os atuais conflitos fundiários, patrimoniais e territoriais da Amazônia devem ser compreendidos em relação com processos históricos de desterritorialização, reorganização espacial, controle da força de trabalho e reclassificação étnico-racial. A cartografia histórica dos mocambos, confrontada com documentação histórica, História Oral e croquis comunitários, permite identificar permanências, descontinuidades e reconfigurações de territorialidades indígenas, negras, afroindígenas e ribeirinhas.

As experiências de Maria Petronília e Abacatal demonstram que essas continuidades não constituem reprodução linear do passado, mas processos de reocupação, reelaboração da memória e afirmação territorial. A articulação entre documentos históricos, cartografia dos antigos engenhos, História Oral e croquis permite compreender a "presencialidade" do passado como atualização e ressignificação contemporânea de experiências inscritas nos territórios.

A Nova Cartografia Histórica configura-se, assim, como estratégia de produção territorial do conhecimento ao confrontar fontes documentais,

---

Editorial Universidad del Rosario, 2021.

memória coletiva e cartografia comunitária em suas convergências, divergências e temporalidades. Esse percurso amplia-se no Projeto Cátedra Livre – Agenda Mapas de Produção, no qual planejamento territorial, formação comunitária, patrimônio e comunicação passam a ser construídos com lideranças e educadores(as) dos próprios territórios.

Nessa perspectiva, a proteção do patrimônio cultural pode constituir contraponto aos processos de desterritorialização que atingem comunidades tradicionais[32]. As experiências analisadas demonstram que memória, patrimônio e cartografia comunitária podem operar como instrumentos de afirmação territorial, incidência pública e produção de direitos no presente.

32 PIRES, Maria Coeli Simões. A proteção do patrimônio cultural como contraponto à desterritorialização. In: SOARES, Inês Virginia Prado; CUREAU, Sandra (org.). *Bens culturais e direitos humanos*. São Paulo: Edições Sesc, 2015.

A CARTOGRAFIA SOCIAL E A LUTA DO POVO INDÍGENA MORTIGURA PELO TERRITÓRIO EM VILA DO CONDE

(BARCARENA-PA)

Vinicius Machado Ferreira[33]

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho destaca a luta do povo indígena Mortigura pelo reconhecimento e permanência em seu território, localizado no distrito de Vila do Conde, município de Barcarena, no estado do Pará. A partir do contexto de instalação de empreendimentos industriais internacionais no local na década de 1980, como a ALBRÁS/ALUNORTE, evidencia-se conflitos que se estendem até o tempo presente, como a exploração capitalista de recursos naturais a partir da extração da bauxita, frente a luta da comunidade pela manutenção do território, a vida de rios e florestas da região. A pesquisa investiga de que maneira a cartografia social tem sido utilizada pela comunidade Mortigura como instrumento político de enfrentamento às sucessivas invasões territoriais e aos impactos socioambientais decorrentes da expansão capitalista na região.

Ao longo da história brasileira, os povos indígenas têm se destacado pela agência e pela atuação em defesa de seus territórios e de seus direitos coletivos.

33 Universidade Federal do Pará/ viniprofh@gmail.com

A Constituição Federal de 1988[34], em seu artigo 231, reconhece a organização social, os costumes, as línguas, as crenças, as tradições e os direitos originários desses povos sobre as terras tradicionalmente ocupadas, atribuindo ao Estado a responsabilidade de promover sua demarcação.

Entretanto, apesar dessa proteção constitucional, diferentes iniciativas legislativas têm criado obstáculos ao reconhecimento e à ampliação dos territórios indígenas. Entre elas, destaca-se o Projeto de Lei nº 490/2007, aprovado em 30 de maio de 2023, que estabelece o chamado marco temporal, restringindo a demarcação às áreas comprovadamente ocupadas pelos povos indígenas em 5 de outubro de 1988, data de promulgação da Constituição Federal.

Nesse contexto, a Cartografia assume papel fundamental como ferramenta de fortalecimento político e territorial das comunidades indígenas, contribuindo para a identificação, representação e defesa de seus espaços tradicionais diante de ameaças relacionadas à flexibilização de direitos territoriais.

2 O POVO MORTIGURA

O povo Mortigura, historicamente afetado por processos de apagamento simbólico e territorial como a mudança do nome da antiga Missão dos Mortigura para "Vila do Conde" ainda no período colonial, passa a se autorreconhecer indígena como resposta coletiva às pressões impostas pelos grandes projetos. Nesse cenário, o território assume papel central na reafirmação identitária, na memória histórica e nos modos de pertencimento.

Mesmo com tantas evidências históricas do povo Mortigura, ainda há uma tímida pesquisa historiográfica. O historiador Luiz Antônio Valente[35] fez

---

34 Disponível em: www.jusbrasil.com.br/topicos/10643454/paragrafo-7-artigo-231-da-constituicao-federal-de-1988?utm_source=google&utm_medium=cpc&utm_campaign=lr_dsa_topicos&utm_term=feed_topicos_engajamento_pos_org_maior_3&utm_content=descricoes_gerais&campaign=-true&gad_source=1&gad_campaignid=22559254683&gbraid=0AAAAABQbqenmI4VKpUIR-VJnt4KIDCTDBU&gclid=Cj0KCQjwrZTRBhDSARIsAHidYfe6GQJz1KWuw_yOhEJSUE-wBxlyWB0RRcj994gbnaZDpSxy_wfwQFYcaAuOQEALw_wcB. Acesso em: 07/06/2026

35 GUIMARÃES, Luiz A. V. E CONCEIÇÃO. Subsídios para um estudo da história de Barcarena. Barcarena: MPB/SECULD, 1999.

um estudo sobre a história de Barcarena e nessa pesquisa atribuiu a redução da população indígena principalmente à disseminação de doenças introduzidas durante o processo de colonização, como febre amarela, malária, hepatite e gripe. O autor argumenta que essas enfermidades provocaram um impacto devastador sobre as comunidades nativas, resultando em expressivas perdas demográficas. Além disso, destaca que os grupos indígenas que sobreviveram ao contato com os colonizadores passaram por profundas transformações culturais, decorrentes da imposição de novos hábitos, crenças e formas de organização social.

A interpretação apresentada por Valente reflete uma perspectiva bastante difundida na historiografia tradicional, que enfatiza os efeitos biológicos e culturais da colonização sobre as populações indígenas. Nesse sentido, o contato entre europeus e povos originários é descrito como um processo marcado por consequências severas para as sociedades nativas, tanto em termos populacionais quanto na preservação de suas identidades culturais. Contudo, estudos mais recentes têm ressaltado que, apesar das perdas e transformações sofridas, diversos povos indígenas mantiveram elementos fundamentais de suas tradições, desenvolvendo estratégias de resistência e adaptação diante das pressões daquele período.

Recentemente, outro estudo tem dedicado um espaço específico à presença indígena na história de Barcarena, por meio do tópico "No tempo dos índios: terra dos Gibirié e Mortigura"[36]. Diferentemente da abordagem centrada nas consequências da colonização, os autores buscam destacar a relevância dos povos indígenas na ocupação e formação histórica da região antes da chegada dos europeus. O texto apresenta Barcarena como um território intensamente ocupado e percorrido por diferentes grupos indígenas, evidenciando a dinâmica social e cultural existente no período pré-colonial.

Além disso, os autores fundamentam essa narrativa em vestígios arqueológicos e outras evidências materiais encontradas na região, as quais demonstram a longa presença humana no território. Esses registros permitem compreender que os povos indígenas desempenham um papel fundamental na construção da história local, desenvolvendo formas próprias de organização, ocupação do espaço e interação com o meio ambiente. Dessa forma, a pesquisa citada contribui

36 ESTUMANO et. al. Barcarena: cidade da gente. Fortaleza: Didáticos editora, 2018.

para valorizar a agência histórica desses grupos e para reconhecer que a história de Barcarena não se inicia com a colonização europeia, mas possui raízes muito mais antigas, vinculadas às experiências e conhecimentos acumulados pelos povos indígenas que habitam a região ao longo de séculos.

No tempo presente, o processo de autorreconhecimento indígena dessa comunidade está profundamente relacionado às transformações territoriais provocadas pela implantação de grandes empreendimentos econômicos em Barcarena a partir da década de 1980. Diante disso, a comunidade por meio da sua organização política, se utiliza de instrumentos jurídicos como o laudo técnico antropológico do Ministério Público Federal Nº 001/2016[37], cujo objetivo apura possíveis fragilidades no processo de licenciamento de grandes empreendimentos industriais localizados no município de Barcarena/PA. Além disso, o mesmo documento ainda aponta um caráter de despersonalização frente a todo um histórico de levantamento e vistorias, no qual as comunidades locais são transformadas em números, extensão de lotes e dados estatísticos.

A chegada de projetos industriais ligados ao complexo minerometalúrgico, especialmente da ALBRÁS e da ALUNORTE, desencadea mudanças significativas na ocupação e no uso do território, afetando diretamente as populações tradicionais que historicamente habitam a região. Nesse contexto, a reafirmação da identidade indígena emerge como uma estratégia de agência diante das pressões exercidas sobre seus modos de vida, suas formas de organização social e sua relação com a terra.

Ao analisar esse processo, Marcel Theodor Hazeu[38] descreve a situação vivenciada pelos moradores locais como um verdadeiro cenário de guerra territorial. Segundo o autor, as atividades econômicas tradicionais que caracterizavam a região foram gradualmente substituídas pela infraestrutura necessária ao funcionamento dos grandes projetos industriais. Como destaca o supracitado autor "As olarias, serrarias, fábricas de palmito, plantações de abacaxi, coco e laranja, os sítios e as roças cederam lugar ao porto de Vila do Conde, à fábrica Alunorte, à estação de

---

37 Disponível em: biblioteca.mpf.mp.br/server/api/core/bitstreams/097ff811-879e-4122-8f3d-8b0de2e2b6ef/content. Acesso em: 07/06/2026

38 HAZEU, Marcel. Amazônia em guerra: (re)existência e disputa territorial em Barcarena. Belém: Paka-Tatu, 2022.

energia Eletronorte e à nova urbanização". Tal transformação alterou profundamente as dinâmicas econômicas, sociais e ambientais do município, gerando conflitos relacionados ao acesso e à permanência nos territórios tradicionalmente ocupados.

Diante desse processo de expropriação e reconfiguração espacial, as comunidades afetadas passaram a desenvolver mecanismos de mobilização política voltados para a defesa de seus direitos territoriais. Dentre as estratégias, destaca-se a construção de cartografias sociais, instrumento por meio do qual os moradores registram suas memórias, práticas culturais, locais de uso tradicional e formas de ocupação do território. Mais do que um simples mapeamento geográfico, essas iniciativas constituem ferramentas de afirmação política, permitindo que as populações locais demonstrem sua ligação histórica com o espaço e reivindiquem reconhecimento perante o Estado e a sociedade.

Nesse sentido, o fortalecimento da identidade indígena não deve ser compreendido apenas como um resgate de elementos culturais do passado, mas também como uma resposta contemporânea aos desafios impostos pelo avanço do capital sobre os territórios tradicionais. A valorização das memórias coletivas, das narrativas ancestrais e das práticas culturais existentes torna-se um importante mecanismo de resistência frente aos processos de invisibilização social. Assim, a identidade indígena assume um papel central na luta pela preservação do território, pela garantia de direitos coletivos e pelo reconhecimento da presença histórica desses grupos na região de Barcarena.

3 A CARTOGRAFIA SOCIAL

A Cartografia constitui um campo de produção de saberes e de exercício de poder. Conforme argumenta John Brian Harley[39], os mapas são construções sociais que expressam interesses, perspectivas e relações de força presentes em determinados contextos históricos. Nesse sentido, a Cartografia pode servir tanto aos projetos estatais de controle territorial quanto às estratégias de resistência de grupos sociais que buscam afirmar seus direitos. Assim, adoto a perspectiva

39 HARLEY, John. La nueva naturaleza de los mapas. Ensayos sobre la historia de la cartografia. México: FCE, 2005.

proposta pelo autor, compreendendo a Cartografia como uma ferramenta capaz de revelar disputas políticas e simbólicas sobre o espaço. A partir dessa abordagem, é importante refletir sobre o potencial dos povos indígenas de representar seus territórios segundo suas próprias concepções espaciais, fortalecendo suas reivindicações pelo reconhecimento e pela garantia de seus direitos territoriais assegurados constitucionalmente.

A compreensão dessas práticas de autorrepresentação territorial também exige uma análise das relações históricas de dominação que marcaram a constituição dos territórios indígenas. Nesse aspecto, as reflexões de Aníbal Quijano[40] sobre a colonialidade do poder oferecem importantes contribuições. Para o autor, a modernidade está associada à permanência de estruturas de dominação construídas durante a colonização, configurando um padrão de poder colonial/moderno que continua influenciando as formas de produção do conhecimento e de organização social. Tal perspectiva impulsionou o desenvolvimento de abordagens decoloniais voltadas para a valorização de saberes historicamente marginalizados, entre eles os conhecimentos produzidos pelos povos indígenas sobre seus territórios.

No campo da História da Cartografia, diversas pesquisas têm buscado questionar as bases epistemológicas herdadas dos projetos coloniais de representação do espaço. Esses estudos procuram evidenciar como determinados mapas contribuíram para invisibilizar populações e territórios, reforçando narrativas que legitimaram processos de ocupação, exploração e expropriação. Ao mesmo tempo, defendem a necessidade de incorporar outras formas de conhecimento geográfico, reconhecendo a pluralidade de experiências e percepções espaciais existentes.

Entre essas contribuições, destaca-se o trabalho de Lana Moraes, Carlos Carvalho, Manoel Rendeiro e Tiago Gil[41], que realizaram uma análise crítica da cartografia produzida por Curt Nimuendajú sobre os povos indígenas da América do Sul. Segundo os autores, determinadas escolhas metodológicas e técnicas presentes em seus mapas acabaram por representar extensas áreas ocupadas

---

40 QUIJANO, Aníbal. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais - Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, p. 107-126, 2005.

41 MORAES, Lana et al. Eliminando manchas brancas: um desmonte da cartografia indigenista de Curt Nimuendajú. História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography, Ouro Preto, v. 14, n. 37, 2022.

por populações indígenas como espaços vazios ou pouco povoados. A partir dessa constatação, os pesquisadores identificaram aquilo que denominaram de "retórica das ausências", evidenciando como certas representações cartográficas contribuíram para ocultar a presença indígena. Por meio da sobreposição de diferentes camadas de dados históricos, demonstraram que muitos desses territórios possuíam ocupação indígena significativa, revelando os limites e as implicações políticas das representações cartográficas tradicionais.

A Cartografia Social vem se consolidando como uma ferramenta estratégica para os povos indígenas na defesa de seus territórios e na afirmação de seus direitos coletivos. Mais do que representar espaços geográficos, essa metodologia permite que as próprias comunidades registrem seus modos de vida, identifiquem áreas de uso tradicional e tornem visíveis os vínculos históricos, culturais e simbólicos que mantêm com seus territórios. Nesse sentido, os mapas produzidos pelos povos indígenas transformam-se em instrumentos políticos de reivindicação, contribuindo para fortalecer processos de reconhecimento territorial diante de pressões externas e de iniciativas que buscam restringir ou relativizar seus direitos.

Nesse contexto, o Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA)[42], vinculado à Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), desempenha um papel relevante ao promover estudos voltados para as dinâmicas territoriais da Amazônia. O programa dedica-se à compreensão das múltiplas formas de conflito que envolvem populações tradicionais, comunidades indígenas, quilombolas e outros grupos sociais, buscando produzir conhecimentos que dialoguem diretamente com as demandas desses sujeitos coletivos.

A proposta do PPGCSPA ultrapassa a produção acadêmica convencional, pois incentiva a construção de pesquisas comprometidas com a realidade social amazônica. Seu objetivo é formar pesquisadores e profissionais capazes de interpretar criticamente os desafios políticos, econômicos, ambientais e culturais que afetam a região. Dessa forma, o programa contribui para o desenvolvimento de análises que consideram a complexidade das relações sociais estabelecidas na Amazônia, valorizando o protagonismo das populações locais na produção do conhecimento.

---

42 Disponível em: www.ppgcspa.uema.br/sobre-o-ppgcspa/apresentacao/. Acesso em: 08/06/2026

A utilização da Cartografia Social por comunidades indígenas também possibilita a elaboração de narrativas próprias sobre seus territórios. Historicamente, os mapas oficiais foram produzidos por agentes externos, muitas vezes ignorando as formas indígenas de ocupação e uso da terra. A construção de mapas comunitários, por outro lado, permite que os próprios povos expressem suas percepções espaciais, registrem locais de importância histórica e cultural e documentem áreas ameaçadas por empreendimentos econômicos, invasões ou processos de degradação ambiental.

Além disso, a Cartografia Social fortalece processos de mobilização política e de articulação entre diferentes comunidades e movimentos sociais. Ao sistematizar informações sobre conflitos territoriais e impactos socioambientais, os mapas tornam-se importantes instrumentos de diálogo com órgãos públicos, instituições de pesquisa e organizações da sociedade civil. Dessa maneira, a cartografia atua como um mecanismo de resistência, contribuindo para a defesa dos direitos territoriais e para a construção de alternativas voltadas à justiça social e à preservação da diversidade cultural e ambiental da Amazônia.

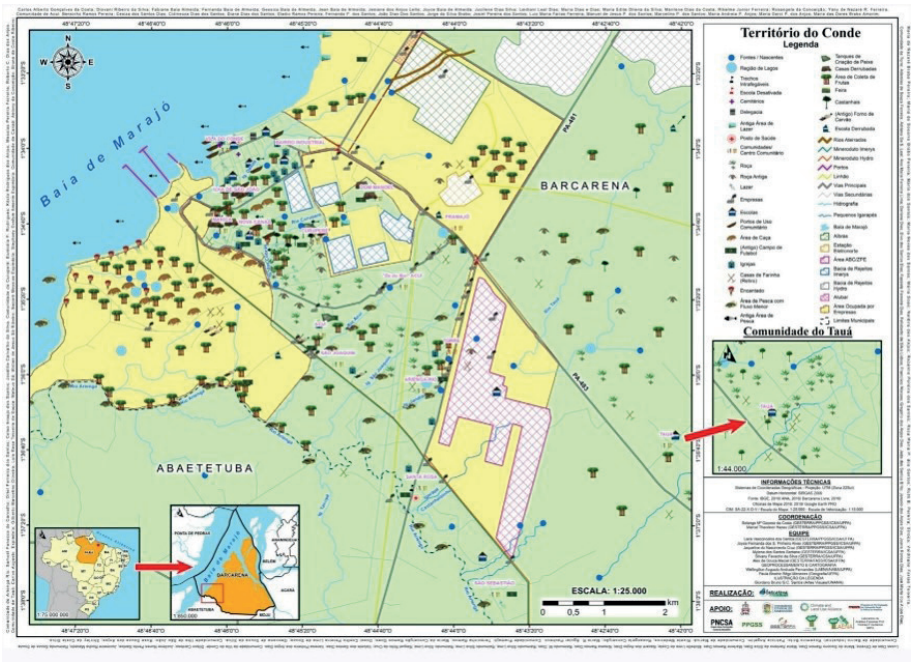
Nesse sentido, a comunidade Mortigura, além do laudo antropológico de 2016, tem utilizado a cartografia social como importante ferramenta de visibilização territorial. No ano de 2019, o Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social da Amazônia (PPGCSA) fez um levantamento junto à comunidade sobre os principais agentes responsáveis pelas transformações territoriais identificadas na área, destacando-se a refinaria Alunorte, a estação de energia Eletronorte e os projetos de expansão urbana implementados nas proximidades[43].

A pesquisa teve como objetivo a construção de uma cartografia capaz de registrar as experiências e percepções dos moradores sobre as mudanças ocorridas em seu território. Como resultado, o estudo reuniu relatos, memórias e representações sociais produzidas pelos participantes durante as oficinas de automapeamento, permitindo evidenciar tanto os impactos provocados pelos empreendimentos quanto as diversas situações de conflito relacionadas ao uso, à ocupação e ao controle do território tradicionalmente utilizado pelo grupo indígena.

---

43 NUNES, Patrícia (org.). Bolem Estratégias de desenvolvimento, mineração e desigualdade: cartografia social dos conflitos que atingem povos e comunidades tradicionais da Amazônia e Cerrado / Cartografia Social de Paracatu de Baixo, Mariana (MG). São Luís: UEMA Edições/ PPGCSPA/PNCSA, 2020.

Imagem 1 – Cartografia social do território Mortigura



Fonte: PPGCSPA, 2026.

No processo de construção da cartografia, foi possível perceber um grande marcador de ancestralidade na memória coletiva da comunidade, como na fala de Valdete dos Santos Dias, quando em uma das oficinas de Cartografia ela afirmou: "[...] ah! porque a gente, nós somos 'Murtigura'. Na escola meus colegas perguntam: Você é índia? Sou índia sim (...)". Outro morador, Roberto Rodrigues, ainda reforçou a informação sobre um rio que fica próximo da sua moradia: "O Curuperé na verdade ele sempre foi habitado pelos indígenas. Nessa mesma região do Curuperé, Vila do Conde, Montanha até as margens do rio Arienga era tudo habitado pelos indígenas".[44]

44 Boletim estratégias de desenvolvimento, mineração e desigualdades: cartografia social dosc conflitos que atingem povos e comunidades tradicionais na Amazônia e no Cerrado/ A Guerra no território do Conde: comunidades tradicionais, migrantes, Estado e empresas na disputa territorial – N. 5 (setembro, 2019. – São Luís: UEMA Edições/ PPGCSPA/PNCSA, 2020.

O depoimento de Valdete dos Santos Dias revela um processo de autoidentificação marcado pelo reconhecimento e pela afirmação pública de sua ancestralidade, mesmo diante dos questionamentos externos sobre sua condição indígena. Por sua vez, a narrativa de Roberto Rodrigues amplia essa perspectiva ao associar a presença indígena a referências espaciais concretas, demonstrando como rios, vilas e áreas tradicionalmente ocupadas permanecem vivos na memória local. Dessa forma, a Cartografia Social possibilitou o registro dessas lembranças e sua transformação em elementos de reivindicação territorial e reconhecimento étnico. Os relatos analisados demonstram que memória, território e identidade constituem dimensões inseparáveis da experiência dos Mortigura, reforçando a legitimidade de suas reivindicações e evidenciando a importância da produção cartográfica participativa como instrumento de fortalecimento político e de valorização de saberes historicamente invisibilizados.

3 IMPACTOS AMBIENTAIS EM VILA DO CONDE

Os rios ocupam lugar central na memória afetiva da comunidade ao serem remetidos ao passado, à infância e às diversas vivências em Vila do Conde, onde o povo Mortigura possui uma forte relação de pertencimento. Para compreender melhor esse processo, foram realizadas entrevistas com duas lideranças da comunidade, Euniceia Fernandes Rodrigues e Roberto Carlos Dias dos Anjos.

Ao ser perguntada sobre as mudanças do meio ambiente causadas pelas empresas, Euniceia respondeu: “Pra gente que foi criada na beira da praia, a gente sofreu muito (...) então a nossa relação era com a natureza, direto... (...) até a questão de usar a água dos rios e da praia pra tomar (...) a gente já não pode mais fazer isso.” Roberto acrescentou:

> Há 30 anos era comum as famílias irem lá pra pegar (peixe e camarão) ainda tem, mas fica dentro da área de uma empresa, que não está nem funcionando, mas tem vigia, que ameaçam, e se a pessoa insistir vai parar na delegacia, porque tá invadindo uma área da empresa.[45]

Diante desses importantes relatos, a função dos rios configuram uma estrita caracterização da comunidade como dependente desse recurso para a preservação da sua cultura e sobrevivência. Em caráter teórico, Jaqueline Cruz e Marcel Hazeu[46] compreendem esse tipo de espaço tradicional como "hidroterritório", ou seja, os rios não são apenas demarcações dentro de uma lógica cartográfica, mas elementos ancestrais importantes que tornam o espaço sagrado, carregando as memórias e a identidade local.

Dois dos mais importantes igarapés que banham a região, Dendê e Curuperé, foram os principais afetados pela constante violência ambiental desencadeada pela negligência da empresa Imerys, apontada pela comunidade, além da Albrás/Alunorte, como a atual e principal responsável pela contaminação de rios e igarapés em Vila do Conde nos últimos anos.

---

45 Boletim estratégias de desenvolvimento, mineração e desigualdades: cartografia social dosc conflitos que atingem povos e comunidades tradicionais na Amazônia e no Cerrado/ A Guerra no território do Conde: comunidades tradicionais, migrantes, Estado e empresas na disputa territorial – N. 5 (setembro, 2019. – São Luís: UEMA Edições/ PPGCSPA/PNCSA, 2020.

46 CRUZ, Jaqueline; HAZEU, Marcel. Água em Estado Vivo: conflito socioambiental e rexistência em torno do rio Dendê, Barcarena, Pará. Revista De Políticas Públicas, São Luís, v. 24, n. 1, 2020.

Imagem 2 – Vazamento de Caulim no rio Curuperé.

Fonte: G1, 2023.

A imagem acima, retrata o vazamento de caulim no rio Curuperé, evidenciando materialmente um processo de degradação ambiental que ultrapassa os danos ecológicos e atinge diretamente a dinâmica sociocultural da comunidade Mortigura. A contaminação de rios, compromete atividades tradicionais ligadas à pesca, ao lazer e ao uso cotidiano da água, alterando profundamente práticas que, durante gerações, constituíram elementos fundamentais da vida coletiva.

Nesse contexto, a degradação ambiental caracteriza uma violação de direitos territoriais e culturais, uma vez que afeta modos de vida historicamente construídos em estreita relação com os recursos hídricos da região. Além disso, a perda da qualidade ambiental dos rios provoca impactos na transmissão dos

conhecimentos tradicionais entre as gerações. Os espaços que antes serviam para ensinar técnicas de pesca, narrar histórias sobre os antepassados e fortalecer os vínculos comunitários tornam-se progressivamente inacessíveis ou inadequados para essas práticas.

Os relatos apresentados por Euniceia Fernandes Rodrigues e Roberto Carlos Dias dos Anjos revelam ainda um processo de restrição territorial associado à expansão dos empreendimentos industriais na região. Áreas tradicionalmente utilizadas pelas famílias para pesca, coleta de recursos naturais e convivência comunitária passaram a ser controladas por empresas privadas, limitando o acesso da população aos espaços que historicamente integravam seu território de uso. Essa situação demonstra como os conflitos socioambientais em Barcarena estão relacionados à disputa pelo controle dos territórios e de seus bens comuns.

Diante desse cenário, a mobilização da comunidade em defesa dos rios Dendê e Curuperé adquire um significado: a luta pela manutenção de sua existência coletiva, de suas referências culturais e de seu direito à permanência em um território ancestral. Os rios constituem verdadeiros arquivos vivos da memória comunitária, guardando experiências, saberes e práticas que definem a identidade do povo Mortigura. Assim, a reivindicação pela recuperação desses cursos d'água representa também uma reivindicação por justiça ambiental, reconhecimento étnico e garantia dos direitos historicamente ameaçados pelo processo desenvolvimentista implantado na região.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As análises desenvolvidas ao longo deste trabalho evidenciam que a luta do povo Mortigura pelo reconhecimento étnico e pela permanência em seu território está diretamente relacionada aos impactos provocados pela implantação de empreendimentos industriais em Barcarena. Longe de representar apenas uma reivindicação identitária, o processo de autorreconhecimento indígena constitui uma resposta coletiva às transformações territoriais, ambientais e sociais que afetaram profundamente os modos de vida tradicionais da comunidade. Nesse contexto, a reafirmação da identidade indígena emerge como

uma estratégia de resistência diante das ameaças impostas à continuidade de sua existência histórica e cultural.

A pesquisa também demonstrou a relevância da Cartografia Social como instrumento de fortalecimento político e de visibilização territorial. Ao possibilitar que os próprios moradores representem seus espaços de vivência, registrem suas memórias e identifiquem áreas de importância cultural, essa metodologia rompe com formas tradicionais de produção cartográfica que frequentemente invisibilizaram a presença indígena.

Além disso, os relatos dos moradores e as evidências apresentadas ao longo do estudo reforçam que os impactos ambientais observados em Vila do Conde ultrapassam a dimensão ecológica. A contaminação dos rios, a restrição de acesso a áreas tradicionalmente utilizadas pela comunidade e a destruição de espaços de memória comprometem práticas culturais, formas de subsistência e mecanismos de transmissão de conhecimentos entre gerações. Dessa forma, a degradação ambiental deve ser compreendida também como uma questão de justiça social, uma vez que afeta diretamente direitos coletivos historicamente assegurados aos povos indígenas pela Constituição Federal de 1988.

Por fim, conclui-se que a experiência do povo Mortigura evidencia a necessidade de fortalecer políticas públicas voltadas à proteção dos territórios indígenas e ao reconhecimento de seus saberes, memórias e formas próprias de relação com a natureza. A Cartografia Social, ao articular conhecimento, memória e ação política, demonstra seu potencial como ferramenta de defesa territorial e de construção de narrativas contra-hegemônicas sobre a Amazônia. Assim, a trajetória de resistência dos Mortigura contribui para ampliar o debate sobre direitos indígenas, conflitos socioambientais e os desafios contemporâneos enfrentados pelas populações tradicionais diante do avanço de modelos de "desenvolvimento" que frequentemente desconsideram a diversidade cultural e a sustentabilidade dos territórios.

LIDERANÇAS, EMBATES E MOBILIZAÇÕES

COMPLEXO MANDIOCA-FARINHA E REDE INTERVILAS TAPAJÔNICAS

MOBILIDADE E ETNOGÊNESE INDÍGENA DIANTE DE POMBAL (1755-1777)

José Antônio Bezerra Gonçalves[47]

INTRODUÇÃO

Este trabalho integra uma pesquisa de doutorado sobre as povoações indígenas do Vale do Tapajós durante as reformas pombalinas, entre 1755 e 1777. A tese está organizada em quatro eixos — socioespacial, sociopolítico, socioeconômico e sociosimbólico — dos quais se desenvolve aqui o segundo. O recorte examina como a produção e a circulação da farinha se inseriu em um regime que combinava liberdade juridicamente regulada, disciplinamento do trabalho e estratégias indígenas de reorganização. O corpus reúne manuscritos do Arquivo Público do Estado do Pará e os escritos do padre João Daniel. O estudo está inserido no diálogo entre História Colonial e História Indígena. Parte-se do contexto do reformismo pombalino[48] que, ao instituir uma liberdade juridicamente regulada,

---

47 Graduado em Licenciatura Plena em História (FAHIS/UFPA); Mestre em Antropologia com ênfase em Arqueologia (PPGA/UFPA); e Doutorando em História Social da Amazônia/CAPES (PPHIST/UFPA). E-mail: jose.goncalves@ifch.ufpa.br Lattes: http:/lattes.cnpq.br/8201729161726200

48 FALCON, Francisco Calazans. Pombal e o Brasil. In: TENGARRINHA, José (org.). *História de Portugal*. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: UNESP; Portugal: Instituto Camões, 2000. p. 151-168.

intensificou mecanismos de controle, exigindo estratégias indígenas de adaptação[49], uma reorganização social.

A documentação é lida em duas escalas complementares. João Daniel[50] permite reconstituir práticas alimentares, técnicas de beneficiamento e concepções sobre o uso da terra. As correspondências administrativas do APEP[51] registram ordens, medidas, embarcações, trabalhadores e destinos, tornando visíveis os circuitos de abastecimento. O confronto entre essas fontes evita que a descrição do cronista substitua a observação das práticas documentadas nas povoações.

O argumento central é que a farinha de mandioca funcionou como eixo material das povoações do Baixo Tapajós: dependia de tecnologias indígenas e, ao mesmo tempo, foi incorporada às exigências logísticas do governo. Para acompanhar essa relação, empregam-se duas categorias operatórias: "Complexo mandioca-farinha", referente à cadeia de produção e uso, e "Rede intervilas", relativa aos circuitos de circulação entre povoações. Mobilidade e etnogênese serão tratadas como processos distintos: a primeira pode ser diretamente observada nos deslocamentos; a segunda exige cautela e será discutida como possibilidade de recomposição coletiva.

No *Tomo I* do *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*, João Daniel constrói uma leitura da mandioca que ultrapassa sua condição de simples gênero alimentar, inserindo-a em um complexo sistema de: produção; uso da terra; preparo técnico e organização da vida material na Amazônia colonial. A mandioca,

---

49 CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. Índios cristãos no cotidiano das colônias do Norte (séculos XVII e XVIII). *Revista de História (USP)*, São Paulo, v. 168, p. 69-99, jan./jun. 2023.

50 A esse respeito: João Daniel (1722-1776), padre jesuíta português, atuou como missionário na Amazônia colonial entre 1741 e 1757. Deportado para Portugal no contexto da política pombalina contra a Companhia de Jesus escreveu no cárcere a obra *Tesouro descoberto no máximo Rio Amazonas*. Sobre sua trajetória ver: PASCHOAL, Tainá Guimarães. O Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas (1741-1757) de João Daniel e a História da Alimentação. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 27., 2013, Natal. *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História: conhecimento histórico e diálogo social*. São Paulo: ANPUH, 2013.

51 Com relação à sigla refere-se ao: Arquivo Público do Estado do Pará (APEP) – onde foi consultada a documentação manuscrita setecentista, especialmente preservadas em códices, como: correspondências administrativas, mapas de produção e registros relativos ao governo, abastecimento e povoações indígenas do Grão-Pará na segunda metade do século XVIII.

nesse volume do autor aparece bem menos como objeto de circulação mercantil superdesenvolvido e mais como elemento que articula sustento, roça, técnica e também uma espécie de visão crítica agrária. Ao referir-se à "raiz mandioca, de que fazem o seu pão, ou farinha usual e ordinária"[52], Daniel registra a centralidade cotidiana desse alimento, indicando que a farinha não era um complemento eventual, mas parte estrutural da alimentação regional.

Essa centralidade permite propor o Complexo mandioca-farinha como categoria analítica. A expressão não pertence ao vocabulário de João Daniel; é empregada para reunir as práticas que ligavam o cultivo e o beneficiamento da mandioca ao consumo e ao abastecimento. Desse modo, a farinha não é tomada como produto isolado, mas como resultado de uma cadeia de relações sociais e ambientais que começava no manejo da terra e alcançava, por meio dos rios, diferentes povoações.[53]

COMPLEXO MANDIOCA-FARINHA:

A formulação proposta dialoga com um repertório conceitual já consolidado. Expressões como "complexo da mandioca", "complexo alimentar da mandioca" e "sistema agrícola da mandioca" reconhecem que a planta não pode ser separada de seus derivados, técnicas e usos sociais. Em História da alimentação no Brasil, Luís da Câmara Cascudo emprega "complexo da mandioca" para reunir mandioca, farinhas, gomas, tapioca e polvilhos e acompanhar sua permanência na alimentação brasileira.[54]

Contudo, Cascudo não formulou uma categoria específica para o Baixo Amazonas ou para o Baixo Tapajós, sua formulação é muito mais ampla: pensando a mandioca dentro da história da alimentação no Brasil, de maneira etnográfica, alimentar, cultural e nacional.

No capítulo "A rainha do Brasil", Cascudo situa um dos núcleos de expansão da mandioca na bacia tropical do Amazonas, mas acompanha sua difusão

52 DANIEL, João. *Tesouro descoberto no máximo Rio Amazonas*. v. 1. Rio de Janeiro: Contraponto; Belém: Prefeitura Municipal de Belém, 2004. p. 291.

53 APEP, Cód. 73, doc. 095 (11 jun. 1762) [Acervo Digitalizado].

54 CASCUDO, Luís da Câmara. História da alimentação no Brasil. 3. ed. São Paulo: Global, 2004.

por diferentes regiões do Brasil e por outros espaços atlânticos. Seu "complexo da mandioca" possui, portanto, amplitude nacional e alimentar. A categoria legitima a compreensão da mandioca como conjunto de derivados e usos, mas não focaliza o Baixo Tapajós nem a farinha como componente das relações coloniais de trabalho, abastecimento e circulação.[55]

Enquanto Cascudo aborda a mandioca em escala nacional e alimentar, Francídio Monteiro Abbate e Maria Betânia Barbosa Albuquerque deslocam a discussão para a Amazônia colonial. Ao examinarem mulheres indígenas, saberes alimentares, educação não escolar e circulação cultural, os autores mostram que os usos da mandioca envolviam técnica, prática social e mediação de conhecimentos.[56][57]

Essa abordagem aproxima-se do presente estudo ao reconhecer o caráter social dos saberes alimentares, mas possui ênfase distinta. Abbate e Albuquerque privilegiam a alimentação como prática educativa e mediadora de trocas culturais. Aqui, a análise se concentra na produção, no beneficiamento, no abastecimento e na circulação da farinha entre povoações indígenas submetidas à administração pombalina.

Além disso, há uma categoria próxima e institucionalizada, o "*Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro*"[58], reconhecido pelo IPHAN. O órgão define esse sistema como um conjunto estruturado de elementos interdependentes: plantas cultivadas, espaços, redes sociais, cultura material, sistemas alimentares, saberes, normas e direitos, tendo a mandioca brava como base. Todavia, apesar da definição ser um excelente paralelo metodológico ao meu trabalho, o recorte temporal é mais contemporâneo e com uma perspectiva patrimonial.

Estudos internacionais empregam expressões como "manioc complex", "bitter manioc complex" e "bitter cassava complex" para designar práticas, técnicas, artefatos e relações sociais associados ao cultivo, ao processamento e

---

55 CASCUDO, Luís da Câmara. Op. cit., pp. 93.

56 ABBATE, Francídio Monteiro; ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. Cultura alimentar indígena e os cuidados da cunhã, trocas culturais e educação não escolar na Amazônia colonial. *Revista Brasileira de História da Educação,* Maringá, v. 24, e340, 2024.

57 ABBATE, Francídio Monteiro; ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. Op. cit., pp, 1.

58 INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (Brasil). Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro. Brasília, DF: IPHAN, 2019. (Dossiê dos bens culturais registrados, 19).

ao consumo da mandioca. Na Linguística Antropológica e Histórica, Thiago Chacon analisa vocabulários de cultura material reconstruíveis para línguas da família Tukano e inclui campos semânticos relativos aos rios, à agricultura e ao complexo da mandioca.[59]

Eduardo Galvão emprega "bitter manioc complex" ao examinar a horticultura de subsistência indígena e destaca seu desenvolvimento no norte da Amazônia. Seu interesse recai sobre as técnicas de cultivo, processamento e distribuição cultural da mandioca brava. Embora ofereça um paralelo importante, não toma a farinha como eixo de abastecimento e circulação entre povoações no período colonial.[60]

Outro trabalho em Antropologia Ecológica trata do *"bitter cassava complex"*[61] como elemento estruturante da reprodução doméstica/social entre a sociedade Wapishana. Esse trabalho oferece uma base conceitual comparativa: ele mostra que a mandioca/cassava pode ser entendida não só como alimento, mas como um complexo social e cultural, envolvendo práticas, técnicas, trabalho doméstico, economia da aldeia e reprodução social, dentro de um sistema socioecológico. Seus autores Simon Platten e Tom Henfrey olham a mandioca como *"cultural keystone"*, isto é, como elemento central para manter a organização social e ecológica de um povo indígena específico, os Wapishana, na Guiana. Ou seja, também uma perspectiva distinta deste trabalho.

Neste trabalho, Complexo mandioca-farinha designa o conjunto de práticas agrícolas, saberes técnicos, artefatos, relações de trabalho, formas de armazenamento, circuitos de abastecimento e deslocamentos fluviais que, no Baixo Tapajós pombalino, transformavam a mandioca em farinha e faziam dela um eixo material da vida indígena e da administração colonial. Trata-se de uma categoria analítica, e não de uma expressão presente nas fontes. Sua função é articular dimensões que aparecem dispersas na documentação, sem confundir o sistema técnico de

---

59 CHACON, Thiago Costa. On Proto-Languages and Archaeological Cultures: pre-history and material culture in the Tukanoan Family. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, Brasília, v. 5, n. 1, p. 217-245, jul. 2013.

60 GALVÃO, Eduardo. Elementos básicos da horticultura de subsistência indígena. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, nova série, v. 14, p. 120-144, 1963.

61 PLATTEN, Simon; HENFREY, Thomas. The Cultural Keystone Concept: insights from ecological anthropology. Human Ecology, v. 37, n. 4, p. 491-500, 2009.

beneficiamento com os circuitos políticos e econômicos nos quais a farinha era produzida, requisitada e transportada.

Do ponto de vista metodológico, é necessário distinguir o (vocabulário da fonte) e o (vocabulário analítico) aqui mobilizado. João Daniel escreve termos utilizados à sua época, em meados do século XVIII, e muitos ainda utilizados. Assim, o autor cita: mandioca, maniba, farinha, pão, mantimento, sustento e roça. Já expressões que tenho usado, tais como: Complexo mandioca-farinha, Redes intervilas, sistema alimentar, infraestrutura logística, nó de redistribuição entre outras, essas são em partes já consolidadas pela historiografia e/ou áreas afins ou vêm sendo nomeadas a partir de novas investigações. Meu caso. Assim, pertencem à operação interpretativa do pesquisador. Essa distinção é importante porque evita atribuir ao autor setecentista categorias que são, na verdade, construções historiográficas destinadas a organizar a leitura da documentação. São métodos, categorias, conceitos etc.

O COMPLEXO NA PRÁTICA:

A observação de João Daniel sobre a relevância da mandioca para naturais e estrangeiros permite compreender a farinha como o "pão" da terra: um alimento de base em um ambiente no qual os modelos europeus de cultivo e abastecimento não podiam ser simplesmente transplantados. Ao tratar do tucupi e dos riscos da raiz sem o preparo adequado, o religioso também evidencia que sua conversão em alimento dependia de conhecimentos técnicos específicos, capazes de reduzir a toxicidade e produzir diferentes derivados.

É tão ativo este veneno tucupi que em breves horas mata os que o bebem, ou seja animais, ou homens, e com tão excessivas dores, que parece desfazerem-se as entranhas com ânsias e convulsões espantosas, como alguns tem admirado nos brutos té em breve expirarem... A mesma raiz da mandioca comida antes de espremida causa as mesmas convulsões, ânsias, e mortes: e o mesmo faz assada, como eu mesmo presenciei [...][62].

62 . DANIEL, João. Op. cit., t. I, p. 291.

A passagem registra a ambivalência observada por Daniel: a mesma planta podia causar envenenamento ou integrar alimentos, temperos e bebidas. A diferença estava no domínio das operações de processamento. Mais do que simples hábito culinário, esse conhecimento constituía uma tecnologia indispensável à transformação segura da mandioca.

> E posto que as velhas sabem o evidente perigo em que se metem, não se escusam, por saberem já que é obrigação sua: semelhantes aos bons e honrados cidadãos que ainda que antevejam os grandes perigos, a que muitas vezes se expõem pelo bem comum, e da pátria, não só não se escusam, mas têm por imortal glória o morrer pela pátria[63].

Ao descrever o "contraveneno" ou, relação veneno-antídoto, Daniel atribui especial importância ao conhecimento prático das propriedades da planta:

> Visto saber-se já o antídoto destas ervas, pede a razão que também deles demos alguma notícia. É pois o contraveneno do 1º, que é o tucupi, suco da raiz mandioca, a sua mesma casca; porque comida a dita raiz com casca não faz mal, e por isso o gado vacum, cavalar, porcos e outros animais quando a apanham nas roças, e sítios, não lhe perdoam, comendo-a sem dano algum. Também dizem que açoutando ao doente deste veneno com uma vara da mesma planta lhe tira toda a malignidade do corpo. Comido o tucupi cozido perde o veneno, e não só não faz mal, mas usam dele como acepipe, e tempero de vários guisados, e bebidas, como diremos adiante[64].

Para organizar a análise, o Complexo mandioca-farinha será examinado em três dimensões articuladas. A primeira, Alimento/Cultura, contempla o sustento cotidiano e os significados sociais vinculados ao consumo. A segunda, Produção/Tecnologia, abrange as operações especializadas de cultivo e beneficiamento. A terceira, Rede intervilas: Circulação/Distribuição acompanha os deslocamentos da farinha entre povoações e sua função no abastecimento e na logística fluvial. Essa divisão não separa processos independentes; ela permite observar, em escalas

63 Ibidem, p. 291-292.

64 Ibidem, p. 294.

distintas, como a produção e a circulação da farinha contribuíam para a continuidade material de missões, vilas e aldeias.

ALIMENTO/CULTURA:

Na vida amazônica setecentista, a mandioca, a maniba e a farinha vinculavam corpo, terra, trabalho e povoação. Como alimento cotidiano, assegurava parte substancial do sustento; como prática cultural condensava conhecimentos transmitidos e continuamente atualizados. Essa centralidade recoloca as populações indígenas no centro da análise, pois eram seus saberes que tornavam possível produzir, conservar e consumir a farinha. João Daniel reconheceu essa posição ao descrevê-la como o alimento ordinário da região:

> Vamos já a registar por partes os haveres deste jardim e pingue quinta, descrevendo as suas sementeiras, frutos, e legumes; e seja o primeiro o seu pão usual, e cotidiano, que é a farinha-de-pau, com que, sem terem inveja ao mais mimoso pão das mais nações, se vangloriam os naturais de terem nesta sua farinha ou pão um arremedo do misterioso maná dos hebreus [...][65].

Ao nomear a farinha como "pão usual e cotidiano", Daniel emprega "pão" no sentido de alimento principal, e não como referência ao trigo. Em seguida, insere o cultivo da mandioca em uma narrativa cristã sobre São Tomé. O relato não deve ser tomado como explicação factual da origem da planta, mas como uma forma missionária de traduzir e enquadrar conhecimentos indígenas:

> A raiz chamada mandioca cresce a mais, ou menos, conforme as espécies; mas o ordinário é serem do tamanho de uma ponta bem grande de boi velho, e pouco mais grossa. Segundo a tradição de alguns índios, deve-se a sua invenção ao glorioso apóstolo São Tomé; porque dizem que ele ensinara aos índios o seu plantamento, talvez compadecido da sua brutalidade, por não terem uso de sementeiras, nem instrumentos para o fazerem[66].

---

65 DANIEL, João. Op. cit., t. I, p. 413.

66 Ibidem, p. 413-414.

A narrativa permite observar uma mediação entre conhecimentos indígenas e linguagem cristã. Como propõe Almir Diniz de Carvalho Júnior[67], na medida em que permite pensar os "índios cristãos" não apenas como sujeitos passivos da catequese, mas como agentes inseridos em processos de tradução, apropriação e negociação religiosa. Ou seja, em contínua etnogênese. A tradição de São Tomé, nesse caso, pode ser lida como um exemplo de mediação cultural[68], um saber indígena sobre a mandioca é narrado dentro de uma moldura cristã:

> É notável a condição dessa planta, contrária totalmente à condição das mais plantas; porque as mais sempre requerem umidade, especialmente quando se planta, e em quanto são novas, e tenras; a maniba porém pelo contrário não requer terra úmida, ainda para se plantar, e na sua menos idade. Logo pega na terra, ainda que esteja feita em pó por seca; por isso anda entre os naturais este adágio, comose a maniba falasse: "planta-me no pó, e não tenhas de mim dó[...][69].

A narrativa de São Tomé situa a mandioca entre dois regimes de explicação: os saberes transmitidos pela prática e pela oralidade e sua tradução para uma linguagem missionária. Como demonstra Heather Roller, a mobilidade indígena favorecia a circulação de plantas, técnicas, notícias, parentescos e práticas alimentares. A mandioca e seus derivados, portanto, não permaneciam restritos a uma única povoação; eram transmitidos e reelaborados ao longo de rotas indígenas posteriormente atravessadas pela colonização.[70]

A ampla presença da mandioca na dieta indígena relacionava-se à extensão de seu cultivo e à diversidade de seus derivados. João Daniel distinguiu quatro "castas" de farinha:

---

67 CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios cristãos: poder, magia e religião na Amazônia colonial*. Curitiba: CRV, 2017.

68 POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC, 2003.

69 DANIEL, João. Op. cit., t. I, p. 413-414.

70 ROLLER, Heather F. *Amazonian Routes: Indigenous Mobility and Colonial Communities in Northern Brazil*. Stanford: Stanford University Press, 2014.

> Das raízes da mandioca se fazem quatro castas de farinha, principalmente. A primeira e mais mimosa e estimada é a farinha de água [...]. A segunda é a farinha seca, que equivale à broa. A terceira é carimã, muito fina. A quarta é a farinha tapioca, que equivale, digo, é o mimo e beijinho da farinha [...][71].

A classificação revela um repertório técnico que distinguia matéria-prima, modo de preparo, textura e usos alimentares. Farinha de água, farinha seca, carimã e tapioca não eram variações ocasionais, mas resultados de operações específicas de beneficiamento. Ao descrever a farinha de água, Daniel registra a sequência técnica e reconhece a habilidade indígena na fabricação do tipiti:

> A farinha de água se faz deste modo: tirada da terra a raiz mandioca, deita-se de molho em poços, ou tanques de água [...] Depois de três dias [...] a tiram da água [...] e bem lavada a metem na prensa [...] O mais usual é um canudo [...] que tecem de cipó, ou casca de palmeira, em cuja feitura são os índios não só bons, mas expeditos mestres [...] Depois de bem espremida a torram em fornos [...].[72]

Assim, as raízes da mandioca não sustentavam apenas corpos, mas também expressavam saberes, memórias, vínculos ancestrais profundamente enraizados, além de formas próprias de produzir alimento. O preparo da farinha, portanto, pode ser entendido como prática alimentar, técnica e cultural, por meio da qual as tradições indígenas continuavam a circular e a se reinventar, inclusive sendo difundidas ou apropriadas por outros povos fora do Brasil. A historiografia sobre a farinha de mandioca na Amazônia reforça essa leitura. Roberto Borges da Cruz observa que a farinha, originalmente vinculada aos povos nativos da região foi incorporada ao cardápio europeu e se tornou um dos elementos mais significativos de apropriação alimentar[73] desde o contexto da colonização do Estado do Maranhão e Grão-Pará. Essa apropriação revela que o colonizador não apenas consumiu um alimento indígena, mas passou a depender de um sistema

---

71 Ibidem, p. 414-415.

72 DANIEL, João. Op. cit., t. I, p. 414.

73 CRUZ, Roberto Borges da. A farinha de mandioca e suas "inconveniências" na obra de João Daniel. Outros Tempos: Pesquisa em Foco - História, São Luís, v. 10, n. 15, p. 37-55, 2013.

produtivo indígena. A farinha tornou-se uma ponte entre mundos, uma ponte erguida sobre conhecimentos locais.

PRODUÇÃO/TECNOLOGIA:

A produção da farinha constitui um índice das tecnologias indígenas. Plantar, colher, lavar, espremer, torrar e conservar exigiam saberes práticos, ecológicos e corporais acumulados historicamente. Reduzir esse conjunto a uma técnica rudimentar obscurece a dependência colonial em relação a conhecimentos sem os quais o abastecimento amazônico seria instável. A análise seguinte concentra-se nos usos do solo e nas formas de plantio.[74]

No caso amazônico, essa perspectiva é ainda mais importante porque a colonização portuguesa dependeu de conhecimentos locais para funcionar. A floresta, os rios, os ciclos de plantio, os solos, as técnicas de navegação e os modos de produção alimentar não eram realidades dominadas previamente pelos colonos. Como demonstram Chambouleyron, Arenz e Melo, a relação entre terra e populações indígenas na Amazônia colonial precisa ser pensada a partir das "ruralidades indígenas"[75], isto é, de formas indígenas de ocupação, uso e significação da terra que estruturavam o cotidiano colonial entre os séculos XVII e XVIII.

No *Tomo I*, a mandioca integra uma ordem agrária amazônica. "Agrária" não se restringe aqui à agricultura em sentido moderno, mas abrange as formas de apropriar, preparar, cultivar, abandonar e retomar a terra. Ao criticar a abertura periódica de novas áreas para a mandioca, Daniel desloca a discussão do alimento para o regime de uso do solo e o confronta com seu ideal de terras estáveis e permanentes. "Seria de grande conveniência a todo o estado, por terem assim terras

74 ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 37, n. 75, p. 17-38, maio/ago. 2017.

75 CHAMBOULEYRON, Rafael; ARENZ, Karl Heinz; MELO, Vanice Siqueira de. Ruralidades indígenas na Amazônia colonial. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, Belém, v. 15, n. 1, p. 1-22, 2020.

estáveis, e permanentes, e evitarem os inconvenientes da mandioca, que requer novos roçados, e novas terras todos os anos."[76]

A crítica evidencia a tensão entre projetos coloniais de racionalização agrária e sistemas locais de manejo. Daniel valorizava estabilidade, produtividade e fixação das povoações; os roçados de maniba, por sua vez, respondiam às condições ambientais e a modos indígenas de organizar o trabalho. O que o religioso classificava como inconveniente pode ser interpretado como manejo adaptado à fertilidade desigual dos solos amazônicos. A persistência dessas práticas não significava desconhecimento técnico, mas a continuidade de uma racionalidade produtiva que não coincidia com o modelo defendido pelo cronista.

Essa racionalidade aparece também na combinação da maniba com outras plantas. Ao registrar diferentes semeaduras no mesmo espaço, Daniel permite perceber uma roça diversificada, distante da imagem de produção simples ou rudimentar. Melões e melancias, por exemplo, eram semeados nas roças de maniba:[77]

> As frutas da terra, ou terrestres, são com a mesma abundância como são os melões, melancias, e outras, mas essas duas espécies são as que mais se usam, ainda que poucos são os que delas fazem próprias sementeiras, porque o ordinário é semeá-las nas roças da maniba, e sem cultivo nenhum crescem, e se desfazem em frutas.[78].

A roça de maniba pode, assim, ser lida como unidade produtiva e cultural. Ela reunia derrubada, queima, plantio, aproveitamento do solo e combinação de espécies. A farinha resultante sustentava povoações e circuitos de trabalho colonial. Em Santarém e no rio Arapiuns, onde João Daniel atuou, essa base produtiva articulava alimentação e mobilidade fluvial, embora sob crescente apropriação administrativa.

---

76 DANIEL, João. Op. cit., t. I, p. 421-422.

77 Ibidem, p. 423.

78 Ibidem, p. 430.

REDE INTERVILAS: CIRCULAÇÃO/DISTRIBUIÇÃO:

Rede intervilas designa, neste trabalho, os circuitos de circulação de pessoas, farinha, canoas, informações e obrigações entre povoações indígenas no período pombalino. A categoria descreve uma configuração colonial documentada, e não uma estrutura administrativa existente desde o período pré-colonial. Isso não significa, contudo, que a circulação regional tenha sido criada pelo Diretório: a administração régia apropriou-se de conhecimentos territoriais, rotas e relações indígenas anteriores, submetendo-os a novas requisições e hierarquias.

A Arqueologia reforça essa distinção. Daiana Travassos Alves identificou no sítio Porto de Santarém, uma longa sequência de ocupação e contextos formativos associados a assentamentos e práticas de subsistência. Em escala regional, Per Stenborg, Denise Pahl Schaan e Márcio Amaral-Lima mapearam dezenas de sítios entre Santarém, o planalto de Belterra, Alter do Chão e áreas adjacentes. A distribuição da cerâmica de estilo Santarém, a posição dos assentamentos e a importância das confluências fluviais indicam mobilidade, comunicação e intercâmbio em extensão superior à de um único núcleo. Esses dados não comprovam a existência de uma Rede intervilas nos moldes setecentistas, mas demonstram que a colonização incidiu sobre paisagens ocupadas e circuitos indígenas de longa duração.[79]

> [...] Entreguei ao Cabo da Canoa, o Soldado Fran.co Pimenta, cincoenta paneiros de farinha do comum pertencentes a esta povoação, q. todos vão alqueirados [...] e juntamente entreguei ao d.º Soldado vinte paneiros q. me mandou o Sarg.to Estêvão Luis de Amorim, Director da Villa [...]. Santarém, 11 jun. 1762.[80]

A esse respeito, já existe uma família de termos muito próxima àquilo que proponho, com formulações já empregadas na História Urbana e na Arqueologia

---

79 ALVES, Daiana Travassos. Ocupação indígena na foz do rio Tapajós (3260-960 AP): estudo do sítio Porto de Santarém, baixo Amazonas. 2012. 228 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2012; STENBORG, Per; SCHAAN, Denise Pahl; AMARAL-LIMA, Márcio. Precolumbian land use and settlement pattern in the Santarém region, lower Amazon. Amazônica: Revista de Antropologia, Belém, v. 4, n. 1, p. 222-250, 2012.

80 APEP, cód. 73, doc. 095-096 (11 jun. 1762) [Acervo Digitalizado].

da Paisagem. Esdras Arraes utiliza "rede de vilas de índios"[81] ao examinar a política urbana setecentista, destacando a fundação de vilas como parte de um "sistema urbano ideal e coeso"; enquanto Beatriz Piccolotto Siqueira Bueno chama atenção para a *"rarefeita rede de vilas e cidades"* e para a *"multifacetada teia de comunicação"*[82] *formada por rios, córregos, veredas, trilhas, caminhos e calçadas que articulavam os núcleos de povoamento, conversando fortemente com o que tenho captado para o Baixo Tapajós: vilas não isoladas, mas com circuitos de comunicação entre povoações.*

Cláudia Damasceno Fonseca também propõe estudar cidades, vilas e arraiais no interior de redes urbanas e em diferentes escalas. A expressão Rede intervilas delimita, portanto, o recorte específico desta pesquisa: as conexões entre povoações indígenas reorganizadas como vilas e mobilizadas pelo abastecimento pombalino no Baixo Tapajós.[83]

Nos escritos de João Daniel, a mandioca aparece associada à alimentação, às técnicas de preparo e ao uso da terra. Sua condição de alimento conservável e transportável permite relacioná-la também às jornadas de trabalho e à navegação. A referência aos indígenas que consumiam tiquara durante a remadura das canoas mostra essa articulação entre mantimento, trabalho e deslocamento:

> Ill.mo e Ex.mo Snr. Aos 28 do mez de Mayo p.ª Canoa q. veio a conduzir as farinhas das Villas circumvizinhas desta Fortaleza, em q. veio por Cabo o Soldado Fran.co Pimenta [...]. Entreguei ao Cabo da Canoa, o Soldado Fran.co Pimenta, cinco- enta paneiros de farinha do comum pertencentes a esta povoação, q. todos vão alqueirados, e eu fico continuando com a factura delá, e juntamente entreguei ao d.º Soldado vinte paneiros q. me mandou o Sarg.to Estêvão Luis de Amorim, Director da Villa [...] Santarém, 11 jun. 1762**.** De V. Ex.ª O mais humilde Sudito Domingos da Silva Silvério[84].

---

81 ARRAES, Esdras Araujo. As vilas de índios dos sertões do norte e do estado do Maranhão: desenho, território e reforma urbana no século XVIII**.** *Antíteses*, v. 11, n. 21, p. 193-216, 2018.

82 BUENO, Beatriz Piccolotto Siqueira. Por uma arqueologia da paisagem: mobilidade e enraizamento em perspectiva americana. *Labor & Engenho*, v. 11, n. 3, p. 242-262, 2017.

83 FONSECA, Claudia Damasceno. Urbs e civitas: a formação dos espaços e territórios urbanos nas minas setecentistas. *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, v. 20, n. 1, p. 77-108, 2012.

84 APEP, cód. 73, doc. 095-096 (11 jun. 1762) [Acervo Digitalizado].

Os documentos de 1766 tornam visíveis a circulação, o abastecimento e a coerção que sustentavam o transporte da farinha. A ordem para levar mantimentos a Borba recaiu sobre indígenas de Santarém, alguns descritos pelo próprio remetente como "bem incapazes". A farinha aparece, portanto, como carga administrativa, e sua circulação como obrigação imposta a trabalhadores indígenas:

> O Cap.am João Bapt.ª Manoel levou com sigo p.ª o Matto Grosso quinze Indios desta Villa, e entre elles alguns bem incapazes, q. por necessidade os mandei levar as farinhas a Borba; de lá os levou com sigo. Para pôr as farinhas em Borba me foy preciso valer-me [...][85].

Para fazer a farinha chegar a Borba, o administrador recorreu à canoa de Alter do Chão e a um bote de Monte Alegre, além de mencionar Santarém e Óbidos. Vilas, embarcações e equipagens eram combinadas conforme a disponibilidade. O recibo registrava a entrega e permitia controlar a carga, convertendo a farinha em obrigação mensurável e fiscalizável:

> [...] valer-me da Canoa de Alter do Chão, e de hum Bote da Villa de Monte Alegre, estando huma como a outra servia p.ª o Matto Grosso, e p.ª o Bote de Monte Alegre, e a Borba levou a desta da Canoa desta Villa, q. tambem levou; e mandou-me hum recibo da d.ª farinha, e bote de Monte Alegre, tudo incluido no mesmo recibo. Como a Villa de Alter do Chão estava sem Canoa p.ª levar a carga; e indo eu a Obidos, deixei dito ao Sr. que dissesse ao Director da V.ª de Alter do Chão q. desse a metade da equipação [...][86].

A Rede intervilas torna visível a combinação entre circulação material e administração do trabalho. A farinha passava por diferentes povoações, mas o movimento dependia de canoas, equipagens e conhecimentos indígenas de navegação. Essa centralidade técnica não eliminava a coerção: requisições e deslocamentos compulsórios convertiam tais capacidades em recurso do governo.

> [...] me ordena avize os Directores desse districto q. mandarem enviar os Indios q. faltão nas obras do Macapá, q. logo hei executado [...] As farinhas

85 APEP, cód. 73, doc. 0243 (20 ago. 1766) [Acervo Digitalizado].

86 APEP, cód. 73, doc. 0244 (20 ago. 1766) [Acervo Digitalizado].

> q. V. Ex.ma me ordena mande p.ª o Macapá, por ora não estão recolhidas, por se não poderem botar nas casas; q. se deixou aguardar por estarem m.tos em roças; apenas pode bulir nellas será o fim [...][87].

A correspondência de Santarém reúne, na mesma ordem administrativa, o envio de indígenas para as obras de Macapá e a remessa de farinha. O atraso era atribuído à ausência dos produtores, ainda ocupados nas roças, e à dificuldade de recolher o mantimento. A fonte permite acompanhar uma cadeia de comando: o governo ordenava, os diretores mobilizavam trabalhadores e as povoações deviam produzir, armazenar e transportar. A farinha convertia-se, assim, em obrigação administrativa associada ao disciplinamento do trabalho indígena.

MOBILIDADE, COERÇÃO E ETNOGÊNESE:

A documentação distingue formas de mobilidade que não possuíam o mesmo sentido. A remadura das canoas envolvia conhecimento fluvial e podia integrar circuitos indígenas de trabalho, parentesco e troca; nas correspondências administrativas, porém, aparecem mobilidades produtivas e compulsórias, determinadas pelo envio de farinha, equipagens e trabalhadores. A etnogênese não é inferida automaticamente desses deslocamentos. Ela designa a possibilidade de que coletividades submetidas às vilas pombalinas recompusessem vínculos e pertencimentos ao compartilhar trabalhos, técnicas, trajetos e experiências de coerção. As fontes demonstram as condições dessas recomposições, mas não permitem identificar, em cada percurso, uma identidade coletiva plenamente formada.

O Diretório transformou aldeias em vilas e ampliou o disciplinamento do trabalho indígena. Nas povoações de Santarém e arredores, o governo procurou apropriar-se de capacidades produtivas e rotas que não havia criado. Os indígenas permaneciam agentes técnicos indispensáveis, mas sua atuação ocorria sob requisições, deslocamentos compulsórios e controle dos diretores. Agência e coerção, portanto, não são polos excludentes: constituem dimensões simultâneas do funcionamento do sistema pombalino.

---

87 APEP, cód. 73, doc. 0257-260 (9 mar. 1767) [Acervo Digitalizado].

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Santarém deve ser compreendida como uma centralidade relativa, e não como origem exclusiva do Complexo mandioca-farinha. Sua posição na confluência entre Amazonas e Tapajós, a presença missionária e a circulação fluvial faziam da povoação um nó de observação e redistribuição. Essa leitura reconhece sua importância sem apagar a difusão amazônica da mandioca nem a participação das demais povoações nos circuitos de abastecimento.

A articulação entre João Daniel e a documentação do APEP permite passar da descrição das técnicas à observação de seus usos administrativos. As fontes mostram farinha medida em paneiros e alqueires, recolhida por autoridades, transportada em canoas e destinada a povoações e frentes de trabalho. O ganho empírico consiste em demonstrar que o abastecimento pombalino dependia de conhecimentos e trabalhadores indígenas, ao mesmo tempo em que os submetia a requisições e deslocamentos.

A etnogênese é empregada aqui como possibilidade de recomposição coletiva em condições coloniais, e não como continuidade automática de identidades pré-coloniais. A reflexão de Almir Diniz de Carvalho Júnior sobre os "índios cristãos" mostra que a inserção na ordem colonial podia produzir negociações e novos pertencimentos. Ações como: roçar, produzir farinha e circular pelos rios ofereciam experiências compartilhadas nas quais vínculos podiam ser mantidos ou refeitos. As fontes não reconstituem integralmente essas identidades, mas revelam as condições materiais de sua recomposição.[88] Assim, a farinha revela uma infraestrutura indígena apropriada pelo colonialismo e a dependência pombalina dessas tecnologias, sem impedir recomposições coletivas. Os dados arqueológicos corroboram a existência de ocupações, manejo da paisagem e relações regionais anteriores à colonização.

Rede intervilas refere-se, neste trabalho, à configuração histórica, no período pombalino, por conexões entre povoações indígenas submetidas à administração colonial, embora negociadas, aceitas e/ou confrontadas. Isso não significa que a circulação regional tenha sido criada pelo Diretório. As pesquisas arqueológicas

88 CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. Op. cit., 2005, p. 6.

realizadas na foz do Tapajós e na região de Santarém e Belterra identificam uma ocupação indígena de longa duração; assentamentos distribuídos entre áreas ribeirinhas e de terra firme; manejo antrópico da paisagem e indícios de mobilidade e intercâmbio entre diferentes núcleos. Daiana Travassos Alves demonstra a profundidade temporal da ocupação no sítio Porto de Santarém, enquanto pesquisas conduzidas por Denise Pahl Schaan e seus colaboradores destacam a importância das vias fluviais, das confluências e dos sistemas regionais de assentamento e troca. Esses dados não autorizam projetar a organização administrativa setecentista sobre o período pré-colonial, mas indicam que as conexões mobilizadas pela colonização portuguesa se sobrepuseram a territorialidades, conhecimentos de circulação e relações indígenas anteriormente constituídas.

AS VACAS DA AMAZÔNIA

a relação humano-animal e intercultural no século XVIII

João Marcelo Cunha Correia[89]

Na Amazônia colonial, os quelônios ocupavam um papel fundamental na vida dos povos indígenas e dos colonos. A expressão "As vacas da Amazônia", frequentemente mobilizada por cronistas coloniais como o padre jesuíta João Daniel, resume a centralidade desses animais. Eles eram comparados ao gado europeu devido à abundância, à fartura de sua carne para o abastecimento e ao amplo uso de sua gordura na produção de manteiga utilizada no cotidiano. Sua importância ia além da subsistência utilitária e da exploração econômica.

Propõe-se neste estudo que os quelônios ocuparam uma posição central na Amazônia colonial não apenas pelo seu papel alimentar e econômico, mas também por integrarem sistemas indígenas de manejo, cosmologia e territorialidade, posteriormente apropriados e transformados pela administração colonial. O objetivo é investigar como esses animais foram incorporados aos modos de vida indígenas antes do contato com os europeus e analisar as transformações e ambiguidades geradas pela colonização no século XVIII. Apesar de o foco deste capítulo estar concentrado no século XVIII, evidências arqueológicas e etnográficas são mobilizadas como instrumentos comparativos para situar a profundidade temporal e a permanência de determinadas relações entre populações indígenas e quelônios.

O estudo parte da compreensão de que a relação entre humanos e animais constitui uma construção histórica, marcada por diferentes modos de interação, apropriação e atribuição de significados. Assim, os quelônios serão examinados

89 Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia (PPHIST-UFPA); Bolsista CAPES. E-mail: jmcunhacorreia@gmail.com

como participantes de relações históricas inseridas em contextos econômicos, sociais, políticos e cosmológicos que se transformaram com a colonização.

Partindo dessas questões, este estudo procura responder a algumas perguntas centrais: quais eram as principais espécies de quelônios presentes na região amazônica? Em que se fundamentava a interação entre os povos indígenas e esses animais? Quais eram as principais diferenças e aproximações entre as formas indígenas e europeias de perceber, utilizar e se relacionar com esses animais?

Para responder a esses questionamentos, a pesquisa inicia-se com a análise da literatura biológica especializada, a fim de identificar as espécies de quelônios amazônicos e examinar suas características físicas, comportamentais e reprodutivas. Esse procedimento fornece uma base de conhecimento indispensável para a identificar os quelônios mencionados na documentação examinada.

Recorre-se à historiografia da História Ambiental, campo fundamental para a construção do principal conceito utilizado nesta pesquisa: a relação humano-animal. Esse conceito possibilita observar as múltiplas formas pelas quais humanos e animais interagem ao longo da história, considerando aspectos econômicos, culturais, simbólicos e afetivos que orientam essas relações.

Essas abordagens fornecem os instrumentos necessários à análise da documentação produzida no período colonial. Para isso, serão utilizados relatos de viajantes, missionários e agentes coloniais, bem como a documentação manuscrita preservada em dois importantes acervos: o Arquivo Público do Estado do Pará (APEP) e o Arquivo Histórico Ultramarino (AHU). O cruzamento entre essas fontes e a bibliografia especializada permite examinar a importância dos quelônios na Amazônia colonial e os diferentes significados atribuídos a esses animais por indígenas e europeus.

Antes de examinar as relações estabelecidas entre indígenas, europeus e quelônios, é necessário identificar as principais espécies mencionadas nas fontes coloniais. Como a documentação emprega denominações genéricas, adota-se neste estudo o termo "quelônios" para designar a ordem *Testudines*, reservando "tartarugas" aos quelônios aquáticos e "jabutis" aos quelônios terrestres.

HISTÓRIA NATURAL DOS PRINCIPAIS QUELÔNIOS AMAZÔNICOS

Entre as espécies de quelônios presentes na Amazônia, este estudo dedica maior atenção a *Podocnemis expansa* (tartaruga-da-amazônia) e *Podocnemis unifilis* (tracajá), espécies aquáticas amplamente distribuídas pelos rios e lagos da região, além de *Geochelone carbonaria* (jabuti-piranga) e *Geochelone denticulata* (jabuti-tinga), espécies terrestres encontradas em diferentes áreas da floresta amazônica[90]. A escolha se dá pela recorrência desses animais nos registros históricos. Missionários, viajantes e agentes coloniais registraram sua captura, consumo e aproveitamento econômico. Conhecer esses animais e os rios onde realizam a postura de seus ovos é importante para o presente estudo, uma vez que as fontes coloniais raramente distinguem as espécies de quelônios aquáticos e terrestres. Os relatos geralmente empregam termos genéricos, como "tartaruga" e "jabuti", para designar espécies distintas. Identificar as espécies presentes nos rios e lagos mencionados na documentação é fundamental para a interpretação das fontes.

A *Podocnemis expansa*, conhecida como tartaruga-da-amazônia, é o maior quelônio da região amazônica, podendo atingir mais de um metro de comprimento e pesar entre 55 e 65 quilos[91]. Seu grande porte favoreceu sua captura pelas populações indígenas da Amazônia colonial. A reprodução da espécie acompanha o ciclo hidrológico amazônico. As fêmeas realizam a postura em praias e barrancos expostos durante a vazante dos rios, escavando ninhos onde depositam grande quantidade de ovos. Cada ninho pode conter cerca de cem ovos, com variações relacionadas ao tamanho e à idade da fêmea[92].

---

90 DUARTE, João Alfredo da Mota; COSTA, Francimara Sousa da; ANDRADE, Paulo César Machado. "Revisão sobre as características das principais espécies de quelônios aquáticos amazônicos". In: ANDRADE, Paulo César Machado (Org.). *Criação e manejo de quelônios no Amazonas*. Manaus: ProVárzea/IBAMA, 2008, p. 24-54.

91 MACHADO, Diego Ramon Silva. *No rastro dos ovos: uma história da exploração e uso da tartaruga da Amazônia (Podocnemis expansa Schweigger, 1812), 1727-1882*. Tese (Doutorado em História das Ciências) – Casa de Oswaldo Cruz, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2016, p. 29.

92 TRATADO DE COOPERACIÓN AMAZÓNICA. *Biología y manejo de la tortuga Podocnemis expansa (Testudines, Pelomedusidae)*. Caracas: Secretaría Pro Tempore del Tratado de Cooperación Amazónica, 1997. p. 10.

Os ovos apresentam dimensões variáveis, com diâmetro entre 39,1 e 45 milímetros e peso entre 32 e 43 gramas[93]. Para o padre João Daniel, essas dimensões os tornavam semelhantes aos "ovos de galinha"[94]. Alguns ovos, contudo, podem apresentar dimensões atípicas e são geralmente considerados inférteis[95].

Logo depois do período de desova, as fêmeas recobrem cuidadosamente os ninhos com areia utilizando as patas traseiras e dianteiras. Lançam areia sobre a superfície próxima ao ninho, contribuindo para camuflá-lo[96]. Esse comportamento possivelmente dificultava a localização dos ovos por predadores, embora não impedisse sua identificação por grupos indígenas experientes. Segundo o padre Daniel, os coletores percorriam as praias introduzindo flechas na areia para localizar os ninhos, pois a resistência do solo indicava a presença das ninhadas[97]. Esse procedimento revela um domínio aprofundado dos indígenas sobre os ciclos reprodutivos dos quelônios.

Após um período de incubação que varia entre quarenta e setenta dias, os filhotes emergem dos ninhos e deslocam-se em direção aos corpos d'água próximos. A espécie distribui-se amplamente pelas bacias Amazônica e do Orinoco. Entre os principais locais de reprodução estão os rios Trombetas, Purus, Uatumã, Tapajós, Branco, Xingu, Araguaia, Guaporé, Negro, Madeira e Orinoco[98].

As características biológicas de Podocnemis expansa ajudam a explicar sua recorrência nas fontes coloniais. Isso se deve, em parte, à combinação entre seu grande porte, a concentração de indivíduos em determinadas áreas de reprodução e a elevada produção de ovos, características que favoreceram práticas intensivas de captura e tornaram essa espécie uma das mais exploradas na Amazônia colonial.

---

93 TRATADO DE COOPERACIÓN AMAZÓNICA, 1997, p. 10.

94 DANIEL, 2004, v. 1, p. 131.

95 TRATADO DE COOPERACIÓN AMAZÓNICA, 1997, p. 11.

96 *Cf.* ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DE RONDÔNIA. *Documentário especial: Quelônios da Amazônia.* Porto Velho: ALE/RO, 9 nov. 2023. Disponível em: https://youtu.be/zA95YXt7ovo . Acesso em: 13 jan. 2026.

97 DANIEL, 2004, v. 1, p. 133.

98 FERRARA, Camila Rudge et al. História natural e biologia dos quelônios amazônicos. Manejo conservacionista e monitoramento populacional de quelônios amazônicos. In: BALESTRA, Rafael Antônio Machado (Org.). *Manejo conservacionista e monitoramento populacional de quelônios amazônicos*. Brasília: Ibama, 2016. p. 15-28.

Outra espécie frequente na documentação é *Podocnemis unifilis*, conhecida como tracajá. Assim como a tartaruga-da-amazônia, o tracajá ocorre nas bacias Amazônica e do Orinoco[99]. A espécie utiliza tanto praias arenosas quanto margens de lagos para realizar a postura de seus ovos[100]. Entre os rios amazônicos onde está presente encontram-se o Xingu, Trombetas, Purus, Guaporé, Japurá, Solimões, Negro, Tapajós, Juruá e Madeira[101].

Além dos quelônios aquáticos, as fontes históricas registram a presença dos jabutis, animais terrestres que também integravam as dinâmicas de subsistência da Amazônia colonial. Entre eles, destaca-se a espécie *Geochelone carbonaria,* conhecida como jabuti-piranga ou jabuti-vermelho. O animal pode atingir cerca de 45 centímetros de comprimento de carapaça e pesar aproximadamente oito quilos. Em geral, os machos apresentam dimensões superiores às das fêmeas[102]. Sua alimentação baseia-se principalmente em frutos, raízes e outros vegetais, sendo complementada pelo consumo de insetos e pequenos animais. A espécie também consome com frequência matéria orgânica em decomposição e fezes de outros animais[103].

A reprodução do jabuti-vermelho ocorre entre agosto e janeiro. Diferentemente dos quelônios aquáticos, uma mesma fêmea pode realizar diversas posturas ao longo da estação reprodutiva. Os ovos possuem casca rígida, medem cerca de quatro centímetros de diâmetro e apresentam um período de incubação relativamente longo. Assim como em outras espécies de quelônios, a temperatura exerce influência direta na determinação sexual dos filhotes[104].

Outra espécie registrada é *Geochelone denticulata*, conhecida como jabuti-açu ou jabuti-amarelo. Trata-se de um animal consideravelmente maior, podendo atingir mais de oitenta centímetros de comprimento de carapaça e cerca de sessenta quilos de peso. Assim como o jabuti-vermelho, os machos tendem

---

99 IBAMA. *Projeto Quelônios da Amazônia: Manual técnico*. Brasília: o instituto, 1989. p. 10.

100 FERRARA et al., 2016, p. 20.

101 FERRARA et al., 2016, p. 20.

102 VOGT, Richard. *Tartarugas da Amazônia***.** Lima: Instituto de Investigaciones de la Amazónia Peruana, 2008, p. 88.

103 VOGT, 2008, p. 89.

104 VOGT, 2008, p. 89.

a ser ligeiramente maiores que as fêmeas. Sua dieta é composta principalmente por frutos, sementes, raízes e outros vegetais, complementada pelo consumo de insetos e matéria orgânica em decomposição[105].

A reprodução dessa espécie apresenta características semelhantes às de *Geochelone carbonaria*. A postura ocorre entre agosto e fevereiro, podendo cada fêmea realizar várias desovas durante a estação reprodutiva. As ninhadas são relativamente pequenas, contendo entre um e oito ovos[106].

Os jabutis ocupavam ambientes distintos das espécies aquáticas do gênero Podocnemis, mas também aparecem nas fontes coloniais, indicando sua importância para as populações amazônicas. Sua ampla distribuição pelas áreas de floresta e a possibilidade de captura contribuíram para que esses animais se tornassem um importante recurso complementar.

A caracterização dessas espécies fornece os elementos necessários para reconhecer os quelônios mencionados na documentação colonial. No entanto, a identificação biológica, por si só, não explica a dimensão que esses animais tiveram nas sociedades amazônicas. Para examinar seus usos e significados, é necessário recorrer à História Ambiental e aos estudos sobre a *relação humano-animal*.

ENTRE CURRAIS E MITOS: SABERES INDÍGENAS SOBRE OS QUELÔNIOS AMAZÔNICOS

A História Ambiental permite ampliar essa abordagem ao considerar os vínculos estabelecidos entre sociedades humanas e o mundo natural ao longo do tempo. Conforme argumenta Donald Worster, a História Ambiental procura investigar de que maneira os seres humanos foram afetados pelo ambiente e como, em contrapartida, transformaram esse mesmo ambiente[107]. No caso dos quelônios amazônicos, essa perspectiva possibilita observar como os ciclos hidrológicos, as praias de desova, a sazonalidade dos rios e as estratégias

105 VOGT, 2008, p. 92.

106 VOGT, 2008, p. 92.

107 WORSTER, Donald. Para fazer história ambiental. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 8, 1991, p. 199-200.

indígenas de manejo influenciaram tanto a vida desses animais quanto as estratégias de exploração colonial. Todavia, o exame dessas relações exige ir além das transformações ambientais, incorporando também os significados culturais e cosmológicos atribuídos aos animais.

O aspecto cultural também se relaciona aos conhecimentos produzidos pelas populações indígenas sobre os ambientes amazônicos. Diversos estudos demonstram que os saberes indígenas desempenharam papel fundamental na construção dos conhecimentos coloniais sobre a natureza amazônica. A captura de manatins e quelônios, por exemplo, dependia do domínio indígena sobre os ambientes aquáticos e sobre os hábitos das espécies capturadas[108]. Apropriados pelos europeus, esses saberes passaram a integrar redes mais amplas de circulação de saberes, conectando a Amazônia a diferentes espaços do mundo atlântico.

Entretanto, estudar as relações entre indígenas e quelônios apenas a partir do período colonial apresenta algumas limitações. Como aponta Manuela Carneiro da Cunha, o contato iniciado em 1492 transformou profundamente tanto os europeus quanto os povos indígenas[109]. As relações documentadas nos séculos XVII e XVIII já estavam marcadas por processos de troca, negociação e adaptação decorrentes da colonização.

Por essa razão, torna-se necessário recorrer à Arqueologia para investigar períodos anteriores ao estabelecimento dessas transformações. A Arqueologia oferece meios para investigar sociedades que não deixaram registros escritos, além de analisar suas relações com os animais por meio da cultura material, composta por objetos e artefatos produzidos e utilizados por essas sociedades. A Zooarqueologia, nesse campo, permite analisar vestígios de animais relacionados às atividades humanas[110], o que possibilita investigar hábitos de consumo, formas de manejo e relações simbólicas estabelecidas entre as sociedades e os animais.

---

108 VIEIRA, Nina; GARCIA, Ana Catarina; BRITO, Cristina. Manatins e tartarugas no Brasil colonial (XVI-XVIII): apropriação, extrações, consumos e teleconexões oceânicas. *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, v. 32, 2024, p. 29.

109 CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 9.

110 FUNARI, Pedro Paulo. *Arqueologia*. São Paulo: Contexto, 2003, p. 14-15.

Entre os sítios arqueológicos mais relevantes para essa discussão está Hatahara, localizado na confluência dos rios Amazonas e Negro[111]. As pesquisas realizadas no sítio demonstram que peixes e quelônios constituíam recursos importantes para a subsistência das populações da fase Paredão (750–1230 d.C.)[112]. Esses dados destacam a relevância desses animais nas estratégias alimentares das sociedades amazônicas pré-coloniais ao longo do tempo. Além dos vestígios relacionados ao consumo, as pesquisas identificaram estruturas interpretadas como currais destinados à manutenção de quelônios vivos[113]. Esses espaços funcionavam como reservas para o período de cheia, quando a elevação dos rios dificultava sua captura.

Esses vestígios encontram paralelo nos relatos do padre João Daniel, que descreve indígenas mantendo tartarugas vivas em locais de circulação permanente de água doce, de onde eram retiradas conforme a necessidade[114]. A convergência entre os dados arqueológicos e a documentação colonial reforça a existência de procedimentos sistemáticos de manejo dos quelônios. Essa forma de manejo aproxima-se daquilo que Prestes-Carneiro denomina *domesticação da paisagem aquática*, isto é, a transformação planejada do ambiente para garantir maior previsibilidade dos recursos.

Esse domínio sobre os quelônios e os ambientes de captura passou a integrar as práticas de exploração colonial. As licenças emitidas para o lago Gurupatuba, em 1750, autorizavam moradores a "fazer tartaruga e ir a fatura das manteigas"[115], evidenciando a inserção desses animais nas atividades econômicas coloniais. Segundo João Daniel, essas expedições exigiam elevados investimentos, sobretudo com embarcações, cujo custo ultrapassava 300$000 réis, tornando essa atividade inacessível para parte da população[116].

---

111 PRESTES-CARNEIRO, Gabriela; BÉREZ, Philippe; BAILON, Salvador; PY-DANIEL, Anne Rapp; NEVES, Eduardo Góes. Subsistence fishery at Hatahara (750-1234 CE) a pre-Columbian central Amazonian Village. *Journal of Archaeological Science: Reports,* v. 8, p. 454-462, 2016, p. 461.

112 PRESTES-CARNEIRO et al., 2016, p. 455.

113 PRESTES-CARNEIRO et al., 2016, p. 461.

114 DANIEL, 2004, v. 1, p. 132.

115 "Termos de responsabilidades e inquéritos". 1738-1798. APEP, Secretaria da Capitania, 19 de outubro de 1750. Códice 32, não numerado.

116 DANIEL, 2004, v. 2, p. 79.

Enquanto o padre Daniel confirma a existência dessas estruturas, João Filipe Bettendorf aponta sua ampla disseminação[117]. Ao registrar a reunião anual de mais de mil indígenas para a viração no rio Tocantins, o relato sugere que essas práticas não constituíam casos isolados, mas integravam conhecimentos compartilhados por povos amazônicos distintos.

As licenças do Códice 32 do Arquivo Público do Estado do Pará não mencionam explicitamente a participação indígena. João Daniel, contudo, registra que as viagens ao sertão costumavam contar com grupos de 25 a 50 indígenas[118]. Essa diferença pode estar relacionada à natureza das fontes: enquanto os documentos administrativos registravam aspectos burocráticos da exploração colonial, os relatos eclesiásticos descreviam com maior detalhe a composição das expedições.

O manejo identificado pela Arqueologia revela estratégias indígenas de aproveitamento e conservação dos quelônios. Essas práticas, contudo, não se limitavam às dimensões alimentar e econômica. Em diferentes contextos amazônicos, esses répteis também aparecem associados a relações ritualísticas, narrativas e sistemas cosmológicos que atribuíam a esses animais significados que ultrapassavam sua condição de recurso natural. No sítio Palhal 2, no rio Xingu, Mariane Pereira Ferreira identificou jabutis associados a sepultamentos humanos, indicando que tais espécies desempenhavam funções simbólicas e rituais, além de funções alimentares[119]. Esse achado sugere que os quelônios já ocupavam posições simbólicas relevantes em determinados contextos indígenas anteriores à colonização.

O caráter simbólico também aparece em narrativas indígenas registradas por Couto de Magalhães e problematizadas por Márcio Couto Henrique. Entre elas destacam-se os relatos contados pelo indígena Para Tudo, nos quais o jabuti — animal frequentemente associado à lentidão — supera adversários

---

117 BETTENDORFF, João Filipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão.* Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2010. p. 570-572.

118 DANIEL, 2004, v. 2, p. 80.

119 FERREIRA, Mariane Pereira. *Zooarqueologia social: o estudo de caso do sítio Palhal 2, rio Xingu (PA)*. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022, p. 175.

mais rápidos por meio da inteligência e derrota animais mais fortes graças à astúcia, à coragem e à perseverança[120].

É justamente nessa aproximação entre características humanas e animais que a interpretação de Antônio Carlos Diegues se torna pertinente. Para o autor, os mitos *bioantropomórficos* constituem formas de pensamento nas quais seres humanos, animais e outros elementos da natureza são aproximados e relacionados, expressando modos particulares de explicar e organizar as relações entre esses diferentes domínios do mundo[121]. As narrativas analisadas por Márcio Henrique podem ser compreendidas como formas de atribuir ao animal qualidades, comportamentos e valores presentes no universo social indígena. O jabuti, portanto, pode ser entendido não apenas como personagem, mas como figura que expressa valores sociais, morais e cosmológicos.

Essas narrativas podem ser interpretadas em diálogo com a formulação de Eduardo Viveiros de Castro sobre o perspectivismo ameríndio, segundo a qual, em determinadas cosmologias indígenas, humanos e animais compartilham posições relacionais e perspectivas no cosmos[122]. Essa aproximação, contudo, deve ser compreendida como uma possibilidade interpretativa, sem pressupor uma homogeneidade entre diferentes povos indígenas amazônicos.

Essa dimensão simbólica também aparece em outros relatos. Robert Southey registrou que determinados grupos indígenas acreditavam que a alma da tartaruga poderia punir aqueles que desrespeitassem o animal, provocando enfermidades[123]. Outro registro, produzido em contexto distinto, aparece entre os Kalinago, entre os quais Marcy Norton identifica uma concepção segundo a qual o consumo de carne de tartaruga por um pai poderia influenciar o desenvolvimento de seu

---

120 HENRIQUE, Márcio Couto. O soldado-civilizador: Couto de Magalhães e os índios no Brasil do século XIX.

In: ALVES, Claudia; Maria de Araújo Nepomuceno. (Org.). *Militares e educação em Portugal e no Brasil*. 1. ed. Rio de Janeiro: FAPERJ: Quartet, 2010, v. 1, p. 45-83.

121 DIEGUES, Antônio Carlos Sant'Ana. *Mito moderno da natureza intocada*. 6. ed. ampl., São Paulo: Hucitec, 2008, p. 57.

122 CASTRO, Eduardo Viveiros de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2, 1996, p. 118.

123 SOUTHEY, Robert. *História do Brasil*. Tradução de Luís Joaquim de Oliveira e Castro. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2010. v. 3, p. 317.

filho[124]. Em ambos os casos, as tartarugas aparecem como seres dotados de agência, capazes de interferir na vida humana e nas relações sociais.

Os significados cosmológicos atribuídos aos quelônios também pode ser discutida a partir da cultura material indígena. Cristiana Barreto, ao analisar máscaras e outros objetos empregados em práticas ritualísticas, demonstra como determinados artefatos podem participar da construção de relações entre humanos e diferentes domínios do mundo[125]. Embora sua análise não tenha como foco principal os bancos esculpidos em forma de jabuti, sua discussão abre diálogo com esses objetos, sobretudo quando considerados em relação às práticas rituais e xamânicas. Nesse caso, os bancos podem ser interpretados como artefatos que ultrapassam a dimensão utilitária e participam de sistemas de significação associados aos quelônios.

Apesar de o foco deste estudo esteja concentrado no período colonial, fontes posteriores possibilitam observar a permanência de relações e significados relacionado aos quelônios em sociedades indígenas. Tais registros evidenciam que as relações estabelecidas com esses animais resistiram aos impactos da colonização. Entre os Karajá-Xambioá, a Festa da Tartaruga articula preservação ambiental, memória coletiva, práticas alimentares e valores espirituais, mostrando que os quelônios continuam ocupando lugar significativo nas relações entre os indígenas e o mundo não humano[126].

A presença dos quelônios em costumes e narrativas de diferentes povos indígenas contemporâneos indica a permanência de determinados vínculos com esses animais e as sociedades indígenas, apesar das transformações provocadas pelo processo colonial. Entretanto, a partir do século XVI, esses mesmos animais também passaram a integrar novas redes de circulação e exploração, vinculadas aos interesses econômicos e políticos da Coroa portuguesa.

---

124 NORTON, Marcy. *The tame and the wild: people and animals after 1492*. Cambridge: Harvard University Press, 2024, p. 120.

125 BARRETO, 2006, p. 21.

126 KARAJÁ, Sidileia Idiolorrinã Lima. *Festa da tartaruga do povo Karajá Xambioá:* uma análise das práticas corporais indígenas. Monografia (Graduação em Educação Física) – Universidade Federal do Tocantins, Tocantinópolis, 2022, p. 10.

OS SEUS PIORES INIMIGOS SÃO OS BRANCOS: TELECONEXÕES ECOLÓGICAS E EXPLORAÇÃO COLONIAL DOS QUELÔNIOS

A centralidade dos quelônios nas sociedades indígenas não impediu que esses animais fossem incorporados a outras formas de relação construídas ao longo da expansão marítima europeia. Ao entrarem nos circuitos coloniais do Império Português, tartarugas e jabutis passaram a integrar redes comerciais, práticas de consumo e interesses econômicos que extrapolavam os limites da Amazônia. Investigar esse processo exige ampliar a análise da escala regional para as conexões estabelecidas entre diversas partes do mundo.

Na Amazônia, os quelônios aqui considerados são predominantemente espécies de água doce. Todavia, o aproveitamento de quelônios pelos europeus é anterior à colonização da América e remonta a contextos históricos distintos, nos quais seus cascos já eram valorizados como matéria-prima. Estudos de Gonçalo Marques demonstram que cascos de tartaruga já circulavam como matéria-prima valorizada desde a Antiguidade e eram empregados na produção de objetos de luxo no mundo romano[127]. A partir do século XVI, comerciantes portugueses passaram a participar de redes comerciais que ligavam o Oceano Índico à Europa, destacando-se o papel de Gujarate como centro de recepção e redistribuição de cascos provenientes das Maldivas e das Filipinas.

Essas redes demonstram que, muito antes da expansão marítima europeia, produtos de quelônios já eram valorizados como matérias-primas e incorporados a redes de circulação e produção de objetos de prestígio. No entanto, os circuitos mencionados por Marques pertenciam a contextos históricos distintos e não devem ser compreendidos como uma continuidade direta daqueles posteriormente estabelecidos na América portuguesa. Sua relevância para este estudo reside em evidenciar a existência de diferentes maneiras de valorização e aproveitamento de produtos derivados dos quelônios antes de sua incorporação às dinâmicas coloniais no Novo Mundo.

---

127 MARQUES, Gonçalo Costa Palma Bahia. *Objetos com casca de tartaruga e os portugueses no Golfo do Gujarate:* produção, circulação e consumo nos séculos XVI e XVII. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2019.

Esse histórico de valorização dos cascos ajuda a contextualizar seu aproveitamento na América portuguesa. Bettendorf registra o uso de casco de tartaruga na ornamentação da sacristia do Colégio da Bahia por iniciativa do padre Alexandre de Gusmão[128]. João Daniel, por sua vez, descreve o reaproveitamento dos cascos de quelônios amazônicos, inclusive de jabutis, na fabricação de artefatos moldados e coloridos[129]. Os relatos demonstram que os quelônios eram percebidos não apenas como alimento, mas também como matéria-prima integrada a circuitos artísticos e comerciais do Império Português.

A documentação do Arquivo Histórico Ultramarino confirma o interesse metropolitano por esses materiais. Em 1771, cascos de tartaruga foram remetidos ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro[130]. Esses registros, de 1789, documenta a participação de um capitão francês em atividades de pesca de tartarugas na costa do Ceará[131]. O registros indicam que a exploração dos quelônios estava conectada a redes que ultrapassavam os limites da Amazônia portuguesa. O interesse europeu por esses animais não se restringia, portanto, aos domínios portugueses, alcançando também territórios sob controle francês na América do Sul.

Charles-Marie de La Condamine também registrou a abundância dos quelônios amazônicos em meados do século XVIII, destacando seu papel para o abastecimento das populações coloniais da Guiana Francesa. Seu relato reforça a percepção de que os quelônios já integravam circuitos de abastecimento que ultrapassavam os limites locais[132].

---

128 BETTENDORF, 2010, p. 570-572.

129 DANIEL, 2004, v. 1, p. 573.

130 Recibo do capitão do navio São Lázaro, José de Oliveira Bulhões, declarando a posse de um embrulho de cascos de tartaruga enviado pelo governador da capitania do Maranhão para o secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro. 14/05/1771. AHU, Avulsos do Maranhão, Cx. 45, doc. 4401.

131 "Requerimento do capitão Paulin Paris (de nação francesa), capitão do Navio "L' Amable Martax" que naufragou na costa do Ceará, para o secretário de estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, solicitando a devolução de seu escravo embarcadiço que estava consigo na pesca da tartaruga na Ilha da Assunção". 12/08/1789. AHU, Avulsos do Ceará, Cx. 12, doc. 669.

132 DE LA CONDAMINE, Charles-Marie. *Relation abrégée d'un voyage fait dans l'intérieur de l'Amérique Méridionale*. Paris: Veuve Pissot, 1745, p. 154-155.

Mais recentemente, Nina Vieira, Ana Catarina Garcia e Cristina Brito examinaram essa exploração a partir do conceito de *teleconexões ecológicas*, demonstrando como tartarugas, manatins e baleias foram incorporados a cadeias globais de abastecimento e comércio estabelecidos pelas potências europeias[133]. Os quelônios passaram a integrar, além das economias locais, sistemas imperiais de circulação de matérias-primas, alimentos e objetos de consumo.

Um dos relatos mais contundentes sobre os impactos dessa atividade encontra-se nos escritos de João Daniel. Ao enumerar os principais inimigos das tartarugas, o religioso reconhecia a ação de jacarés, aves e indígenas, mas afirmava que seus maiores inimigos eram os próprios brancos[134]. Segundo o jesuíta, a captura intensiva de animais e ovos para a produção de manteiga havia provocado uma redução significativa das populações de quelônios na região. A historiografia recente confirma essa percepção, associando o declínio desses animais à expansão colonial dos séculos XVIII e XIX e ao fortalecimento de estruturas produtivas voltadas para o abastecimento e a exploração econômica da região[135].

As diferenças entre as formas indígenas e europeias de relação com os quelônios, entretanto, não podem ser reduzidas a uma oposição entre preservação e exploração. Ambos os grupos capturavam, consumiam e atribuíam significados a esses animais. O que os distinguia era a maneira pela qual os quelônios eram incorporados às suas relações sociais. Enquanto diferentes povos indígenas os inseriam em sistemas de manejo ambiental, narrativas cosmológicas e relações sociais e rituais, a expansão colonial portuguesa passou progressivamente a integrá-los a circuitos de abastecimento, comércio e exploração econômica.

Entre setores das sociedades europeias modernas, essas relações eram influenciadas por concepções que enfatizavam o domínio humano sobre a natureza. Como demonstra Marcy Norton, a caça aristocrática constituía uma prática de distinção social, poder e prestígio, na qual os animais eram incorporados a

133 VIEIRA; GARCIA; BRITO, 2024, p. 15.

134 DANIEL, 2004, v. 1, p. 133-134.

135 FIORI, Marlon Marcel; SANTOS, Christian Fausto Moraes dos. *A carne, a gordura e os ovos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2015, p. 49.

hierarquias políticas, econômicas e culturais próprias da expansão europeia[136]. A sofisticação dessas caçadas também se expressava no emprego de cães treinados para funções específicas, como rastrear, perseguir e expulsar os animais de seus esconderijos. Cavalos e falcões também integravam essas práticas, desempenhando funções distintas na perseguição e captura dos animais. O domínio dessas técnicas e o treinamento desses animais contribuíam para a construção de distinção social e para a expressão do poder aristocrático[137].

O contato entre essas diferentes formas de relação com os animais também produziu transformações nos costumes indígenas. Um exemplo pode ser observado na difusão de instrumentos metálicos. Segundo o padre João Daniel, no século XVIII, apenas os indígenas considerados "mansos" já tinham contato com o ferro[138]. Contudo, o metal já desempenhava papel importante nas formas de caça europeias desde o período medieval. Norton menciona, por exemplo, caçadas aristocráticas realizadas em 1643 nas quais foram empregadas lanças com pontas metálicas para o abate de javalis[139]. Da mesma forma, anzóis, arpões e fisgas introduzidos pelos portugueses chamaram a atenção dos povos indígenas e foram progressivamente incorporados ao seu cotidiano[140]. Pode-se considerar, como hipótese, que a adoção desses instrumentos tenha contribuído para transformar os métodos de captura dos quelônios, ampliando as possibilidades de exploração desses animais no contexto colonial.

As transformações registradas na exploração dos quelônios estavam associadas a concepções mais amplas acerca da relação entre seres humanos e natureza. Keith Thomas identifica, na Inglaterra dos séculos XVI e XVII, concepções que atribuíam às plantas e aos animais uma finalidade voltada ao serviço da humanidade. Segundo o autor, a ideia de que plantas e animais haviam sido criados para servir aos seres humanos legitimava formas de exploração fundamentadas tanto

136 NORTON, 2024, p. 30.

137 NORTON, 2024, p. 27.

138 DANIEL, 2004, v. 2, p. 127.

139 NORTON, 2024, p. 28.

140 FIORI; SANTOS, 2015, p. 24.

em interpretações cristãs quanto na tradição clássica[141]. Essa perspectiva permite compreender que a diferença entre as formas indígenas e europeias de relação com os animais não estava apenas nos usos atribuídos a eles, mas também nas concepções que orientavam sua inserção nas relações entre humanos e mundo não humano.

A história dos quelônios na Amazônia colonial revela, portanto, que um mesmo animal podia integrar sistemas de relações profundamente distintos. A expansão colonial não eliminou os saberes e as práticas indígenas relacionados aos quelônios; ao contrário, apropriou-se de parte desses saberes e os inseriu em redes econômicas e imperiais cada vez mais amplas. Técnicas de captura e manejo, bem como conhecimentos sobre os ambientes aquáticos, desenvolvidos por populações indígenas, passaram a contribuir para uma lógica de exploração colonial que ampliou a escala de utilização desses animais, sem eliminar completamente seus significados cosmológicos e suas práticas tradicionais de manejo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise desenvolvida ao longo deste capítulo demonstra que os quelônios constituíam muito mais do que recursos disponíveis às populações amazônicas. Sua presença articulava saberes sobre os ciclos dos rios, práticas de manejo, formas de ocupação do território, alimentação, circulação de saberes e sistemas cosmológicos. O diálogo entre História Ambiental, Arqueologia e documentação colonial permitiu compreender a relação humano-animal como uma construção histórica, transformada pelas diferentes formas de interação estabelecidas entre indígenas, europeus e quelônios.

As evidências arqueológicas e históricas indicam que essas relações possuíam profundidade temporal e não estavam limitadas ao consumo. Em Hatahara, foram identificadas estratégias de manejo dos recursos aquáticos, enquanto, em Palhal 2, os vestígios indicam a presença de quelônios em contextos funerários. A documentação colonial registra a continuidade de formas de manutenção de tartarugas vivas e revela como conhecimentos indígenas sobre os ambientes

141 THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 23.

aquáticos foram incorporados às expedições coloniais. As narrativas analisadas por Márcio Couto Henrique e interpretadas em diálogo com Diegues e Viveiros de Castro acrescentam a esse aspecto material uma dimensão simbólica, na qual os animais participavam de relações sociais, morais e cosmológicas.

A colonização não interrompeu essas relações. Ao contrário, produziu processos de apropriação, adaptação e transformação dos conhecimentos indígenas. O domínio sobre os ambientes aquáticos, os ciclos reprodutivos e os locais de captura dos quelônios foi incorporado às atividades econômicas coloniais, contribuindo para o abastecimento, a produção de manteiga e a circulação de matérias-primas. A dominação colonial, portanto, não pode ser reduzida à substituição de práticas indígenas por práticas europeias, mas como um processo no qual conhecimentos produzidos por diferentes povos passaram a integrar e foram reorganizados em novas relações de poder.

A inserção dos quelônios nessas redes comerciais e imperiais também ultrapassou os limites da Amazônia. A circulação de carne, gordura, ovos e cascos conectou esses animais a redes comerciais e imperiais mais amplas, permitindo perceber sua exploração sob a perspectiva das chamadas teleconexões ecológicas. A advertência de João Daniel de que os "brancos" constituíam os principais inimigos das tartarugas evidencia os efeitos da intensificação dessa exploração sobre os animais. Desse modo, a história dos quelônios na Amazônia colonial revela que as relações entre humanos e animais foram marcadas por continuidades, transformações, negociações e apropriações.

REDES DE INTERCÂMBIO E AGÊNCIA NA GUIANA INDÍGENA

A RESSIGNIFICAÇÃO DAS MERCADORIAS E A AUTONOMIA NO TUMUCUMAQUE

Joanan Marques de Mendonça[142]
Márcio Couto Henrique[143]

INTRODUÇÃO

Bem antes da chegada dos europeus ao continente, já funcionava uma importante rede de trocas na região das Guianas. Os integrantes dessas redes intercambiavam saberes, produtos, cantos religiosos, conflitos, agressões xamânicas e pessoas por meio de casamentos interétnicos. A distância geográfica e as diferentes técnicas empregadas para a confecção dos produtos eram alguns dos aspectos valorizados nas trocas[144]. A abertura à exterioridade constitui um mecanismo que viabiliza a relação com a alteridade. Os casamentos interétnicos e as relações de troca estabelecidas — as quais buscam, muitas vezes, solucionar

142 Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Pará. Bolsista Capes. E-mail: joanan.mendonca@ifch.ufpa.br. https://orcid.org/0009-0009-4980-7554.

143 Professor da Universidade Federal do Pará/Faculdade de História, Programa de Pós-graduação em História. Bolsista de produtividade do CNPq. E-mail: marciocouto@ufpa.br. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0170-5315.

144 BARBOSA, Gabriel Coutinho. *Os Aparai e Wayana e suas redes de intercambio.* 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

conflitos e tensões — levavam os indivíduos a interagir no limiar da fronteira étnica. Esse complexo sistema facilitou a rápida incorporação das mercadorias europeias assim que estas chegaram ao continente. À medida que circulavam pelas redes de sociabilidade indígena, tais produtos expandiam seus limites geográficos e adquiriam novos significados simbólicos.

Os registros históricos indicam que as expedições ocidentais operavam sob uma profunda dependência em relação aos povos locais. Diante dessa assimetria documental e narrativa, delineia-se o problema de pesquisa deste artigo: compreender de que maneira as dinâmicas locais de intercâmbio — preexistentes ao contato colonial — e a agência dos povos da floresta desafiaram a autoridade científica ocidental, transformando os bens materiais em instrumentos de autonomia cultural e política.

O estudo estabelece o seu recorte espacial na Guiana Indígena, com foco especial na região transfronteiriça do Tumucumaque, área caracterizada por bacias hidrográficas que interligam os territórios do Suriname, da Guiana Francesa e do norte do Brasil através de rios como o Maroni, Tapanahoni, Paru de Leste e Paru de Oeste. Cronologicamente, o recorte temporal concentra-se entre o final do século XIX e o início do século XX, período marcado pelas intensas expedições de exploração geográfica e delimitação territorial na Amazônia setentrional.

Para responder ao problema proposto, a investigação apoia-se em um conjunto diversificado de fontes. Utilizam-se os relatos de viagem e relatórios de expedições científicas francesas e holandesas do período, destacando-se os registros do médico e explorador Jules Crevaux (1876-1877), do militar Alphons Franssen Herderschee (Expedição Tapanahoni, 1904) e do militar e cartógrafo Claudius Henricus De Goeje. Essas fontes documentais são confrontadas e cruzadas com uma literatura bibliográfica contemporânea e, fundamentalmente, com as memórias orais de interlocutores indígenas atuais da Missão Paru de Oeste.

A hipótese central deste trabalho defende que os povos indígenas (como os Tiriyó, Wayana) e os maroons, negros quilombolas surinameses (como os Ndyuka), não atuaram de forma passiva ou como mera força de trabalho subalternizada frente às incursões ocidentais. Pelo contrário, esses grupos exerceram uma agência autônoma, atuando como intelectuais práticos e mediadores culturais que ditaram o ritmo das expedições e domesticaram os bens manufaturados coloniais. Longe

de sucumbirem à lógica de mercado e acumulação capitalista, eles esvaziaram o sentido mercantil das mercadorias europeias, inserindo-as em suas próprias matrizes cosmológicas de prestígio social e alianças políticas, garantindo o acesso às tecnologias estrangeiras sem se submeterem ao controle direto dos colonizadores.

Entre os estudos que embasam esta pesquisa, estão as obras de pesquisadores como Nádia Farage[145], Peter Rivière[146], Catherine Howard[147], Dominique Gallois[148] e Gabriel Barbosa[149], que contribuem significativamente para a compreensão das questões relacionadas à introdução de não indígenas e de seus produtos nas redes de troca da região.

NEGOCIAÇÃO DE TRABALHO E LIMITES DA AUTORIDADE CIENTÍFICA NA AMAZÔNIA

Ao chegarem à região do Tumucumaque no século XIX, os primeiros viajantes europeus depararam-se com produtos industrializados já plenamente integrados aos circuitos indígenas. Durante suas expedições pelo norte amazônico, entre 1876 e 1877, o médico e explorador Jules Crevaux percorreu o rio Maroni — fronteira natural entre a Guiana Francesa e o Suriname — e constatou a densidade dessas redes de intercâmbio local. Impelido a negociar sua passagem, Crevaux valeu-se de mercadorias ocidentais para remunerar os guias e remadores

145 FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização.* Rio de Janeiro: Terra e Paz; Anpocs. 1991.

146 RIVIÈRE, Peter. O indivíduo e a sociedade na Guiana: um estudo comparativo da organização social ameríndia. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Edusp, 2001.

147 HOWARD, Catherine. A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o branco: cosmologia do contato no Norte-Amazônico.* São Paulo: UNESP, 2002. pp. 25-60; HOWARD, Catherine Vaughan. *Wrought Identities: The Waiwai Expeditions in Search of the "Unseen Tribes" of Northern Amazonia.* 2001. Volume One. Dissertation (Doctor of Philosophy in Anthropology) – Department of Anthropology, Division of the Social Sciences, The University of Chicago, Chicago, Illinois, 2001.

148 Gallois, Dominique Tilkin (Org.). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Humanita/ Fapesp, 2005. p. 328

149 BARBOSA, Gabriel Coutinho. *Os Aparai e Wayana e suas redes de intercambio.* 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

contratados ao longo da jornada. A oferta desses bens assegurou sua inserção nos espaços indígenas, viabilizando sua participação em rituais e a obtenção de alimentos, artefatos utilitários e dados de interesse étnico e hidrográfico.

O êxito dessa interação materializou-se no mapeamento preciso das bacias que nascem na Serra do Tumucumaque: ao norte, os rios alimentam os cursos do Oiapoque, Maroni e Lawa; ao sul, vertem rumo ao território brasileiro, encorpando os afluentes da margem esquerda do Rio Amazonas, tais como os rios Jari, Paru de Oeste, Paru de Leste e Araguari[150].

As expedições oficiais levaram produtos que ajudavam na criação de laços de amizade. Entretanto, não deveria ser qualquer mercadoria. A preferência por produtos específicos indica que os indígenas já estavam familiarizados com determinados objetos, exigindo, de certa forma, que as equipes oficiais de contato se preparassem para as incursões e levassem os objetos de interesse indígena para a negociação de passagem, informações e serviços de guias e de canoeiros.

O militar holandês Alphons Franssen Herderschee, que liderou a Expedição Tapanahoni no ano de 1904, descreveu os indígenas do sul do Suriname como criteriosos na escolha dos objetos troca. O seu relato evidencia a agência e o protagonismo dos povos indígenas na seleção e ressignificação das mercadorias ocidentais introduzidas na região. Longe de uma aceitação passiva ou de um deslumbramento ingênuo diante dos bens manufaturados, os indígenas impunham critérios rigorosos de consumo aos extangeiros. A rejeição de facões fora do modelo esperado e a desaprovação explícita em relação às contas verdes demonstram que as redes de troca na fronteira amazônica eram balizadas pelas demandas, preferências e escolhas estéticas dos próprios indígenas, que forçavam os comerciantes a se adaptarem aos rígidos códigos locais[151].

O papel dos guias, carregadores e remadores é de grande importância para uma expedição científica. Segundo Crevaux[152], a permanência desses trabalhadores na equipe era constantemente negociada, pois os perigos (quando entravam em

150 CREVAUX, Jules. *Voyages dans l'Amérique du Sud*. Paris-FRA: Hachette & Cie. 1883. p. 635.

151 HERDERSCHEE, Alphons Franssen. *Verslag der Tapanahoni-Expeditie.* Leiden: E. J. Brill. 1907. p 186

152 CREVAUX, Jules. *Voyages dans l'Amérique du Sud*. Paris-FRA: Hachette & Cie. 1883. p. 635.

território inimigo ou atravessavam cachoeiras), a travessia de espaços sagrados e a fadiga — a qual exigia longos intervalos de descanso para o lazer e atividades de pesca — podiam fazê-los debandar e abandonar a expedição. A solução encontrada pelo chefe da equipe era compensá-los com o aumento do salário, ficando, desse modo, à mercê dos trabalhadores. Claudius Henricus De Goeje também enfrentou a mesma dificuldade. Ao referir-se aos indígenas (tendo em vista que os negros surinameses também prestavam os mesmos serviços), ele diz:

> O sentimento de liberdade é, para o grande inconveniente do viajante, muito fortemente desenvolvido. Se alguém contratou alguns indígenas para carregar cargas, frequentemente tem que levar em consideração os desejos deles. Se eles querem acampar cedo, ou se querem caçar ou pescar, geralmente se é obrigado a fazer a vontade deles. Se os mantimentos deles acabam, corre-se o grande risco de que eles deixem a carga no chão e voltem para casa[153].

A relação de dependência dos viajantes em relação a esses trabalhadores vai além dos serviços de carga. Todo o conhecimento adquirido pela equipe ao longo do percurso, assim como a sua inserção nas diferentes culturas e rituais, e o acesso aos espaços sagrados, montanhas e bacias hidrográficas, devem-se àqueles cujos nomes nem sequer são mencionados nos relatórios.

No artigo intitulado "Surinamese Maroon and Indigenous Knowledge in the Creation of Natural and Ethnographic Collections Housed in The Netherlands", das pesquisadoras Inez de Ruiter, Tinde van Andel, Mariana Françozo e Caroline Fernandes Caromano, desenvolve-se uma análise sobre três expedições científicas organizadas pela Sociedade Real de Geografia Holandesa no início do século XX: as expedições Gonini (1903), Tapanahoni (1904) e Toemoekhoemak (1907). A principal ideia explorada no texto é o combate à marginalização e à

153 Segue o texto na íntegra: Das Freiheitsgefühl ist, zur grossen Unbequemlichkeit des Reisenden, sehr stark entwickelt. Wenn man einige Indianer zum Frachttragen angenommen hat, so hat man oft auf ihre Wünsche Rücksicht zu nehmen. Wollen sie früh kampiren, oder wollen sie jagen oder fischen so ist man gewöhnlich gezwungen, ihnen den Willen zu tun. Geht wenn ihre Kost verbraucht ist, so läuft man grosse Gefahr, dass sie ihre Fracht hinlegen und heimkehren (p.23). De GOEJE, Claudius Henricus. *Beiträge zur Völkerkunde von Surinam.* Leiden-NER: E. J. Brill. 1910. p.34

invisibilidade dos povos negros e indígenas que participaram das expedições, atribuindo-lhes o protagonismo intelectual e prático nos assuntos de interesse das missões de reconhecimento. As autoras defendem, inclusive, a necessidade de nomear esses indivíduos nos anais da ciência ocidental, garantindo-lhes coautoria nos registros científicos, tendo em vista que compartilharam o seu conhecimento em botânica, etnografia e geologia[154].

As autoras desconstroem a narrativa de que os serviços prestados pelos negros e indígenas limitavam-se ao papel de carregadores de carga e remadores, e enaltecem a sua posição junto à equipe como mediadores culturais. Estes sujeitos eram capazes de garantir aporte diplomático na relação com grupos étnicos não contatados, servindo de intérpretes e agentes garantidores da paz frente às inseguranças do contato, o que resultava em trocas comerciais, aquisição de artefatos, alimentos e na contratação de novos guias locais para a exploração do território. Diferente dos negros urbanos contratados na cidade, que desconheciam completamente a região explorada, os guias "recrutados" ao longo do trajeto forneciam conhecimento e perícia de sobrevivência na floresta, pontos de apoio nas aldeias para o descanso e o abastecimento de provisões, além do transporte dos equipamentos sensíveis em segurança, principalmente quando navegavam em corredeiras violentas e intransitáveis ou venciam cachoeiras[155].

Como enfatizado acima por De Goeje[156] sobre "o sentimento de liberdade" dos povos indígenas, esses grupos ditavam a regra e o ritmo da viagem quando serviam de guias, manifestando autonomia e impondo o seu próprio desejo aos membros da equipe. Segundo Herderschee[157], os líderes marrons (quilombolas)

---

154 De Ruiter, Inez; Van Andel, Tinde; Françozo, Mariana; Fernandes Caromano, Caroline. Surinamese Maroon and Indigenous Knowledge in the Creation of Natural and Ethnographic Collections Housed in The Netherlands. Disponível em: < https://www.jstor.org/stable/27406253 > Acesso em: 22 mai. 2026.

155 De Ruiter, Inez; Van Andel, Tinde; Françozo, Mariana; Fernandes Caromano, Caroline. Surinamese Maroon and Indigenous Knowledge in the Creation of Natural and Ethnographic Collections Housed in The Netherlands. Disponível em: < https://www.jstor.org/stable/27406253 > Acesso em: 22 mai. 2026.

156 De GOEJE, Claudius Henricus. *Beiträge zur Völkerkunde von Surinam.* Leiden-NER: E. J. Brill. 1910. p.34

157 HERDERSCHEE, Alphons Franssen. *Verslag der Tapanahoni-Expeditie.* Leiden: E. J. Brill. 1907. p 186.

e indígenas, quando não estavam satisfeitos com o grupo de estrangeiros, eles forneciam informações imprecisas ou simplesmente alegavam desconhecer o que era perguntado.

Quando Herderschee e sua equipe buscaram ajuda em um assentamento maroon, o líder local, capitão Arabi, informou que desconhecia o alto curso do rio Tapanahoni, bem como as populações que habitavam a região. O viajante sugere, contudo, que essa negativa poderia fazer parte de uma estratégia deliberada de contenção da expedição, assim:

> O Capitão havia enviado uma mensagem de mau presságio para os assentamentos indígenas ao longo do Rio Paloemeu, alertando-os sobre as intenções da expedição holandesa de atirar em qualquer indivíduo indígena encontrado. Essa comunicação serviu como conselho para que os grupos indígenas fugissem na chegada dos holandeses, buscando refúgio nas florestas ao redor. As repercussões dessa mensagem se espalharam por toda a expedição, deixando um rastro de assentamentos abandonados no território Trio (Franssen-Herderschee & Versteeg 2018:90). Supunha-se que o Capitão Arabi poderia ter sabotado deliberadamente a expedição, fornecendo direções falsas e informações enganosas[158].

A interferência do líder maroon é interpretada com exagerada preocupação. Possivelmente, os visitantes representaram uma ameaça à sua influência na região, levando-o a negar qualquer tipo de ajuda à equipe. Na sua passagem por uma aldeia Wayana, Toewoli, o líder local, questionou Herderschee por sua forma de negociar e o alertou quanto às regras locais e aos valores dos produtos: "Pelo caminho, [...] me dá instruções sobre quanto devo pagar por diferentes coisas;

---

158 Segue o texto na íntegra: Captain Arabi had dispatched a foreboding message to the Indigenous set tlements along the Paloemeu River, forewarning them of the Dutch expedition's intentions to shoot any Indigenous individuals encountered. This com munication served as counsel for the Indigenous groups to abscond upon the Dutch arrival, seeking refuge in the surrounding woods. The repercussions of this message reverberated throughout the rest of the expedition, leaving a trail of abandoned settlements in Trio territory (Franssen-Herderschee & Versteeg 2018:90). It was surmised that Captain Arabi may have deliberately sabotaged the expedition, by giving false directions and misleading informa tion. De Ruiter, Inez; Van Andel, Tinde; Françozo, Mariana; Fernandes Caromano, Caroline. Surinamese Maroon and Indigenous Knowledge in the Creation of Natural and Ethnographic Collections Housed in The Netherlands. Disponível em: < https://www.jstor.org/stable/27406253 > Acesso em: 22 mai. 2026.

ele certamente teme que, por ignorância, eu estrague o mercado para sempre"[159]. Por mais que tenham sido esparsas as expedições, o desequilíbrio nas redes locais era inevitável. Noutro dia, encontrando-se ainda entre os Wayana, Herderschee ressalta que o receio dos membros desse povo em revelar a localização de outras aldeias — para ser mais direto, dos seus parceiros de troca — tornava a situação muito difícil. Durante uma viagem rio acima, aproveitando-se de uma árvore caída sobre o leito, dois indígenas Wayana que guiavam Herderschee e sua equipe, Toewoli e Potoetoe, se retiraram do grupo às escondidas para uma visita aos seus parceiros Saluma:

> Pontoetoe e Toewoli partiram [...] Este último retornou, durante a nossa ausência, de uma viagem aos índios Saluma, onde comprou cães de caça; estranhamente, não o encontramos no caminho. Ele não quer, no entanto, entrar em detalhes sobre a sua viagem[160]

A visita revela desconfiança e receio de que os invasores, com seus produtos, alterem as regras locais e redefinam os preços das mercadorias, que, através dos visitantes, chegavam consideravelmente mais em conta. Pelo que pudemos observar, a agência dessas pessoas transcende a ideia de mera força de trabalho relacionada ao transporte de cargas, projetando-as como indivíduos autônomos preocupados com os seus próprios interesses — principalmente quando o produto negociado é muito apreciado pelo grupo étnico.

Outro aspecto que merece menção na recusa em indicar a localização das aldeias indígenas é o respeito à decisão de afastamento dos Tiriyó em relação ao contato com os "brancos". Essa escolha pelo isolamento voluntário é identificada por Mirella Nankoe no artigo *"Trio's in Suriname and Brazil: a brief history"*

---

159 Segue o texto na íntegra: Segue o texto na íntegra: Onderweg geeft Toewoli me instructie, hoeveel ik voor verschillende zaken moet betalen; hij vreest zeker dat ik door onkunde de markt voorgoed zou bederven (p. 93). HERDERSCHEE, Alphons Franssen. *Verslag der Tapanahoni-Expeditie.* Leiden: E. J. Brill. 1907. p 186

160 Pontoetoe en Toewoli zijn vertrokken [...] Deze is tijdens onze afwezigheid teruggekeerd van een reis naar de Saloema-Indianen, waar hij jachthonden heeft gekocht; vreemd genoeg kwamen we hem niet tegen onderweg. Hij wil zich echter niet in bijzonderheden uitlaten over zijn tocht (p. 110). HERDERSCHEE, Alphons Franssen. *Verslag der Tapanahoni-Expeditie.* Leiden: E. J. Brill. 1907. p 186.

como um distanciamento deliberado das regiões costeiras onde a colonização e seus impactos operavam. Entretanto, o recuo geográfico não significou o afastamento em relação às mercadorias ocidentais; os Tiriyó ativamente garantiam o acesso a esses bens valorizados por meio de redes dinâmicas de troca estabelecidas com os negros surinameses[161].

AGÊNCIA INDÍGENA E NEGRA NA INTRODUÇÃO DE MERCADORIAS NO ESCUDO GUIANENSE

A presença de africanos e seus descendentes na região sul do Suriname ocorre desde o século XVIII, mais precisamente entre os anos de 1760 e 1790, quando fugiram da situação de escravidão nas fazendas da colônia holandesa. Abrigando-se no curso do rio Tapanahoni — território que no passado já tinha sido ocupado pelos Tiriyó —, os ex-escravizados buscaram estabelecer relações com os grupos locais, intercambiando conhecimentos e trocas comerciais. Esse contato, marcado inicialmente por infecções e doenças, fez com que os Tiriyó novamente se afastassem, como ressalta a pesquisadora Mirella Nankoe; ainda assim, eles mantiveram o vínculo de trocas com os negros. A estratégica localização no médio rio Tapanahoni fez dos novos habitantes intermediadores entre a cidade e os povos da floresta, introduzindo nas redes de sociabilidade indígenas bens manufaturados de grande valor, a exemplo dos instrumentos de corte de metal, bem como escoando os produtos do campo e instrumentos de caça indígenas para a cidade[162].

A integração de negros quilombolas também ocorreu em outras partes da Amazônia. Os pesquisadores Márcio Couto Henrique, José Luis Ruiz-Peinado Alonso e Josiely Cardoso dos Santos, no artigo intitulado *"Indios y negros: conflicto y solidaridad en la frontera amazónica, siglo XIX"*, discutem a presença negra no rio Trombetas e como esses sujeitos foram inseridos nas redes de sociabilidade

161 NANKOE, Mirella. Trio's in Suriname and Brazil: a brief history. Disponível em: < https://adekusjournal.uvs.edu/index.php/acjoursu/article/view/108 > Acesso em: 22 mai. 2026.

162 NANKOE, Mirella. Trio's in Suriname and Brazil: a brief history. Disponível em: < https://adekusjournal.uvs.edu/index.php/acjoursu/article/view/108 >Acesso em: 22 abr. 2025, 22:19:30.

indígenas. Imersos em um contexto de perseguição, a interação entre os grupos movimentou a troca de saberes, mercadorias e alianças, consolidando na região um ambiente de intercâmbio mútuo e proteção[163].

A posição estratégica como intermediadores de produtos deveu-se à postura de combate que os africanos travaram contra a escravidão no Suriname. A partir dos quilombos, organizaram-se diversas campanhas para libertar pessoas escravizadas, aterrorizando os colonos pelas perdas materiais, a exemplo de fugas, incêndios em canaviais e roubos de ferramentas de trabalho. A solução encontrada pelos colonos foi a celebração de um Tratado de Paz, o qual reconhecia os maroons como pessoas livres e os compensava através de tributos em ferramentas; contanto que os maroons não se estabelecessem próximo às fazendas. O acordo também exigia que fosse cedido um filho de cada chefe para viver em Paramaribo como refém, que não libertassem mais pessoas e, ainda, que se comprometessem a não receber nenhum fugitivo — podendo, inclusive, ser compensados pela entrega dos que fugissem. Segundo o historiador Alex van Stipriaan, originaram-se dessas fugas seis grupos étnicos: Ndyuka, Aluku, Pamaka, Saamaka, Matawai e Kwinti. A relação com os grupos locais proporcionou a troca de experiências, permitindo que os ex-escravizados apreendessem o conhecimento das florestas e o uso das plantas medicinais, assim como novas técnicas de cultivo, o processamento da mandioca brava e a fabricação de canoas de tronco de árvores, apropriadas para os rios encachoeirados da região.

A estratégia colonial de reconhecer a autonomia dos maroons tinha como objetivo dividir e evitar a formação de novos agrupamentos e, principalmente, impedir que eles se organizassem em torno de uma única liderança. Assim, mesmo estando comprometidos com o Tratado de Paz — acordo que beneficiou os Ndyuka (ou Okanisi), que se estabeleceram ao longo dos rios Marowijne e Tapanahoni; os Saamaka, que se fixaram mais ao sul, ao longo do rio Suriname; e os Matawai (desmembrados dos Saamaka), que se localizaram ao longo do rio Saramaca —, a escravidão negra continuava nas fazendas e os fugitivos não podiam ser acolhidos.

---

163 HENRIQUE, Márcio Couto; ALONSO, José Luis Ruiz-Peinado; SANTOS, Josiely Cardoso dos. *Indios y negros: conflicto y solidariedad em la frontera* . Disponível em: < https://revistes.ub.edu/index.php/BoletinAmericanista/article/view/20236 > Acesso em: 20 jun. 2026.

Para essa perseguição, inclusive, os holandeses contratavam indígenas para rastrear os fugitivos e compensavam os caçadores de recompensa[164].

A liberdade de acesso à cidade fez dos maroons os principais intermediadores de produtos na região sul do Suriname. O autor supracitado ressalta que, por volta de 1850, os Ndyuka movimentavam em mercadorias o equivalente ao valor de compra de 36.000 florins e vendiam cerca de 15.000 florins em produtos do campo. O acesso facilitado à cidade garantiu aos Ndyuka uma posição de controle nas relações com os Tiriyó. Assim, as redes de troca controladas pelos maroons faziam com que os bens manufaturados circulassem no interior, permitindo que os indígenas tivessem acesso a esses produtos sem a necessidade de contato direto com os europeus[165].

No livro *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*, a pesquisadora Nádia Farage[166] (1991) desenvolve uma importante análise sobre a introdução de manufaturados nas redes de sociabilidade indígenas. Segundo a autora, esses produtos entravam na região por meio de alianças com grupos costeiros estabelecidos nos postos comerciais dos rios Essequibo e Demerara, os quais articulavam trocas com povos do interior em busca de recursos das florestas e cativos de guerra. Ao percorrerem grandes distâncias até o vale do Rio Branco, tais mercadorias garantiam autonomia aos habitantes locais, conectando-os às tecnologias europeias sem submetê-los aos mecanismos de controle colonial, como a catequese. Assim, a inserção desses objetos nas redes indígenas ressignificava seu caráter mercantil, esvaziando a lógica da mercadoria para lhes atribuir uma dimensão cosmológica ligada à potência xamânica e ao prestígio social de quem os compartilhava.

---

164 VAN STIPRIAAN, Alex. Maroons and the Communications Revolution in Suriname's Interior. In: Eithne B. Carlin, Isabelle Léglise, Bettina Migge, and Paul B. Tjon Sie Fat. In and Out of Suriname Language, Mobility and Identity. Brill: 2015. pp. 139-164. Disponível em: < http://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctt1w76x18.12. >Acesso em: 22 abr. 2025, 22:19:30.

165 VAN STIPRIAAN, Alex. Maroons and the Communications Revolution in Suriname's Interior. In: Eithne B. Carlin, Isabelle Léglise, Bettina Migge, and Paul B. Tjon Sie Fat. In and Out of Suriname Language, Mobility and Identity. Brill: 2015. pp. 139-164. Disponível em: < http://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctt1w76x18.12. >Acesso em: 22 abr. 2025, 22:19:30.

166 FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização.* Rio de Janeiro: Terra e Paz; Anpocs. 1991.p.00.

Diferentemente da lógica acumulativa proporcionada pelo capitalismo, reter a mercadoria para os indígenas poderia gerar mesquinhez e avareza, sendo preferível aos seus líderes distribuí-las, proporcionando-lhes prestígio social, lealdade política e alianças matrimoniais. Portanto, quando os produtos circulavam nas redes de troca indígenas, eles produziam relações sociais e não lucro econômico. Essa dimensão também é explorada pelos pesquisadores Márcio Couto Henrique e Laura Trindade de Morais no artigo *Estradas líquidas, comércio sólido: índios e regatões na Amazônia (século XIX)*, ao estudarem a relação comercial entre indígenas e regatões. Para os autores, os objetos introduzidos entre as populações nativas assumiam novos significados e eram recontextualizados para atender a finalidades puramente indígenas, reafirmando, desse modo, suas identidades e marcas culturais[167].

Assim como os Kalina atuaram como intermediários comerciais entre os europeus e os povos indígenas do interior — operando nos postos dos rios Demerara e Essequibo, na Guiana Inglesa[168] —, os negros surinameses foram os principais responsáveis pela introdução de mercadorias no sul do Suriname, conforme ressalta Alex van Stipriaan. Gozando de liberdade de trânsito na colônia, esse grupo abastecia os centros urbanos com produtos agrícolas e manufaturas indígenas (com destaque para os cães de caça) e, em contrapartida, inseria nas redes nativas bens altamente cobiçados, tais como tecidos vermelhos, contas de vidro e ferramentas de metal[169].

Atualmente, as relações de troca ainda acontecem entre os Mekoro (como são chamados pelos Tiriyó) e os Tiriyó. Porém, em menor escala, tendo em vista que, com o surgimento das missões, foi oportunizado o acesso aos produtos comercializados nas lojas das próprias missões, bem como pela facilidade em se viajar

---

167 HENRIQUE, Márcio Couto; MORAIS, Laura Trindade de. Estradas líquidas, comércio sólido: índios e regatões na Amazônia (século XIX)Disponível em: < https://repositorio.ufpa.br/items/913ffb60-6dac-4b6a-87a9-d9affd0848b6 >Acesso em: 20 JUN. 2026, 22:19:30.

168 FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização.* Rio de Janeiro: Terra e Paz; Anpocs. 1991.p.00.

169 VAN STIPRIAAN, Alex. Maroons and the Communications Revolution in Suriname's Interior. In: Eithne B. Carlin, Isabelle Léglise, Bettina Migge, and Paul B. Tjon Sie Fat. In and Out of Suriname Language, Mobility and Identity. Brill: 2015. pp. 139-164. Disponível em: < http://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctt1w76x18.12. >Acesso em: 22 abr. 2025, 22:19:30.

à cidade para questões de tratamentos médicos e estudos[170]. Os interlocutores João Asivefö e Diakui Sora, da Missão Paru de Oeste, no Brasil, compartilharam as memórias de um tempo em que as transações entre os dois grupos eram mais intensas. Segundo eles, os produtos podiam chegar às aldeias Tiriyó no Brasil por meio dos negros surinameses ou por intermédio dos Tiriyó residentes em aldeias do Suriname. Rememorando a experiência de troca dos antigos com os Mekoro, eles relatam:

> Antigamente não tinha rádio, não tinha celular. Então, o que eles faziam? Eles queimavam lá muito longe. Aquela fumaça, né? Eles diziam, 'olha! O pessoal tá voltando aí' [...] Comunicação deles. Eles tocavam fogo, né, no alto da montanha; no ponto mais alto, que era para quem tivesse longe, avistar aquilo[171].

A rotina da aldeia mudava completamente nos dias de visita dos parceiros de troca. O anúncio da fumaça, os gritos incessantes de avisos e as reuniões improvisadas em torno do hóspede movimentavam não apenas produtos, mas também atualizavam o grupo local quanto às novidades e ao intercâmbio de ideias. "Ele corria para dar a notícia a todo mundo, ele gritava. Todo mundo já sabia que era alguma coisa. Ou era alguém que estava vindo, que era justamente os negros, né. Trazendo as coisas[172]". Por mais que a visita se revelasse uma surpresa, esse encontro já era esperado pelos parceiros de troca após o período de chuvas e, logo, animais

---

170 Na década de 1960, os Tiriyó foram profundamente impactados pela atuação de missões religiosas nas fronteiras do Suriname e do Brasil, que contavam com o respaldo indireto de seus respectivos governos. O projeto de sedentarização e fixação dos Tiriyó ocorreu por meio de duas vertentes confessionais distintas: a missão evangélica (batista) no lado surinamês e a missão católica no território brasileiro. Ambas promoveram a centralização dos indígenas em grandes postos permanentes, alterando o padrão ancestral de moradia dispersa a partir de lógicas de integração territorial, projetos nacionais e preceitos religiosos. (FRIKEL, Protásio. Dez anos de aculturação Tiriyó 1960-1970: mudanças e problemas. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1971; RIVIÈRE, Peter. *The Wages of Sin is Death": Some Aspects of Evangelisation Among the Trio Indians of Surinam*. Disponível em: < https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:ac959970-b50f-4461-b045-a94cdf08dd00/files/r9019s3662 >Acesso em: 22 abr. 2025, 22:19:30.)

171 Diakui Sora Tiriyó, 55 anos. CASAI, Macapá/AP, em 06/04/2025; João Evangelista Asivefë, 56 anos. CASAI, Macapá/AP, em 06/04/2025.

172 Diakui Sora Tiriyó, 55 anos. CASAI, Macapá/AP, em 06/04/2025; João Evangelista Asivefë, 56 anos. CASAI, Macapá/AP, em 06/04/2025.

como "periquito, papagaio, filho de arara, filho de tucano e cachorro[173]" eram reunidos. A socialização dos produtos é um aspecto muito importante na troca de mercadorias. O indígena que as recebia, muitas vezes as repassava a outros parceiros em suas visitas a parentes residentes em outras aldeias ou, ainda, poderia guiar pessoalmente os Mekoro na visita a comunidades vizinhas[174].

A introdução de mercadorias nas redes de sociabilidade indígenas esvaziava o sentido mercantil original desses objetos, que passavam a incorporar dimensões cosmológicas. Esse processo de ressignificação neutralizava, portanto, o potencial de violência tanto dos bens quanto dos próprios não indígenas. Catherine Howard ao estudar os Waiwai e sua relação com a mercadoria ressalta que: "canalizar seus bens pelas relações sociais [...] tipificam normas de harmonia social, desse modo, pacificando os próprios bens e, por extensão, aqueles que os produzem"[175]. Ao circular por essas redes, o objeto gerava prestígio social e estreitava os laços de aliança. Esse dinamismo convertia, por exemplo, o *pataentu* Tiriyó (o líder fundador da aldeia) em um ator politicamente articulado, capaz de atrair um número expressivo de genros por meio de alianças exogâmicas.

Para Catharine Howard, sobre as redes de troca:

> há pelo menos dois séculos os Waiwai vêm participando ativamente de um vasto sistema de trocas intertribais por onde passam bens ocidentais e indígenas. Do seu ponto de vista, a lógica do sistema está em assimilar recursos externos, "domesticá-los" e pô-los a serviços de seu projeto de reprodução social. Em vez de abandonar a rede de trocas tradicional ao se confrontar diretamente com os brancos, eles expandiram-na, de modo a englobar esses mesmos brancos, "colonizando-os", como mais uma fonte de bens, poderes e conhecimento. Na medida em que se viram apanhados em-teias mais complexas de relações com a sociedade dominante, foram reformulando algumas de suas práticas tradicionais, conforme a revolução

173 Diakui Sora Tiriyó, 55 anos. CASAI, Macapá/AP, em 06/04/2025; João Evangelista Asivefë, 56 anos. CASAI, Macapá/AP, em 06/04/2025.

174 Diakui Sora Tiriyó, 55 anos. CASAI, Macapá/AP, em 06/04/2025; João Evangelista Asivefë, 56 anos. CASAI, Macapá/AP, em 06/04/2025.

175 HOWARD, Catherine. A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o branco: cosmologia do contato no Norte-Amazônico.* São Paulo: UNESP, 2002. p. 49. pp. 25-60.

> das circunstâncias. No entanto, continuam tendo como objetivos cultivar relações com forasteiros sem se deixar dominar por eles[176].

Como podemos observar, as relações constituídas na região não foram marcadas pela passividade diante do contato com o mundo ocidental. Pelo contrário, esses grupos ressignificaram e expandiram suas redes de troca ao assimilar os recursos e os próprios agentes externos, posicionando-se de forma autônoma diante dos não indígenas a fim de garantir a continuidade de sua reprodução social.

CONCLUSÃO

O presente estudo demonstrou que as expedições oficiais enviadas à região sul do Suriname e da Guiana Francesa, para o reconhecimento e delimitação da fronteira, dependeram profundamente do conhecimento, da navegação e da mediação diplomática dos povos indígenas e dos negros maroons (quilombolas). Ficou evidenciado que essas populações exerceram uma agência autônoma e atuaram como intelectuais práticos e mediadores culturais. Em vez de atuarem como sujeitos passivos de dominação colonial, os grupos locais capturaram, domesticaram e esvaziaram o sentido estritamente mercantil dos bens manufaturados europeus, reformulando-os em suas próprias redes cosmológicas, rituais e de prestígio político.

Essa constatação desloca e corrige a interpretação historiográfica tradicional que retrata os povos indígenas e maroons como mera força de trabalho subalternizada, ingênua ou passiva frente ao avanço dos grupos de conhecimento ocidental. A pesquisa desconstrói tanto a narrativa da autoridade e autossuficiência da ciência europeia quanto à ideia de que a introdução de objetos de metal e manufaturados levou inevitavelmente à inserção imediata ou ao desmantelamento das dinâmicas sociais locais. Mostra-se, ao contrário, que eram os próprios indígenas e maroons que impunham critérios rigorosos de consumo, ditavam os ritmos e rotas das

---

176 HOWARD, Catherine. A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o branco: cosmologia do contato no Norte-Amazônico.* São Paulo: UNESP, 2002. p. 29. pp. 25-60.

viagens e usavam a distância ou a negação de informações como estratégias deliberadas de contenção territorial e salvaguarda de sua autonomia.

A principal contribuição deste trabalho para a historiografia da Amazônia e das Guianas reside na valorização e no resgate do protagonismo histórico e da coautoria intelectual dessas populações na produção do conhecimento geográfico e etnográfico regional. Ao cruzar relatórios e diários de viagem do século XIX e início do século XX (todos publicados) com a literatura contemporânea e com as memórias orais dos interlocutores Tiriyó da Missão Paru de Oeste, o estudo oferece uma perspectiva historiográfica descentrada da ótica colonial. Ele reforça que as redes de sociabilidade e intercâmbio pré-coloniais foram expandidas para domesticar o não indígena, convertendo o comércio interétnico em um instrumento de preservação da autonomia cultural.

OLHARES INDÍGENAS

REPRESENTAÇÕES SOBRE A BRANQUITUDE NO JORNAL MENSAGEIRO (1979-1989)

Alana Wictória Lima de Oliveira[177]

BRANQUITUDE E INDIGETUDE

Este texto foi construído a partir do diálogo com as contribuições teóricas sobre a branquitude, compreendida como um sistema de privilégios materiais e imateriais estruturado no período colonial, e que permitiu que o pensamento ocidental branco construísse representações sobre pessoas negras e indígenas. Com isso, está investigação propõe o inverso e se debruça a entender como sujeitos indígenas criaram representações sobre os "brancos" e interpretaram as relações interculturais. Nesse intuito, as cartas indígenas publicadas no jornal *Mensageiro* foram elencadas como o corpus documental de análise dessas leituras da alteridade, pois expressam reflexões que "traduzem" o "branco"[178] sob suas próprias lentes culturais e sob as camadas históricas de contatos entre eles.

Para fundamentar essa perspectiva, produções intelectuais de teóricos e teóricas negras são mobilizadas aqui com o intuito de perceber possíveis aproximações

177 Universidade Federal do Pará. Contato: alana.oliveira@ifch.ufpa.br

178 Nesta pesquisa, o termo "branco" não define traços físicos, mas sim os não indígenas que possuem privilégios históricos herdados da colonização. Ao contrário de negros e indígenas, os brancos são vistos como um padrão universal "sem raça" e ocupam posições de poder. Portanto, as cartas indígenas publicadas no *Mensageiro* se referem a pessoas que, em alguma medida, compartilham dessas vantagens da chamada branquitude, por mais que não sejam vistas socialmente como "brancas".

entre as experiências históricas desses grupos historicamente subalternizados pelo colonialismo europeu, e que partilham trajetórias que, apesar de suas especificidades, expressam agência e protagonismo. Essa aproximação também é relevante por conta da quantidade reduzida de pesquisas que tratem sobre branquitude e povos originários no Brasil, pois, de acordo com a psicóloga social Lia Schucman,[179] os estudos nesse campo indicam que "o contrapondo (sic) do branco no imaginário coletivo tem sido o negro",[180] o que gera um cenário em que a negritude seja mais investigada do que a questão indígena.

Essa ausência de pesquisas reforça, conforme Geni Núñez,[181] psicóloga e escritora Guarani, o apagamento dessas populações do debate racial, como se não houvesse um racismo direcionado a esses povos e como se a branquitude não tivesse construído uma identidade contrastiva também em relação aos grupos nativos. Estes foram igualmente inventados como selvagens, exóticos e irracionais face à civilização europeia. Nesse sentido, tanto a tese de doutoramento da autora citada quanto o artigo *O terror da branquitude: violência e racismo contra os indígenas da Amazônia (século XIX)*[182], do historiador e antropólogo Márcio Couto Henrique, colaboram para a percepção das representações da branquitude na perspectiva e nas memórias desses povos.

O filósofo e psicanalista martinicano Frantz Fanon, ao fazer uma análise psicológica para entender a relação entre negros e brancos, salienta que o inferiorizado

---

179 SCHUCMAN, Lia Vainer. Branquitude e privilégio. In: SILVA, Maria Lucia da; FARIAS, Marcio; OCARIZ, Maria Cristina; NETO, Augusto Stiel (org.). **Violência e sociedade**: o racismo como estruturante da sociedade e da subjetividade do povo brasileiro. São Paulo: Escuta, 2018. p. 137-150.

180 *Ibidem*, p. 139.

181 NÚÑEZ, Geni Daniela Núñez Longhini. **Nhande ayvu é da cor da terra**: perspectivas indígenas guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude. 2022. 132 p. Tese (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022. Disponível em: https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/241036/PICH0255-T.pdf?sequence=-1. Acesso em: 19 jun. 2026.

182 HENRIQUE, Márcio Couto. O terror da branquitude: violência e racismo contra os indígenas da Amazônia (século XIX). **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 44, n. 96, 2024. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rbh/a/kgLqR4tQBkMYNyy4k3yZcHN/abstract/?lang=pt. Acesso em: 10 ago. 2026.

é uma criação do racista: "A inferiorização é o correlato nativo da superiorização européia. Precisamos ter a coragem de dizer: *é o racista que cria o inferiorizado*".[183] Por sua vez, o historiador camaronês Achile Mbembe afirma que o negro é uma categoria social produzida pela imaginação do branco, uma fantasia útil, uma invenção que acompanhou a expansão da economia capitalista. Portanto, o negro foi tornado "outro", ou seja, destituído da sua humanidade, visto como um selvagem.[184] Mbembe afirma ainda que o branco também é "uma fantasia da imaginação europeia que o Ocidente se esforçou por naturalizar e universalizar".[185] Ao realizar esse debate, Geni Núñez, apontando para a superioridade racial branca enquanto uma ilusão e uma construção sócio-histórica, ressalta que, apesar disso, essa invenção fantasiosa não deixa de ter efeitos reais na vida das pessoas.[186]

A pesquisadora e feminista norte americana bell hooks[187] chama o conjunto de representações que foram e ainda são feitas no mundo contemporâneo sobre pessoas negras e não brancas de "Outridade". O que vemos nessa construção do mundo colonial, cujas características de inferiorização e transformação do negro em "homem-coisa" foram brevemente mencionadas, é a constituição dos dispositivos que formam a branquitude. Trata-se de uma dinâmica de dominação que também incluiu dentro dessa "Outridade" os povos indígenas através de noções como "bárbaros", "pagãos" e primitivos".

A psicóloga Maria Aparecida da Silva Bento[188] define a branquitude a partir de acordos tácitos — pactos não verbalizados e não formalizados — criados para manter privilégios materiais e imateriais herdados da dominação colonial, frequentemente associados à meritocracia. Embora o conceito de raça pertença ao século XIX e o de branquitude ao século XX, as raízes desse processo são

183 FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008 [1952], p. 90.

184 MBEMBE, Achille. **A crítica da razão negra**. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

185 *Ibidem*, p. 84.

186 NÚÑEZ, 2022, p. 30.

187 HOOKS, bell. **Olhares negros:** raça e representação. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.

188 BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

anteriores. Foi no período colonial que se consolidaram os elementos que elevaram um grupo a modelo universal de humanidade e inferiorizaram os demais como o "outro". Logo, "foi no bojo da colonização que se constituiu a branquitude".[189]

À vista disso, para pensar o caminho inverso — ou seja, como os povos originários também construíram representações sobre os brancos e, especificamente, o conceito de "indigetude" —, utilizo como referência a reflexão de Márcio Couto Henrique. Em contraste à branquitude, o autor propõe a indigetude como a "prática de nomeação e de denúncia do racismo praticado pela branquitude contra as populações indígenas [...]".[190] Trata-se do protagonismo destes sujeitos políticos diante do processo de subalternização, autoafirmando-se perante a diversidade étnica que eles compõem e perante as lutas históricas que os unem.

Como aponta a discussão de Henrique, refletir sobre este conceito exige atenção às perspectivas desses povos. Estas não se limitam a empreender uma autodefinição, mas criam também uma imagem sobre os colonizadores, constituindo-os como o "outro". As mensagens publicadas no jornal *Mensageiro* apontam para esse fenômeno, podendo ser analisadas a partir das seguintes questões metodológicas: Como represento a mim e ao meu grupo? Quem é o outro? Que tipo de relações ele estabelece conosco? Tendo em vista essas relações, como podemos defini-lo?

AS MENSAGENS INDÍGENAS

Fruto da articulação entre missionários do Conselho Indigenista Missionário (Cimi)[191] e diversos povos originários do Amapá e do Pará, o jornal *O Mensageiro* publicou inúmeras mensagens e cartas indígenas durante a sua primeira década de existência. Criado em 1979, na Terceira Assembleia do Cimi Regional Norte II — realizada em Abaetetuba, no nordeste paraense —, o veículo pretendia ser

189 *Ibidem*, p. 28.

190 HENRIQUE, 2024, p. 3.

191 O Conselho Indigenista Missionário foi criado em 1972 e é vinculado ao Conselho Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). O CIMI é dividido em regionais de atuação, sendo o *Mensageiro* vinculado ao regional norte II, que abrange os Estados do Pará e Amapá.

um canal "de índio para índio".[192] Produzido em Belém, o periódico teve uma trajetória marcada por mudanças no formato físico, nas técnicas de impressão e no corpo editorial, transitando por três momentos distintos: boletim informativo, jornal e revista. Em todas essas fases, os autores indígenas participaram ativamente na produção dos conteúdos destinados ao seu público-alvo: as comunidades nativas do Brasil, especialmente as da região Norte.[193] Assim, estas mensagens não só sinalizam aspectos da política efetivada por esses grupos e do indigenismo das décadas de 1970 e 1980, mas também remetem a períodos recuados da cronologia histórica, que alcançam os primeiros contatos com os brancos e as marcas deixadas na memória e na imaginação desses povos.

Tabela 1 - Cartas e mensagens indígenas publicadas no *Mensageiro* (1979-1989).

Ano	Carta	Mensagem
1979	1	7
1980	14	7
1981	6	10
s/d	15	6
1984	6	5
1985	5	6
1986	20	7
1987	13	6
1988	5	4
1989	5	8
Total	90	66

Fonte: OLIVEIRA, 2025.

192 MENSAGEIRO. Belém, ago. 1979, nº 2, p. 23.

193 Para entender mais sobre a trajetória do *Mensageiro*, incluindo sua criação e as diferentes fases vividas e empreendidas pelo veículo comunicativo, ver: OLIVEIRA, Alana Wictória Lima de. **Papel de branco, palavra de índio**: o protagonismo indígena no jornal Mensageiro (1979-1989). 2025. 225 f. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2025.

A Tabela 1 aponta para o quantitativo das cartas e mensagens que foram publicadas no *Mensageiro* ao longo dos seus primeiros dez anos de circulação. Carta é o tipo de conteúdo cuja estrutura indica um remetente, um destinatário, o local e a data em que foi escrita. Por outro lado, a categoria "mensagem" engloba discursos proferidos em eventos, fragmentos de falas e de opiniões, logo, são informações mais fragmentadas. Entretanto, cabe destacar que essa divisão foi feita com um fim didático, pois o *Mensageiro* possui especificidades que fazem com que não haja uma divisão rígida entre os modelos de carta e mensagem. Para atender aos propósitos deste artigo, cujas reflexões não pretendem esgotar a complexidade dos conteúdos pertencentes ao *Mensageiro*, focarei nas mensagens.

Em geral, as mensagens, ao contrário das cartas, não são endereçadas a alguém ou a um grupo específico, mas pretendem fazer apenas uma reflexão. Era comum que elas fossem elaboradas durante encontros indígenas. Considerando que o *Mensageiro* também atingiu um público não indígena,[194] é essencial pensarmos que as intencionalidades dos autores dessas mensagens foram diversas. Segue abaixo uma mensagem publicada na primeira edição do periódico, em abril de 1979:

> Eu sou cacique do rio Kuripi, aldeia Karipuna, vila Espírito Santo.
>
> Vou falar uma duas pequenas palavras: eu vim aqui, encontrar com **os meus irmãos:** Paulo, dos Palikur; Geraldo, dos Galibis de Oiapoque; Floriano Tuahué do cururú e Francisco Hakai do Cururú também.[...].
>
> Também tem uma outra coisa, outro problema, que nós estamos preocupados por causa dos nossos irmãos que estão prejudicados: **os brancos estão envenenando** açucar para dar para os nossos irmãos. Então isso nós achamos que não está de acordo, porque **os brancos são capitalistas**, **têm o dinheiro e nós índios, nós não temos dinheiro,** então é uma coisa que eu sinto muito, que estão fazendo essas coisas, estão acabando com os nossos irmãos.
>
> **Quando os brancos chegaram no Brasil, os índios eram donos das suas terras, todo o Brasil era índio**. Agora **eles** criaram uma lei, o governo criou uma lei, que eu acho que esta lei está errada [...].
>
> seu TANGARÁ.[195]

194 OLIVEIRA, 2025.

195 MENSAGEIRO. Belém, ago. 1979, nº 1, p. 8, grifo próprio.

Esses trechos integram uma mensagem publicada na primeira edição do *Mensageiro*, proferida durante a Terceira Assembleia do Cimi Regional Norte II, evento que deu origem ao periódico. Na ocasião, cinco lideranças indígenas estavam presentes e demandaram um veículo de comunicação interétnico.[196] Assim, o jornal nasceu de uma reivindicação nativa para servir como instrumento de informação e intercâmbio, assumindo também um papel de formação desses povos, o que se tornou mais evidente a partir da segunda metade da década de 1980.[197] A mensagem é intitulada, em caixa alta, "MENSAGEM AOS ÍNDIOS DO SEU TANGARÁ – ALDEIA KARIPUNA". O autor, conhecido como "Tangará", é Raimundo Karipuna, uma das lideranças fundadoras do *Mensageiro*.

Percebe-se que ele estabelece, na relação com o homem branco, uma "outridade inversa". "Outridade" porque os outros indígenas ali presentes – por mais que fossem de etnias diferentes da sua – eram tidos como seus irmãos, enquanto os brancos representam o externo, isto é, aqueles que chegaram depois, envenenam a terra, são capitalistas e criam as leis. O indígena Tangará demarca a fronteira da diferença que separa o "nós" do "eles". Inversa porque, ao utilizar o termo "Outridade", bell hooks trabalha a construção – por parte do pensamento ocidental – de pessoas negras e não brancas como o "Outro" ao qual são atribuídas características de inferiorização. No caso analisado aqui, a lógica se inverte, de modo que o homem branco passa a figurar como o elemento danoso, nocivo e perigoso.

Além disso, cabe ressaltar a mobilização da História na mensagem. Ao afirmar que os indígenas já estavam presentes no território que hoje corresponde ao Brasil, e que os brancos chegaram depois, quando "todo o Brasil era índio", Raimundo Karipuna faz uso do conhecimento histórico como um elemento estruturador do seu discurso. Trata-se de uma fala projetada "para dentro" (para os leitores indígenas), mas simultaneamente direcionada "para fora", isto é, para o não indígena – especificamente, o branco.

Ao analisar as novas formas de "resistência" indígena no tempo presente, o historiador John Monteiro apresenta a História como uma nova arma de articulação, uma fonte de informações que sustenta reivindicações concretas no presente e que

196 MENSAGEIRO. Belém, ago. 1979, nº 1, p. 1.

197 OLIVEIRA, 2025.

delineia estratégias políticas para o futuro.[198] Isso é importante ao olharmos para o contexto em que a mensagem foi elaborada. Em 1979, o Movimento Indígena se articulava para organizar suas pautas e garantir direitos. O *Mensageiro* foi criado dentro dessa organização; portanto, suas finalidades dialogavam com os debates do movimento, sobretudo na região Norte.

Em outras edições, Raimundo Karipuna foi descrito pelo periódico como um homem que mediava a relação da sua comunidade com as autoridades e foi um grande incentivador da educação formal em seu território, pretendendo um ensino bilíngue, que começasse a ser feito dentro dos parâmetros linguísticos dos Karipuna, que falam kheuól, para em seguida ser introduzido o português.[199] Em entrevista com uma das missionárias fundadoras do *Mensageiro*, a norte-americana Roberta Lee Spires, conhecida como irmã Rebeca, ela pontuou que já estando no Brasil nos anos 1970, foi para o Oiapoque em 1978 a convite de um cacique "que queria que botasse a língua do povo por escrito"[200] e ela, enquanto representante do Cimi, foi solicitada para esse trabalho. Após pesquisas posteriores, foi possível identificar que esse cacique era Raimundo Karipuna.

Outras mensagens desse indígena foram publicadas pelo *Mensageiro* ao longo dos anos 1980. Destaca-se a defesa feita por Raimundo Karipuna com relação ao ensino inicial na língua materna de seu povo; para ele, somente após a alfabetização na língua kheuól o português deveria ser introduzido. O interesse da liderança no aprendizado da língua portuguesa indica um movimento de domínio dos códigos culturais da sociedade não indígena, processo no qual a escrita e o próprio conhecimento histórico desempenharam papéis centrais. Por ter sido um dos fundadores do periódico, esse indígena colaborou com o veículo através de diversos textos, o que facilitou o rastreamento de sua trajetória nas páginas do jornal. Em contrapartida, em outros casos documentados, não foi possível delinear o perfil biográfico dos autores das mensagens. Ainda assim, optou-se por trazê-las

198 MONTEIRO, John Manuel. Armas e armadilhas: história e resistência dos índios. In: NOVAES, Adauto (org.). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 237-248.

199 OLIVEIRA, 2025.

200 SPIRES, Roberta. Entrevista cedida em 05 de outubro de 2022.

devido à sua relevância para a compreensão das representações da branquitude na imaginação e discurso indígena, conforme demonstra o exemplo abaixo:

> BOCA DO ACRE – SANTOS (Apurinã)
>
> **Não existia branco. Com a entrada do branco surgia a exploração da mão de obra indígena. Introduziram a cachaça; fazendeiro** DIOGO que está criando problemas, ameaçou os índios com a **polícia** e os índios fugiram. Nunca tinha ouvido falar de **missionário** e **Funai**. Pe. Raimundo Gonçalo que gostava de índio foi o primeiro a se interessar pelos nossos problemas. Fez levantamento da situação. **não esquecemos nossa língua**.[201]

A mensagem em questão é de autoria de Santos, indígena do povo Apurinã, proveniente do município de Boca do Acre, Amazonas. O texto originou-se de um depoimento proferido durante a III Assembleia Nacional do Cimi, realizada em Goiânia, em julho de 1979. À semelhança do primeiro documento analisado neste trabalho, identificam-se aqui construções discursivas sobre as representações da branquitude e as heranças históricas que consolidaram os seus privilégios. Em sua fala, Santos afirma que "não existia branco". É possível interpretar essa primeira frase sob duas perspectivas.

Em primeiro lugar, sob a ótica factual e cronológica, compreende-se que o branco inexistia no território que hoje corresponde ao Brasil antes da invasão europeia, período em que a terra era habitada exclusivamente pelos povos originários. Sob o prisma analítico, por sua vez, a afirmação dialoga com as reflexões de Achille Mbembe, para quem o "branco" constitui "uma fantasia da imaginação europeia que o Ocidente se esforçou por naturalizar e universalizar",[202] por isso o historiador alerta que "branco", assim como "negro", são categorias esvaziadas de sentido biológico: "Na realidade não existe propriamente nenhum ser humano cuja cor de pele seja, *stricto sensu*, branca – pelo menos, no sentido em que falamos do branco de papel, do giz, do lençol ou da cal".[203]

---

201 MENSAGEIRO. Belém, ago. 1979, nº 2, p. 11, grifo próprio.

202 MBEMBE, 2014, p. 84.

203 *Ibidem*, p. 84.

Desse modo, ao compreender o princípio de raça como uma "ficção útil"[204] da modernidade para nomear as humanidades não europeias, Mbembe explica que o "branco" é uma categoria racial a qual, diferentemente das demais, não foi racializada no decorrer da história. Portanto, foi naturalizada e tornada padrão de normalidade. Enquanto isso, dentro dessa perspectiva, não ser branco equivale a ser o Outro: uma subjetividade fazia, marcada por uma humanidade vacilante que não consegue se desvincular da animalidade e da selvageria.[205] Por conseguinte, na mensagem do indígena Santos, o branco – encarnado na figura do fazendeiro, da polícia, dos missionários e da Funai – passa a representar uma exterioridade radical. Trata-se de uma identidade contrastante que, devido às experiências históricas traumatizantes desses contatos interculturais, foi construída como o próprio lugar da violência e da barbárie.

Com o branco, segundo Santos, veio a exploração da mão de obra indígena, dinâmica associada ao modelo exploratório do capitalismo emergente dos séculos XV e XVI. A empresa colonial possuía uma lógica de subjugação, de fratura biopolítica, de trabalho mecânico e de controle do trabalho subordinado que, de acordo com Mbembe, teve na invenção do "Negro" o elemento central para a acumulação de riqueza do capitalismo mercantil.[206] Contudo, esse processo não se restringiu à população negra. O autor fala da raça como "uma das matérias-primas com as quais fabricamos a diferença e o excedente",[207] funcionando como "uma forma mais ou menos codificada de divisão e de organização da diversidade, fixando-a e distribuindo-a segundo hierarquias e divisões dentro de espaços mais ou menos estanques".[208]

Com esse viés analítico, ao investigar como o capitalismo historicamente se beneficia e alimenta a ideia de raça, Cida Bento afirma: "Aliás, capital e raça já se uniram há séculos: do tráfico negreiro transatlântico à destruição da população maia, asteca e guarani; [...] aos inúmeros massacres em terras colonizadas por países

---

204 *Ibidem*, p. 27.

205 *Ibidem*, p. 28.

206 *Ibidem*, p. 43.

207 *Ibidem*, p. 70.

208 *Ibidem*, p. 71.

europeus"[209] Nesse sentido, torna-se possível pensar a invenção do "Índio"[210] como uma ficção útil para as instituições do empreendimento colonial. Se a raça é o instrumento de identificação e definição de grupos passíveis de estigmatização e desqualificação moral, as populações nativas foram englobadas por essa construção ideológica. Portanto, a exploração compulsória de sua força de trabalho vincula-se diretamente a esse processo de racialização.[211]

Outro ponto relevante na mensagem de Santos é a menção a um padre considerado aliado das comunidades indígenas. O documento está inserido na seção do periódico intitulada "Vários depoimentos", acompanhada do subtítulo: "Avaliação pelos tuxauas, da atividade missionária, na IIIª Assembléia do CIMI. A redação escolheu os trechos que mais falavam a respeito dos povos indígenas". À vista disso, compreende-se que as manifestações contidas nessa parte do jornal priorizaram o debate acerca da atuação do órgão indigenista. Diante do panorama histórico das décadas de 1970 e 1980, é preciso considerar que Cimi e Movimento Indígena se estruturavam ao mesmo tempo.

O Conselho Indigenista Missionário foi criado em 1972 seguindo as orientações teórico-religiosas da Teologia da Libertação. Esta constituiu um movimento pautado na renovação da Igreja Católica e marcado por eventos históricos

---

209 BENTO, 2022, p. 41.

210 A palavra "índio" é utilizada aqui como referência à forma como eram denominados os povos indígenas em períodos anteriores à discussão feita no tempo presente sobre o seu caráter pejorativo e preconceituoso. Ou seja, trata-se meramente de uma referência ao discurso, sobretudo, apresentado pelas fontes históricas. Mas cabe ressaltar que, por conta da minha postura ético-política, ao fazer a minha análise, usarei o termo "indígena" e, sempre que possível, destacarei o nome desses indígenas e suas etnias.

211 É fundamental recuperar que o Brasil possui uma trajetória histórica profundamente marcada pela exploração compulsória da mão de obra indígena. Essa dinâmica de violência e expropriação expressou-se de forma sistemática desde o período colonial e persistiu, sob novas roupagens legais e práticas, ao longo do período imperial. Sobre isso, consultar: GUZMÁN, Décio de Alencar. A colonização nas Amazônias: guerras, comércio e escravidão nos séculos XVII e XVIII. **Revista Estudos Amazônicos, [Belém]**, v. III, n. 2, p. 103-139, 2008. Disponível em: https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/32077254/Guzman_-_A_colonizacao_nas_Amazonias-libre.pdf. Acesso em: 20 jun. 2026. HENRIQUE, Marcio Couto. Uso e costume da terra: a escravidão ilegal de indígenas na Amazônia do século XIX. **Revista Mundos do Trabalho**, Florianópolis, v. 16, p. 1–22, 2024. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/mundosdotrabalho/article/view/97160/56084. Acesso em: 20 jun. 2026.

internos – como o Concílio Vaticano II e a Conferência de Medellín – e externos à Igreja – a exemplo dos desdobramentos da Guerra Fria na América Latina. Essa corrente foi analisada por teólogos como Gustavo Gutiérrez[212] e José Ramos Regidor[213] como uma nova teologia, propriamente latino-americana, nascida das realidades históricas e concretas deste continente. A proposta centrava-se numa "nova interpretação da Bíblia e do cristianismo do ponto de vista dos pobres";[214] portanto, o discurso focava na transformação das estruturas sociais que geravam a pobreza e as diversas formas de opressão.

Ao ser diretamente influenciado por essa nova teologia, o Cimi adotou uma práxis marcada pelos conceitos de encarnação e inculturação,[215] perspectivas vinculadas à Teologia da Libertação que articularam um novo comportamento pastoral diante das culturas. Segundo o teólogo Paulo Suess, essas duas vertentes dialogavam na medida em que propunham um mergulho nos universos simbólicos das comunidades, estabelecendo o entrosamento de suas realidades históricas e socioculturais com a mensagem religiosa.[216] Tal postura rejeitava o princípio da aculturação, segundo o qual se acreditava que os povos indígenas assimilariam os costumes da sociedade ocidental (não indígena) e perderiam suas culturas e identidades étnicas. Ou seja, passariam por uma transição e chegariam a um estágio considerado mais "civilizado", relativamente próximo da branquitude.

Nesse contexto, o Brasil vivia sob uma ditadura militar[217] em que o discurso do "progresso" impulsionava projetos desenvolvimentistas que afetavam

---

212 GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação**: perspectivas. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

213 REGIDOR, José Ramos. Vinte e cinco anos de teologia da libertação. In: BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo; REGIDOR, José Ramos (org.). **A teologia da libertação**: balanço e perspectivas. São Paulo: Editora Ática, 1996.

214 *Ibidem*, p. 18.

215 A encarnação e a inculturação são práticas missionárias que defendem a inserção profunda na realidade cultural e histórica das comunidades locais. Segundo o teólogo Paulo Suess, essa aproximação adota os elementos da própria cultura para promover uma evangelização libertadora, alinhada com a Teologia da Libertação no combate às opressões na América Latina. Ver: SUESS, Paulo. **A causa indígena na caminhada e a proposta do Cimi**: 1972-1989. Petrópolis: Vozes, 1989.

216 *Ibidem*.

217 No âmbito das discussões historiográficas sobre a natureza do evento de 1964 e o regime subsequente, adoto a linha teórica do historiador Carlos Fico ao utilizar as nomenclaturas "golpe

diretamente os territórios indígenas. Com isso, essas comunidades ficavam expostas a violências diversas, vindas do Estado brasileiro e da iniciativa privada. Diante desse cenário hostil, o Cimi emergiu como um forte aliado na defesa dos interesses indígenas. Embora não existam dados para confirmar se o padre Raimundo Gonçalo, citado no documento, integrava o Cimi, há essa possibilidade. Afinal, a seção do periódico dedicou-se, majoritariamente, a avaliar a atividade missionária desse órgão, e a atuação do padre – descrita na fonte – condiz com a práxis pastoral da entidade indigenista.

Além disso, ao afirmar "Pe. Raimundo Gonçalo que gostava de índio foi o primeiro a se interessar pelos nossos problemas. Fez levantamento da situação", Santos demonstra a identificação daquele religioso como aliado da causa indígena, percepção recorrente nos textos publicados no *Mensageiro*. Isso evidencia a habilidade dos povos originários em perceber as diferenças entre os brancos, fator crucial na organização do próprio Movimento Indígena naquele contexto histórico. Trata-se de uma leitura política da alteridade, pois mapear aliados e opositores fazia parte de uma estratégia de fortalecimento das pautas que estavam sendo delineadas.

Nesse sentido, a conduta pastoral do Cimi, detalhada anteriormente, constitui um fator explicativo central para essa proximidade com determinados clérigos identificados como aliados. É evidente que uma postura missionária considerada "mais respeitosa" também poderia vir de missionários de outras entidades; contudo, como o *Mensageiro* era estruturado e mantido por esse órgão, era comum que seus próprios missionários – atuantes em diferentes regionais –fossem citados. As mensagens reproduzidas a seguir, igualmente extraídas da seção mencionada acima, demonstram essa complexa teia de relações estabelecida entre diversas lideranças indígenas e representantes da Igreja Católica.

> ALTO RIO NEGRO – CRISPINIANO (Tukano)
>
> Meus antepassados já tinham uma cruz antes dos missionários para adorar. **A cultura nossa foi destruída por missionários salesianos**. Pediram que

civil-militar" e "ditadura militar". Essa escolha justifica-se pelo entendimento de que, embora a deposição do governo tenha contado com expressivo apoio de setores civis, a condução e a estrutura do regime centralizaram-se nas mãos dos militares. Sobre isso, ver: FICO, Carlos. **O golpe de 1964**: momentos decisivos. 1. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2014. 148 p.

> tirássemos as plumas porque eram **coisas do diabo**. Essas peças culturais foram para os **museus** em Manaus e São Paulo, **vendidos aos turistas**.[218]

A mensagem de Crispiniano, pertencente ao povo Tukano do Alto Rio Negro, elabora uma crítica à atuação histórica missionária de padres salesianos entre a sua comunidade. O autor denuncia que elementos de sua cultura foram demonizados e roubados para serem expostos em museus e, em seguida, comercializados. É interessante pensar que ao mesmo tempo em que esses objetos eram transformados em "coisas do diabo" pela representação da branquitude, também eram alvo de "curiosidades etnográficas". Portanto, trata-se de um conjunto de violências combinadas: o roubo material, a espetacularização turística – alimentando um imaginário que relaciona as culturas indígenas ao exotismo – e a conversão dessas peças em mercadorias.

Analisando as narrativas de viajantes pela Amazônia no século XIX, Márcio Couto Henrique constatou uma dinâmica semelhante à apresentada no relato de Crispiniano. Segundo o autor, a violência simbólica sofrida pelos indígenas – que se viam obrigados a se desfazer de objetos sagrados e valiosos – era uma das razões pelas quais esses grupos alimentavam um verdadeiro terror em relação à branquitude, isto é, o medo do contato e da interação com os brancos. Henrique percebe, ainda, como essa coleta de artefatos sob o rótulo de "arte primitiva" está ancorada na perspectiva ocidental de domínio e poder sobre o "Outro":

> Assim, o furto de objetos da chamada "arte primitiva" ocorria livremente e sem quaisquer preocupações éticas, sob a justificativa de que tal "coleta" constituía uma contribuição ao conhecimento humano. Da mesma forma, em vários registros os viajantes comemoravam o fato de terem adquirido produtos das culturas indígenas em troca de objetos ocidentais de pouco valor. Muitos desses objetos iriam compor acervos etnográficos de museus espalhados pelo mundo.[219]

Nota-se que o autor nomeia essas práticas pelo o que elas são: furto. Apropriar-se indevidamente de artefatos pertencentes a uma cultura – retirando-os de seus contextos sagrados para doação ou comercialização – constitui, fundamentalmente,

---

218 MENSAGEIRO. Belém, ago. 1979, nº 2, p. 10, grifo próprio.

219 HENRIQUE, 2024, p. 7.

um ato de espoliação. Esse processo, historicamente efetivado pela branquitude, pode ser pensado a partir da análise de bell hooks. A autora investiga o fascínio do Ocidente pela chamada "Outridade" e o anseio contemporâneo pelo "primitivo", mapeando uma nostalgia imperialista que expressa fantasias de poder, desejo e sedução pelo Outro. Nessa lógica, a mercantilização da diferença atua como um elemento apaziguador na psique da branquitude. Embora a preocupação de hooks esteja centrada na contemporaneidade, compreende-se que os mecanismos desses dispositivos de controle e dominação são válidos para refletir sobre outros períodos da história.

Não se sabe exatamente qual momento histórico Crispiniano menciona em sua mensagem, porém, o próprio site do órgão de comunicação da Congregação Salesiana relata que os salesianos chegaram no Brasil no final do século XIX e se estabeleceram no Alto Rio Negro no início do século XX, fundando uma missão com sede em São Gabriel da Cachoeira em 1915.[220] Um dos grupos indígenas presentes nesse município é o Tukano, povo a qual o indígena Crispiniano, autor da última mensagem exposta, pertence. A despeito da impossibilidade de afirmar uma data precisa para os eventos mencionados por Crispiniano, o mais instigante é entender como essa situação – em que objetos das culturas indígenas são demonizados, roubados e vendidos – revela a posição dominante que a branquitude reafirma no contato com o "outro". Além disso, o roubo desses artefatos (vistos pelo Ocidente como mera curiosidade comercial e etnográfica) para exposição em museus evidencia o desejo dos brancos em "apreciar" esses elementos tidos como "primitivos". No fundo, é uma tentativa da branquitude de "habitar, ao menos por um tempo, o mundo do Outro".[221] A seguir, outra mensagem que ajuda a aprofundar essas discussões:

> SÃO MARCOS – ANICETO (Xavante)
>
> A nossa cultura é mais séria, coroinha e corte de cabelo. A nossa educação é muito respeitada para consertar a vida. Melhorar nossa cultura própria – que

220 BRASIL – Os salesianos na Amazônia. InfoANS, 24 nov. 2020. Disponível em: https://www.infoans.org/pt/secoes/aprofundamento/item/11717-brasil-os-salesianos-na-amazonia. Acesso em: 10 ago. 2026.

221 HOOKS, 2019, p. 75.

> quer **pacificar o branco** – primeiro contato missionário não conhecia a cultura nossa. Por que pegamos logo o catecismo? Para aprender a lei de Cristo, com educação, índio escuta o Evangelho de Cristo. Para viver como cristão temos que seguir o Cristo. Dar o bom exemplo. Não fazer como **fazendeiro** que tem a terra do índio, despejando de suas riquezas naturais. Índio aprende **egoísmo e vícios do branco.**[222]

Percebe-se que Aniceto Xavante traz um ponto de vista muito interessante sobre a relação com o branco, especificamente a figura do missionário: a ideia de que aquela cultura indígena quer pacificar o branco. Aqui, vale lembrar o livro *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*, organizado pelos antropólogos Bruce Albert e Alcida Rita Ramos.[223] A obra analisa justamente como os povos originários interpretam o contato com a sociedade não indígena, demonstrando a complexidade com que eles constroem a própria história nas dimensões política, social e simbólica. Na introdução do livro, Bruce Albert alerta que esse tipo de análise revela não apenas formas de representação, mas também uma "domesticação simbólica e ritual da alteridade dos brancos e neutralização dos seus poderes nefastos (pestilência e violência)".[224] Por isso, trata-se de uma pacificação às avessas.

A coletânea mostra que a ideia de pacificar os brancos soma-se à sua representação como "branco-espíritos maléficos".[225] Segundo Albert, esse olhar é um denominador comum que possui recorrência nos quadros cognitivos das sociedades indígenas em suas interpretações desse contato intercultural.[226] Essa percepção nasceu das experiências históricas de contato que começaram no período colonial e atravessaram gerações por meio de narrativas orais. Além disso, ela se alimenta de contatos atuais que continuam reproduzindo desigualdades, gerando

---

222 MENSAGEIRO. Belém, ago. 1979, nº 2, p. 10, grifo próprio.

223 ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (orgs.). **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Editora UNESP – Imprensa Oficial do Estado, 2002.

224 ALBERT, Bruce. Introdução. *In*: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (org.). **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 10.

225 *Ibidem*, p. 12.

226 *Ibidem*, p. 12.

traumas e reafirmando os impactos nefastos dessa relação, como as mensagens analisadas aqui tornam evidente.

Após Aniceto afirmar que a cultura do seu povo quer pacificar o branco, ele explica o porquê da adoção do catolicismo: o intuito era "aprender a lei de Cristo, com educação", "viver como cristão" e "dar o bom exemplo". É possível que esses motivos estejam associados ao objetivo maior de pacificação. Bruce Albert afirma que a apropriação e a redefinição de elementos do mundo dos brancos serviram para os povos indígenas criarem projetos próprios de reprodução social e afirmação cultural. A partir dessa ótica, talvez se possa propor que a própria conversão e a devoção aos princípios católicos atuem como estratégias para processar culturalmente a alteridade dos brancos. Essa proposta inverte a lógica eurocêntrica de interpretação do contato, colocando o foco na imaginação indígena.

Além disso, a adoção de um comportamento "cristão" por Aniceto Xavante serviu para demarcar uma diferença nítida em relação ao fazendeiro, em geral, visto como inimigo nas páginas do *Mensageiro*. Ao pedir para "não fazer como fazendeiro que tem a terra do índio", o autor constrói uma alteridade contrastante com aquele que viola os territórios originários. Essa oposição pode ser pensada a partir da disputa pela terra, a pauta mais debatida pelo periódico entre 1979 e o fim da década de 1980.[227] Como a violência dos conflitos territoriais era uma realidade recorrente, a figura do fazendeiro consolidou-se no imaginário indígena como uma das faces da branquitude. Para finalizar, Aniceto reafirma os malefícios desse contato: "índio aprende egoísmo e vícios do branco", demarcando reiteradamente sua fronteira identitária com relação a esse Outro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste texto, pretendeu-se dialogar com as contribuições teóricas sobre a branquitude. Essas produções ajudaram a delinear possíveis aproximações entre as experiências históricas de negros e indígenas com relação a essa posição de privilégio. Constatou-se que, assim como o "negro", o "índio" — conforme o termo

227 OLIVEIRA, 2025.

utilizado no contexto de produção das fontes — foi inventado enquanto tal. A esses dois grupos foi atribuído um conjunto de representações comuns, como a selvageria, o exotismo e o primitivismo. Essas invenções de categorias raciais serviram aos propósitos do colonialismo em sua necessidade de desumanizar, expropriar e explorar as populações racializadas. Dessa forma, o sujeito branco constituiu-se como o "universal", fixando o olhar analítico sobre o contato intercultural a partir de sua própria posição. Tendo em vista essas questões, este trabalho buscou fazer o caminho inverso, debruçando-se sobre as perspectivas dos povos originários e inserindo-os no debate racial.

Com isso, as mensagens apresentadas ao longo deste trabalho permitem constatar que o contato com a branquitude gerou diversas representações na imaginação e na retórica indígenas. Em grande medida, essas visões remetem a experiências aterrorizantes, tanto no passado quanto no presente. Por outro lado, os documentos também apontam para momentos em que essas relações ganharam contornos mais "simétricos". Essa mudança decorre de uma série de fatores históricos, com destaque para a articulação do Movimento Indígena e para a nova postura missionária e política adotada pelo Cimi.

Apesar disso, os relatos que exprimem experiências traumáticas — ou que revelam como elas afetaram física e psicologicamente os povos originários — sobressaem-se no conjunto das fontes. Desse modo, as narrativas indicam uma definição precisa do "nós" em oposição ao "outro". Ao mesmo tempo em que os indígenas se autodefinem, rearticulam suas identidades étnicas e se reafirmam como sujeitos políticos, eles traçam uma fronteira bem delineada entre a indigetude e a "outridade" da branquitude.

Além disso, no contexto de estruturação do Movimento Indígena, um aspecto fundamental foi a identificação de "aliados" e "inimigos". Nas mensagens analisadas ao longo do trabalho, buscou-se demonstrar que as populações nativas não apenas criaram representações sobre os brancos e interpretaram o contato de diversas formas, mas sabiam discernir as divisões e diferenças entre os próprios representantes da branquitude. Essa leitura política revelou-se essencial para a definição de suas alianças estratégicas, como no caso do Cimi.

Vale destacar também que, ao interpretarem esse contato intercultural, por meio da definição de fronteiras identitárias, as populações indígenas demonstraram

grande habilidade estratégica na elaboração de seus discursos. Para isso, lançaram mão de elementos do mundo ocidental que passaram a integrar o repertório nativo, servindo como pilares de suas argumentações e reivindicações etnopolíticas. São exemplos nítidos dessa dinâmica o aprendizado da língua portuguesa, a conversão ao catolicismo e a própria apropriação de um veículo comunicativo que originalmente não pertencia ao seu universo sociocultural: um jornal, nesse caso, o *Mensageiro*.

Outro ponto relevante nesta pesquisa foi evidenciar o quanto essa apropriação e redefinição de aspectos culturais do mundo dos brancos também funcionam como tentativas de domesticação intelectual e pragmática da branquitude. Trata-se, portanto, de uma "captura" sócio-simbólica de um universo cultural com o intuito de requalificá-lo. Essas estratégias ressaltam o protagonismo e a habilidade dos grupos indígenas em traduzir culturalmente essa alteridade.

RUMO A UMA CIÊNCIA INTERCULTURAL

UM PANORAMA DAS PESQUISAS COLABORATIVAS COM POVOS INDÍGENAS E COMUNIDADES TRADICIONAIS NO MUSEU GOELDI (2001-2025)

Leonardo Ryon Alves dos Santos[228]

INTRODUÇÃO

A ciência na Amazônia nasceu aqui" essa é a frase que compõe um dos murais produzidos durante uma edição do Museu de Arte Urbana de Belém (M.A.U.B.), realizada em parceria com o Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG) no campus de pesquisa da instituição, como parte das ações preparatórias para a COP 30, que ocorreu em Belém 2025. Na ocasião, os muros do MPEG foram transformados em obras de *street art*[229].

Embora a intervenção artística dialogue com a trajetória institucional do MPEG e valorize sua importância histórica, a afirmação inscrita no mural também suscita problematizações. Ao sugerir que a ciência na Amazônia "nasceu" nesse

228 Museu Paraense Emílio Goeldi. Pesquisa financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ). E-mail: leonardoryon88@gmail.com

229 MUSEU DE ARTE URBANA DE BELÉM (MAUB). MAUB – Museu de Arte Urbana de Belém, Edição Especial Museu Goeldi, 2025. Disponível em: https://maub.art.br/. Acesso em: 17 fev. 2026.

espaço, o enunciado reafirma a centralidade de uma instituição na produção do conhecimento científico, mas o faz a partir de uma concepção específica de Ciência: aquela ancorada em matrizes ocidentais, europeias e brancas.

De fato, essa forma de Ciência pode ter como marco simbólico a criação do Museu Paraense, na segunda metade do século XIX, porém, tal recorte não implica que a produção de conhecimento na região tenha se iniciado nesse período.

É preciso se ter cuidado com afirmações que podem refletir a colonialidade, esta por sua vez, refere-se a permanência de estruturas de poder e hierarquias sociais e epistemológicas constituídas durante a colonização, mesmo após o fim do colonialismo enquanto forma de dominação político-administrativa[230].

E mesmo a Ciência Moderna foi construída por meio de circulação de conhecimentos, mediações e intercâmbios culturais[231]. No caso, da Amazônia, muito antes da chegada dos colonizadores, naturalistas, viajantes e pesquisadores europeus, os diversos povos indígenas que habitavam (e seguem habitando) a região, desenvolveram diversos sistemas conhecimento[232] .

Essas expressões de conhecimento, constituem expressões de Ciências outras, historicamente silenciadas e marginalizadas pelos processos coloniais e pela hegemonia do saber científico moderno[233]. Reconhecer essa pluralidade epistemológica implica questionar narrativas fundacionais únicas e abrir espaço para

---

230 QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

231 RAJ, Kapil. Relocating modern science: circulation and the construction of knowledge in South Asia and Europe, 1650–1900. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

232 SCHAAN, Denise Pahl. A Amazônia em 1491. Especiaria - Cadernos de Ciências Humanas, v. 11 e 12, n. 20 e 21, p. 55-82, jul./dez. 2008 e jan./jun. 2009; CLEMENT, Charles Roland et al. A ecologia histórica e a criação da agrobiodiversidade na Amazônia: lições para a agroecologia. **Agrobiodiversidade e Agroecologia. Brasília, DF: Embrapa: Coleção Transição Agroecológica**, p. 27-50, 2015.

233 SANTOS, Leonardo Ryon Alves dos. Os desafios da Ciência Intercultural: autorias e coautorias indígenas e de comunidades tradicionais nas pesquisas em colaboração. Relatório Final de Iniciação Científica em Desenvolvimento Tecnológico, Industrial e Inovação (PIBICTI). Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2025.

uma compreensão mais ampla, diversa e intercultural da ciência na Amazônia, uma ciência que não "nasce" em um único lugar[234].

De modo geral, pode-se afirmar que o MPEG realiza, há mais de um século, pesquisas científicas em diálogo com povos indígenas[235]. Em períodos mais recentes, entre as iniciativas desenvolvidas pelo MPEG, sobressaem-se aquelas de caráter colaborativo com povos indígenas e comunidades tradicionais, abrangendo tanto pesquisas quanto práticas de divulgação científica, com especial destaque para as ações conduzidas no âmbito da Coordenação de Ciências Humanas do MPEG[236]. Tal processo tem suas origens ao menos de modo documentado), a partir da década de 1980, com o Projeto Kayapó[237].

Considera-se que a participação dessas comunidades em processos de pesquisa e divulgação, de maneira dialógica e colaborativa, pode contribuir para à valorização de seus conhecimentos e epistemologias, tal envolvimento também pode colaborar para a ressignificação das práticas museológicas, transformando os museus em efetivos espaços de diálogo intercultural[238].

Essas experiências pavimentam caminhos em direção a uma Ciência Intercultural, compreendida como uma perspectiva crítica, situada e relacional de produção do conhecimento, que se fundamenta no diálogo entre distintos regimes de conhecimento e reconhece os conhecimentos produzidos nos territórios indígenas e de comunidades tradicionais como legítimos (como são)[239].

---

234 Até a alegação de que o Museu Paraense teria sido a primeira instituição científica da Amazônia pode ser relativizada, considerando a criação do Jardim Botânico do Grão-Pará, em 1798, e podendo este ser compreendido como uma instituição científica vinculada aos interesses coloniais portugueses (Sanjad, 2001).

235 LÓPEZ GARCÉS, C.; ROBERT, P.; COELHO, M. Pesquisas científicas sem colaboração com povos indígenas: uma tradição de diálogos e inovações metodológicas no Museu Goeldi. In: VIEIRA, I.; MANN,P.; ARAÚJO, R. (Ed.). Ambiente e sociedade na Amazônia: uma abordagem interdisciplinar. Rio de Janeiro: Garamond Universitária,2014. p. 409-433.

236 López Garcés; Robert; Coelho, op. cit.

237 Ibidem.

238 ABREU, Regina. Tal antropologia qual museu? Revista Do Museu De Arqueologia E Etnologia. Suplemento, (supl.7), p. 121-143, 2008.

239 LÓPEZ GARCÉS, Claudia Leonor; FRANÇOZO, Mariana; KA'APOR, Irakadju; TEMBÉ, Rosilene; KA'APOR, Valdemar; CAROMANO, Caroline Fernandes. Redescubriendo museos con líderes y lideresas del pueblo indígena ka'apor: diálogos y experiencias interculturales

Trata-se de uma abordagem que tensiona a hegemonia do conhecimento científico ocidental moderno, ao afirmar a coexistência de múltiplas epistemologias e ao valorizar processos colaborativos, éticos e politicamente comprometidos com os sujeitos envolvidos[240].

Para que instituições científicas como o Museu Goeldi caminhem nessa direção, tornam-se ainda mais necessárias práticas que promovam a colaboração ativa de povos indígenas e comunidades tradicionais em todas as etapas do fazer científico intercultural, desde sua formação, produção, interpretação até a circulação dos conhecimentos produzidos[241].

O trabalho desenvolvido nas últimas duas décadas por pesquisadoras(es) do MPEG, em colaboração com diferentes povos, vem tecendo na instituição, ao longo dos anos, caminhos rumo à construção dessa expressão de Ciência. Essas experiências, embora consistentes e relevantes, ainda carecem de uma sistematização analítica que permita compreender seus resultados , processos históricos e metodológicos que as constituíram.

A documentação relativa a essas práticas, encontra-se atualmente dispersa entre arquivos pessoais e institucionais, e outros ambientes. Até o momento, não foi identificada a realização de um estudo sistemático capaz de reunir, analisar e organizar esse conjunto documental, de modo a evidenciar não apenas os produtos finais dessas pesquisas, mas também seus percursos, desafios e transformações implicados nessas experiências.

Considerando o exposto, o presente estudo parte da seguinte problemática: De que maneira ações como as pesquisas colaborativas com povos indígenas e comunidades tradicionais desenvolvidas pelo Museu Goeldi podem contribuir para a construção de uma Ciência Intercultural na instituição e para a transformação das práticas científicas relacionadas a esses povos? A partir dessa questão,

---

en museos de Brasil y Países Bajos. Boletín de Antropología, v. 39, n. 68, p. 94-116, 2024. DOI: 10.17533/udea.boan.v39n68a6.

240 VELTHEM, Lucia Hussak van; KUKAWKA, Katia; JOANNY, Lydie. Museus, coleções etnográficas e a busca do diálogo intercultural. Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi: Ciências Humanas, Belém, v. 12, n. 3, p. 735-748, set.-dez. 2017

241 ROCA, Andrea. Museus indígenas na Costa Noroeste do Canadá e nos Estados Unidos. Revista de Antropologia, v. 58, n. 2, p. 117-142, 2015.

o estudo tem por objetivo analisar as essas iniciativas no Museu Goeldi e seu potencial para essa abordagem.

Estudos destes caráter tem o potencial de construir análises que busquem compreender as contribuições dessas pesquisas para a construção de formas mais plurais e colaborativas de produção do conhecimento científico. É importante ressaltar que esse percurso não se inicia no presente[242].

Contudo, o presente estudo concentra-se nas iniciativas desenvolvidas no século XXI, período em que se situam os projetos de pesquisa colaborativa coordenados ou integrados por Cláudia López Garcés, Pascale de Robert e Márlia Coelho-Ferreira, cuja atuação se destaca pela continuidade e consistência das pesquisas desenvolvidas em diálogo com povos indígenas e comunidades tradicionais[243].

Nesse sentido, as pesquisas colaborativas desenvolvidas pelo Museu Goeldi e identificadas neste trabalho, são potencialmente benéficas para a construção de uma Ciência Intercultural fundamentada no diálogo entre diferentes regimes de conhecimento, na valorização das epistemologias outras e na transformação das práticas científicas.

METODOLOGIA

O estudo foi majoritariamente realizado no Campus de Pesquisa do Museu Goeldi e adota um enfoque qualitativo-interpretativo, que busca compreender como os sujeitos interpretam suas experiências, constroem seus mundos e atribuem significados às suas vivências[244]. Nesse sentido, se fez uso de três procedimentos metodológicos principais para a coleta de dados: pesquisa bibliográfica, análise documental e entrevista semiestruturada.

A pesquisa bibliográfica, desenvolvida, abrangeu temas diretamente relacionados aos objetivos do estudo, oferecendo a fundamentação teórica e o

242 López Garcés; Robert; Coelho, op. cit.

243 Santos, Leonardo Ryon Alves dos, op. cit.

244 MERRIAM, S., B. **Qualitative Research** A Guide to Design and Implementation, 2 ed.,United States of America, Copyright John Wiley & Sons, Inc. 2009.

contexto analítico necessários[245]. A análise documental, por sua vez, consistiu na identificação e no exame criterioso de documentos relacionados aos projetos colaborativos. Foram compreendidos na análise fontes institucionais como relatórios de pesquisa e registros audiovisuais, fontes bibliográficas como produções textuais, fontes documentais provenientes acervos pessoais de pesquisadores(as), matérias jornalísticas e currículos Lattes dos(as) envolvidos(as) nas pesquisas.

Esse processo possibilitou identificar e selecionar os projetos que compõem o corpus documental da pesquisa. Como critério de delimitação, foram selecionados projetos que contassem com a participação direta das pesquisadoras Cláudia López Garcés, Pascale de Robert e Márlia Regina Coelho-Ferreira, seja na condição de coordenadoras, seja como integrantes das equipes de pesquisa. Esse critério foi delimitado devido à trajetória das pesquisadoras no desenvolvimento de experiências relacionadas às pesquisas colaborativas e à Ciência Intercultural no Museu Goeldi entre 2001 e 2025.

Por sua vez, esse recorte temporal justifica-se, pois, 2001 foi o marco inicial, conforme informação fornecida por uma das pesquisadoras em entrevista realizada no âmbito desta pesquisa[246]. Segundo esse depoimento, foi nesse período que Pascale de Robert passou a desenvolver pesquisas junto ao povo *Kayapó*, enquanto Cláudia López Garcés iniciou suas atividades no Museu Goeldi, posteriormente estabelecendo colaborações com Robert[247].

Embora o levantamento realizado na Plataforma Lattes registre o primeiro projeto possivelmente colaborativo apenas a partir de 2010, optou-se por considerar 2001 como marco inicial em razão do relato da pesquisadora. O ano de 2025, por sua vez, foi definido como marco final por corresponder ao encerramento do projeto colaborativo mais recente identificado no âmbito desta pesquisa.

Após a seleção, os projetos encontrados foram organizados em cinco eixos temáticos, definidos a partir das aproximações identificadas entre suas propostas, considerando aspectos conceituais, metodológicos, temáticos e políticos. A

---

245 GALVÃO, Maria Cristiane Barbosa. O levantamento bibliográfico e a pesquisa científica. **Fundamentos de epidemiologia. 2ed. A**, v. 398, p. 1-377, 2010.

246 Informação fornecida por Claudia Leonor López Garcés em entrevista realizada em 12 fev. 2026.

247 Informação fornecida por Claudia Leonor López Garcés em entrevista realizada em 12 fev. 2026.

definição desses eixos constituiu um procedimento de organização e sistematização do corpus, permitindo agrupar experiências que apresentavam elementos comuns, sem desconsiderar suas especificidades. O exame desse material considerou o seu contexto histórico de produção, autoria, finalidade e intencionalidade, bem como os possíveis vieses, silenciamentos e limites presentes nos registros[248].

Também como mencionado, foi realizada uma entrevista semiestruturada com uma das pesquisadoras vinculadas aos projetos identificados no levantamento inicial dos projetos. A realização de outras entrevistas foi considerada, porém, em razão da disponibilidade e das limitações de agenda das demais pesquisadoras, não foi possível realizar mais entrevistas. Esse formato possibilita abordar os temas de maneira sistemática, ao mesmo tempo em que permite o surgimento de novas questões ao longo da interlocução[249].

Para orientar a entrevista, foi elaborado previamente um roteiro, garantindo coerência temática sem comprometer a flexibilidade necessária ao diálogo[250]. As memórias, percepções e narrativas apresentadas pela entrevistada foram analisadas em articulação com a documentação e as demais fontes mobilizadas na pesquisa[251].

Após a etapa de coleta, procedeu-se à triangulação dos dados, mediante o confronto das informações obtidas nas fontes bibliográficas, documentais e orais, com o objetivo de identificar convergências, divergências e possíveis lacunas entre os diferentes registros[252]. Esse procedimento contribuiu para ampliar a credibilidade e a confiabilidade da pesquisa, ao possibilitar o cotejamento entre diferentes perspectivas e reduzir a dependência de uma única fonte de informação, favorecendo, assim, uma compreensão mais ampla e aprofundada do fenômeno investigado[253].

---

248 BACELLAR, C. de A. P. Uso e mau uso dos arquivos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). **Fontes históricas**. São Paulo: Contexto, 2008.

249 PATTON, M. Q. **Qualitative research and evaluation methods.** United State of America: Sage Publications, Inc, 2002.

250 Ibidem.

251 MAGALHÃES, Justino. **Tecendo nexos:** história das instituições. Bragança Paulista/SP: Editora Universitária São Francisco, 2004.

252 RAJ, Kapil. Relocating modern science: circulation and the construction of knowledge in South Asia and Europe, 1650–1900. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

253 Ibidem

Em conjunto, esse conjunto metodológico possibilitou reunir, organizar e interpretar diferentes tipos de fontes, permitindo reconstruir o percurso histórico das pesquisas colaborativas desenvolvidas no MPEG no período analisado.

REFERENCIAL TEÓRICO

A compreensão da Ciência Intercultural exige considerar, inicialmente, a própria constituição histórica da ciência moderna e as relações estabelecidas entre diferentes formas de produção do conhecimento. Durante séculos, a História da Ciência foi apresentada a partir de uma narrativa centrada na Europa, como se o conhecimento científico tivesse sido produzido fundamentalmente nesse espaço e posteriormente difundido para outras regiões[254].

Essa interpretação, entretanto, vem sendo questionada por estudos que evidenciam a importância da circulação de pessoas, objetos, informações e conhecimentos na constituição da Ciência Moderna[255].

A produção científica esteve relacionada a encontros, traduções, mediações, apropriações e intercâmbios entre diferentes sociedades, ainda que essas relações tenham ocorrido em contextos marcados por desigualdades e relações de poder[256]. As Ciências, portanto, devem ser compreendidas como uma construção histórica que se constituiu também por meio da interação entre diferentes espaços e formas de conhecimento[257].

Essa perspectiva é particularmente importante para compreender as relações estabelecidas historicamente entre Ciência e povos indígenas. A expansão colonial esteve acompanhada de processos de classificação e apropriação de conhecimentos produzidos por sociedades colonizadas, frequentemente transformadas em objetos de investigação, enquanto seus conhecimentos eram incorporados, traduzidos ou deslegitimados pelos sistemas científicos ocidentais[258].

---

254 Ibidem.

255 Ibidem.

256 Ibidem.

257 Ibidem.

258 Ibidem.

Dessa forma, a constituição da Ciência Ocidental Moderna também esteve associada à produção de hierarquias epistemológicas que posicionaram essa como referência privilegiada de racionalidade e universalidade[259]. Essas hierarquias não desapareceram com o fim formal do colonialismo, permanecendo por meio da colonialidade do poder e do saber, que reproduz desigualdades na definição de quais conhecimentos são considerados legítimos e quais sujeitos podem ser reconhecidos como produtores de conhecimento[260].

A crítica a essas hierarquias aproxima-se das discussões sobre as Epistemologias do Sul, que questionam a monocultura epistemológica e defendem o reconhecimento da diversidade de formas de produzir e validar conhecimentos[261]. A ideia de uma Ecologia de Saberes propõe que diferentes conhecimentos possam estabelecer relações de diálogo, sem que um deles seja previamente considerado superior ou universal[262]. Essa perspectiva não implica rejeitar a Ciência Moderna, mas questionar sua pretensão de exclusividade epistemológica e criar condições para que conhecimentos historicamente marginalizados possam participar da produção e validação do conhecimento[263].

Nesse sentido, descolonizar a Ciência significa problematizar as estruturas históricas que definem quem pode conhecer, o que pode ser reconhecido como conhecimento científico, quais critérios são utilizados para sua validação e quem controla sua interpretação, autoria e circulação. Trata-se, portanto, de transformar relações de poder e autoridade epistemológica, e não simplesmente substituir um conhecimento por outro.

É nesse horizonte que a interculturalidade passa a adquirir relevância para pensar a produção científica. Essa perspectiva que emerge a partir da segunda metade do século XX, envolve relações de diálogo, negociação e reconhecimento

---

259 QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

260 Ibidem.

261 SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

262 Ibidem.

263 Ibidem.

das diferenças, considerando as desigualdades históricas que atravessam essas relações[264]. Em sua perspectiva crítica, busca questionar estruturas que reproduzem a subalternização de determinados grupos e conhecimentos, propondo transformações nas relações sociais e institucionais[265].

Transportar para o campo científico, essa compreensão implica perguntar não apenas se povos indígenas e comunidades tradicionais participam de uma pesquisa, mas qual lugar ocupam na definição dos problemas, na produção e interpretação dos dados e na construção, autoria e circulação dos resultados.

É nesse processo histórico que se insere a construção da Ciência Intercultural. Não é possível atribuir-lhe um único momento de origem ou um(a) autor(a) fundador(a), pois sua formulação resulta da convergência de diferentes debates sobre interculturalidade, conhecimentos indígenas e tradicionais, pluralidade epistemológica, participação, colaboração e descolonização[266]. Bem como, trata-se de uma concepção ainda em construção, que vem sendo formulada a partir de experiências que procuram estabelecer relações mais dialógicas entre diferentes sistemas de conhecimento como as em desenvolvimento no Museu Goeldi[267].

Nesse sentido, esse paradigma pode ser compreendido como uma perspectiva de produção do conhecimento fundamentada no reconhecimento da diversidade cognitiva e na possibilidade de diálogo entre conhecimentos científicos de muitos mundos, ocidentais, indígenas, quilombolas, ribeirinhas, caiçaras etc, de modo que nenhum destes não sejam reduzidos à condição de simples fontes de informação, mas sejam participantes da construção, interpretação e circulação do(s) conhecimento(s)[268].

Essa definição, ainda em construção, provisória e transitória, suscita a necessidade de estabelecer distinções em relação a outras perspectivas de produção

---

264 WALSH, Catherine. Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des)de el in-surgir, re-existir y re-vivir. In: MELLO, Márcia (org.). Educação intercultural na América Latina: *entre concepções, tensões e propostas*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.

265 Ibidem.

266 López Garcés; Robert; Coelho, op. cit; Velthem, Lucia Hussak van; Kukawka, Katia; Joanny, Lydie. Op. cit.

267 Ibidem.

268 Ibidem.

do conhecimento, como a pesquisa participativa, a pesquisa colaborativa e a etnociencia. A pesquisa participativa representa uma ruptura importante ao reconhecer a participação dos sujeitos em diferentes etapas da investigação[269].

Contudo, a participação, por si só, não implica necessariamente o compartilhamento da autoridade epistemológica, uma vez que os sujeitos podem contribuir para a coleta de informações ou para atividades de campo sem participar efetivamente da definição das questões de pesquisa, da interpretação dos resultados ou das decisões relativas à sua divulgação.

Nesse sentido, embora a pesquisa participativa possa constituir uma importante prática ou estratégia metodológica, a perspectiva da pesquisa colaborativa mostra-se conceitualmente mais próxima das premissas que constituem a Ciência Intercultural, por pressupor compartilhamento de responsabilidades mais integrais entre os diferentes envolvidos bem como o real poder de decisões de diferentes naturezas como as de caráter metodológico e processos conjuntos de construção e circulação do conhecimento[270].

Tal aproximação é particularmente relevante porque a construção de uma Ciência com esse caráter precisa não apenas da presença ou participação de diferentes sujeitos na pesquisa, mas da criação de condições para o diálogo, a negociação e a articulação entre diferentes sistemas de conhecimento[271]. A pesquisa colaborativa, portanto, pode constituir uma via importante para esse processo.

Por sua vez, a etnociência possui igualmente uma trajetória própria e importante para essa discussão. Consolidada especialmente a partir da antropologia cognitiva das décadas de 1950 e 1960, buscou compreender os sistemas de classificação, nomeação e organização do mundo elaborados pelos próprios grupos estudados[272].

Os trabalhos de Harold Conklin com os Hanunóo constituem referência fundamental desse movimento, ao demonstrarem a complexidade dos sistemas

---

269 CORNWALL, Andrea; JEWKES, Rachel. What is participatory research? Social Science & Medicine, v. 41, n. 12, p. 1667–1676, 1995; LASSITER, Luke Eric. The Chicago Guide to Collaborative Ethnography. Chicago: University of Chicago Press, 2005;

270 López Garcés; Robert; Coelho, op. cit; Velthem, Lucia Hussak van; Kukawka, Katia; Joanny, Lydie. Op. cit.

271 Ibidem.

272 CONKLIN, Harold C. **The Relation of Hanunóo Culture to the Plant World**. 1954. Tese (Doutorado em Antropologia) – Yale University, New Haven, 1954.

indígenas de conhecimento e a importância de compreender as categorias utilizadas pelos próprios sujeitos[273]. A sistematização conceitual desse campo também procurou definir seus objetos e procedimentos, especialmente no estudo das classificações e dos sistemas cognitivos de diferentes sociedades[274].

A etnociência, assim, contribuiu para deslocar o olhar científico das categorias exclusivamente ocidentais e reconhecer a existência de sistemas próprios de conhecimento[275]. Entretanto, isso não significa necessariamente que os conhecimentos estudados tenham participado da própria produção do conhecimento científico. Em determinadas abordagens, eles continuam sendo objeto de descrição e interpretação pela ciência acadêmica[276].

Dessa forma, a Ciência Intercultural deve ser concebida não apenas como um princípio teórico ou epistemológico, e também como uma diretriz prática, ética e política orientadora da produção do conhecimento.

Sua análise considera a colaboração, mas também o reconhecimento dos conhecimentos indígenas e tradicionais, a problematização das hierarquias epistemológicas e a possibilidade de compartilhamento das decisões, interpretações, autorias e formas de circulação do conhecimento.

Essa compreensão permite investigar as experiências desenvolvidas no Museu Goeldi sem pressupor que toda pesquisa realizada com povos indígenas e comunidades tradicionais seja, automaticamente, intercultural. Ao contrário, será tomada como uma perspectiva para compreender em que medida essas experiências contribuíram para produzir relações científicas mais dialógicas, colaborativas e abertas à pluralidade epistemológica.

---

273 CONKLIN, Harold C. **The Relation of Hanunóo Culture to the Plant World**. 1954. Tese (Doutorado em Antropologia) – Yale University, New Haven, 1954; HUNN, Eugene. Ethnobiology in four phases. Journal of Ethnobiology, v. 27, n. 1, p. 1–10, 2007.

274 STURTEVANT, William C. **Studies in ethnoscience**. American Anthropologist, v. 66, n. 3, p. 99–131, 1964.

275 Ibidem

276 SMITH, Linda Tuhiwai. **Decolonizing Methodologies:** Research and Indigenous Peoples. 2. ed. London: Zed Books, 2012; NAKATA, Martin. Indigenous knowledge and the cultural interface: underlying issues at the intersection of knowledge and information systems. IRELAND Journal, v. 5, n. 2, p. 5–15, 2002.

PRÁTICAS QUE TECEM CIÊNCIAS: 25 ANOS DE PESQUISAS COLABORATIVAS NO MUSEU GOELDI

A partir dos levantamentos realizados nas bases de dados indicadas na metodologia, abrangendo os últimos 25 anos de atuação institucional, foram identificados aproximadamente 11 projetos que, em diferentes níveis podem ser interpretado como experiência que dialogam, contribuem para ou se inserem no processo de construção da Ciência Intercultural no âmbito do Museu Goeldi.

Como mencionado, o critério central de seleção desses projetos foi a participação direta das três pesquisadoras destacadas nesta pesquisa e o recorte temporal. Para fins de organização e análise, optou-se por agrupar esses projetos em cinco eixos temáticos centrais, definidos a partir de afinidades conceituais, metodológicas e políticas entre as propostas. Essa estratégia possibilitou compreender tanto as convergências quanto as especificidades das diferentes experiências de pesquisa e ação institucional.

Em alguns desses projetos, participaram e participam ativamente comunidades tradicionais e povos indígenas de diferentes etnias, como os *Ticuna, Tembé, Ka'apor, Kayapó* e *Karipuna*. De maneira geral, observa-se que os projetos analisados se concentram majoritariamente no campo das Ciências Humanas e Sociais, ainda que mantenham diálogos interdisciplinares com outras áreas do conhecimento, especialmente aquelas relacionadas às questões socioambientais na Amazônia.

As abordagens adotadas evidenciam um compromisso com o diálogo de conhecimentos, com o fortalecimento de uma colaboração com os diferentes grupos trabalhados e com a valorização de outros conhecimentos como parte constitutiva da produção científica.

Tais processos operam a partir dos interesses coletivos das comunidades participantes, orientando a investigação para a produção de reflexões críticas e, em muitos casos, para a construção de respostas e soluções aos problemas concretos enfrentados por essas comunidades, em diálogo direto com suas demandas, saberes e contextos socioculturais[277]. Nesse sentido, tais iniciativas podem ser

277 LÓPEZ GARCÉS, Claudia Leonor et al. Redescubriendo museos con líderes y lideresas del pueblo indígena ka'apor: Diálogos y experiencias interculturales en museos de Brasil y Países

compreendidas como avanços em direção a uma Ciência que reconheça, valorize a contribuição desses conhecimentos e admita seu potencial para a mitigação de problemas contemporâneos.

Para melhor visualização e sistematização dos dados levantados, elaborou-se um quadro analítico na qual os projetos são apresentados de acordo com os eixos temáticos propostos, acompanhados de breves descrições e informações sobre sua duração.

QUADRO 1 - A PROJETOS LEVANTADOS (2000 - 2025)

Eixo Temático	Projeto (Nome)	Duração	Equipe	Descrição dos Temas Principais
1. Epistemologias e Interculturalidade na Produção Científica	Os desafios da ciência intercultural: autorias e coautorias indígenas e de comunidades tradicionais nas pesquisas em colaboração	2022-2025	Coord.: Claudia Leonor López Garcés. Integrantes: Louis Forline, Jimena Felipe Beltrão, Márcio Meira, José Sena, Pascale de Robert, Lúcia van Velthem, Maria Cândida Barros, Wilson Eduardo Gómez.	Análise das relações entre saberes tradicionais e a ciência ocidental, focando em autoria/coautoria, reconhecimento acadêmico, processos históricos de apropriação do conhecimento e metodologias colaborativas de co-teorização.
	O conhecimento indígena na construção da ciência. Historia Naturalis Brasiliae (1648)	2018-2023	Coord.: Mariana Françozo. Integrantes: Claudia Leonor López Garcés, Tinde van Andel, Martin Berger, Hendrikus Van der Voort.	
	Conhecimentos indígenas e Ciência ocidental: pesquisas colaborativas com o povo indígena Kaapor MA (Brasil)	2019-2023	Coord.: Claudia Leonor López Garcés. Integrante: Mariana Françozo.	

2. Socioambientalismo, Sustentabilidade e Manejo de Recursos	Diversidade Sociocultural na Amazônia Oriental: Diálogos de saberes e sustentabilidade	2024-Atual	Coord.: Juarez Carlos Pezzutti. Integrantes: Claudia Leonor López Garcés, Louis Forline, Marlúcia Martins, Márlia Coelho-Ferreira, Regina Oliveira, Rogério Roda da Silva.	Ações para conservação e uso sustentável da terra, articulando conhecimentos ecológicos tradicionais e científicos ocidentais. Aborda restauração florestal, governança, recursos não madeireiros, impactos de políticas, além de saúde, nutrição e medicina tradicional indígena.
	Restauração etnoecológica das áreas protegidas do mosaico gurupi: recuperação dos últimos remanescentes florestais na amazônia oriental	2018-2023	Coord.: Daniele Celentano. Integrantes: Claudia Leonor López Garcés, Louis Forline, Marlúcia Martins, Cláudia Kahwage, Fábio Vaz Ribeiro de Almeida.	
	Governo Ambiental na América Latina - ENGOV; WP-5: Construção e intercâmbio de conhecimento sobre recursos naturais	2011-2015	Coord.: Mina Kleiche-Dray. Integrantes: Claudia Leonor López Garcés, Esther Katz, Etienne Gérard, Elena Lazos.	
	Biodiversidade e usos da terra na Amazônia. Sub-projeto 9 Laboratório de práticas sustentáveis em Terras Indígenas próximas ao Arco de desmatamento	2009-2017	Coord.: Claudia Leonor López Garcés. Integrantes: Márlia Coelho-Ferreira, Pascale de Robert, Sol Elizabeth González.	
	Saúde e soberania alimentar Mebêngôkre-Kayapó: conhecimentos, práticas e inovações	2015-2020	Coord.: Márlia Coelho-Ferreira. Integrantes: Claudia Leonor López Garcés, Joseane Costa.	
3. Dinâmicas Socioculturais, Identidade e Lutas por Reconhecimento	Reconfigurações socioculturais na Amazônia do século XXI: povos indígenas, coletivos afro-indígenas e lutas pela re-existência	2019-2024	Coord.: Claudia Leonor López Garcés. Integrante: José Sena.	Estudo de transformações socioculturais contemporâneas com foco em lutas identitárias, territoriais e socioambientais de povos indígenas, quilombolas e coletivos afro-indígenas.

4. Etnomuseologia e Diálogo sobre Acervos	Compartilhando coleções e conectando histórias: um projeto colaborativo do Museu Nacional de Etnologia (Holanda) e do Museu Paraense Emílio Goeldi (Brasil)	2013-2014	Coord.: Laura van Broekhoven. Integrantes: Claudia Leonor López Garcés, Glenn Shepard, Mariana Françozo.	Foco na gestão colaborativa e reinterpretação de coleções etnográficas em museus. Promove o intercâmbio com curadores indígenas para uma gestão compartilhada do patrimônio cultural.
	Objetos e olhares, entre outros: Etnomuseologia na Reserva Técnica "Curt Nimuendajú" do Museu Paraense Emílio Goeldi	2010-2012	Coord.: Glenn Shepard. Integrantes: Claudia Leonor López Garcés, Pascale de Robert, Nelson Sanjad, Carlos Eduardo Chaves, Robinson da Silva, Alegria Benchimol.	

Fonte: Elaborado pelos autores com base em levantamento realizado nos currículos Lattes das pesquisadoras Cláudia López Garcés, Pascale de Robert e Márlia Regina Coelho-Ferreira.

Com base na natureza, nas descrições e abordagens metodológicas dos projetos elencados, é possível realizar inferências mais consistentes acerca da orientação epistemológica e que podem consubstanciar a Ciência Intercultural no Museu Goeldi .

O conjunto dessas pesquisas revela tendências temáticas recorrentes, bem como aponta para uma reconfiguração de práticas científicas no interior das Ciências Humanas, em especial no campo da Antropologia, em diálogo com áreas afins como a Museologia, a História e os estudos socioambientais. Trata-se, portanto, de um *corpus* que permite compreender o Museu Goeldi como um espaço estratégico de experimentação científica, política e institucional voltado para os desafios contemporâneos da Amazônia.

De modo geral, os projetos analisados evidenciam uma possível virada epistemológica e metodológica, marcada pelo questionamento dos paradigmas clássicos que historicamente sustentaram a produção do conhecimento científico europeu ocidental moderno em detrimento de outras formas de saber como as provindas de culturas indígenas e comunidades tradicionais. Observa-se nesse quadro um processo de "*creación de nuevas construcciones teóricas y proporciona a*

los investigadores (internos y externos) nuevas herramientas para dar sentido a las realidades contemporáneas"[278].

Essa inflexão se expressa na recusa de modelos extrativistas de pesquisa e na adoção de abordagens que reconhecem a legitimidade epistêmica dos conhecimentos indígenas e demais comunidades tradicionais[279].

Nesse contexto, emerge, assim, um esforço deliberado de construção de uma ciência eticamente comprometida, socialmente situada e politicamente relevante para os contextos amazônicos, especialmente diante das profundas desigualdades históricas que marcaram as relações entre ciência, Estado e populações tradicionais.

Nesse sentido, o primeiro eixo, centrado no status, no reconhecimento e na circulação dos conhecimentos indígenas e tradicionais, ocupa posição estruturante no conjunto das pesquisas. Projetos como "Os desafios da ciência intercultural" explicitam o questionamento acerca do lugar desses conhecimentos na produção acadêmica e nas políticas de ciência e tecnologia, ao passo que iniciativas voltadas ao reconhecimento de autorias e coautorias indígenas indicam uma preocupação concreta com a redistribuição simbólica e material do poder no interior da prática científica.

Essa agenda se desdobra ainda em esforços de revisão histórica, como no projeto dedicado à *Historia Naturalis Brasiliae* (1648), que buscou evidenciar os processos de apropriação e silenciamento dos saberes indígenas na constituição da ciência ocidental moderna. A adoção do conceito de "co-teorização" como metodologia-chave também pode sinalizar, por sua vez, uma tentativa de romper com hierarquias epistêmicas rígidas, promovendo a produção conjunta de categorias analíticas e interpretações teóricas[280].

A partir desse conjunto, pode-se inferir que setores do Museu Goeldi e alguns parceiros institucionais estavam engajados em processos que caminham rumo a uma transição paradigmática. O objetivo desse paradigma intercultural não se limita ao registro ou à valorização retórica dos conhecimentos tradicionais,

278 RAPPAPORT, Joanne; RODRÍGUEZ, Mariela Eva. Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. Revista colombiana de antropología, v. 43, 2007, p. 201.

279 Ibid.

280 Ibid.

mas envolve a transformação das estruturas, das políticas e das linguagens da comunicação científica.

Nesse processo, povos indígenas e comunidades tradicionais passam a ser reconhecidos como sujeitos epistêmicos plenos, autores e coautores legítimos do conhecimento científico (como de fato são), deslocando-se definitivamente da posição histórica de informantes, fontes ou objetos de estudo. Se tem nesse momento um movimento que visa "estabelecer relações simétricas no processo de criação de conhecimentos"[281].

O segundo eixo analítico, por sua vez, revela o forte enraizamento das pesquisas nas dinâmicas socioculturais contemporâneas da Amazônia, com especial atenção às lutas por reconhecimento identitário e às disputas territoriais e socioambientais. Projetos que abordam reconfigurações socioculturais, identidades indígenas e afro-indígenas, bem como aqueles voltados à saúde e à soberania alimentar de povos como os *Mebêngôkre-Kayapó*, demonstram uma compreensão ampliada de bem-estar e autonomia.

A saúde, a alimentação e a produção agrícola são abordadas não apenas como dimensões biológicas ou econômicas, mas como elementos centrais da cultura, da autodeterminação e da resistência frente aos impactos de políticas desenvolvimentistas e processos de expropriação territorial[282].

A inferência central deste eixo é que a pesquisa científica é concebida também como um instrumento político no sentido mais amplo do termo. As investigações reconhecem que não há neutralidade possível diante das assimetrias de poder que atravessam os territórios amazônicos. Assim, a análise cultural é indissociável da análise das relações de poder, e as metodologias participativas e colaborativas são mobilizadas como estratégias de fortalecimento das lutas de base. A pesquisa de campo, nesse contexto, deixa de ser um exercício de observação distanciada para se constituir como prática comprometida com as demandas, necessidades e projetos de futuro das populações envolvidas.

---

281 CABALZAR, Aloisio. Conhecimentos indígenas e colaboração intercultural no rio Tiquié, noroeste amazônico. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 19, n. 3, 2024, p. 12.

282 López Garcés; Robert; Coelho, op. cit.

No terceiro eixo, dedicado à conservação, sustentabilidade e governança ambiental, observa-se a consolidação de uma abordagem que articula de maneira indissociável diversidade sociocultural e diversidade biológica. Os projetos analisados partem do pressuposto de que os conhecimentos ecológicos indígenas são fundamentais para a restauração florestal, a conservação da biodiversidade e a gestão sustentável dos territórios amazônicos.

Iniciativas voltadas à restauração etnoecológica e aos estudos sobre diversidade sociocultural na Amazônia Oriental evidenciando um reconhecimento de que estratégias de conservação eficazes não podem prescindir das experiências históricas, dos sistemas de manejo e das cosmologias dos povos que habitam e constroem esses territórios.

Além disso, o diálogo com o campo da governança ambiental, como no projeto ENGOV, insere essas pesquisas em um debate macropolítico sobre a gestão dos recursos naturais, os conflitos territoriais e os impactos da expansão agropecuária, da mineração e de outros empreendimentos associados ao desenvolvimentismo. Nesse eixo, a sustentabilidade na(da) Amazônia é pensada a partir de modelos territorialmente enraizados e etnoecologicamente orientados, nos quais os conhecimentos tradicionais não são complementares, mas centrais para o fortalecimento da resiliência socioambiental e da biodiversidade.

No quarto eixo analítico a uma considerável presença de um esforço consistente de descolonização do patrimônio cultural e das práticas museológicas, com destaque para a incorporação da Etnomuseologia como horizonte teórico-metodológico. Os projetos foram voltados à dinamização das coleções etnográficas e ao diálogo intercultural no espaço museal que propõem a transformação do museu em um espaço de escuta, negociação e produção compartilhada de sentidos.

A consulta direta e o intercâmbio com curadores(as) e consultores(as) indígenas, como *Mebêngôkre-Kayapó* e *Baniwa*, possibilitam a construção de múltiplas leituras sobre os artefatos, rompendo com interpretações unívocas e eurocentradas.

Assim, pode-se dizer que existiram durante o período analisa experiências que são potencialmente profícua para a descolonização da curadoria e do acervo. O Museu Goeldi tenta se deslocar de um entendimento de ser apenas um depositário de objetos para se afirmar como um espaço ativo de "reflexão mútua" e de produção de "histórias compartilhadas", inclusive em contextos transnacionais.

Nesse processo, o patrimônio cultural passa a ser interpretado e apresentado a partir das epistemologias, das memórias e das perspectivas dos povos que o criaram, reafirmando o papel do museu como agente político e intercultural no século XXI.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo alcançou, ainda que parcialmente seu o objetivo de analisar as pesquisas colaborativas no Museu Goeldi entre 2001 e 2025, e seu potencial para a Ciência Intercultural. A partir da realização de um levantamento documental sistemático e robusto, foram identificados 11 projetos de pesquisa que, no período compreendido entre 2001 e 2025, se inserem diretamente nos processos de construção e estruturação dessa ciência no âmbito da instituição.

Como mencionado, o recorte estabelecido se deve porque Pascale de Robert já desenvolvia, naquele ano (2001), pesquisas junto ao povo *Kayapó*[283]. No mesmo período, Claudia López Garcés iniciou suas atividades no Museu Goeldi, inicialmente com projetos voltados para a temática das fronteiras[284]. Posteriormente, passou a trabalhar com os *Ka'apor* e, em seguida, também com os *Kayapó*, a convite de Pascale de Robert, em 2006.

Nesse quadro, muitas informações ainda precisam ser coletadas e analisadas possibilitando reflexões mais robustas. Por agora, a sistematização inicial dos resultados parciais permitiu organizar as iniciativas que são potenciais para a construção e estruturação de uma Ciência Intercultural no MPEG a partir de cinco eixos temáticos centrais. As ações identificadas abrangem desde as reflexões sobre epistemologias, interculturalidade e produção do conhecimento científico, até temas relacionados à etnomuseologia, socioambientalismo, sustentabilidade e dinâmicas socioculturais.

Esses eixos indicam a existência de iniciativas de pesquisa coesas, contínuas e sistemáticas, profundamente enraizadas no contexto amazônico e comprometidas

283 Informação fornecida por Claudia Leonor López Garcés em entrevista realizada em 12 fev. 2026.

284 Informação fornecida por Claudia Leonor López Garcés em entrevista realizada em 12 fev. 2026.

com a reconfiguração crítica das práticas históricas de produção científica, tradicionalmente marcadas por assimetrias epistêmicas.

Essas experiências, ao priorizarem práticas de co-criação, bem como formas ampliadas de autoria e coautoria envolvendo povos indígenas e comunidades tradicionais, evidenciando o seu potencial para a Ciência Intercultural e para tensionamento do estatuto hegemônico da Ciência moderna ocidental e europeia, promovendo o reconhecimento efetivo epistemologias e regimes de conhecimento historicamente marginalizados.

Nesse sentido, os projetos analisados não apenas produzem novos conhecimentos científicos, mas também podem contribuir para a transformação dos próprios modos de fazer ciência, incorporando princípios éticos, políticos e metodológicos alinhados à diversidade sociocultural da Amazônia.

A inserção dessas pesquisas em diferentes espaços do circuito acadêmico contribui para a divulgação e fortalecimento do reconhecimento desses conhecimentos outros no sistema de Ciência, Tecnologia e Inovação. Dessa forma, essas ações também atuam politicamente na ampliação do debate científico e na valorização da pluralidade epistemológica

A presente iniciativa busca não apenas registrar essas práticas, mas também fortalecer sua circulação social, contribuindo para a consolidação de uma Ciência socialmente comprometida, eticamente situada e epistemologicamente diversa.

AGÊNCIAS INDÍGENAS E COLONIZAÇÃO

continuidades e rupturas

TUTELA INDÍGENA, PODER MISSIONÁRIO E COLONIZAÇÃO NA AMAZÔNIA PORTUGUESA

SOCIEDADE, ECONOMIA E CULTURA (1653-1693)

Alice de Fátima Nogueira de Moura[285]

1 INTRODUÇÃO

A Amazônia portuguesa do século XVII, reunida politicamente no Estado do Maranhão e Grão-Pará, não foi espaço periférico da monarquia lusa. Constituiu-se como campo de experimentação imperial, no qual práticas jurídicas, missionárias e administrativas foram continuamente ajustadas às condições locais. A malha fluvial, a diversidade indígena, a fragilidade estatal, a escassez relativa de africanos escravizados e os conflitos entre moradores, missionários, autoridades e povos nativos fizeram do governo colonial um exercício permanente de negociação, adaptação e hierarquização.

Este artigo retoma argumentos de pesquisa doutoral sobre a tutela jesuítica entre 1653 e 1693 e os reorganiza à luz do tema Amazônia colonial, sociedade, economia e cultura. A mudança permite evidenciar a atuação simultânea da tutela nesses três planos: socialmente, ordenou hierarquias e definiu o lugar dos indígenas; economicamente, regulou o acesso à mão de obra e sustentou extração,

285 Universidade Federal do Pará – Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia. Contato: alicenog777@gmail.com.

cultivo, transporte e defesa; culturalmente, instituiu temporalidades, sociabilidades e códigos de autoridade, sem eliminar a agência indígena nem a reelaboração de identidades e práticas coletivas.[286]

Sustenta-se que a tutela indígena foi, ao mesmo tempo, estruturante e constitutiva da colonização amazônica. Estruturante, porque criou o cenário normativo e institucional por meio do qual Coroa, missionários, câmaras, governadores e moradores disputaram o governo das populações indígenas. Constitutiva, porque produziu relações sociais que deram forma à Amazônia colonial: o indígena juridicamente livre, mas politicamente tutelado; o missionário como pastor e administrador; o morador como dependente constante de braços; e o rio como vetor de circulação, vigilância e territorialização.

Ao aprofundar os tópicos do estudo original, pretende-se demonstrar que a Amazônia seiscentista não foi apenas cenário da ação missionária, mas espaço em que sociedade, economia e cultura foram produzidas por mecanismos comuns de governo. Nessa perspectiva, a tutela aparece como ponto de convergência entre fé, poder, trabalho e território. Governar os indígenas significava ordenar a colônia; organizar a colônia significava controlar braços, almas, rios e fronteiras.

2 TUTELA INDÍGENA ENTRE LIBERDADE JURÍDICA E SUJEIÇÃO COLONIAL

A tutela indígena remonta a uma longa genealogia na tradição jurídico-teológica ibérica. Os debates do século XVI, especialmente aqueles vinculados à Segunda Escolástica, rejeitaram, em tese, a escravização indiscriminada dos povos americanos, mas preservaram a ideia de que os indígenas deveriam ser orientados por autoridades superiores até ingressarem na "vida civil" e na "verdadeira fé". Francisco de Vitoria e Bartolomé de Las Casas, por caminhos distintos, consolidaram a noção de que os nativos eram racionais e formalmente livres, embora sua plena autonomia política e religiosa permanecesse questionada. Na prática

286 MOURA, Alice F. N. de. *"Pelos braços e almas dos índios"*: A tutela dos jesuítas sobre os indígenas no processo de colonização do Maranhão do Grão-Pará (1653-1693). Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Pará, 2025.

colonial, essa ambiguidade sustentou dispositivos de tutela que conciliavam liberdade jurídica, direção, disciplina e coerção.[287]

No contexto português, o problema foi agravado pela natureza confessional da monarquia e pela articulação entre Coroa e missão. A legislação indigenista combinou proclamações de liberdade com aberturas para guerra justa, resgate, administração dos indígenas e repartição do trabalho, formando um campo normativo profundamente tensionado. A lei declarava os indígenas livres, mas autorizava capturas em certas circunstâncias; condenava abusos, mas mantinha brechas para a mobilização compulsória; restringia a escravidão, mas não eliminava as estruturas que dela dependiam. Em Beatriz Perrone-Moisés, a legislação indigenista colonial não deve ser lida apenas como um amontoado de leis "contraditórias, oscilantes e hipócritas". Ela propõe olhar com mais precisão para os princípios jurídicos que organizavam as leis, e não apenas para os interesses econômicos de colonos ou missionários.

A ideia central é que havia duas políticas indigenistas básicas no período colonial: uma para os índios aldeados e aliados dos portugueses, outra para os índios considerados inimigos, o chamado "gentio bravo". Essa distinção, segundo ela, torna a legislação menos incoerente do que parece à primeira vista. Beatriz Perrone-Moisés demonstrou que a legislação indigenista se estruturava por princípios distintos aplicáveis aos indígenas aliados e aos considerados inimigos, combinando garantias de liberdade com hipóteses juridicamente autorizadas de escravização. Nesse quadro, a liberdade indígena raramente se convertia em liberdade efetiva.[288] Em síntese, Perrone-Moisés mostra que a legislação colonial sobre os indígenas era um campo de disputa. Não era só hipocrisia nem pura benevolência: era uma engrenagem jurídica que combinava proteção formal, controle da mão de obra, catequese, guerra, aldeamento e expansão territorial.

---

287 PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.; CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril:* os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580-1620. Bauru: Edusc, 2006.

288 PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

Na Amazônia portuguesa, a tutela ganhou feições específicas pela centralidade do trabalho indígena. Na segunda metade do século XVII, a região não dispunha de fluxo africano capaz de substituir a mão de obra nativa em larga escala. Além disso, a geografia fluvial, a dispersão dos assentamentos e o conhecimento dos sertões amazônicos tornavam os indígenas imprescindíveis como remadores, guias, coletores, agricultores, soldados e intérpretes. A tutela tornou-se, assim, solução política para conciliar soberania régia, controle missionário da conversão e pressão dos moradores por trabalhadores.

Nesse sentido, a tutela se apresenta menos como gesto benevolente do que como tecnologia específica de poder. Antônio Carlos de Souza Lima mostrou que o poder tutelar opera pela produção de uma alteridade juridicamente reconhecida e politicamente subordinada. Embora voltado a períodos posteriores, o conceito oferece uma chave analítica para compreender a Amazônia seiscentista: o indígena era reconhecido como vassalo do rei e, por isso mesmo, submetido a um regime de proteção que regulava circulação, trabalho, casamento, instrução religiosa e vinculação territorial.[289]

A lei de 1655, elaborada sob forte influência da intervenção de Antônio Vieira junto a D. João IV, explicita as tensões normativas e políticas que atravessavam esse problema. Ela representou vitória missionária ao ampliar a autonomia jesuítica na administração dos aldeamentos e na condução dos descimentos, mas não extinguiu a exploração do trabalho indígena. Ao contrário, procurou disciplinã-la, subordinando-a a mediações consideradas legítimas. A tutela, assim, não eliminou a coerção: reorganizou-a. A violência privada e dispersa dos moradores deveria ceder lugar a uma coerção institucionalizada, moralizada e mais compatível com a imagem de um império católico[290].

---

289 LIMA, Antônio Carlos de Souza. *Um grande cerco de paz:* poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

290 ARENZ, Karl Heinz; SILVA, Francisco Renan Araújo da. "Modo como se há de governar o gentio que há nas aldeias de Maranhão e Pará": um regimento proposto pelo padre Antônio Vieira (ca. 1653). *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, v. 4, n. 8, dez. 2012.; FERNANDES, Fernando Roque. Legislação indigenista: chefes indígenas, Antônio Vieira e a Lei de 09 de abril de 1655 no cotidiano da Amazônia Portuguesa. Albuquerque: *Revista de História*, v. 9, n. 18, p. 9-32, jul./dez. 2017.

Por isso, o problema central não estava em decidir entre liberdade ou escravidão, mas em compreender como a liberdade foi esvaziada por um regime de administração permanente. O indígena aldeado não era, em tese, propriedade de ninguém; na prática, sua vida era intensamente regulada por missionários, governadores e oficiais locais: tempo de trabalho, recrutamento para remos, lavouras e expedições, deslocamentos, escolha de lideranças e residência nas aldeias. A tutela convertia a liberdade em condição administrada e fazia da proteção a gramática moral e jurídica da sujeição.

3 VIEIRA, A COMPANHIA DE JESUS E A RACIONALIDADE MISSIONÁRIA DA TUTELA

O lugar ocupado por Antônio Vieira na história da tutela amazônica não decorre de heroísmo isolado, mas de sua capacidade de articular linguagem teológica, razão de Estado e pragmatismo colonial. Vieira percebeu que o domínio português no Maranhão e Grão-Pará dependia dos indígenas: sem eles, não haveria defesa territorial, circulação fluvial, produção de alimentos, coleta de produtos do sertão nem expansão missionária consistente. Sua política buscava retirá-los do alcance imediato dos moradores e colocá-los sob tutela da Companhia de Jesus. Não se tratava de emancipação em sentido contemporâneo, mas de tornar a colonização mais viável e ordenada.

A correspondência dirigida ao rei e os sermões de Vieira revelam um pensamento em que a liberdade dos indígenas é defendida em nome da fé, da justiça régia e da utilidade do império. Ronaldo Vainfas demonstrou que o jesuíta concebia a monarquia portuguesa a partir de uma leitura providencialista da história, na qual a missão ultramarina se articulava ao destino excepcional do Reino[291]. Pedro Cardim, por sua vez, assinala que Vieira dominava uma linguagem política apta a transformar conflitos locais em matéria de governo imperial[292]. Essa linguagem, na Amazônia, permitiu uma leitura precisa das condições políticas, missionárias

291 VAINFAS, Ronaldo. *Antônio Vieira:* jesuíta do rei. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

292 CARDIM, Pedro. *O olhar do jesuíta António Vieira:* política e missão. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2014.

e coloniais em jogo: a violência indiscriminada dos moradores destruía os corpos que o Império precisava e corrompia as almas que a Igreja pretendia salvar. A proteção missionária surgia, então, como racionalização da conquista.

Os aldeamentos missionários constituíram o espaço privilegiado de operacionalização dessa racionalidade. Neles, a Companhia de Jesus reorganizava o espaço, o tempo e a autoridade. As aldeias eram planejadas para concentrar populações, facilitar a instrução religiosa, manter a vigilância sobre os deslocamentos e disponibilizar trabalhadores para as necessidades da colônia. O cotidiano era estruturado por missas, devoções, confissões, festas do calendário litúrgico e jornadas de trabalho. Karl Heinz Arenz e Eunícia Fernandes mostraram que os aldeamentos não devem ser vistos apenas como "escolas da fé", mas como formas de reordenação social e territorial que entrelaçavam catequese, disciplina e administração material[293]

Essa forma de governo tinha caráter paternal. O missionário era investido como pai espiritual, mediador entre indígenas e poder régio, defensor contra a cobiça dos moradores e intérprete autorizado do bem comum. Tal paternalismo, contudo, não atenuava a assimetria tutelar; legitimava-a. Ao falar em nome da salvação e da suposta incapacidade indígena para o autogoverno cristão, o jesuíta reunia funções de mestre, juiz, administrador e articulador político, convertendo proteção em fundamento de autoridade. José Eisenberg observou que as missões forjaram uma concepção de autoridade em que ação espiritual e governo de populações se emaranhavam; na Amazônia, essa concepção encontrou campo extremo de realização[294]

A lei de 1655 representou a formalização jurídico-política desse projeto. Elaborada sob a influência da atuação de Vieira junto à corte, ela atribuiu aos missionários uma posição decisiva na administração dos aldeamentos, na avaliação

---

293 FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. *Futuros outros:* homens e espaços. Os aldeamentos jesuíticos e a colonização na América Portuguesa. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2001.; ARENZ, Karl Heinz. Além das doutrinas e rotinas: índios e missionários nos aldeamentos jesuíticos da Amazônia portuguesa (séculos XVII e XVIII). *História e Cultura*, Franca, v. 3, n. 2, p. 63-88, 2014.

294 EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno:* encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

da legitimidade dos cativeiros e na regulação das formas de mobilização do trabalho indígena. Os colonos reagiram duramente porque perceberam o alcance da mudança: perderiam acesso imediato aos braços e dependeriam da mediação missionária para obtê-los. A rebelião de 1661, com prisão e expulsão temporária dos jesuítas, expôs o caráter explosivo do arranjo. O conflito não se limitava à religião; tratava-se de decidir quem governaria os indígenas e, portanto, quem controlaria a economia e a própria possibilidade de reprodução da sociedade colonial[295].

A expulsão de 1661 não deve ser entendida como mero fracasso do projeto de Vieira, mas como expressão das tensões entre missionários, moradores e autoridades régias. O retorno dos jesuítas e a preservação de seu protagonismo revelam que a monarquia continuava a atribuir à mediação missionária papel estratégico na administração indígena e na sustentação da ordem colonial amazônica. O novo cenário exigiu, porém, maior acomodação às pressões locais. Nesse processo, João Felipe Bettendorff foi decisivo: se Vieira formulou o regime de tutela, Bettendorff o administrou e adaptou numa fase de consolidação pragmática das missões e de negociação cotidiana com as autoridades coloniais[296].

As diferenças entre Vieira e Bettendorff são historicamente relevantes. Enquanto o primeiro formulou a tutela no horizonte de uma reforma abrangente da conquista, o segundo operou em uma conjuntura marcada por derrotas, epidemias, conflitos de jurisdição e esforços de reconstrução institucional. Ainda assim, ambos partilharam o núcleo do problema: a defesa da liberdade jurídica dos indígenas combinada à legitimação de sua sujeição missionária e laboral. É essa combinação que permite compreender por que a Companhia de Jesus não foi adversária externa da colonização, mas um de seus agentes mais sofisticados.

---

295 CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Salvar-se, salvando os outros:* o Padre Antônio Vieira, missionário no Maranhão (1652-1661). Oceanos, Lisboa, n. 30/31, p. 55-64, 1997.; COELHO, Geraldo Mártires. *A pátria do Anticristo:* a expulsão dos jesuítas do Maranhão e Grão-Pará e o messianismo milenarista do Padre Vieira. Luso-Brazilian Review, Wisconsin, v. 37, n. 1, p. 17-32, 2000.

296 ARENZ, Karl Heinz. *Do Alzette ao Amazonas:* vida e obra do padre João Felipe Bettendorff (1625-1698). Revista de Estudos Amazônicos, Belém, v. 5, p. 25-78, 2010.; MAYER, Sidney Luiz. *Jesuítas no Estado do Maranhão e Grão-Pará:* convergências e divergências entre Antônio Vieira e João Filipe Bettendorff na aplicação da liberdade dos índios. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2010.

Ela protegeu contra a escravidão desordenada para instaurar uma forma mais estável, mais administrável e mais eficiente de sujeição.

Uma leitura crítica de Vieira exige, portanto, recusar tanto a celebração hagiográfica quanto a condenação simplificadora. Sua denúncia das violências cometidas contra os indígenas e sua oposição à escravidão privada indiscriminada não significaram uma ruptura com a lógica colonial; antes, integraram um projeto de reforma da conquista, no qual a tutela missionária aparecia como instrumento de ordenação, controle e legitimação da presença portuguesa na Amazônia. A proteção que propôs não significava autonomia indígena; significava governo. E foi exatamente por essa via que a Companhia de Jesus ajudou a transformar a Amazônia em espaço colonial organizado segundo a articulação entre braços e almas, isto é, entre exploração do trabalho e administração espiritual.

4 PADROADO, ESTADO CONFESSIONAL E BUROCRATIZAÇÃO DA FÉ

A atuação missionária na Amazônia só se torna plenamente inteligível no âmbito do Padroado Régio. Na monarquia portuguesa, de natureza confessional, evangelização e governo não eram domínios separados, mas dimensões articuladas de um mesmo corpo político, no qual fé, administração dos vassalos e soberania régia se reforçavam. Pelas concessões pontifícias, a Coroa administrava a expansão eclesiástica ultramarina, indicava bispos, financiava missões e integrava evangelização aos objetivos de ocupação. A religião católica não apenas justificava a conquista; compunha a linguagem do poder régio[297].

Na Amazônia, essa articulação assumiu feição particularmente intensa. A fragilidade do aparato civil fez com que missionários se tornassem mediadores indispensáveis entre Coroa e populações indígenas. Não eram apenas pregadores.

---

297 XAVIER, Ângela Barreto; OLIVAL, Fernanda. O Padroado da Coroa de Portugal: fundamentos e práticas. In: XAVIER, Ângela Barreto; PALOMO, Frederico; STUMPF, Roberta (org.). *Monarquias ibéricas em perspectiva comparada (sécs. XVI-XVIII)*: dinâmicas imperiais e circulação de modelos administrativos. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2018. p. 123-160.; GATTI, Ágatha Francesconi. *Padroado régio, missões e poderes coloniais:* a Junta das Missões no Estado do Maranhão e Grão-Pará. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

Administravam aldeias, organizavam trabalhos, definiam rotinas, acompanhavam deslocamentos, traduzindo simultaneamente o idioma da salvação e o da obediência régia. No âmbito do Padroado Régio, o religioso não atuava apenas como ministro da fé, mas como agente de governo, e a missão se inscrevia nos dispositivos de administração da monarquia. Por isso, os embates em torno da liberdade indígena não eram apenas controvérsias morais ou teológicas; eram também disputas de jurisdição, nas quais se redefiniam os alcances do poder missionário, episcopal, das câmaras municipais e dos governadores sobre os indígenas e seu trabalho.

A criação da Junta das Missões, no último quartel do século XVII, evidencia a transformação da missão em objeto de administração régia, articulando evangelização, governo dos indígenas e controle jurisdicional. Ágatha Francesconi Gatti demonstrou que a Junta, no Maranhão e Grão-Pará, reuniu representantes do poder civil e eclesiástico em um órgão misto, dotado de competências deliberativas sobre política missionária, conflitos de jurisdição e administração indígena[298]. Márcia Eliane de Souza e Mello assinalou que tais juntas expressaram o empenho da Coroa para disciplinar institucionalmente o campo missionário, reduzindo as margens de improvisação e submetendo a ação religiosa a uma razão administrativa mais explícita[299].

Essa reorganização não diminuiu a importância da missão; redefiniu seu lugar dentro da máquina colonial. A religião foi incorporada à burocracia, e a burocracia passou a operar com argumentos religiosos. A Junta das Missões permite observar, de modo particularmente nítido, a sobreposição entre governo espiritual e administração temporal. Ao tratar simultaneamente de aldeamentos, repartição do trabalho, conflitos entre ordens religiosas, defesa territorial e disciplina da população indígena, a Junta operava segundo uma lógica própria das monarquias confessionais, nas quais evangelização, jurisdição e governo não se apresentavam como domínios separados, mas como dimensões articuladas da mesma ordem política.

O Regimento das Missões de 1686 conferiu expressão normativa particularmente significativa a esse processo. Produzido em uma conjuntura marcada

---

298 GATTI, Ágatha Francesconi. *Padroado régio, missões e poderes coloniais:* a Junta das Missões no Estado do Maranhão e Grão-Pará. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

299 MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. *Fé e Império:* as Juntas das Missões nas conquistas portuguesas. Manaus: EDUA, 2007.

por conflitos entre moradores, missionários e Coroa, o diploma procurou regular um compromisso frágil entre tutela missionária, interesses coloniais e autoridade régia. Reconhecia aos missionários papel decisivo na administração das aldeias, mas também definia mecanismos para a repartição da mão de obra indígena e para o controle institucional do tempo de trabalho e de vida dos aldeados. Yllan de Mattos e Marcia Mello mostraram que o Regimento não representou ruptura humanitária, e sim sistematização de conflitos anteriores. Ele buscou tornar previsível a circulação de corpos e braços, ao mesmo tempo em que reafirmava a tutela missionária como fundamento legítimo da ordem local[300].

O Estado confessional, contudo, não produziu harmonia. Bispos, governadores, ordens religiosas, câmaras e moradores disputavam parcelas de autoridade sobre aldeias e trabalhadores. A lei funcionava, ao mesmo tempo, como norma e como arena de embate. Por isso, compreender a tutela amazônica exige reconhecer que ela nasceu exatamente na zona de contato entre Igreja e Estado: a proteção religiosa legitimava a sujeição colonial, e a soberania régia se realizava por meio do controle das almas e dos corpos.

5 TRABALHO INDÍGENA, CIRCULAÇÃO FLUVIAL E ECONOMIA COLONIAL

A economia amazônica do século XVII não se ajustava ao modelo da grande lavoura escravista de exportação. Sua reprodução dependia da articulação entre agricultura de subsistência, coleta de drogas do sertão, defesa militar, construção naval, transporte fluvial, abastecimento urbano e serviços ligados à expansão territorial. Em todas essas frentes, o trabalho indígena foi decisivo: além de força produtiva, oferecia conhecimentos sobre rios, matas, caminhos e sazonalidades, sem os quais a colonização portuguesa na Amazônia seria materialmente inviável[301].

---

300 MATTOS, Yllan de. Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará, de 21 de dezembro de 1686: comentário. *Revista 7 Mares*, Niterói, v. 1, n. 1, p. 112-123, 2012.; MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. O Regimento das Missões: poder e negociação na Amazônia portuguesa. *Revista CLIO*, Série História do Nordeste, Recife, v. 27, p. 46-75, 2009.

301 MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra:* índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.; CHAMBOULEYRON, Rafael. *Indian Freedom*

É por isso que a tutela deve ser lida também como fundamento econômico. Ela não apenas protegia ou disciplinava pessoas; ela organizava o acesso colonial ao trabalho. As aldeias missionárias forneciam braços para roças, obras, navegação, expedições de reconhecimento, coleta de cacau, cravo, salsaparrilha e outras drogas do sertão. Os moradores queriam acesso direto a essa mão de obra, enquanto os missionários buscavam monopolizar sua distribuição e submetê-la a um regime legitimado por critérios jurídicos e religiosos e mediado pela autoridade missionária. O conflito era, em essência, uma disputa pela forma legítima de explorar o trabalho indígena. Quando a Coroa manejava juridicamente as tensões entre moradores e missionários, o que estava em jogo era menos uma simples hesitação normativa do que a definição do modelo econômico da região.

A circulação fluvial conferia maior densidade a esse problema. Diferentemente das áreas litorâneas mais consolidadas, a Amazônia organizava-se a partir de seus rios, que funcionavam simultaneamente como vias de comunicação, fronteiras móveis, circuitos de troca, canais de abastecimento e linhas de defesa. Nesse contexto, controlar remadores e pilotos significava controlar as próprias condições de circulação, ocupação e governo do território. Por isso, a requisição de indígenas para canoas e comboios tornou-se questão permanente. O Regimento das Missões reconheceu essa necessidade ao prever períodos específicos de serviço externo, distintos no Maranhão e no Pará conforme a sazonalidade e as demandas da coleta. Tal previsão mostra que o trabalho indígena não era apenas agrícola; era logístico, militar e territorial[302].

A economia amazônica também foi marcada por um entrelaçamento entre trabalho regulado e trabalho clandestino. Rafael Chambouleyron e Fernando Bombardi demonstraram a existência de descimentos privados de indígenas, promovidos por colonos à margem ou nas brechas da legalidade, o que revela o quanto a demanda

---

and Indian Slavery in the Portuguese Amazon (1640-1755). Leiden: Brill, 2018.

302 MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. O Regimento das Missões: poder e negociação na Amazônia portuguesa. *Revista CLIO*, Série História do Nordeste, Recife, v. 27, p. 46-75, 2009.; PORRO, Antônio. O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica. Petrópolis: Vozes, 1992.

por mão de obra excedia as vias formais de distribuição[303]. Mesmo quando a legislação restringia abusos, práticas locais de captura, aliciamento e coerção persistiam. A tutela missionária pretendia conter essa desordem, mas não a eliminava; antes, inseria-a em novas mediações e criava outras formas de dependência.

A guerra justa e o resgate integravam esse universo econômico. Apresentados como instrumentos jurídicos excepcionais ou moralmente justificáveis, funcionavam, na prática, como mecanismos de reposição de trabalhadores. Em regiões de fronteira móvel, a classificação de determinados grupos como "bravos", "inimigos" ou "apreensíveis" autorizava expedições que supriam a demanda colonial por braços. O mesmo vale para os resgates: ao libertar prisioneiros de guerras interétnicas, a colonização incorporava-os a uma ordem de trabalho compulsório sob o vocabulário da proteção. A fronteira entre proteção e exploração, aqui, tornava-se especialmente porosa.

Outro aspecto decisivo é que a economia amazônica não dependia apenas da quantidade de trabalhadores, mas da qualidade de seus saberes. Guiar canoas em rios de correntes variáveis, reconhecer épocas de colheita, localizar produtos, abrir rotas, pescar, caçar e sobreviver em diferentes ecossistemas eram competências acumuladas pelas populações indígenas e apropriadas pela colonização. A tutela tentava converter tais conhecimentos em recurso governável. Ao concentrar populações em aldeamentos e submetê-las a rotinas missionárias, a administração colonial procurava tornar disponível esse capital de experiência, sem o qual o espaço amazônico permaneceria opaco ao domínio português[304].

As epidemias alteraram significativamente esse quadro. Rafael Chambouleyron mostrou como as grandes crises de varíola atingiram duramente as populações indígenas e desorganizaram tanto a produção quanto o recrutamento de trabalhadores, pressionando a Coroa e os moradores a intensificarem, em certos

303 CHAMBOULEYRON, Rafael; BOMBARDI, Fernando. Descimentos privados de índios na Amazônia colonial (sécs. XVII-XVIII). *Varia Historia*, Belo Horizonte, v. 27, n. 46, 2011.

304 LEONARDI, Victor. *Os historiadores e os rios:* natureza e ruína na Amazônia brasileira. Brasília: EdUnb/Paralelo 15, 2000.; ARENZ, Karl Heinz. Além das doutrinas e rotinas: índios e missionários nos aldeamentos jesuíticos da Amazônia portuguesa (séculos XVII e XVIII). *História e Cultura*, Franca, v. 3, n. 2, p. 63-88, 2014.

momentos, a importação de africanos para o Estado do Maranhão e Pará[305]. A doença não foi evento lateral, mas elemento constitutivo da economia colonial: reduzia aldeias, desestruturava redes de trabalho, encarecia expedições, provocava deslocamentos e alterava políticas de abastecimento de mão de obra. A resposta colonial às epidemias frequentemente implicava novos descimentos, novas capturas e maior pressão sobre grupos ainda não incorporados.

Também por isso o trabalho indígena não pode ser tratado como recurso natural passivo. Indígenas fugiam, negociavam tempos de serviço, recorriam a chefias locais, utilizavam rivalidades entre agentes coloniais e, em muitos casos, apropriavam-se seletivamente dos benefícios da proximidade missionária. A economia amazônica foi produzida nesse terreno ambíguo de coerção e agência; a tutela tentou estabilizá-lo convertendo-o em rotina.

Assim, quando se sustenta que a tutela foi fundamento econômico da colonização, não se sugere mera relação acessória entre lei e produção. O argumento é mais forte: a economia amazônica seiscentista foi organizada por meio da tutela. Seu regime de trabalho, seu padrão de circulação e sua forma de expansão territorial dependeram diretamente da administração de populações indígenas juridicamente livres, porém politicamente submetidas. Não havia economia colonial amazônica fora desse arranjo.

6 SOCIEDADE COLONIAL, JURISDIÇÕES E NEGOCIAÇÕES

A sociedade amazônica seiscentista foi marcada pela sobreposição de jurisdições. Governadores, ouvidores, câmaras municipais, bispos, missionários, chefias indígenas, soldados, moradores e oficiais régios atuavam em um mesmo espaço político-administrativo, sem que suas competências estivessem claramente delimitadas. Essa condição produzia um ambiente de legalidade fragmentada, no qual a autoridade precisava ser continuamente afirmada. A tutela indígena

305 CHAMBOULEYRON, Rafael. Peste e poder: epidemias de varíola no Maranhão colonial (século XVII). *Revista de História*, São Paulo, n. 155, p. 45-80, 2006.; CHAMBOULEYRON, Rafael. Formidável contágio: epidemias, trabalho e sociedade na Amazônia colonial (séculos XVII e XVIII). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 31, n. 61, p. 61-82, 2011.

converteu-se em um dos principais núcleos de condensação dessas tensões, na medida em que articulava disputas sobre jurisdição, trabalho e governo da população indígena, precisamente o grupo mais necessário à reprodução material, territorial e política da colônia.

Os moradores insistiam que os indígenas deveriam servir à defesa, ao cultivo, à navegação e às necessidades domésticas dos portugueses instalados na região. Missionários reivindicavam a direção exclusiva das aldeias e o monopólio legítimo da intermediação do trabalho. Governadores e câmaras ajustavam suas posições conforme as conjunturas locais e as determinações metropolitanas. O Conselho Ultramarino, por sua vez, produzia pareceres que buscavam compatibilizar interesses dificilmente conciliáveis. O resultado não foi um sistema estável, mas um campo de acomodações precárias.

Mauro Cezar Coelho e José Alves de Souza Júnior insistem em que a sociedade colonial amazônica deve ser vista como rede de relações de poder e negociação, e não como simples reflexo de determinações metropolitanas[306]. Essa perspectiva é particularmente útil para o tema da tutela: as normas definidas em Lisboa precisavam ser reinterpretadas no Estado do Maranhão e Grão-Pará, onde as grandes distâncias, a lentidão das comunicações, os interesses conflitantes e as exigências práticas da colonização impunham sucessivas acomodações locais. A lei era, ao mesmo tempo, norma e recurso argumentativo. Diferentes agentes a invocavam para legitimar posições, denunciar adversários, solicitar favores ou ampliar jurisdições.

A revolta dos moradores de São Luís, em 1661, pode ser lida como um episódio emblemático das disputas em torno da tutela indígena. A expulsão temporária dos jesuítas revelou que a autoridade missionária, embora respaldada por discursos de proteção e por dispositivos régios, encontrava limites efetivos quando interferia diretamente nos interesses dos moradores e em seu acesso à mão de obra indígena. A rebelião, entretanto, não pode ser lida como simples vitória local contra a Companhia. Ela evidenciou a incapacidade da Coroa de impor solução

306 COELHO, Mauro Cezar. Índios e historiografia: os limites do problema – o caso do Diretório dos Índios. *Ciências Humanas em Revista*, São Luís, v. 3, n. 1, p. 9-37, 2005.; SOUZA JÚNIOR, José Alves de. *Tramas do cotidiano:* religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do setecentos. Belém: Ed. UFPA, 2012.

definitiva sem mediações. O retorno posterior dos jesuítas e a continuidade do protagonismo missionário indicam que nenhuma força, isoladamente, era capaz de organizar a região. A sociedade amazônica foi, nesse sentido, uma sociedade de impasses administrados.

É importante reconhecer que os indígenas não ocuparam nesse processo o lugar de objetos silenciosos. Ao contrário, desempenharam papel ativo na conformação das relações coloniais. Podiam aderir a alianças militares, aproveitar rivalidades entre ordens religiosas, migrar para áreas menos controladas, manipular a condição de "índios amigos", litigar por melhores condições, fugir do trabalho compulsório ou mesmo aceitar a vida aldeada como estratégia diante de guerras, epidemias e outras pressões. John Monteiro mostrou, em perspectiva mais ampla, que a ação indígena foi decisiva na formação da sociedade colonial luso-americana; na Amazônia, tal constatação é ainda mais necessária, porque o domínio português dependia de negociações permanentes com populações nativas[307].

As próprias categorias coloniais – índios amigos, índios bravos, aldeados, descidos, forros, administrados – não descreviam simplesmente realidades prontas. Elas classificavam, hierarquizavam e produziam posições sociais. Ser reconhecido como aliado podia abrir margens de negociação; ser nomeado como inimigo podia justificar guerra, captura e dispersão. A tutela operava também por meio dessas classificações, que transformavam diferenças étnicas e políticas em estatutos coloniais distintos. Em vez de reduzir a pluralidade indígena, o governo colonial a reorganizava segundo conveniências imperiais.

A sociedade colonial amazônica era profundamente hierárquica, mas suas hierarquias não eram inteiramente fixas. Chefias indígenas, intermediários mestiços, religiosos, moradores e oficiais régios disputavam prestígio, influência, cargos e favores, enquanto a Coroa dependia de informações parciais produzidas por esses agentes. Nesse quadro, a tutela tornou essa pluralidade governável ao definir como os indígenas seriam representados, deslocados, mobilizados para o trabalho e incorporados à ordem colonial.

---

307 MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra:* índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

7 CULTURA, CATEQUESE, TEMPO CRISTÃO E ETNOGÊNESE

No plano cultural, a tutela constituiu um dispositivo de reordenação profunda da vida indígena. Catequizar não significava apenas converter pela doutrina, mas intervir sobre modos de habitar, formas de autoridade, vínculos de parentesco, práticas corporais, temporalidades do trabalho e maneiras de lembrar, narrar e transmitir o passado. Os aldeamentos foram espaços privilegiados dessa reordenação. Ao concentrar populações de origens distintas e submetê-las a rotinas devocionais, trabalho regulamentado, aprendizagem da língua geral e observância de normas matrimoniais e sexuais, a missão buscava produzir sujeitos cristãos e vassalos do rei.

A ordenação do tempo foi uma das dimensões centrais da reconfiguração cultural promovida pela tutela. Por meio de missas, catecismo, procissões, festas litúrgicas, confissão, orações e jornadas de trabalho, os aldeamentos instituíam uma temporalidade disciplinada, voltada a reorganizar a vida indígena segundo ritmos cristãos e coloniais, sem, contudo, eliminar por completo as temporalidades indígenas anteriores. O "tempo cristão" era uma pedagogia política: ensinava obediência, regularidade e submissão a uma ordem externa. Nas aldeias, trabalhar, rezar e obedecer faziam parte de um mesmo dispositivo de governo. A cultura, portanto, não foi dimensão separada da economia e da política; foi o meio pelo qual elas se encarnaram no cotidiano.

Todavia, interpretar esse processo apenas pela chave da aculturação empobrece sua complexidade histórica. A historiografia mais recente sobre missões, fronteiras e mediação cultural tem ressaltado que os aldeamentos não foram apenas instrumentos de imposição colonial, mas também espaços de negociação, tradução, apropriação seletiva e reinvenção das práticas sociais, religiosas e políticas. Paula Montero argumenta que a relação entre missionários e indígenas deve ser pensada como campo de mediações, no qual categorias, ritos e autoridades são negociados e reinterpretados, e não apenas impostos unilateralmente[308]. Maria Regina Celestino de Almeida, ao examinar aldeias coloniais, insiste que as

---

308 MONTERO, Paula. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: MONTERO, Paula (org.). Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006. p. 31-66.

identidades indígenas se reelaboraram no interior da experiência missionária, em vez de simplesmente desaparecerem[309].

Na Amazônia, Almir Diniz de Carvalho Júnior aprofundou essa discussão ao investigar os chamados "índios cristãos". Seu argumento é decisivo: a inserção indígena na ordem colonial não deve ser lida apenas como perda, mas também como processo de etnogênese, isto é, de recomposição identitária sob condições radicalmente novas[310]. Grupos submetidos a descimentos, guerras, epidemias e misturas forçadas reconstruíram pertencimentos, reelaboraram cosmologias, redefiniram alianças e produziram novas formas de coletividade. A aldeia, nesse sentido, foi simultaneamente espaço de dominação e de criação histórica indígena.

Essa observação é decisiva porque desloca a tutela de uma leitura exclusivamente repressiva. Embora o projeto missionário buscasse eliminar práticas consideradas gentílicas, disciplinar condutas sexuais, enfraquecer lideranças tidas como ilegítimas, impor o casamento cristão, limitar a mobilidade e reconfigurar festas e ritos segundo formas aceitáveis ao catolicismo, a resposta indígena não foi uniforme. Ao contrário, a recepção dessas imposições envolveu apropriações seletivas, acomodações estratégicas, resistências abertas e reinvenções silenciosas. Ritos cristãos podiam ser reinterpretados; alianças com missionários podiam servir à proteção contra inimigos locais; a permanência em aldeias podia coexistir com fugas sazonais, práticas de cura não cristãs e circuitos simbólicos próprios. O que se formou foi uma zona de contato cultural marcada por assimetria, mas também por criatividade histórica.

A tutela missionária também implicou uma profunda reconfiguração do espaço. A aldeia cristã reorganizou as relações entre casa, igreja, praça, roça e rio, convertendo o território em objeto de ordenação religiosa, produtiva e política. Espaços anteriormente experimentados segundo lógicas indígenas de mobilidade, guerra, coleta e parentesco foram progressivamente redesenhados em torno de um centro

309 ALMEIDA, Maria Regina Celestino. *Metamorfoses indígenas:* identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

310 CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. A magia do novo: índios cristãos nas fronteiras da Amazônia colonial. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, n. 11, 2011.; CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. Índios cristãos no cotidiano das colônias do norte (séculos XVII e XVIII). *Revista de História*, São Paulo, n. 168, p. 69-99, 2013.; CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *A revolta dos primeiros índios cristãos:* guerra e conflitos na construção da Amazônia portuguesa – século XVII. Macapá: Universidade Federal do Amapá, 2015.

visível de autoridade cristã, no qual a igreja e a presença missionária funcionavam como referências de disciplina, pertencimento e controle. Isso não significou o desaparecimento das territorialidades indígenas, mas sua reconfiguração sob vigilância missionária. Muitas vezes, a própria permanência em determinada aldeia derivava de cálculos indígenas sobre acesso a alimentos, proteção armada, proximidade de redes de parentesco ou possibilidade de escapar de pressões mais violentas dos moradores.

A cultura colonial amazônica deve ser compreendida, assim, como resultado de uma tensão constante entre disciplinamento e reinvenção. Os missionários procuravam governar corpos e almas; os indígenas respondiam por meio de adaptações, recusas, simulações, traduções e rearranjos coletivos. A tutela constituiu a formulação jurídico-política dessa tentativa de submeter a diferença sem eliminá-la, pois a colônia dependia dos indígenas vivos, catequizados e disponíveis para o trabalho, a circulação e a defesa do território.

8 TUTELA, TERRITÓRIO E FLUVIALIDADE NA PRODUÇÃO DO ESPAÇO COLONIAL

Na Amazônia, a tutela indígena só se torna plenamente inteligível quando articulada às especificidades geográficas que condicionaram o governo, a circulação e a exploração do trabalho indígena. Os rios não foram simples cenário natural para a ação colonial; constituíram o eixo material e simbólico da ocupação. A circulação de pessoas, bens, ordens e informações dependia de redes fluviais complexas. Nesse ambiente, o governo das populações indígenas estava diretamente ligado à produção do espaço colonial. Aldear significava fixar corpos em pontos estratégicos; deslocar significava redefinir fronteiras; controlar remadores significava governar o território.

Antônio Porro chamou a atenção para a historicidade das populações ribeirinhas e para a centralidade da água na configuração das sociedades amazônicas[311]. Victor Leonardi, por sua vez, evidenciou que os rios não foram apenas elementos físicos da paisagem, mas operadores históricos da experiência regional,

311 PORRO, Antônio. *O povo das águas:* ensaios de etno-história amazônica. Petrópolis: Vozes, 1992.

articulando ruínas, deslocamentos e memórias[312]. Aplicadas ao problema da tutela, essas observações mostram que a colonização missionária foi também uma política de fluvialidade: ela selecionou margens, estabeleceu aldeias em posições de passagem, transformou pontos de parada em núcleos de autoridade e vinculou catequese, abastecimento e defesa a itinerários aquáticos.

Karl Heinz Arenz indicou que muitas missões jesuíticas se distribuíram ao longo dos rios como forma de marcar presença lusa em zonas ainda instáveis e de proteger rotas estratégicas[313]. A aldeia missionária, portanto, não era apenas unidade religiosa ou econômica; constituía um ponto estratégico de articulação territorial. Por meio dela, a Coroa e a Companhia de Jesus traduziam conhecimento geográfico em ocupação política. Em diversos casos, aldeias se tornaram embriões de futuras vilas e cidades, mostrando como a tutela participou ativamente da urbanização e da territorialização coloniais.

A produção do espaço colonial amazônico, assim, não resultou apenas de fortificações ou títulos jurídicos. Foi feita também por aldeamentos, descimentos, canoas, caminhos d'água e rotinas de serviço. A tutela conectou essas dimensões ao tratar a população indígena como intermediária indispensável entre natureza e império e ao transformar conhecimento local em recurso administrável.

Em uma região disputada por potências europeias, redes indígenas autônomas e fronteiras ainda fluidas, o domínio português precisava habitar, circular, nomear e vigiar. Os aldeamentos missionários, distribuídos nas margens dos rios, cumpriram essa função. Não só catequizavam: territorializavam.

A fluvialidade permite, enfim, recolocar de maneira integrada os temas de sociedade, economia e cultura. Socialmente, os rios aproximavam e separavam grupos; economicamente, eram vias de transporte do trabalho e dos produtos; culturalmente, estruturavam experiências de tempo, deslocamento e pertencimento. A tutela incidiu sobre todas essas dimensões ao transformar a circulação indígena em matéria de governo.

---

312 LEONARDI, Victor. *Os historiadores e os rios:* natureza e ruína na Amazônia brasileira. Brasília: EdUnb/Paralelo 15, 2000.

313 ARENZ, Karl Heinz. Além das doutrinas e rotinas: índios e missionários nos aldeamentos jesuíticos da Amazônia portuguesa (séculos XVII e XVIII). *História e Cultura*, Franca, v. 3, n. 2, p. 63-88, 2014.

9 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise desenvolvida permite afirmar que a tutela indígena foi um dos eixos centrais da colonização amazônica entre 1653 e 1693. Longe de constituir mera política protetiva ou dimensão secundária da legislação indigenista, ela organizou as relações entre Coroa, missionários, moradores e povos indígenas, definindo quem podia governar, trabalhar, circular, catequizar e ocupar o território. Sua força histórica decorreu exatamente da ambiguidade que a sustentava: declarava liberdade, mas regulava sujeição; prometia proteção, mas distribuía trabalho; invocava a fé, mas produzia administração.

A Companhia de Jesus ocupou posição decisiva nesse processo. Antônio Vieira formulou de modo particularmente agudo a racionalidade dessa política, ao defender a liberdade dos indígenas contra a escravidão privada e, simultaneamente, afirmar sua sujeição ao governo missionário. Bettendorff e outros sucessores consolidaram tal arranjo sob o Padroado Régio, a Junta das Missões e o Regimento de 1686.

Essa experiência revela a longa duração de uma matriz tutelar que imaginou os povos indígenas como sujeitos simultaneamente necessários e incapazes, admitidos na ordem política apenas quando mediados por autoridades religiosas, administrativas ou civilizatórias. Embora os dispositivos coloniais do século XVII não se confundam com formas posteriores de tutela estatal, a lógica de transformar diferença em objeto de administração atravessou reformas pombalinas, políticas indigenistas posteriores e debates modernos sobre integração e civilização.

A Amazônia seiscentista, portanto, não ocupa posição secundária na história da América portuguesa. A distância dos centros decisórios, a predominância indígena, os rios como eixos de circulação e poder, a escassez de recursos administrativos e a concorrência entre jurisdições obrigaram a monarquia a produzir soluções específicas para governar situações-limite. A tutela indígena foi mais que instrumento de controle: constituiu uma tecnologia colonial de mediação, capaz de articular catequese, trabalho, autoridade régia e ocupação territorial.

"ESTADOS CORPORAIS"

MENSTRUAÇÃO, PANEMA, PEJADAS E TRADIÇÕES DAS INDÍGENAS MULHERES NA AMAZÔNIA COLONIAL (SEC. XVII-XVIII).

Lívia Lariça Silva Forte Maia[314]

"seu corpo é político desde o Brasil colonial"
Amanda Pankararú (2023)

Quando dizemos que ser uma indígena mulher no período colonial amazônico era realmente diferente de ser um homem indígena ou de uma mulher branca ou negra, não se trata só de uma afirmação histórica e social, mas também de um modo de viver, comer, parir, menstruar, plantar e lutar no cotidiano através de outros marcadores cosmogônicos e responsabilidades místicas religiosas que visavam o bem da coletividade, segundo afirma Amanda Pankararú no trecho acima, esses marcadores corporais já existiam e continuavam a existir após a colonização da Amazônia, como é o caso da menstruação que generificava as pessoas, como faz em diversas culturas, mas não de um modo simples. Como podemos conjecturar sobre a região do Grão-Pará e Maranhão, onde foram ressignificadas as tradições indígenas dentro da lógica patriarcal ibérica que reforçou o estereotipo da "Índia" como inferior, misteriosa, perigosa, instável, feiticeira e impura, precisando purgar seus pecados com dor e sangue em nome do pecado de Eva e da valorização do sacrifício da Virgem Maria.

314 Faculdades Integradas Brasil Amazônia – PA | Secretaria de Educação – ES.

Dentro desta lógica, nas fontes coloniais produzidas na Amazônia entre os séculos XVII e XVIII, a menstruação[315] indígena raramente aparece de forma explícita. Missionários e cronistas, como Claude d'Abbeville, Mauricio de Heriarte, João Felipe Bettendorff, Cristóbal de Acuña, João Daniel e Alexandre Rodrigues Ferreira, silenciaram ou reinterpretaram as práticas corporais femininas a partir de categorias morais cristãs, associando-as à impureza, à superstição ou à desordem social e moral. Tal apagamento exige uma abordagem metodológica que articule criticamente relatos coloniais, iconografias, etnografia histórica e contribuições contemporâneas de autoras indígenas e não indígenas, permitindo compreender o significado cosmológico dos anteriormente denominados "tabus menstruais" e seus impactos no contexto colonial que se enraizaram no tempo presente.

Levando em consideração as afirmações de Roger Chartier em suas influentes argumentações sobre o conceito de representação, este definiu que as descrições dos cronistas e missionários não representam a realidade indígena, mas as formas pelas quais os europeus construíram sentidos sobre ela[316].

Nesse sentido, é importante esclarecer que este texto está divido em dois momentos, sendo assim, primeiramente apresentamos as fontes coloniais e a interpretação dos cronistas e colonizadores que construíram e ajudaram a consolidar a ideia de que determinados "estados corporais" eram impuros, limitantes e supersticiosos quando se referiam as indígenas mulheres. Entretanto, buscamos demonstrar mais adiante neste capítulo que essa compreensão está eivada por interpretações enviesadas pelo

---

315 De acordo com "Dossiê Corpo e Menstruação na Amazônia Indígena", na antropologia, sabemos, há muito tempo, que restrições relativas à menstruação não são sinônimos de controle e subordinação das mulheres (Alma GOTTLIEB; Thomas BUCKLEY, 1988). Apesar disso, a partir da menarca, quando são cumprimentadas por entrarem na condição de mulheres adultas e instruídas a manterem sua menstruação em segredo, moças em muitas partes do mundo, hoje, são induzidas a uma "consciência menstrual dominante" (Chris BOBEL, 2010, p. 32). Esse discurso apresenta a menstruação como um estado desfavorável e caótico sofrido por corpos femininos, em oposição a ideais estéticos, biomédicos e sanitários. Portanto, hoje, a menstruação continua a ser estigmatizada e apagada da vida pública tal como "o desejo irracional e não científico de controlar úteros [que] continua a matar pessoas" (CLANCY, Kate 2023, p. 4) mesmo em países em que a igualdade de gênero está consagrada na lei. Vide: OLIVEIRA, Melissa Santana de; NAHUM-CLAUDEL, Chloe; MARTÍN, Johanna Gonçalves. Corpo e menstruação na Amazônia indígena: uma síntese. In: Dossiê Corpo e Menstruação na Amazônia Indígena. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 31, n. 3, e95367, 2023.

316 CHARTIER, Roger. A história cultural: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990.

colonialismo ibérico, sendo assim, através de pesquisadoras indígenas, antropólogas e historiadoras destacamos que a ideia central defendida neste capitulo[317], acredita que a menstruação, na cosmologia indígena colonial, não é apenas um tabu, nem uma forma de subalternização feminina, mas um princípio ativo de criação, cuidado e relação, capaz de produzir corpos, subjetividades, parentesco, comunicação entre mundos e práticas de proteção do território, constituindo-se como uma sabedoria ancestral de cuidado da vida e da biodiversidade.

O cronista Claude d'Abbeville, em sua obra *História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão (1614)*, ao estabelecer contato especialmente com as indígenas mulheres interpretam que na sociedade indígena "Têm eles certos tempos em que apartam as moças e mulheres, não lhes consentindo andar entre os outros, nem tocar em coisa alguma que sirva aos homens, dizendo que então lhes é perigoso o convívio."[318] Essa fonte descreve exatamente o estado liminar que a etnografia identifica hoje como menstruação ou menarca. Esse trecho é um dos mais citados pela historiografia para indicar a necessidade de separação corporal feminina, perigo atribuído ao contato com a indígena mulher. A menstruação aparece, portanto, como ausência eloquente que denuncia um fenômeno fisiológico transformado em estigma, mas presente como problema moral, social e produtivo, exatamente o que fundamenta a análise da subalternização da mulher indígena na Amazônia colonial e suas lutas e transgressões para viver diante deste cenário.

---

317 SANTOS, Amanda Bezerra dos. A retomada das indígenas: reflorestando o lugar de mulher. 2023. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2023.; BANIWA, Braulina Aurora. A colonização sobre as mulheres indígenas: reflexões sobre cuidado com o corpo. Revista Estudos Feministas, v. 22, n. 1, p. 109–115, 2019. DOI: https://doi.org/10.26512.; SANTOS, Fabiane Vinente dos Santos; FERREIRA, Maria Assunta. O corpo-território: feminismos decoloniais, saúde e estratégias dos movimentos de mulheres indígenas na Amazônia brasileira. Synthesis, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, p. 30-44, 2022. DOI: 10.12957/synthesis.2022.69285.; TAVARES, Inara N. A mãe terra gritará por nossos corpos. Amazônia Latitude, 9 ago. 2019.; TAVARES, Inara N. "Território: nosso corpo, nosso espírito": reflexões da I Marcha das Mulheres Indígenas. In: Fazendo Gênero, 2021. Anais [...]. 21 jul. 2021.; WAPICHANA, Jama. Meu sagrado violado. In: POTIGUARA, Eva; RATTON, Vanessa (org.). Álbum biográfico: Guerreiras da ancestralidade: mulherio das letras indígenas. 1. ed. Guarujá, SP: Amare, 2022.

318 D'ABBEVILLE, Claude. História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas. São Luís: Alumar, 1975 [1614] p. 220.

Nesse interim, na Amazônia indígena, a menstruação constituía um estado liminar do corpo feminino, marcado pela ambivalência entre poder e perigo. Além de ser um dos principais marcadores simbólicos de diferenciação de gênero entre boa parte dos povos indígenas do período colonial[319]. Entre os povos originários, o sangue menstrual era entendido como portador de uma força vital intensa, capaz de mediar relações entre humanos, não humanos e o território, exigindo, portanto, práticas de proteção, contenção, reclusão, resguardo e vigilância[320]. Entre diversos povos amazônicos, a mulher menstruada — especialmente durante a menarca — era submetida a reclusão temporária, afastando-se da circulação social e de determinadas atividades produtivas. Essa reclusão não configurava punição, mas um dispositivo cosmológico de proteção coletiva, tanto da mulher quanto da comunidade, diante do potencial transformativo do sangue[321]. Entretanto, do ponto de vista das relações de gênero, tais práticas contribuíam para a regulação do corpo feminino e para a delimitação de espaços sociais permitidos às mulheres, reforçando assimetrias de poder entre homens e indígenas mulheres.

Para a discussão dessa temática, é necessário problematizar o conceito de "corpo-território"[322], através das afirmações de Amanda Pankararu e suas

---

319 Como devemos levar em conta a pluralidade étnica destes povos, não podemos afirmar que todas as etnias tinham a mesma perspectiva sobre a "menarca" apenas como um marcador de gênero, a exemplo disso, podemos citar os Karipuna e os Waimiri-Atroari.

320 BELAUNDE, Luisa Elvira. El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, 2005.; BELAUNDE, Luisa Elvira. A força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 205-243, 2006.

321 OVERING, Joanna. Menstrual symbolism and gender relations in Amazonia. American Ethnologist, v. 13, n. 2, p. 330-346, 1986.; ALBERT, Bruce. Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est. Paris: Université de Paris X, 1985.

322 A expressão e o conceito de "corpo-território" é desenvolvida principalmente por autoras como, Lorena Cabnal e outras feministas comunitárias indígenas da América Latina que buscaram respostas no passado colonial. Lorena Cabnal, que, ao refletir sobre a experiência histórica das mulheres indígenas em Abya Yala, afirma: "Eu quero falar desde este território-corpo que é de mulher indígena, porque este é meu lugar de enunciação. Não falo 'pelas' mulheres indígenas porque eu sou mulher indígena, falo com autoridade epistêmica porque esse corpo viveu a violência sexual, o racismo, o colonialismo, o exílio político, a criminalização, a judicialização e a estigmatização." CABNAL, Lorena. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. In:

compreensões das representações coloniais acerca do corpo da indígena mulher como um dos primeiros territórios atingidos e controlados pela colonização[323]. Nessa mesma linha de pensamento, a socióloga e historiadora boliviana indígena aimará, chamada Silvia Rivera Cusicanqui oferece um dos referenciais teóricos mais consistentes para debater a produção dessas imagens históricas. Em sua obra intitulada *"Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores"*, Rivera demonstra que o colonialismo não se limitou à conquista dos territórios e à exploração econômica dos povos originários, mas instituiu um regime de produção de imagens e representações que moldou as formas de ver, interpretar e classificar os corpos indígenas.

Assim sendo, ao converter práticas rituais de cuidado, resguardo e transformação corporal em evidências de atraso ou de desordem moral, os cronistas contribuíram para a construção de uma imagem da mulher indígena associada à hipersexualização, à disponibilidade sexual e à inferioridade "civilizatória". Essa representação tornou-se uma das bases simbólicas da colonialidade, legitimando políticas de catequese, disciplinamento e controle sobre os corpos femininos indígenas[324].

Quando falamos, por exemplo, das iconografias das mulheres Tupinambá, frequentemente representadas nuas, adornadas com penas e inseridas em cenários exóticos destinados ao público europeu, constituíram um repertório visual que reforçou a ideia da indígena como corpo disponível, selvagem e naturalmente distinto da mulher cristã. Essas representações, longe de serem ilustrações inocentes, integraram um projeto colonial de produção de alteridades, no qual o corpo

---

ACNUR. Feminismos diversos: el feminismo comunitario. Las Segovias: ACSUR, 2010. p. 11-25.

323 Amanda Pankararú, explica a inseparabilidade entre corpo, território e ancestralidade nas cosmologias indígenas. Nessa perspectiva, o território não se limita à dimensão geográfica, mas envolve relações simbólicas, espirituais e sociais que sustentam a existência coletiva dos povos indígenas. Então, o corpo feminino indígena não pode ser dissociado do território porque a própria existência social e cultural dessas mulheres dependia da relação com a terra e com os elementos naturais. Assim, corpo e território se encontram ligados por uma relação que pode ser descrita como umbilical, uma vez que a sobrevivência da indígena mulher e de sua comunidade estava diretamente associada à permanência em seus espaços territoriais.

324 RIVERA CUSICANQUI, Silvia. Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.; RIVERA CUSICANQUI, Silvia. Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

feminino indígena foi transformado em espaço privilegiado para a projeção dos medos, desejos e fantasias europeias.

Neste caso, a noção de corpo-território, posteriormente desenvolvida por intelectuais indígenas latino-americanas, dialoga profundamente com a leitura de Rivera Cusicanqui ao demonstrar que o corpo feminino indígena constitui um espaço de memória, conhecimento, espiritualidade e pertencimento étnico. Estados corporais como a menarca, a menstruação, o puerpério e a panema[325] não representam condições de impureza ou limitação, conforme sugeriam muitos cronistas coloniais, mas momentos de reorganização das relações entre corpo, comunidade, ancestralidade e território. Os resguardos alimentares, as restrições temporárias e os processos de aprendizagem feminina fazem parte de sistemas próprios de produção de conhecimento, transmitidos entre gerações de mulheres e articulados às cosmologias indígenas. Sob essa perspectiva, as fontes coloniais revelam menos a realidade dos povos indígenas do que os mecanismos pelos quais o pensamento europeu procurou traduzir, controlar e hierarquizar experiências corporais que escapavam à sua compreensão.

Neste sentido, o Padre Jesuíta Bettendorff, no século XVII, também afirma que "As mulheres gentias são muito dadas a superstições de seu corpo, afastando-se em certos tempos, não querendo cozinhar, nem tocar nos mantimentos,

---

325 Nesta pesquisa, o conceito de *panema* é compreendido como uma categoria cosmológica presente em diferentes sociedades indígenas amazônicas, desde o período pré-colonial, cujo significado extrapola as traduções simplificadoras de "azar", "má sorte" ou "fracasso". Conforme demonstram os estudos de Eduardo Viveiros de Castro (1986; 2002), a panema designa um estado de perda de eficácia nas relações entre humanos, animais, espíritos e demais seres que compõem o cosmos, produzido pela ruptura de determinadas prescrições morais, alimentares e rituais. Trata-se, portanto, de uma condição relacional, e não de um atributo individual ou de uma sanção sobrenatural isolada. Em diferentes contextos etnográficos amazônicos, esse estado pode ser desencadeado pela violação de tabus alimentares, pelo descumprimento de restrições rituais ou pelo contato inadequado com corpos situados em estados liminares, como a menstruação, a gravidez e o puerpério. Nessa perspectiva, as restrições impostas às indígenas mulheres durante esses períodos não podem ser interpretadas, de forma automática, como expressões originárias de misoginia ou de inferiorização feminina, mas devem ser compreendidas no interior de sistemas cosmológicos que regulam as relações entre corpo, território, produção e coletividade. Todavia, como se argumenta nesta pesquisa, tais categorias foram frequentemente reinterpretadas pelos missionários e administradores coloniais à luz da moral cristã europeia, que as reduziu a sinais de "superstição", "impureza" ou "ociosidade", contribuindo para a construção da subalternização histórica das mulheres indígenas.

persuadidas de que fazem mal aos outros."[326]. Aqui aparecem três elementos-chave na interpretação colonialista, o cronista corrobora e compreende este estado corporal como um tabu corporal feminino; e destaca ainda a interdição alimentar e o "estado da mulher" associado ao dano coletivo. Assim como outros cronistas, Bettendorff traduz o sistema cosmológico indígena como "superstição", mas descreve com clareza o afastamento produtivo e alimentar. Categorizando como "costumes bárbaros" que precisavam de doutrinação cristã, além disso, a interdição de atividades produtivas não era vista como algo interessante para a colonização e para o cotidiano dos aldeamentos.

O padre João Daniel, em sua obra *Tesouro Descoberto do Máximo Rio Amazonas*, escrito no século XVIII, afirmava que "Em certos acidentes naturais das mulheres, elas se recolhem, comem pouco, e evitam carnes e peixes grossos, porque dizem que lhes fazem mal e prejudicam aos demais."[327] Quando o jesuíta se refere a "certos acidentes naturais", pode indicar que nem mesmo consegue nomear a menstruação como uma condição natural, mas sim, pejorativamente como acidente, pois era algo considerado inadequado discutir o "baixo corporal" feminino. Dessa forma, embora João Daniel não use o termo menstruação, a descrição coincide precisamente com o sistema da *reima*, identificado por Andréa Leme da Silva, que estudou esse tema fazendo uma digressão entre o passado colonial e a contemporaneidade[328].

Cabe salientar que, a cerâmica indígena, considerada em muitas etnias como um saber feminino central, como entre os Baniwá[329], se tornou um dos pontos mais evidentes do protagonismo feminino indígena na atividade oleira e aos circuitos comerciais indígenas. E segundo descreve o padre Cristóbal de Acuña a produção de potes, panelas, igaçabas, caçarolas e fornos, utilizados tanto

---

326 BETTENDORFF, João Filipe. Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão. Belém: SECULT, 1990 [1699], p. 142.

327 DANIEL, João. Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004 [1757], p. 312-313.

328 SILVA, Andréa Leme da. Reima, corpo e alimentação na Amazônia indígena. Belém: UFPA, 2007.

329 BANIWA, Braulina. "A colonização sobre as mulheres indígenas: reflexão sobre cuidados com o corpo". Interethnic@ Revista de Estudos em Relações Interétnicas, v. 22, n. 1, p. 109-115, 2019.

no cotidiano, quanto no comércio interétnico, era afetada por essas dimensões ritualísticas que, por vezes determinavam a interrupção, o ritmo da produção e a condição de aptidão para tal empreitada, pois isso poderia implicar no "desandar" das cerâmicas produzidas[330]. O padre João Daniel, também observou que as "índias" produziam os recipientes fundamentais para o cozimento e conservação do pescado, permitindo o armazenamento da *mixira e da manteiga de tartaruga*, produtos centrais do abastecimento colonial, que sustentavam os circuitos comerciais indígenas, anteriores e paralelos à colonização[331]. Dessa forma, sem o trabalho cerâmico feminino, a própria lógica do abastecimento descrita pela história econômica colonial não se sustentaria, mesmo com os períodos de interdição de trabalho, esta era a dimensão defendida pelos colonizadores.

Ressaltamos que essas técnicas pertencem historicamente ao campo do trabalho feminino indígena, ligado a preparação dos alimentos; controle dos tempos de consumo; gestão da alimentação coletiva e doméstica, colocando a indígena como guardiã do conhecimento tecnológico, responsável por transformar o peixe em alimento durável, transportável e comercializável condição essencial para a colonização amazônica. Então verificamos de além de mães, filhas, anciãs, transgressoras, marginais e benzedeiras, essas mulheres também desenvolviam tecnologia, comércio e economia, categorias as quais as indígenas mulheres não são comumente associadas no período colonial.

Entre diversos povos indígenas amazônicos do contexto colonial, a menstruação e seus rituais de passagem constituíam um limiar simbólico central para a identidade feminina, alguns dos trabalhos pioneiros sobre menstruação incluem a descrição feita por Christine Hugh-Jones, em 1979, não apenas dos cuidados na menarca e menstruação entre os Barasana, mas de um "ciclo menstrual mensal lunar" em relação a um ciclo mais longo de parto-amamentação, e um ciclo anual de rituais de frutas controlado por homens, todos relacionados à fertilidade[332].

---

330 ACUÑA, Cristóbal de. Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas. Madrid: Imprenta del Reyno, 1641.

331 DANIEL, João. Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004 [1757].

332 HUGH-JONES, Christine. From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia Cambridge: Cambridge University Press, 1979., pp. 134-141, 149-150

Outra informação importante foi encontrada por Anne-Marie Colpron, indicando que as mulheres de idade reprodutiva escondiam o fedor do sangue com plantas perfumadas e óleos naturais [333]. Mais tarde, Joanna Overing, em 1986, questionou o hábito da interpretação de mitos sobre a origem da menstruação como uma punição que constrangia e subjugava as mulheres. Ritos relacionados à menarca marcavam o fim da infância e o início da vida adulta da mulher indígena, como temos o exemplo do "Ritual da menina moça". Até os dias atuais, em muitas tradições, como entre os Guajajara, os Tikuna e grupos Tukano orientais[334], a chegada da primeira menstruação era acompanhada de reclusão ritualizada e segregação social temporária, durante a qual a jovem podia passar dias ou semanas em isolamento, muitas vezes recebendo instruções de mulheres mais velhas, as anciãs, sobre cosmologia, cuidado com o corpo e normas alimentares específicas, através de uma lógica de proteção e solidariedade dos grupos femininos indígenas[335].

Não foi distinto o tratamento dispensado às mulheres Munduruku, cuja presença emerge de forma reiterada tanto nos diários de viagem quanto nas iconografias produzidas por viajantes e naturalistas do século XIX. A análise desse conjunto documental revela-se central para compreender os modos pelos quais essas mulheres foram percebidas, classificadas e representadas no contexto das

---

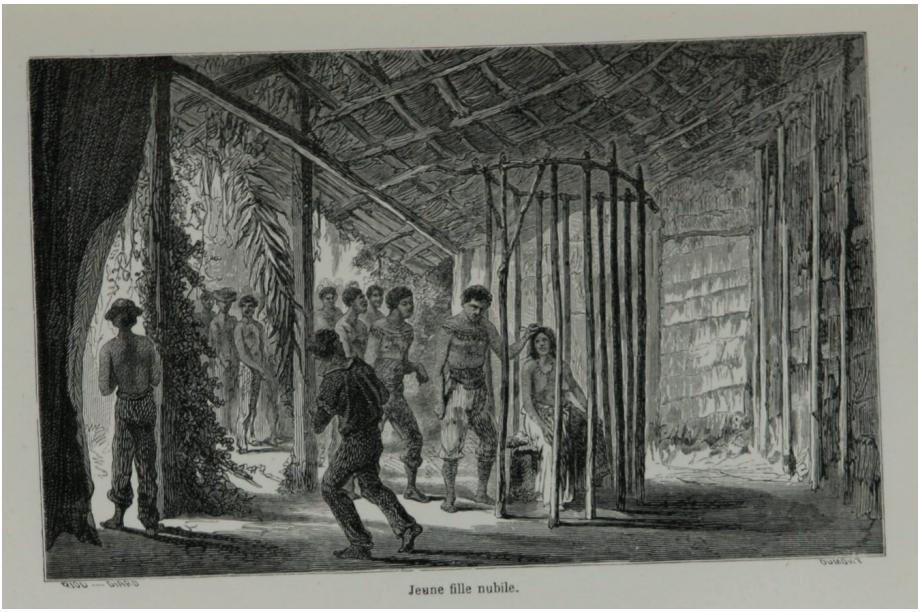
333 Esse cenário, vem se modificando, na zona de contato com sociedades não indígenas - nos contextos da migração urbana, educação do Estado, trabalho assalariado, por exemplo, - e com a entrada crescente de tecnologias de reprodução biomédica e a bi medicalização na regulação de corpos indígenas, as práticas em torno da menstruação estão se modificando de modo surpreendente. OLIVEIRA, Melissa Santana de; NAHUM-CLAUDEL, Chloe; MARTÍN, Johanna Gonçalves. Corpo e menstruação na Amazônia indígena: uma síntese. In: Dossiê Corpo e Menstruação na Amazônia Indígena. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 31, n. 3, 2023.; COLPRON, Anne-Marie. "Chamanisme féminin 'contre nature'? Menstruation, gestation et femmes chamanes parmi les Shipibo-Conibo de l'Amazonie occidentale". Journal de la Société des Américanistes, v. 92, n. 1-2, p. 203-235, 2006, p. 207-209.

334 OLIVEIRA, Melissa Santana de. "Vida, poder e conhecimento: cuidados contemporâneos em torno do nascimento entre grupos Tukano Orientais do médio rio Tiquié, Noroeste Amazônico". Revista de Antropologia da UFSCar, v. 11, n. 1, p. 35-64, 2019.; BARBOZA, Myrian Sá Leitão; TUKANO, Larissa Duarte Ye'padiho; WAI WAI, Jaime Xamen."'Corpoterritorialização' Katukina: lampejos etnográficos sob as perspectivas femininas indígenas". Amazônica - Revista de Antropologia, v. 11, n. 2, p. 503-548, 2019.

335 OVERING, Joanna. "Men control women: the 'catch 22' in the analysis of gender". International Journal of Moral and Social Studies, v. 1, n. 2, p. 135-157, 1986.

expedições científicas realizadas na Amazônia. Trata-se, portanto, de investigar não apenas as imagens em si, mas os regimes de olhar e os dispositivos discursivos que as produziram. Neste sentido, vamos analisar uma iconografia muito interessante que aborda essa questão.

ILUSTRAÇÃO 68 - indígena Munduruku, Jeune fille nubile [Moça púbere].



Fonte: Como podemos notar a Moça Mundurku, encontra-se cercada entre uma estrutura de madeira ripada que indica seu isolamento como parte do ritual de amadurecimento, evidenciando as diferenças rituais e corporais entre homens e mulheres na etnia Munduruku. Acervo Brasiliana, obra de Auguste François Biard, **1798-1882** Título: Jeune fille nubile , Tradução do título: [Moça púbere] Editor: Paris: Librairie de L. Hachette et C. Data do documento: 1862.

Reiteramos que, para a leitura e interpretação desta e outras imagens, recorre-se à metodologia citada anteriormente através da análise iconográfica e iconológica proposta por Erwin Panofsky[336], a qual possibilita examinar as camadas de sen-

336 PANOFSKY, Erwin. *Estudos de iconologia: temas humanísticos na arte do Renascimento*. Tradução de Olinda Lages. Lisboa: Editorial Estampa, 1986.

tido presentes nas representações visuais. Por meio desse procedimento, busca-se compreender de que maneira os viajantes construíram visualmente os aspectos culturais, sociais e naturais da região amazônica, em especial no que se refere à mulher Munduruku, sempre mediada por referenciais epistemológicos europeus.

Conforme aponta Panofsky, a iconografia constitui um instrumento fundamental para a datação das imagens, o estabelecimento de suas origens e a compreensão dos significados atribuídos aos elementos representados[337]. Ao inserir sujeitos, práticas e rituais em uma composição visual, o autor da imagem seleciona, hierarquiza e enfatiza determinados aspectos, conferindo-lhes um sentido específico. Assim, a iconografia não apenas registra, mas interpreta e produz narrativas sobre os corpos e as culturas representadas.

Entre os elementos recorrentes nas representações da etnia Munduruku, assim como em diversas outras sociedades indígenas, destacam-se as tatuagens corporais. Presentes sobretudo na parte superior do corpo, esses grafismos constituem práticas tradicionais profundamente vinculadas à identidade coletiva, ao pertencimento étnico e à organização social, que podem ser distintas para homens e mulheres. No entanto, sob uma perspectiva eurocêntrica, tais marcas corporais foram frequentemente associadas à ideia de inferioridade e ausência de civilização, uma vez que a modificação do corpo era interpretada como sinal de barbárie e atraso cultural.

Nesse contexto, a iconografia analisada permite identificar um ritual de amadurecimento da etnia Munduruku. Ao descrever esse rito, Biard afirma: "E então a vítima podia tomar seu lugar entre as mulheres"[338]. O ritual consistia na retirada fio a fio dos cabelos das jovens indígenas, configurando-se como um rito de passagem socialmente legitimado e culturalmente estruturado. Todavia, ao empregar o termo "vítima", Biard reduz o significado simbólico desse processo, enquadrando-o a partir de uma lógica de sofrimento e violência, apagando seu caráter cultural, formativo e transformador. Dessa forma, a transição da menina para a condição de mulher é reinterpretada segundo categorias externas, que

337 PANOFKSY, Erwin. Significado nas artes visuais. Tradução de Maria Clara F. Kneese e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1991, p. 53.

338 BIARD, Auguste François. Viagem ao Brasil. Tradução de [nome do tradutor, se houver]. São Paulo: [editora da edição brasileira], 2004, p. 212.

reforçam a dicotomia entre o "selvagem" e o "civilizado", constantemente atualizada a cada novo ponto de contato intercultural.

É importante destacar que, embora a iconografia analisada seja oriunda de um diário de viagem do século XVIII-XIX, produzido por um naturalista europeu, como Biard, os pressupostos políticos e administrativos que orientavam o olhar sobre as populações indígenas ainda estavam profundamente ancorados em normativas anteriores. O Diretório dos Índios, instituído em meados do século XVIII, permaneceu vigorando, com efeitos práticos e simbólicos, até quase a primeira metade do século XIX[339]. Tal permanência se explica pelo fato de que o regimento que o sucedeu somente entrou em vigor em 1848[340], o que evidencia a longa duração das políticas indigenistas assimilacionistas e disciplinadoras. Assim, mesmo em produções iconográficas do século XIX, observa-se a persistência de concepções forjadas sob a lógica do Diretório, especialmente no que diz respeito à hierarquização cultural e à tentativa de enquadramento dos homens indígenas e das indígenas mulheres em modelos civilizatórios europeus.

Na iconografia em questão, da "moça púbere" observa-se a representação do rito de passagem: a jovem é colocada em uma estrutura fechada, onde permanece sentada durante o processo. Embora o relato mencione sons de dor, não há qualquer referência à tentativa de fuga ou de resistência por parte da jovem, o que sugere sua aceitação do ritual e o desejo de integrar plenamente as tradições de sua sociedade, alcançando, ao final, o reconhecimento social como mulher. Essa interpretação é reforçada pelo próprio título da imagem, cuja tradução é "jovem para mulher".

A ambientação da cena também merece atenção. A representação ocorre em uma habitação típica, cujas texturas evidenciam os materiais utilizados em sua construção, como a madeira e a cobertura de palha. Ao fundo, a presença da floresta reforça a recorrente associação entre os povos indígenas e a natureza, elemento constantemente mobilizado nas iconografias amazônicas como forma de situar esses sujeitos em um espaço percebido como primitivo e exótico. Além

---

339 PORTUGAL. Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão. Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues, 1757.

340 BRASIL. **Regimento dos índios**. Rio de Janeiro, 1848. Vide: ARENZ, Karl; COUTO HENRIQUE, Márcio. Em Linhas Tortas. Belém: Editora Cabana,2021.

disso, o cercamento da moça denota para o cronista um isolamento de subalternização que recai sob a imagem da indígena mulher, mas observem também que o homem indígena que se aproxima para arrancar o fio de cabelo da moça Munduruku, não demonstra uma feição de prazer ou animação ao fazer tal ato, pelo contrário, seu semblante cabisbaixo e até respeitoso, é pintado, porém ignorado pelo olhar do cronista que continua a visualizar o ritual como algo primitivo.

O pesquisador Panofsky também adverte que, mesmo diante de um observador dotado de repertório teórico, a interpretação de uma imagem jamais é plenamente objetiva, uma vez que as iconografias refletem, em grande medida, o olhar, as expectativas e os valores de quem as produziu[341]. Assim, a leitura dessas imagens exige uma compreensão crítica do contexto histórico e intelectual do viajante, sob pena de se reproduzir as mesmas distorções interpretativas.

Ao lado da jovem representada, identifica-se uma fila de pessoas, provavelmente composta majoritariamente por homens. Ainda que os detalhes não sejam minuciosos, é possível reconhecer as tatuagens características da etnia Munduruku nos personagens envolvidos no ritual. Conforme destaca Panofsky[342], torna-se imprescindível familiarizar-se com o olhar do viajante para compreender o sentido que ele buscou atribuir à cena representada.

É importante ressaltar que, as perspectivas construídas a partir dos imaginários científicos e culturais desses cronistas e viajantes foram fundamentais para a formulação de uma imagem específica da Amazônia e de seus habitantes indígenas, especialmente as mulheres originárias. Tal construção evidencia o desprezo recorrente desses homens da ciência em relação às populações indígenas e às práticas consideradas alheias às tradições europeias. No entanto, observa-se

---

341 PANOFKSY, Erwin. Significado nas artes visuais. Tradução de Maria Clara F. Kneese e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1991, p. 59.; PANOFSKY, Erwin. Estudos de iconologia: temas humanísticos na arte do Renascimento. Tradução de Olinda Lages. Lisboa: Editorial Estampa, 1986.

342 PANOFKSY, Erwin. Significado nas artes visuais. Tradução de Maria Clara F. Kneese e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1991, p. 59.; PANOFSKY, Erwin. Estudos de iconologia: temas humanísticos na arte do Renascimento. Tradução de Olinda Lages. Lisboa: Editorial Estampa, 1986.

uma diferenciação[343] relevante, especialmente, quando se trata da figura masculina indígena, visto que, surgem representações mais conciliadoras, que admitem a possibilidade de civilização e assimilação aos valores europeus.

Em contrapartida, a figura da mulher indígena é submetida a um julgamento ainda mais rigoroso. Mesmo inseridas nas mesmas tradições e no mesmo cotidiano social dos homens, as mulheres são avaliadas a partir de critérios morais e estéticos mais severos. Além disso, na sociedade europeia, assim como entre os grupos brancos das regiões próximas, a mulher já ocupava uma posição marcada por expectativas de recato, domesticidade e submissão. As mulheres indígenas, por sua vez, acumulavam um peso adicional de julgamento, sendo frequentemente descritas de maneira estigmatizada nos relatos e iconografias das viagens pela Amazônia. Assim, a análise da presença feminina nesses diários, crônicas e representações visuais revela-se fundamental para compreender as intersecções entre gênero, colonialidade e produção do conhecimento desde o século XVII-XIX.

Devemos salientar também que, a etnografia amazônica permite reconstruir práticas coloniais que indicam que mulheres menstruadas evitavam ingerir, peixes "fortes" ou "reimosos" como a Gurijuba; assim como, peixes de couro, além de certos peixes associados a abundância e à força vital, também interrompem o consumo de carnes gordurosas (tartaruga, peixe-boi); ovos (especialmente de tartaruga); alimentos considerados "quentes" ou "pesados". Esses alimentos aparecem amplamente nas descrições coloniais como base da alimentação, mas não são associados às mulheres menstruadas. Devemos lembrar também, do sistema da "reima", ainda de acordo com Silva, na sua pesquisa realizada em 2007, o sistema de "reima", existente entre esses povos organizava alimentos conforme o estado corporal, gênero e o momento que simbolizava aquele ciclo de vida, transformação ou ritual de passagem.[344]

Através da análise dos tratados, escritos pelo padre João Daniel, a mulher "menstruada" ocupava um lugar de restrição alimentar, visto que, a mulher comia menos e com menos variedade, acabava dependendo de outras mulheres

---

343 Aqui não queremos dizer que a "diferenciação" é sinônimo de "subordinação", apenas queremos destacar a relação de gênero imbricada neste caso.

344 SILVA, Andréa Leme da. Reima, corpo e alimentação na Amazônia indígena. Belém: UFPA, 2007.

para preparo de alimentos específicos, tendo sua autonomia alimentar reduzida, porém nutritiva e legitimada por questões cosmológicas. Mas é inegável que tal dinâmica implicava uma redução da autonomia alimentar feminina e reforçava uma hierarquia interna baseada no controle do corpo e do consumo[345]. Pelo menos era assim que os missionários, como João Daniel, enxergavam.

No contexto colonial, missionários e cronistas reinterpretaram essas restrições como sinais de pobreza, ociosidade ou incapacidade produtiva, desconsiderando sua lógica cosmológica e transformando-as em argumentos para a inferiorização simbólica das indígenas mulheres[346].

Em outra linha de interpretações e significados, nas sociedades indígenas existem cosmologias que entendem o fluxo de sangramento feminino como um *estado de força* que não busca explicações maniqueístas, todavia, esse período explicaria a sua condição de limitação que a conduz na centralidade coletiva como alguém que está expelindo aquilo que o corpo não deseja absorver, portanto, isso indica que nessas condições sua presença é restrita em certos rituais ou execução de técnicas que empreguem saberes ancestrais. Esse é o caso da famosa *"panema"*, que era vista como um período onde os homens relacionados a mulheres "pejadas"[347] não podiam pescar para não suceder mal a pescaria, pois esse estágio feminino

---

345 ROSAS, Diana Riaño. "Menstruación, epistemología y género". Maguaré, v. 33, n. 1, p. 75-107, 2019.; MATOS, Beatriz de Almeida; SANTOS, Julia Otero dos; BELAUNDE, Luisa Elvira. "Corpo, terra, perspectiva: o gênero e suas transformações na etnologia". Amazônica - Revista de Antropologia, v. 11, n. 2, dez. 2019.; DANIEL, João. Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004 [1757].

346 BETTENDORFF, João Filipe. Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão. Belém: SECULT, 1990 [1699],

347 O termo "pejada" é empregado nesta pesquisa como uma categoria histórica, recorrente na documentação luso-americana dos séculos XVII e XVIII, utilizada para designar a mulher grávida, menstruada ou em puerpério. Entendida como uma categoria êmica, o professor Karl Arenz acredita que o termo supostamente surgiu de uma mistura entre o português e o espanhol colonial, para indicar o estado de "despejo do vaso feminino", por isso o termo "pejadas". Sua utilização não implica a adoção acrítica da terminologia colonial, mas busca preservar o vocabulário das fontes, distinguindo-o das categorias analíticas contemporâneas. Essa perspectiva aproxima-se das análises desenvolvidas pela pesquisadora mexicana Miriam López Hernández que trata sobre as concepções indígenas do corpo feminino entre os *nahuas,* nas quais gravidez, menstruação, parto e puerpério são entendidos como estados relacionais que exigem observância de prescrições rituais específicas. LÓPEZ HERNÁNDEZ, Miriam. La alteridad del cuerpo femenino en estado de menstruación, embarazo, parto y puerperio entre

trazia maus agouros, sendo assim, no processo de fabricação das canoas, principal meio de transporte na Amazônia, os indígenas que tivessem mulher *"pejadas"* em casa não deveriam participar do processo, nenhum envolvido poderia ter contato com mulheres indígenas "pejadas" (talvez grávidas, menstruadas ou em puerpério), tão pouco elas podiam estar presentes em qualquer momento da feitura dessas embarcações, além disso, eram obrigadas a deixar de produzir nas fábricas de azeite, urucum[348] e de andiroba, pois ao trabalharem no período de suas regras eram acusadas de estragar o azeite[349].

Entretanto, compreendam que, esse período, para os povos indígenas amazônicos, era um momento de autocuidado, então a mulher menstruada era vista como portadora de uma força capaz de interferir nas relações com a caça, a pesca, a colheita, a floresta e os rios. O sangue menstrual podia atrair seres não humanos, provocar doenças ou comprometer o equilíbrio cosmológico, razão pela qual seu manejo era cuidadosamente regulado. Já na visão dos missionários, estes reinterpretaram isso como o sinal da "natureza caída" da indígena mulher[350].

Notem, desse modo, que a leitura colonial, converteu essa concepção em uma noção moralizante de impureza e desordem sexual, o que para os indígenas eram uma expressão corporal de força motriz da natureza feminina. O padre jesuíta Bettendorff, por exemplo, associou práticas corporais femininas indígenas à necessidade de disciplina cristã, reforçando a ideia de que o corpo da mulher indígena era moralmente suspeito e precisava ser domesticado pela catequese[351]. Esse deslocamento interpretativo contribuiu para a construção de uma subalternidade

---

los nahuas antiguos y contemporáneos. Estudios de Cultura Náhuatl, Ciudad de México, v. 54, p. 89-123, 2017.

348 Informando a entrega na vila de Esponzede, enviada para aprender a fabricar urucú, ao Desembargador Intendente Geral. Pará, 24 de março de 1777. SSGP. C. 306, Doc. 311; 312 e 313; Tratando o Diretor de Outeiro sobre a negociação da manteiga por parte das índias e a remessa de índias para aprenderem a fabricar urucú. Pará, 17 de julho 1777. SSGP. C. 306, Doc. 434

349 DANIEL, João. Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas. TOMO I, "da sua criação e do desprezo das riquezas" Rio de Janeiro: Contraponto,[1757]. p. 270, 2004.

350 BELAUNDE, Luisa Elvira. "A força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia". Revista de Antropologia, v. 49, n. 1, p. 205-243, 2006.

351 BETTENDORFF, João Filipe. Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão. Belém: SECULT, 1990 [1699],

feminina colonial, na qual a menstruação passou a justificar práticas de vigilância, controle e exclusão das mulheres indígenas dos espaços públicos e decisórios.

Cremos que essa visão fundamentada no cristianismo e embasada pela ótica da modernidade europeia, que ainda via a mulher com subalternidade, possibilitou essa ideia de que em alguns contextos a palavra e a visibilidade destas mulheres também era afetada, pois a mulher menstruada falava menos em público, além de evitar participar de decisões coletivas e algumas vezes se viam impedidas de conduzir atividades ritualísticas, isso pode ter contribuiu para o silenciamento feminino, invisibilização política e a naturalização da desigualdade de gênero na perspectiva ibérica, mas ocorria apenas em períodos específicos onde a indígena mulher se encontrava em um "estado corporal" capaz de interferir na vida da coletividade .

Mas, o que levava essas indígenas a acreditarem que precisavam seguir os ritos e tradições? vemos que além do respeito pelo conhecimento intergeracional transmitido e pelos impactos a coletividade[352], nas crônicas missionárias, existe um interesse passional e pujante quando falavam sobre "vaginas e moralidade", chegando a descreverem o sangue menstrual como veneno e perfume, pois nas chamadas "crendices e superstições barbaras", descritas por Cristóbal Acuña, ele indica que essa *"condição"* das "Índias", como ocorriam entre os Munduruku e os Karipuna, poderia tanto atrair quanto enfurecer espíritos importantes, levando as mulheres a tornarem-se "hiperfértéis", ou seja, podendo parir gêmeos, ou ainda, adquirirem insights xamânicos, adoecerem, "enlouquecerem" ou envelhecerem mais rapidamente. Sendo, o aroma como um vetor de conexão entre seres vivos[353]. Deste modo, estas impressões foram documentadas a partir de relatos e observações superficiais nas aldeias coloniais onde estes não indígenas foram ouvindo, coletando e reproduzindo dentro da sua própria lógica cultural.

Porém, as pesquisas mais recentes demonstram que essa interpretação está equivocada pois foi construída pelo olhar enviesado do colonizador europeu que

---

352 não seguir essas prescrições poderiam resultar em desordens climáticas, cosmológicas e sociológicas, como o envelhecimento precoce das mulheres cataclismas, adoecimentos e duras lições de vida.

353 ACUÑA, Cristóbal de. Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas. Madrid: Imprenta del Reyno, 1641.; BELAUNDE, Luisa Elvira. "A força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia". Revista de Antropologia, v. 49, n. 1, p. 206-244, 2006.

construía associações muitas vezes esdrúxulas e exóticas sobre essas mulheres. Partindo de outra leitura, como apontam Oliveira, Nahum-Claudel e Martín, a menstruação deve ser compreendida como uma dimensão cosmológica, relacional e incorporada das sociedades indígenas amazônicas, não podendo ser reduzida a um marcador de inferioridade ou exclusão feminina. Nesse caso, de acordo com diversas mulheres indígenas da américa latina, devemos pensar em fazer a reformulação de uma abordagem hegemônica da menstruação como algo sujo, constrangedor, a ser controlado[354]. As indígenas no período colonial, não estavam antes da colonização focadas ou preocupadas com a sanitarização e "políticas de respeitabilidade", visto que, na América Latina, esta biomedicalização é assentada sobre múltiplos encontros entre abordagens antigas, ancestrais, geracionais e contemporâneas dos corpos e medicinas indígenas, afro-americanas, populares e europeias[355].

Neste ínterim, uma antropóloga indígena do povo Karipuna, chamada Ana Manoela Primo Soares, corrobora essa visão sobre pensar a menstruação dessas mulheres para além de relações exclusivamente humanas e binárias. De acordo com Manoela Karipuna:

> A reclusão que as mulheres Karipuna praticam é um acordo muito antigo "entre o povo Karipuna e os karuãnas". Os Karuãna são seres que vivem no "outro mundo", o "mundo invisível", considerados "donos dos lugares" e podem ser entendidos como um exemplo da categoria de donos/mestres, ou forças regimentais que sustentam o universo como os Xapiri, para os Yanomami. Expandindo um argumento anterior, a autora afirma que tais acordos estão relacionados "aos cuidados com o corpo e saúde da mulher; com o cuidado com o território; e com os cuidados e respeitos para com os próprios karuãnas". Estes, por um lado, são atraídos pelo sangue menstrual e podem levar as moças a habitarem o seu mundo, ou engravidá-las ('gravidez de bicho'). Por outro lado, sentem-se repelidos, quando as moças frequentam suas casas (nas roças, rios, igarapés, furos d'água, matas), sujando-as com o sangue menstrual, e enviando doenças.

---

354 NAHUM-CLAUDEL, Chloe; MARTÍN, Johanna Gonçalves. Corpo e menstruação na Amazônia indígena: uma síntese. In: Dossiê Corpo e Menstruação na Amazônia Indígena. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 31, n. 3, 2023.

355 CUETO, Marcos; PALMER, Steven. Medicine and public health in Latin America: a history. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

> Para as moças Karipuna, não frequentar suas casas durante a menarca é "levá-los a sério", e não uma forma de controle sobre o gênero feminino. Menstruação, conforme Ana Manoela Karipuna, é construir e sustentar relações respeitosas com os não humanos que habitam seus territórios e são parte deles.[356]

O trecho sobre a perspectiva dessa pesquisadora Karipuna, implica que tabus são, por definição, abertos à mudança histórica ou variações que se distinguem entre os povos originários ao construir suas próprias narrativas. Assim como, a construção da feminilidade e das etapas etárias de mulheres e jovens também se estabelece a partir de sua relação com os cuidados associados à menstruação. Nesse contexto, através da transmissão de conhecimentos generificados e atribuídos a avó ou a mãe, que se tornam detentoras de um saber tradicionalmente reconhecido, organiza as condições necessárias para a realização dos benzimentos e rituais ligados à menarca e assume o papel de orientar as jovens, oferecendo conselhos sobre comportamentos considerados adequados ou inadequados durante esse período, essas práticas remontam ao período colonial amazônico e, possivelmente, antes do período pré-colombiano[357].

Assim, a feminilidade e o ingresso na maturidade são compreendidos como processos que se consolidam por meio da adesão aos chamados "benzimentos de proteção" e da escuta atenta e cumprimento das orientações transmitidas pelas anciãs, indígenas mulheres mais idosas. Em contraste, aquelas que não seguem tais práticas são socialmente criticadas, sendo vistas como alguém que se comporta de modo incompatível com o ideal para proteção do ser feminino, "como se fossem homens". Dessa forma, o texto evidencia que a menstruação não é apenas um evento biológico, mas também um marco simbólico e social na formação da identidade feminina[358].

A autora indígena do povo Karipuna reitera que, em diversas cosmologias amazônicas, a mulher menstruada era explicitamente proibida de participar da

---

356 SOARES, Ana Manoela. "Sangue menstrual na sociedade Karipuna do Amapá, Brasil". Amazônica, Revista de Antropologia, v. 11, n. 2, p. 413-434, dez. 2019.

357 Op. Cite.

358 Op. Cite

construção de embarcações, pois acreditava-se que seu contato poderia comprometer a eficácia simbólica e material da canoa, tornando-a instável, frágil ou sujeita a acidentes. Tal interdição revela como o corpo feminino, especialmente em estado menstrual, era associado a forças tão fortes que capazes de desorganizar a ordem técnica e cosmológica[359]. Então percebam que se trata mais da força que o corpo feminino pode produzir, do que, uma fraqueza moral ou espiritual.

Essa mesma lógica é analisada por Elias Abner Ferreira, ao discutir o tabu das mulheres menstruadas no contexto da produção de embarcações indígenas. Segundo o autor, a construção da canoa não era apenas uma atividade técnica, mas um processo ritualizado, que exigia pureza simbólica, controle corporal e observância de interdições específicas. A exclusão das mulheres menstruadas desse processo expressa, portanto, uma forma de interdição momentânea produtiva, na qual o gênero feminino é afastado dos saberes técnicos e estratégicos, reforçando a associação construída pela colonização entre tecnologia, masculinidade e domínio do espaço fluvial como algo estritamente patrilinear.[360]

No contexto colonial, essas interdições tradicionais foram reinterpretadas e instrumentalizadas pelos colonizadores. Missionários e administradores europeus passaram a compreender o afastamento das mulheres menstruadas como sinal de "impureza", "ociosidade" ou incapacidade produtiva, reforçando estereótipos de inferioridade feminina. Dessa forma, os tabus em torno da menstruação feminina na Amazônia colonial atuaram em múltiplas dimensões, como a alimentar, moral, social e técnica. Ao orientar o acesso das mulheres menstruadas a alimentos, espaços públicos e saberes produtivos, como nos estaleiros e nas unidades de produção e construção de embarcações de toda natureza, esses

---

359 SOARES, Ana Manoela. "Sangue menstrual na sociedade Karipuna do Amapá, Brasil". Amazônica, Revista de Antropologia, v. 11, n. 2, p. 413-434, dez. 2019.; SOARES-PINTO, Nicole. "Mulheres-Onça: mitologia, gênero e antropofagia no Complexo do Marico". Revista de Antropologia, v. 65, n. 1, 2022.

360 FERREIRA, Elias Abner Coelho, "No estaleiro dos índios: a construção de embarcações na Amazônia colonial portuguesa", Revista Estudos Amazônicos, XIII/1 (Belém, 2015): 30-67.; FERREIRA, Elias Abner Coelho, "Índios remeiros e pilotos jacumaúbas na Amazônia Colonial Portuguesa - séc. XVIII", Francivaldo Alves Nunes (ed.), Nas margens do Tocantins: história, memória e ambiente amazônico, Rio de Janeiro, Multifoco, 2018.

"tabus" contribuíram para a produção de uma hierarquia de gênero, na qual o corpo feminino era permanentemente vigiado, regulado e associado ao risco.

Observem portanto, que no mundo do trabalho ainda que a indígena mulher apresente períodos de interdição produtiva, sua centralidade neste universo permanecia pautada nos seus saberes e nos saberes ancestrais de outras mulheres que supriam a produtividade feminina de forma organizada, através do coletivo de mulheres de um determinado povo, desse modo, quando na ausência destas mulheres para produzirem em períodos de grandes surtos epidêmicos, especialmente diante da escassez da farinha e das roças, é possível perceber que os aldeamentos, vilas e lugares entravam em declínio, pois para viver é preciso alimentar o corpo e reabastecer forças físicas.

Em seus escritos Cristóbal de Acuña, em meados de 1641, afirmava que "As mulheres, em determinados tempos, não participavam das tarefas comuns, nem se aproximam dos rios ou das canoas, por temor de que sobrevenha algum infortúnio."[361]. No mesmo sentido, o cronista Maurício de Heriarte, ao descrever os costumes dos povos do vale amazônico, assinala que certas mulheres eram afastadas de atividades consideradas sensíveis ao equilíbrio cosmológico, anotando que "em alguns tempos não consentem que as mulheres se cheguem às canoas, nem às cousas do rio, por temor de lhes suceder algum dano"[362] .Ainda que o autor não explicite a razão, o trecho associa diretamente corpo feminino, canoas e perigo, como um elemento central para compreender a interdição da participação feminina na tecnologia fluvial, sobretudo em estado menstrual, "pejadas" ou grávidas.

Reiteramos também que, a menção à recusa de "tocar" em objetos e mantimentos evidencia a lógica do apagamento técnico, criativo e produtivo associado ao corpo feminino cristalizado pela ideologia do olhar masculino colonialista. Em outra passagem, o naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira menciona que, nesses mesmos "*estados*", "lhes é vedado o trato com instrumentos e cousas de

361 ACUÑA, Cristóbal de. Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas. Madrid: Imprenta del Reyno, 1641, cap. XXV.

362 HERIARTE, Maurício de. Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e Rio das Amazonas. Viena: Imprensa Imperial, 1874, p. 96.

trabalho mais delicadas"[363], o que permite estender a interdição para além dos rituais, roçados, bebidas, alcançando o domínio dos artefatos técnicos como produção de cerâmica, cestaria e tecelagem.

Reiteramos, portanto, que a leitura articulada desses trechos permite compreender que a interdição das mulheres indígenas em "certos tempos" não se limitava à alimentação ou à produção de bebidas, mas abrangia também o manejo de instrumentos, e artefatos centrais para a vida amazônica e a cultura de mobilidade entre as estradas líquidas deste território.

Ainda em seus registros, o naturalista Rodrigues Ferreira, em seus "Diários da Viagem Filosófica (1783–1792)", escrevendo sob a influência do Iluminismo lusitano, analisava os povos originários através do viés da racionalidade, buscando uma lógica na cultura indígena que fosse condizente com a ocidental, no entanto, Alexandre Ferreira percebe que "Notam-se entre os índios muitas reservas quanto às mulheres em certos *estados do corpo*, sendo-lhes vedado o trato com instrumentos de trabalho e com a preparação de víveres."[364]

Dessa forma, os trechos coloniais reunidos indicam que a interdição das indígenas menstruadas, "de resguardo", grávidas ou "pejadas" não apenas na fabricação de bebidas, mas também no manejo de embarcações não era episódica, mas estruturante, pensando no bem da comunidade. No contexto colonial, contudo, tais práticas foram ressignificadas como sinais de inferioridade feminina, contribuindo para a subalternização histórica dos saberes técnicos das mulheres indígenas na Amazônia.

Outro tópico interessante surge, quando falamos das indígenas mulheres, seu universo corporal, proteção individual e coletiva da aldeia relacionada com as tradições que existiam na produção de bebidas fermentadas na Amazônia colonial. Pois as fontes coloniais produzidas entre os séculos XVII e XVIII são unânimes em reconhecer o papel central das mulheres indígenas na produção

---

363 FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Diários e relatórios da Viagem Filosófica pelas Capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá (1783–1792). Disponível em acervos de manuscritos (Biblioteca Nacional/Arquivo histórico), 1783–1792, [1974], p. 113.

364 FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Diários e relatórios da Viagem Filosófica pelas Capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá (1783–1792). Disponível em acervos de manuscritos (Biblioteca Nacional/Arquivo histórico), 1783–1792. [1974], p. 88.

das bebidas fermentadas amplamente consumidas nas sociedades amazônicas, como o cauim, o caxiri, o Iajé e outras variações obtidas a partir da mandioca, do milho ou de frutos locais. Ao mesmo tempo, esses relatos registram a existência de restrições corporais que interditavam temporariamente determinadas mulheres desse processo produtivo, especialmente em função do que os cronistas chamavam de "*certos tempos*" ou "*estados do corpo*"[365].

O Inaciano, João Filipe Bettendorff, ao descrever os costumes indígenas no Estado do Maranhão, afirma de maneira explícita que a fabricação das bebidas estava sob responsabilidade feminina, mas condicionada a interdições corporais interpretadas pelo missionário como costumes pagãos. Segundo ele, "as mulheres são as que fazem as bebidas para as festas, mas têm muitas superstições, apartando-se em certos tempos e não querendo tocar no que se há de beber"[366] . O trecho evidencia não apenas o protagonismo feminino na produção, mas também o afastamento temporário de algumas mulheres, associado a uma lógica de perigo coletivo, ainda que o autor não compreenda seu fundamento cosmológico.

O padre João Daniel, no século XVIII, aprofunda essa descrição ao falar longamente das chamadas "bebedeiras dos índios" nos seus tratados denominados *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas.* Para o autor, "as bebidas ordinárias dos índios fazem-se por mão das mulheres", sendo estas responsáveis pela mastigação e preparo dos ingredientes, condição indispensável para a fermentação[367]. No entanto, ele acrescenta que tal atividade não podia ser realizada em qualquer circunstância, pois "não consentem que o façam em certos tempos, por dizerem que então azeda ou faz mal"[368]. Em outro trecho, o cronista reforça que, nesses períodos, "apartam-se as mulheres, e não tocam no mantimento, porque entendem

---

365 Os cronistas, sejam eles religiosos ou naturalistas, não usavam termos como 'menstruação", "menarca", "puerpério", essas categorias não tinham essa terminologia naquele contexto, mas decidimos usa-las, para uma boa compreensão da discussão desenvolvida aqui.

366 BETTENDORFF, João Filipe. Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão. Belém: SECULT, 1990 [1699], p. 151.

367 DANIEL, João. Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004 [1757], p. 288.

368 DANIEL, João. Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004 [1757], p. 288.

que prejudica a todos."[369] Vejam, portanto, que as indígenas mulheres nutriam uma conscientização não apenas de autocuidado, mas também de proteção para com o seu povo.

Essas passagens são particularmente relevantes porque associam diretamente o corpo feminino à eficácia da fermentação e ao bem-estar coletivo. Ainda que, o jesuíta João Daniel não utilize os termos menstruação ou gravidez, a referência a *"certos tempos"* e a *"acidentes naturais das mulheres"* aponta para estados corporais específicos, que a etnografia amazônica contemporânea identifica como menstruação, gravidez ou puerpério. A leitura colonial, contudo, traduz essas interdições como irracionalidade, paganismo ou costumes gentílicos, apagando seu sentido cosmológico e protecionista.

No final do século XVIII, Alexandre Rodrigues Ferreira registra a permanência dessas práticas em sua Viagem Filosófica, ainda que sob uma ótica ilustrada, hierarquizada e classificatória. Segundo ele, "as mulheres preparam as bebidas fermentadas, mas em certos *estados do corpo* lhes é proibido fazê-lo, porque se crê que a bebida se corrompe e causa enfermidades"[370]. O autor reconhece a lógica indígena que vincula corpo, gênero, fermentação e limitação, mas a enquadra como crença infundada, típica do que considera costumes de povos atrasados em estágio civilizatório de desenvolvimento, associando doenças ao "despejo do vaso feminino".

É precisamente a partir dessa recorrência documental que João Azevedo Fernandes analisa em *Selvagens bebedeiras* o papel das indígenas neste tipo de serviço. Ao estudar as interações culturais em torno do álcool e da embriaguez no Brasil colonial, João Azevedo Fernandes destaca que a produção das bebidas indígenas eram, como já dissemos, "predominantemente feminina", baseada em técnicas corporais específicas, mas sujeita a restrições que aparecem reiteradamente

---

369 DANIEL, João. Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004 [1757], p. 289.

370 FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Diários e relatórios da Viagem Filosófica pelas Capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá (1783–1792). Disponível em acervos de manuscritos (Biblioteca Nacional/Arquivo histórico), 1783–1792. [1974], p. 112.

nas fontes missionárias[371]. Para o autor, as proibições impostas a determinadas mulheres em certos momentos do ciclo corporal indicam que "nem todas podiam fabricar as bebidas em qualquer circunstância", sob pena de comprometer o processo de fermentação e os efeitos rituais da bebida ou até mesmo o próprio ritual.

Nesse caso, Azevedo Fernandes chama atenção para o fato de que os cronistas não explicaram esses *"estados do corpo"*, limitando-se a registrá-los como superstição, pois foram além, criando uma representação de produtividade feminina meramente esporádica. Contudo, ao articular essas fontes, o historiador demonstra que tais interdições funcionavam como dispositivos de regulação social e simbólica, nos quais o corpo feminino era concebido como portador de uma força capaz de interferir nos processos de transformação da matéria, como a fermentação[372]. Todavia, notem que, a exclusão temporária das mulheres menstruadas ou grávidas da produção das bebidas não expressava incapacidade feminina, mas o reconhecimento de uma potência corporal entre o mundo espiritual e material que precisava ser controlada.

No âmbito colonial, entretanto, essas práticas foram ressignificadas. Missionários e administradores coloniais passaram a compreender, mas não reconhecer o valor da produção das bebidas fermentadas para a cultura indígena, embora dependente do trabalho feminino, tornou-se também um espaço privilegiado de vigilância e controle do cotidiano das mulheres, articulando gênero, corporalidade e dominação colonial.

A menstruação, desde o início da colonização na América e na Amazônia é frequentemente vista, em muitas culturas, por meio de uma lente de tabu ou desconforto. Contudo, para os povos indígenas, ela constitui um aspecto natural, espiritual e poderoso da vida. Culturas indígenas em todo o mundo sustentam, há muito tempo, crenças e práticas específicas em torno da menstruação, marcadas por

---

371 FERNANDES, João Azevedo. Selvagens bebedeiras: álcool, embriaguez e contatos culturais no Brasil colonial. São Paulo: Alameda, 2011, p. 101-105.

372 O pesquisador João Azevedo Fernandes (2011), afirma explicitamente que a fabricação das bebidas fermentadas era uma atividade feminina, baseada em técnicas corporais como a mastigação, cozimento, armazenamento e fermentação, o que implica dizer que eram produzidas a partir da saliva, fluído corporal feminino que estava envolvido diretamente no seu "estado corporal".

um profundo respeito pela natureza cíclica do corpo feminino e por sua conexão com a terra, a espiritualidade e a comunidade. No Canadá, nos Estados Unidos, na Nova Zelândia e na África do sul, assim como em outras partes do mundo, os povos indígenas desenvolveram práticas que honram a menstruação como algo sagrado, um tempo de reflexão, renovação e conexão com o mundo natural mais amplo.

As práticas e crenças associadas à menstruação evidenciam o papel sagrado das mulheres e sua ligação cíclica com a terra, como é o caso dos Inuit, Navajo, Maori, Zulu, Cree e Ojibwe. Ao compreender e respeitar essas tradições, ampliamos não apenas nosso entendimento sobre a potência da menstruação, mas também o respeito pelos ricos sistemas de conhecimento dos povos indígenas em escala local e global.

A guisa da conclusão, reiteramos neste texto a proposta de uma leitura que convida o pesquisador(a) a compreender que toda imagem colonial é atravessada por relações de poder. Assim, mais do que descrever os corpos das mulheres indígenas, os cronistas e missionários produziram discursos que contribuíram para consolidar imaginários coloniais a corporalidade indígena, muitos dos quais permanecem reproduzidos na historiografia, na educação e no senso comum. Revisitar essas fontes a partir da Sociologia da Imagem, da Antropologia e da História significa, portanto, deslocar o olhar da representação colonial para as epistemologias indígenas, reconhecendo que práticas relacionadas à menarca, à menstruação, ao puerpério, à maternagem e à panema expressam formas próprias de compreender o corpo, a vida e o território, e não meros vestígios de um passado considerado primitivo.

Como diria Mary Douglas, "Sujeira é matéria fora do lugar."[373]. portanto, não se resume ao corpo físico da indígena, pois como aponta Angélica Maués, existe uma dimensão cosmológica, sendo assim, é crucial para reinterpretar criticamente as narrativas coloniais sobre as indígenas mulheres um olhar distinto sobre aquilo que durante séculos foi apresentado como superstição ou atraso, pois corresponde, na realidade, a sistemas complexos de conhecimento e de organização da vida coletiva[374].

---

373 DOUGLAS, Mary. Pureza e perigo: ensaio sobre as noções de poluição e tabu. Tradução de Mônica Siqueira Leite de Barros e Zilda Zakia Pinto. São Paulo: Perspectiva, 1976.

374 MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. "Lugar de mulher": representações sobre os sexos e práticas médicas na Amazônia (Itapuá/Pará). In: ALVES, Paulo César; MINAYO, Maria Cecília

“PERSUADINDO-SE QUE É CULPA NOSSA O NÃO SEREM SOCORRIDOS DE TUDO QUE PEDEM”

AGENDAS INDÍGENAS NO ABASTECIMENTO DAS FRONTEIRAS DA AMAZÔNIA PORTUGUESA SOB O TRATADO DE MADRI (1750-1761)

Brian Gomes Cardoso Aracati[375]

INTRODUÇÃO

Em 13 de janeiro de 1750, foi assinado pelas Coroas ibéricas o Tratado de Madri, destinado a selar as disputas históricas que confrontavam Portugal e Castela nas fronteiras fluidas e incertas de seus domínios, principalmente, na América. Estava no centro de discussão a justa posse da Colônia do Sacramento, na bacia do Prata, e sua localização aquém ou além do meridiano de Tordesilhas. No entanto, além da região platina, o vale amazônico era igualmente marcado por uma fronteira luso-castelhana incerta e, consequentemente, conflituosa. O

de Souza (org.). Saúde e doença: um olhar antropológico. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994.

375 Universidade Federal do Pará (UFPA). Este capítulo é o desdobramento de uma pesquisa mais ampla desenvolvida sob orientação do professor Rafael Chambouleyron (UFPA), a quem o autor agradece por sua contribuição para a construção deste texto, e financiamento do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC/CNPq). *E-mail*: brianaracati@hotmail.com.

labirinto de rios de uma região continental e os limites da cartografia colonial dificultavam a divisão linear proposta pelo Tratado de Tordesilhas de 1494, confundindo os limites jurisdicionais das duas Coroas ao ponto de opor suas forças, como demonstraram as incursões portuguesas à região castelhana de Maynas, no oeste amazônico, frequentemente denunciadas pelas autoridades do lado espanhol. Cada parte defendia sua posse legítima a partir de longas apologias, cercadas de justificativas naturais, técnicas e históricas que, por vezes, recaíam mais na especulação que na realidade de uma região ainda muito desconhecida pelos agentes coloniais.[376]

A assinatura do acordo de limites pressupunha o despacho das respectivas comissões demarcadoras para a confirmação *in loco* e mútua dos novos contornos.[377] As partidas seriam duas: a primeira, para as demarcações platinas do sul, liderada por Gomes Freire de Andrade; a segunda, para os limites da raia norte, a cargo de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão entre 1751 e 1759. Para isso, no estrangeiro foi buscado o corpo técnico-científico de cartógrafos, geógrafos e astrônomos responsáveis pelos trabalhos de divisão entre as Américas portuguesa e castelhana. No caso do setentrião da América do Sul, os nomes de Giovanni Angelo Brunelli, Giuseppe Antonio Landi, Johann Andreas Schwebel, Philipp Friedrich Sturm e outros funcionários a serviço da Coroa portuguesa se sobressaíram não apenas por sua atuação na tarefa demarcadora, mas também pelos serviços prestados ao real serviço nos anos seguintes.

---

376 Ver: CORTESÃO, Jaime. *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madri*. Brasília: Senado Federal, 2001, 2 volumes; GÓMEZ GONZÁLEZ, Sebastián. *Frontera selvática*: españoles, portugueses y su disputa por el noroccidente amazónico, siglo XVIII. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2014.

377 Determinava o artigo XXII do Tratado: "Para que se determinem com maior precisão, e sem que haja lugar à mais leve dúvida ao futuro nos Lugares, por onde deve passar a Raia em algumas partes, que não estão nomeadas, (...) nomearão ambas as Majestades, quanto antes, Comissários inteligentes; os quais visitando tôda a Raia, ajustem com a maior distinção e clareza as paragens, por onde há de correr a demarcação, em virtude do que se expressa neste Tratado (...)". Cortesão, *op. cit.*, v. 2, p. 373.

Imagem 1 – "Mapa de la línea divisoria de las colonias portuguesas y españolas en América del Sur" (1759)

Fonte: Archivo General de Simancas, MPD, 4, 36.

Contudo, as demarcações não se efetivariam somente com réguas, compassos e relógios. Antes disso, era necessário prover a organização logística da expedição que, no caso da banda norte, deveria se estabelecer nos sertões do rio Negro até a chegada da partida espanhola para o início dos trabalhos demarcatórios conjuntos. Na Amazônia portuguesa, a situação se tornava delicada pela presença de "um oceano de água doce, um labirinto de ilhas, e um concurso imenso de caudalosos rios" cercados de uma vegetação densa e habitados por povos que formavam aos olhos coloniais um perfil de selvageria, hostilidade e,

certas vezes, incapacidade em penetrar seus confins. O próprio governador do Estado e plenipotenciário das demarcações rio-negrinas, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, advertia que "Para se poder tirar um Mapa exato de tudo isto, seriam necessários muitos homens habilíssimos, e muito tempo para sair o tal Mapa".[378] Do mesmo modo, a distância entre Belém e o rio Negro, assim como a composição numerosa da partida demarcadora portuguesa, impunha um esforço administrativo para o abastecimento das fronteiras amazônicas com os alimentos necessários a seu sustento.

Como será explorado ao longo deste capítulo, as preocupações e medidas tomadas para o contorno dessa questão surgiram cedo nas correspondências coloniais. A principal solução estaria dentro do próprio vale amazônico e, especialmente, no alimento que nutria boa parte de suas populações à época: a farinha de mandioca. A corrida pela abertura de roças de maniba era necessária e crucial para alimentar a expedição encarregada de implementar o Tratado de Madri no norte da América portuguesa. Tão necessário quanto era o recurso aos indígenas aldeados e não aldeados, principais interlocutores da empresa colonial na região, para o provimento de farinhas e outros mantimentos antes e durante o estabelecimento da expedição de Mendonça Furtado no rio Negro. É esse o aspecto que será tratado neste capítulo, com o objetivo de discutir as agendas indígenas no abastecimento das fronteiras da Amazônia portuguesa sob o Tratado de Madri entre 1750 e 1761 para além de um olhar que dê conta da presença indígena na tarefa demarcadora somente pelas vias do trabalho e da defesa das fronteiras.

Para isso, foi consultada a documentação colonial conservada, especialmente, no Arquivo Público do Estado do Pará, mas também outras fontes manuscritas da época presentes no Arquivo Histórico Ultramarino e na correspondência pessoal de Francisco Xavier de Mendonça organizada por Marcos Carneiro de Mendonça.[379] Embora a perspectiva branca colonial desses registros limite

---

378 MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na era pombalina*: correspondência do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado: 1751-1759. 2ª edição. Brasília: Senado Federal, 2005, v. 1, p. 391.

379 *Ibid*., vols. 1, 2 e 3. A grafia dos manuscritos cá transcritos foi atualizada para facilitar sua leitura e compreensão, com exceção da pontuação e da divisão entre maiúsculas e minúsculas, mantidas conforme o original.

a percepção de agendas próprias dos povos indígenas da região amazônica, o conteúdo de ofícios e portarias, por vezes, é capaz de revelar detalhes sobre a negociação e a interlocução entre agentes coloniais e indígenas considerando o proveito destes últimos. Neste estudo, isso recai na participação indígena tanto na produção quanto no comércio de farinhas ante a necessidade administrativa de abastecer a partida demarcadora portuguesa no rio Negro. Trata-se de pensar que a implementação do Tratado de Madri no vale amazônico português não prescindiu da interlocução de indígenas para o provimento da farinha produzida nas povoações nem de seus interesses materiais que permitiram a obtenção de manufaturados europeus em troca do fornecimento daquele gênero.

Primeiramente, será situada a repercussão do acordo de limites de Madri no norte da América portuguesa no que diz respeito à organização e ao abastecimento da expedição encarregada de implementá-lo do lado português. As tentativas de garantir sua alimentação e evitar a falta de víveres aparecem nas primeiras medidas tomadas pela administração local assim que a notícia do Tratado chega ao porto de Belém. Em um segundo momento, serão exploradas as agendas indígenas envolvidas e atuantes nesse processo, considerando tanto os possíveis interesses dos próprios quanto o cenário vivido pelo Estado do Grão-Pará e Maranhão nos primeiros anos do ministério pombalino. O recurso à antropologia foi oportuno para situar, na medida do possível, os sentidos e usos que as manufaturas europeias recebiam ou poderiam ter recebido entre os diferentes povos indígenas do vale amazônico colonial.

DEMARCAR A FRONTEIRA, GOVERNAR A ROÇA

Em 12 de julho de 1755, Francisco Xavier de Mendonça Furtado escrevia ao secretário de Estado Diogo de Mendonça Corte Real para tratar de seu estabelecimento no arraial de Mariuá, no rio Negro, sede da partida demarcadora que liderava como primeiro comissário sob nomeação régia. Após anunciar a boa chegada ao povoado ocorrida alguns meses antes, o governador afirmava que

> neste acampamento me conservo pela infinita bondade de Deus sem queixas que me possam embaraçar o exercício da ocupação de *roceiro dos sertões*: em cujo ofício que podia já encartar, porque julguei preciso

> adiantar o trabalho das roças, para poder ao menos ter pão para sustentar a gente que aqui deve assistir, e prover as tropas que se hão de expedir para fazerem as Demarcações.[380]

Curiosamente, na mesma data, Mendonça Furtado também dirigia uma carta ao irmão Sebastião José de Carvalho e Melo, o futuro marquês de Pombal. Reiterava que havia permanecido "neste arraial com saúde e exercitando a *vida de roceiro*, cuidando mui seriamente em cultivar frutos para poder sustentar-me e que nesta rústica vida me fazia Deus a mercê de me conservar saúde".[381] A ironia em se assumir mais como roceiro do que, propriamente, como um governador régio recai na complexa e fatigante tarefa de garantir o abastecimento alimentar da vasta partida portuguesa que aguardava os castelhanos para a demarcação conjunta dos limites definidos pelo Tratado de Madri. Enquanto as demarcações da raia sul da América portuguesa ficavam a cargo de Gomes Freire de Andrade, que carregaria o peso das guerras guaraníticas de Sete Povos da Missões, a delimitação da fronteira luso-espanhola na raia norte era delegada ao irmão de Carvalho e Melo. Como governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão, não enfrentaria os violentos levantes indígenas como seu conterrâneo Freire de Andrade, mas se depararia com um desafio igualmente delicado: abastecer aqueles sertões longínquos ou, como confessava, "sustentar-me em um deserto, onde não há nada".[382]

Embora tenha concentrado os encargos das demarcações rio-negrinas da década de 1750, Francisco Xavier de Mendonça Furtado não foi o primeiro a se preocupar com o abastecimento de um empreendimento considerado tão oneroso para os cofres reais e os recursos humanos do Estado. Ainda em 1750, após receber a notícia do acordo de limites recém-assinado pelas duas Coroas ibéricas, o então governador Francisco Pedro de Mendonça Gorjão já expressava um tom de preocupação ante a necessidade de organizar e expedir, no tempo mais breve possível, a comissão demarcadora portuguesa responsável pelas demarcações na banda norte. Em carta destinada a Lisboa, em 2 de setembro daquele ano, no entanto, ponderava que

---

380 *Ibid*., v. 2, p. 430. Grifos nossos.

381 *Ibid*., v. 2, p. 422. Grifos nossos.

382 Mendonça, *op. cit*., v. 1, p. 407.

> porém como as Ordens de Sua Majestade devem ter pronta execução, ainda a custa das maiores dificuldades, e vendo eu que a principal coisa para que devia aplicar o maior cuidado era a fatura de roças para sustento da muita gente que se há de empregar nesta expedição, chamei aos Prelados de todas as Religiões, e lhes encarreguei que com a brevidade possível expedissem as ordens necessárias para as Aldeias da sua jurisdição em que mandassem aos Missionários delas que aplicassem suficiente número de Índios ao dito trabalho por assim ser muito conveniente ao serviço de Sua Majestade.[383]

Assim iniciava a tarefa, conduzida pela administração colonial ao longo dos anos seguintes, de prover os mantimentos necessários à manutenção da partida demarcadora rio-negrina. Para os mandatos tanto de Mendonça Gorjão quanto de Mendonça Furtado, a farinha de mandioca aparecia como alimento principal, pois essencial ao sustento de populações indígenas e coloniais do vale amazônico e, de forma mais ampla, da América portuguesa. Em seu *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas*, ao descrever as propriedades da farinha seca, João Daniel resume o lugar de importância ocupado pelo alimento na Amazônia colonial: "Esta [farinha] é a mais ordinária que se vende, porque abrange a todos, é o remédio dos pobres, é o jornal dos jornaleiros, o viático nas jornadas, e a matalotagem nas viagens de canoas, e navios".[384] Embora não fosse a única fonte de carboidratos, graças à presença de macaxeira cozida, milho, frutas e outros derivados da mandioca na dieta indígena e local, seu caráter ordinário era notável à medida que oferecia uma alternativa viável para a alimentação das centenas de bocas envolvidas na expedição demarcadora, entre indígenas, funcionários régios, militares e homens de ciência, "em função de sua durabilidade, facilidade de preparo para o consumo (não necessitava de cozimento) e transporte".[385]

---

383 Ofício (2ª via) do governador e capitão-general do Estado do Maranhão e Pará, Francisco Pedro de Mendonça Gorjão, para o secretário de Estado dos Negócios do Reino e Mercês, Pedro da Mota e Silva. Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Avulsos – Pará, caixa 32, doc. 2988.

384 DANIEL, João. *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004, v. 1, p. 416.

385 RAVENA, Nírvia. *Abastecimento*: falta, escassez do "pão ordinário" em vilas e aldeias do Grão-Pará. Dissertação (Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará. Belém, 209 ff., 1994, p. 158.

Como se não bastasse sua indispensabilidade alimentar, roças e farinhas se convertiam em um elemento estratégico para a afirmação territorial de Portugal na região amazônica, com base no *uti possidetis* que fundamentava o acordo de limites de 1750. Como aponta Roberto Borges da Cruz para o contexto da Amazônia pombalina:

> Além da introdução de súditos indígenas ou brancos fiéis ao rei, fazia-se imperante que a oferta de alimentos não faltasse a essas pessoas, para que não viessem a desertar e para que realmente se estabelecessem na vila, aumentando a presença lusa sobre a região, defendendo-a de nações estrangeiras. Dentre os alimentos que não poderiam faltar para a manutenção dos ditos povoadores encontrava-se a farinha de mandioca.[386]

Diante desse cenário, para a implementação do Tratado de Madri na Amazônia portuguesa, não surpreende que uma das principais preocupações e medidas de Mendonça Gorjão tenha orbitado a carestia de farinhas, agravada pela epidemia que grassara o Estado do Maranhão e Grão-Pará nos últimos anos da década de 1740.[387] A numerosa dizimação dos indígenas, em maioria, responsáveis pelo cultivo de roças dificultava o abastecimento de farinhas e exigia soluções imediatas. Como visto, estas foram tentadas ainda no mandato daquele governador, como também exemplificam suas duas portarias passadas em 26 de setembro de 1750 ao provedor da Fazenda Real para que concedesse os mantimentos necessários à abertura de roças nos rios Negro e Madeira "para as demarcações que sua Majestade quer mandar fazer".[388] Para o sustento do encargo, eram requisitados pólvora, chumbo, sal, açúcar, aguardentes, farinhas,

---

386 CRUZ, Roberto Borges da. *Farinha de "pau" e de "guerra"*: os usos da farinha de mandioca no extremo Norte (1722-1759). Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará. Belém, 148 ff., 2011, p. 42.

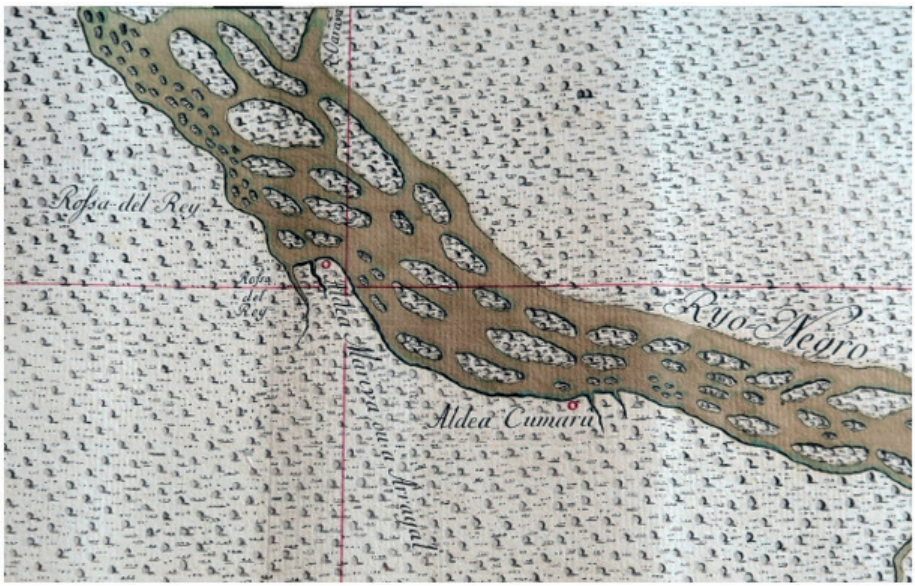
387 Um panorama dos efeitos devastadores da epidemia de 1748 se encontra em MARTINS, Roberta Sauaia. "'Deus nos acuda e ouça nossos clamores': Atuação dos clérigos em tempos epidêmicos no Grão-Pará setecentista (1748-1776)". *In*: LIMA, João Antônio Fonseca Lacerda; ARENZ, Karl Heinz (org.). *Igreja e religiosidade na Amazônia colonial*. São Paulo: Livraria da Física, 2021, pp. 413-437.

388 APEP, Fundo Executivo (Secretaria da Capitania), códice 55, docs. 76-77.

machados, arpões de peixe-boi e tartaruga, vinhos, algemas, grilhões, compassos, entre outros bens.

Apesar da frequente alegação de falta de farinhas por parte da administração colonial e, em particular, por Mendonça Furtado, um indício da presença das roças d'El Rei no oeste do Estado pode ser vista em uma planta do rio Negro desenhada em 1758 pelo engenheiro Johann Andreas Schwebel, membro do corpo técnico-científico da partida demarcadora portuguesa, no compêndio de mapas e prospectos intitulado "Mapa Geografico do rio das Amazonas thé donde conserva este nome, e toma o do rio dos Solimoens...". À esquerda, é possível identificar as áreas da "Rossa del Rey".

Imagem 2 – "Mapa Geografico do rio das Amazonas...", prancha 36 (detalhe)



Fonte: Biblioteca Brasiliana Guita e José Mindlin – USP. Foto: Rafael Chambouleyron.

Outro desdobramento que ganhará destaque ao longo do governo de Mendonça Furtado diz respeito aos múltiplos grupos e espaços da Amazônia portuguesa direta ou indiretamente envolvidos no abastecimento da partida demarcadora. Para além do papel e da interlocução dos povos indígenas, foco

deste capítulo, é igualmente importante o papel dos missionários tanto na feitura de roças em suas aldeias para o provimento de farinhas quanto na administração temporal dos(as) catecúmenos(as), que deveriam ser direcionados(as) às exigências e necessidades do real serviço. O estudo de Nírvia Ravena e Rosa Acevedo Marin sobre a complementariedade entre as expedições de coleta de drogas do sertão e o abastecimento proporcionado pelas aldeias missionárias é capaz de situar estes espaços como núcleos de fornecimento de mantimentos para a empresa colonial, graças à sua localização acessível e suas dinâmicas econômicas internas, como a administração do trabalho indígena para a produção de gêneros.[389] Por mais que os víveres concedidos pela Fazenda Real fossem importantes, o apelo aos missionários, sob a retórica da fidelidade à monarquia, não o era menos:

> O que realmente garantia a subsistência dos índios e a possibilidade das expedições de coleta era a produção interna das missões. Juntamente com a coleta de drogas do sertão, esta produção originária das missões desenhava uma rede de trocas que dispensava um lugar específico como o mercado, exigido na fala dos administradores e religiosos, como base para as trocas.[390]

É importante pontuar que a preparação logística para a implementação do Tratado ocorre em meio às novas políticas inauguradas pelo ministério pombalino, que tinha na figura de Mendonça Furtado um de seus principais representantes. Em 1751, Belém substituía São Luís como cabeça do agora Estado do Grão-Pará e Maranhão, com fins de melhor gerência das demarcações a oeste do Estado.[391] Ao mesmo tempo, a governança de Mendonça Furtado ficaria marcada pelas tensões crescentes com a ordens religiosas e seus recursos humanos e materiais no vale amazônico, agravadas pelas leis de 6 e 7 de junho

389 RAVENA, Nírvia; ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. A teia de relações entre índios e missionários: a complementaridade vital entre o abastecimento e o extrativismo na dinâmica econômica da Amazônia Colonial. *Varia Historia*, Belo Horizonte, v. 29, n. 50, pp. 395-420, mai/ago. 2013.

390 *Ibid*., p. 411.

391 SANTOS, Fabiano Vilaça dos. *O governo das conquistas do Norte*: trajetórias administrativas no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751-1780). São Paulo: Annablume, 2011, p. 43.

de 1755.[392] Na esfera do abastecimento da partida demarcadora, os atritos se manifestariam, principalmente, diante da Companhia de Jesus, em acusações mútuas que, do lado de Mendonça Furtado, denunciariam a desobediência e incúria dos missionários diante da obrigação que lhes foi dada. Esse atrito já aparece na pauta da reunião da Junta das Missões realizada em 9 de agosto de 1754 e regida por Mendonça Furtado às vésperas de sua partida, na qual se relembravam as ordens emitidas ainda sob o mandato de Mendonça Gorjão, em 1750, e se declarava aos prelados das ordens religiosas que

> (...) sendo-lhes recomendado por um termo de Junta de oito de Agosto de mil Setecentos e cinquenta (...) que cada uma das suas Aldeias fizesse que os Índios plantassem e fabricassem toda a qualidade de mantimentos para poderem socorrer a muita gente que se deve ocupar na diligência das Demarcações dos Reais Domínios de Sua Majestade, e que por cada uma pessoa das Aldeias de catorze anos para cima deveriam dar por derrama um alqueire de Farinha para ser paga pela Fazenda real pelo preço que correr; e porque presentemente tinham chegado notícias bastantes do sertão de que nas Aldeias não queriam vender Farinhas, dizendo que não a tinham, tornava a dizer a Suas Paternidades Muito Reverendas, que a expedição das Demarcações estava muito próxima, e que era preciso dar inteiro cumprimento às ordens de Sua Majestade, dando todas as providências precisas, e eficazes para se acharem as ditas Farinhas, e mais mantimentos prontos (...).[393]

Na corte e na colônia, essa hesitação e sua continuidade ao longo dos anos seguintes seriam encaradas como uma tentativa missionária de sabotar o cumprimento do acordo de limites e as ordens régias, como acusaria de uma maneira ainda mais grave e exaltada a reunião da mesma Junta ocorrida em 13 de setembro de 1757, na qual se discutia que

> (...) sendo presente a Sua Majestade as sedições, e os insultos, que os Regulares têm feito neste Estado, observando-se por uma parte às Reais

---

392 COELHO, Mauro Cezar. *Do sertão para o mar – um estudo sobre a experiência portuguesa na América*: o caso do Diretório dos Índios (1750-1798). São Paulo: Livraria da Física, 2016, pp. 158-178.

393 APEP, Fundo Executivo (Secretaria da Capitania), códice 46, doc. 34

> ordens do dito Senhor, e fazendo irreverentes, e Sacrílegos protestos contra a execução delas, *e por outra monopolizando os mantimentos*, (...) com o péssimo, e abominável fim de embaraçarem a Demarcação dos Reais Limites entre nossas coroas.[394]

A dificuldade de prover por conta própria os mantimentos necessários às fronteiras por demarcar exigiu estratégias como as derramas[395] de farinhas em aldeias e povoados do vale amazônico. Embora carregassem a fama de "infelicíssimos vassalos" diante do governador pelas dificuldades que punham ao fornecimento de trabalhadores indígenas e víveres, os jesuítas não escaparam nem se abstiveram totalmente das ordens reais, como sugere a portaria passada por aquele governador em 28 de julho de 1755, ordenando o pagamento de 95 paneiros de farinha pelo provedor da Fazenda Real "ao Reverendíssimo Procurador das Missões Luis de Oliveira da companhia de Jesus, (...) da relação que se fez nas aldeias de Cumaru, Santo Ignacio, São José para as demarcações dos Reais Domínios".[396] A própria reunião da Junta das Missões de 9 de agosto de 1754, referida anteriormente, já lembrava aos missionários que "por cada uma pessoa das aldeias de quatorze anos para cima, deveriam dar por derrama um alqueire de farinha para ser paga pela Fazenda, pelo preço que correr".[397] A produção de alimentos nas missões pelo trabalho indígena funcionava, portanto, como uma fonte indispensável de mantimentos cuja obtenção, por outro lado, nem sempre era fácil, como demonstram os choques entre a administração colonial e as ordens regulares.

Nesse sentido, as correspondências de Mendonça Furtado e do bispo Miguel de Bulhões, seu aliado e suplente no governo do Estado durante as partidas do

---

394 APEP, Fundo Executivo (Secretaria da Capitania), códice 46, doc. 75. Grifos nossos.

395 No caso em questão, é importante ponderar que a derrama não constituía, necessariamente uma prática compulsória ou coercitiva. Entre os exemplos, há uma portaria passada em 23 de julho de 1755 que ordenava a satisfação (pagamento) da farinha "da derrama que se fez na vila viçosa de Santa Cruz para as Demarcações". APEP, Fundo Executivo (Secretaria da Capitania), códice 85, doc. 27. Além disso, naquela reunião da Junta de 9 de agosto de 1754 já se explicava que a derrama de farinhas a ser dada pelos aldeados nas missões deveria ser paga pela Fazenda Real.

396 APEP, Fundo Executivo (Secretaria da Capitania), códice 85, doc. 28.

397 APEP, Fundo Executivo (Secretaria da Capitania), códice 46, doc. 34.

governador para o rio Negro, evidenciam o espectro político que atravessava o abastecimento alimentar na implementação do Tratado de Madri. Isso corrobora a inserção desse empreendimento nas relações de poder e dinâmicas internas ao Estado do Grão-Pará e Maranhão ao longo do Setecentos e, em particular, dos primeiros anos do período pombalino. Essa "teia de relações", como apontam Nírvia Ravena e Rosa Acevedo Marin, permite enxergar o provimento alimentar e farinheiro da expedição demarcadora para além de um olhar logístico ou econômico. Como se buscou demonstrar neste tópico, o entendimento amplo e profundo desse processo é condicionado pela consideração das múltiplas agendas envolvidas. Entre estas, encontram-se os indígenas amazônicos, cujos papéis, interesses e espaços não foram ignorados pela administração colonial na tentativa de alimentar as fronteiras ocidentais da Amazônia portuguesa.

"NESTE PAÍS É PRECISO MUITO PARA AGRADAR ESTA GENTE"

O título deste tópico reproduz a frase por meio da qual se referia aos povos indígenas da capitania do Rio Negro o seu governador, Joaquim Tinoco Valente, em carta passada em 29 de março de 1766 na vila de Barcelos, antiga sede da partida demarcadora,[398] ao governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Fernando da Costa de Ataíde Teive, sobre alguns acontecimentos recentes daquela capitania.[399] A esse tempo, o Tratado de Madri já se encontrava anulado e as demarcações rio-negrinas suspensas há anos. Porém, a convicção do governador dá conta de um cenário de negociação e interlocução que a administração colonial teve de considerar já no tempo das demarcações da década de 1750. Trata-se da importância dos interesses materiais dos povos indígenas amazônicos para as trocas ou, na linguagem colonial, "resgates" destinados ao abastecimento da empreitada demarcadora no rio Negro. O que estava em jogo era, principalmente,

398 A aldeia ou arraial de Mariuá, pertencente aos carmelitas, se tornou capital da capitania do Rio Negro após seu desmembramento do Grão-Pará em 1755 e foi erigida à vila de Barcelos em 1758.

399 APEP, Fundo Executivo (Secretaria da Capitania), códice 158, doc. 241.

a obtenção indispensável do "pão ordinário", ou seja, a farinha de mandioca, raiz milenarmente domesticada e cultivada por aqueles povos.

No *Diccionario da lingua portugueza* (1789) de Rafael Bluteau acrescido por Antonio de Moraes Silva, *resgate* é definido como "o ato de resgatar. O preço por que se resgata. (...) O lugar onde se faz o resgate de mercadorias, escravos, cativos (...)".[400] Nesse sentido, embora o uso historiográfico do termo seja mais comum nas discussões sobre escravidão indígena na América portuguesa, seu sentido nos tempos coloniais incluía a troca ou compra de mercadorias como, no caso em questão, a farinha de mandioca e outros mantimentos. É isso que explica a recorrência de expressões como "resgate de farinhas" ou "para resgatar farinhas" na documentação administrativa que será revisitada adiante, com o intuito, já declarado, de captar o lugar de negociação e interesse ocupado pelos povos indígenas no abastecimento alimentar da fronteira rio-negrina.

Para isso, é indispensável situar a importância das manufaturas europeias e, em especial, suas ferramentas metálicas para a reprodução social, econômica e cultural de diferentes povos indígenas na região durante o período colonial, graças às redes de trocas interétnicas que já existiam há séculos no vale amazônico e que, posteriormente, foram redesenhadas pela mediação dos brancos e a introdução de suas mercadorias. A partir do estudo das múltiplas apropriações dos bens ocidentais pelos waiwai do norte amazônico, Catherine Howard aponta que o "intercâmbio desses bens, longe de ser apenas uma troca de objetos utilitários, gerou a circulação de novos significados e poderes cristalizados em forma material".[401] Para o período colonial, essa postura encontra limites óbvios na dependência de registros orientados, quase exclusivamente, pela perspectiva branca colonial. No entanto, como

---

400 BLUTEAU, Rafael; SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro*. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789, v. 2, p. 331.

401 Catherine Howard identifica na estratégia waiwai uma "waiwaização" de elementos materiais e imateriais externos à sua identidade e seus costumes. HOWARD, Catherine V. "A domesticação das mercadorias: Estratégias Waiwai". *In*: RAMOS, Alcida Rita; ALBERT, Bruce (org.). *Pacificando o branco*: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Editora Unesp; Imprensa Oficial do Estado, 2002, pp. 25-60. A citação em questão se enconra na página 25.

têm demonstrado trabalhos pioneiros como os de Nádia Farage,[402] a investigação das trocas interétnicas de manufaturas europeias no vale amazônico encontra um amparo, mesmo que escasso, nas fontes coloniais.

Como já indicado, o epicentro do caso em questão está nos resgates de farinhas e outros mantimentos nos povoados dos principais rios da Amazônia portuguesa ordenados pelo governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado com o intuito de garantir as porções alimentares da extensa comitiva sediada no arraial de Mariuá, depois vila de Barcelos. Esse processo oferece indícios interessantes para pensar o papel de indígenas aldeados e não aldeados na implementação do Tratado de Madri no vale amazônico português pela ótica do abastecimento e das relações comerciais. Embora indiretamente, os registros coloniais apresentados adiante dão conta de demonstrar não apenas o interesse administrativo pela farinha produzida e comercializada nos povoados indígenas, mas também o interesse desses grupos pelos objetos europeus que recebiam em troca de seus recursos humanos e materiais.

Alguns meses antes de sua partida para o rio Negro, Mendonça Furtado expedia uma portaria ao provedor da Fazenda Real para que mandasse "dar pelo Almoxarife dela quatro arrobas de Tabaco, oito alqueires de sal, e quatro rolos de pano, para se resgatarem galinhas para a expedição das demarcações dos reais Domínios de Sua Majestade".[403] Nos anos seguintes, portarias como essa seriam comuns para o abastecimento contínuo de víveres e, especialmente, de farinha nos sertões da Amazônia lusa, mesmo quando o governador já se encontrava em Mariuá no aguardo da partida castelhana, a partir de fins de 1754. A cargo do tesoureiro da expedição das demarcações, em fevereiro de 1755, pedia ao provedor que mandasse "cinquenta e três varas de Pano de Algodão doze Machados doze Foices para Resgates que lhe mando fazer de Farinhas para este Arraial" e, dois meses depois, determinava o envio de "seis varas de Pano meio Paneiro de sal, doze espelhos e seis Facas flamengas para Resgatar farinhas para sustento da Gente com que vai a diligência a que eu mando ao Rio Japurá".[404]

---

402 FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões*: os povos indígenas no rio Branco e a colonização. 2ª edição. Boa Vista: UERR Edições, 2026.

403 APEP, Fundo Executivo (Secretaria da Capitania), códice 55, doc. 322.

404 APEP, Fundo Executivo (Secretaria da Capitania), códice 79, docs. 13 e 18.

Para essa primeira aproximação, chamam a atenção os produtos ou "quinquilharias", no vocabulário colonial português, que deveriam ser oferecidos no resgate de mantimentos. Sobressaem-se gêneros como sal, tabaco, tecidos e os instrumentos metálicos representados por machados, foices e facas flamengas. Estudando as agendas indígenas sob a disputa entre portugueses e holandeses no rio Branco colonial, Nádia Farage já situa a importância das manufaturas europeias e seu comércio para os povos da região dentro de um interesse não apenas utilitário, mas igualmente (e marcadamente) simbólico.[405] Porém, por outro lado, considerando a durabilidade das ferramentas metálicas que, ao contrário dos instrumentos de pedra, tornava as atividades rotineiras mais rápidas e eficientes, outros testemunhos coloniais e contemporâneos para o norte amazônico são reunidos por William Denevan:

> Em 1745, Padre Gumilla (1963: 429, 433) relatou que as tribos do Orinoco levavam dois meses para derrubar uma única árvore grande com machados de pedra. Barandiaran (1967: 25) entrevistou um índio Sanema-Yanoama (Yanomami) na Venezuela que disse que seus pais precisavam de muitos dias para derrubar uma única árvore usando um machado de pedra. Mesmo não sabendo o número de pessoas ou horas envolvidas, ambos os períodos de tempo relatados são, ainda assim, impressionantes.[406]

Essa melhoria técnica proporcionada pelas ferramentas de metal dos brancos implica o interesse de vários povos indígenas amazônicos por sua obtenção através do comércio interétnico ou da via direta com os agentes coloniais. Embora o lugar de destino não seja distinguido entre povoado "de brancos" ou "de índios", essa demanda explica, por exemplo, a portaria passada por Mendonça Furtado em 10 de julho de 1757, ordenando ao provedor da Fazenda Real o envio, a cargo

---

405 Farage, *op. cit.*, p. 127.

406 No original: "In 1745, Padre Gumilla (1963: 429, 433) reported that the Orinoco tribes took two months to fell a single large tree with stone axes. Barandiaran (1967: 25) interviewed a Sanema-Yanoama (Yanomami) Indian in Venezuela who said his parents required several days to fell a single tree using a stone axe. Not knowing the number of people or hours involved, both of these reported lengths of time are nevertheless impressive". DENEVAN, William M. *Cultivated Landscapes of Native Amazonia and the Andes*. Nova York: Oxford University Press, 2001, p. 119.

do tesoureiro das demarcações, de 20 machados, 20 foices, 30 ferros de cova, 4 dúzias de trinchetes e 4 dúzias de facas flamengas "para resgate de farinhas para o Arraial do Rio Negro".[407] Também explica o conteúdo da carta enviada em 12 de outubro de 1759 por Manuel Bernardo de Melo e Castro, sucessor de Mendonça Furtado no governo do Estado a partir daquele ano, para destinatário ilegível, dando conta de socorros remetidos à capitania do Rio Negro:

> (...) e se não ficarem os Índios contentes, e satisfeitos, é por causa da [corroído] esterilidade em que esta terra se acha de *fazendas da Europa* (...) e esta considerável falta me dá um grandíssimo cuidado pela má fé em que os Índios se porão *persuadindo-se, que é culpa nossa o não serem socorridos de tudo que pedem*, e nesta parte será preciso que vossa mercê lhe faça todas as boas práticas, segurando-lhes que em vindo a Frota, ou algum Navio com fazendas da Europa, logo serão socorridos, e empregado o seu dinheiro no que lhe fizer mais conta.[408]

Embora não identifique povos ou povoações, a revelação de Melo e Castro demonstra o espaço de negociação e interlocução ocupado pelos indígenas na capitania do Rio Negro junto da administração colonial para o atendimento de suas exigências e necessidades, neste caso, materiais. A falta de "fazendas da Europa" exigia um "grandíssimo cuidado" e "boas práticas" para contornar as acusações indígenas e evitar o agravamento das tensões na capitania, que em seus primeiros anos fora sacudida por frequentes levantes e deserções de indígenas e militares para aquém e além da fronteira.[409] Embora desgastado, o Tratado de Madri permanecia em vigor e, naquele mesmo ano, era reanimado pela notícia da chegada tardia da partida castelhana às proximidades do rio Negro, liderada por d. José de Iturriaga.

O interesse indígena nas relações de troca não se fechava, contudo, na obtenção de ferramentas de metal, mas também incluía panos e tecidos, "dinheiro mais usual para índios" segundo João Daniel. Em relação ao comércio de farinhas

---

407 APEP, Fundo Executivo (Secretaria da Capitania), códice 85, doc. 173.

408 APEP, Fundo Executivo (Secretaria da Capitania), códice 81, doc. 363. Grifos nossos.

409 Santos, *op. cit.*, pp. 154-160.

feito pelos indígenas nas povoações coloniais, para a variedade de farinha d'água, o jesuíta relatava que

> os índios porém vendem-na pelo preço da outra farinha, que ordinariamente não passa de uma vara de pano (dinheiro mais usual para índios) que vale 100 réis, ou quando muito caro 150 réis. E os brancos a vendem a 300 e 400 réis ordinariamente, cujo preço sobe ou desce conforme a sua abundância.[410]

Embora passível de relativização, a afirmação de João Daniel oferece indícios do comércio farinheiro durante a década de 1750, certamente influenciado pela lógica dos resgates e derramas necessários ao abastecimento da partida demarcadora no rio Negro. Ao informar que, geralmente, o preço da farinha produzida pelos indígenas era mais atraente do que aquela vendida pelos brancos, o relato do jesuíta permite insinuar a preferência das autoridades pela compra daquela. A necessidade de obtenção do gênero fez a administração do Grão-Pará recorrer, mesmo, à vizinha capitania do Maranhão, principal produtora de algodão e panos do Estado. É o que aponta a portaria passada em 3 de novembro de 1759 por Manuel Bernardo de Melo e Castro aos administradores da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão de Belém, ordenando-lhes que passassem letra aos do Maranhão "para assistirem com o dinheiro que for preciso para (...) se comprarem Farinhas, e rolos de pano para a diligência das Demarcações dos Reais Domínios".[411] Para o mesmo período, Felipe Silva demonstra a importância dos socorros de farinha vindos de Cumã, no norte do Maranhão, para o Pará.[412]

No entanto, isso não deve recair na ideia de ingenuidade ou desconhecimento do valor e da demanda da farinha por parte dos indígenas, nem que "os índios não querem até agora dinheiro senão pano", como certa vez afirmou Mendonça Furtado.[413] Um cenário diferente e revelador é apresentado por Leonardo Raiol Junior para o Cabo Norte da década seguinte. Em 1764, o comandante da praça

---

410 Daniel, *op. cit.*, p. 415.

411 APEP, Fundo Executivo (Secretaria da Capitania), códice 85, doc. 300.

412 SILVA, Felipe William dos Santos. *As Povoações do Diretório dos Índios e as dinâmicas espaciais na capitania do Maranhão (1757-1774)*. Curitiba: CRV, 2024, pp. 107-118.

413 Mendonça, *op. cit.*, v. 2, p. 416.

de Macapá, após constatar a falta de roças, participava ao governador que as indígenas farinheiras da vila de Santa Anna não estavam produzindo farinha, pois recusavam o pagamento em panos e reivindicam remuneração em gêneros como pólvora, chumbo e sal, o que foi atendido pelo comandante. Para esta discussão, o episódio revela "que a não fabricação dos alqueires de farinhas foi uma das maneiras que as índias encontraram para conseguirem certos objetos que, na concepção do diretor, eram apenas 'quinquilharias'".[414]

De volta à esfera das demarcações rio-negrinas do Tratado, uma evidência ímpar da atuação e interlocução indígenas no abastecimento alimentar da fronteira se encontra em uma portaria passada por Mendonça Furtado em 30 de dezembro de 1757. Nela, o governador ordenava ao provedor da Fazenda Real que mandasse "pelo Almoxarife dela, e Tesoureiro das Demarcações, pagar ao Principal Basilio de Can.º cem alqueires de Farinha a razão de duzentos réis o alqueire, os quais deu aos oficiais (...) para municiamento dos Destacamentos que conduziam para o Arraial de Mariuá".[415] Aqui, aparece a dimensão das chefias indígenas na interlocução de interesses tanto seus e do grupo a que pertenciam quanto dos agentes da colonização. O provimento de farinha feito pelo principal Basílio e a ordem expedida para sua devida remuneração realçam o lugar ocupado pelos principais a partir do ministério pombalino e, em especial, do Diretório dos Índios, em que passam ainda mais a "constituir os projetos e as iniciativas de ocupação e reprodução da sociedade colonial – material e culturalmente",[416] ainda que não atuassem como meros avatares do interesse português.

Este último aspecto pode ser pensado no "escândalo" que opôs Francisco Xavier de Mendonça Furtado e os principais de Mariuá em julho de 1755. Em carta endereçada ao irmão Sebastião José de Carvalho e Melo, assim o governador denunciava o caso:

---

414 RAIOL JUNIOR, Leonardo. *O mundo do trabalho colonial e a construção da Fortaleza de São José de Macapá*. Brasília: Senado Federal, 2024, pp. 101-102. O autor agradece a Alberto Flavio Furtado de Lima pelo conhecimento do episódio.

415 APEP, Fundo Executivo (Secretaria da Capitania), códice 85, doc. 198.

416 Coelho, *op. cit.*, p. 294.

> Como um dos grandes consumos que aqui tinham as farinhas era o fazerem os índios delas uma quantidade de vinhos com que faziam as suas beberrônias, chamei aos Principais e lhes disse que, se me constasse que em umas povoações de cristãos se conservavam estes costumes do mato, os havia de castigar a eles, (...) e que parecia muito mau, quando eu estava necessitando de farinha para sustentar a muita gente que vinha em minha companhia, a estivessem eles esperdiçando, consumindo-a em uma coisa tão escandalosa como aquela, e perdendo preço que se lhe havia de dar por ela.[417]

A tarefa árdua de garantir o sustento de centenas de pessoas hospedadas nos confins da Amazônia portuguesa impunha ao primeiro comissário da partida demarcadora o olhar econômico e utilitário que transparece no trecho acima. As "beberrônias" cerimoniais indígenas e seu "desperdício" de farinhas pesavam na pena de um governador que, por vezes, se via mais como roceiro do que como autoridade régia. As exigências da implementação do acordo de limites na banda norte implicavam não apenas o empenho dos agentes coloniais, mas também o aproveitamento da presença indígena local no real serviço, na revitalização econômica do Estado e no projeto civilizatório erguido pelo Diretório dos Índios. No que interessa à produção e ao comércio de farinhas para o abastecimento das demarcações por parte dos indígenas do vale amazônico, o 36º parágrafo daquele regimento assim determinaria:

> Para que os Índios destas novas Povoações logrem a sólida felicidade de todos estes bens, não omitirão os Diretores diligência alguma proporcionada a introduzir nelas o Comércio, fazendo-lhes demonstrativa a grande utilidade, que lhes há de resultar de venderem pelo seu justo preço as drogas, que extraírem dos Sertões, os frutos, que cultivarem, e todos os mais gêneros, que adquirirem pelo virtuoso, e louvável meio da sua indústria, e do seu trabalho.[418]

---

417 Mendonça, *op. cit.*, v. 2, p. 415.

418 DIRECTORIO, que se deve observar nas povoaçoens dos indios do Pará, e Maranhão: em quanto Sua Magestade naõ mandar o contrario. Lisboa: Officina de Miguel Rodrigues, 1758, p. 16.

Os encargos para a implementação do Tratado de Madri e seu sustento se mesclavam, dessa forma, ao conjunto de políticas levado a cabo pelo gabinete pombalino para o Estado do Grão-Pará e Maranhão, habilmente representado por Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Ambas as tarefas não seriam possíveis sem a interlocução dos diversos agentes que formavam o vale amazônico colonial. Indígenas aldeados e não aldeados ocupavam um espaço central nessa "teia de relações" e nas estratégias de abastecimento da partida demarcadora portuguesa, graças ao cultivo da mandioca para a preparação de farinhas. A dependência da empresa colonial ao gênero produzido pelos povos amazônicos não era própria daquele momento, assim como sua obtenção através das mercadorias europeias. Já no século anterior, acompanhando o retorno da expedição liderada por Pedro Teixeira pelo rio Amazonas, Cristóbal de Acuña narrava um pouso na terra dos iorimãs, na qual vinham "cada dia ao Acampamento mais de duzentas canoas carregadas de crianças, e mulheres; com frutas, pescados, farinhas, e outras coisas; que com velórios, agulhas e facas se lhes resgatavam".[419]

"PLANTA-ME NO PÓ E NÃO TENHAS DE MIM DÓ"

Este capítulo buscou demonstrar as potencialidades de investigação da questão de limites na Amazônia portuguesa para além do enfoque nas políticas fronteiriça e indigenista inauguradas pelo ministério pombalino a partir da década de 1750. Embora o trato dessas questões seja importante, o projeto e o processo de implementação do Tratado de Madri dependeram de outras variáveis que, neste caso, atravessaram a necessidade logística de abastecer as lonjuras ocupadas pela partida demarcadora portuguesa. A tarefa árdua foi capaz de desgastar homens do porte de Mendonça Furtado, que não raramente escrevia seus desabafos ao

419 No original: "(...) viniendo cada dia al Real mas de ducientas canoas cargadas de niños, y mugeres; con frutas, pescados, harinas, y otras cosas; que con abalorios, agujas, y cuchillos se les rescatavan". ACUÑA, Cristóval de, S.J. *Nuevo Descubrimiento del Gran Rio de las Amazonas por el Padre Chrstoval de Acuña, Religioso de la Compañia de Iesus, y Calificador de la Suprema General Inquisicion*. Madri: Imprenta del Reyno, 1641, p. 29v.

reino, como o fez em 13 de outubro de 1756, quando já se encontrava no aguardo da comissão espanhola que jamais veria:

> (...) e troquei o caráter de Plenipotenciário de S. Majestade, o qual o mesmo Senhor por sua real grandeza mo conferiu, em roceiro destes matos, no qual vou lidando com a maior força, para ver se à custa do suor do meu rosto, posso sustentar-me mais abundantemente nestes desertos, e municiar os hóspedes se acaso vierem.[420]

Nos sertões (ou desertos) em que se encontrava, havia a necessidade constante de prover o sustento de indígenas, funcionários régios, homens de ciência e corpos militares atuantes nas demarcações e na guarda das fronteiras. Para isso, a farinha de mandioca foi essencial, cuja frequência na alimentação das populações do vale amazônico tornava sua obtenção, a princípio, acessível e viável. Adentrando a consciência do governador e a fórmula deixada por João Daniel, seria ainda aquele o gênero capaz de florescer e superar a "aridez" e a "rusticidade" dos "desertos" de selva ofendidos por Mendonça Furtado, pois, quando enterrada a maniba, logo "pega na terra, ainda que esteja feita em pó por seca; por isso anda entre os naturais este adágio como se a maniba falasse: planta-me no pó e não tenhas de mim dó".[421]

Embora tomadas as providências para que "se Deus me não castigar, espero que este preciso e importante gênero me não há de faltar",[422] a farinha faltou. A situação e a necessidade de resolvê-la sem demora orientaram a administração colonial às derramas e aos resgates pelos principais rios amazônicos junto ao recurso, por vezes falho e conflituoso, às aldeias missionárias e suas roças. O que há de comum nas duas condutas é a tentativa de obtenção de alimentos produzidos, especialmente, por mãos indígenas dentro e fora das povoações coloniais. O que interessou a este estudo foi que o abastecimento das demarcações rio-negrinas a partir destes espaços não foi resultado apenas da ação administrativa em prol do real serviço, mas fruto de negociações que tiveram nos interesses comerciais

420 Mendonça, *op. cit.*, v. 3, p. 174.

421 Daniel, *op. cit.*, p. 413.

422 Mendonça, *op. cit.*, v. 2, p. 427.

indígenas pelos manufaturados europeus uma fonte crucial de obtenção dos víveres necessários àquele empreendimento. Da parte colonial, esse processo foi amparado por uma política indigenista que não via outro meio mais eficaz para seu afã civilizatório "que a introdução do Comércio, porque ele enriquece os Povos, civiliza as Nações, e consequentemente constitui poderosas as Monarquias".[423]

Para a realidade do noroeste amazônico do século XX, Stephen Hugh-Jones defende que "a resposta de índios amazônicos à grande e nova gama de mercadorias tornadas cada vez mais acessíveis a eles pelos brancos sugere que sua imagem como sociedades tribais com certa propensão a limitar suas necessidades requer revisão", ao mesmo tempo entendendo que os "bens ocidentais proporcionaram novas e maiores oportunidades para inovação tanto tecnológica quanto simbólica" às comunidades indígenas amazônicas.[424] Embora distantes do período colonial, essas ideias validam a postura de pensar agendas próprias no comércio estabelecido por aqueles povos com os agentes da colonização. Como apontado pelo antropólogo inglês, seus sentidos atingem tanto a inovação tecnológica propiciada pelas mercadorias europeias quanto os aspectos sociais, culturais e simbólicos atribuídos a elas por diferentes grupos em suas relações intra e interétnicas. A perspectiva branca colonial das fontes revisitadas limita conclusões firmes e obriga o recurso à inferência e aos estudos antropológicos. Contudo, seu miolo é capaz de preencher lacunas sobre o lugar ocupado pelos indígenas amazônicos no abastecimento da ambiciosa tarefa de demarcar os vastos e inóspitos domínios da Coroa portuguesa no setentrião da América do Sul sob o Tratado de Madri.

---

423 DIRECTORIO..., p. 16.

424 No original: "The response of Amazonian Indians to the large and novel range of commodities made increasingly available to them by White people suggests that their image as tribal societies with some inbuilt propensity to limit their needs requires revision. (...) Western goods provided new and increased opportunities for both technological and symbolic innovation". HUGH-JONES, Stephen. "Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in northwest Amazonia". *In*: HUMPHREY, Caroline; HUGH-JONES, Stephen (org.). *Barter, exchange and value*: an anthropological approach. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 42-74. As citações em tela se encontram na página 59.

ENTRE CONFLITOS E NEGOCIAÇÕES

PRINCIPAIS INDÍGENAS E A FORMAÇÃO DE NOVOS ESPAÇOS NO NORDESTE PARAENSE (1769–1781)[425]

Andressa dos Santos Freitas[426]

A política pombalina de organização do espaço colonial no século XVIII buscou transformar a paisagem social e territorial da região amazônica por meio da criação, regularização e articulação de vilas e lugares "de índios" e o povoamento por parte de europeus. O projeto institucional combinou: a) medidas administrativas, como o Diretório dos Índios, a nomeação de diretores, a construção de plantas e traçados urbanos; b) iniciativas demográficas, como a transferência de casais açorianos e a concessão de sesmarias; c) ações de impulso econômico, como a criação de polos produtivos e a implantação de rotas de comércio.

Aliado a isso, a historiadora Marcela Gomes Fonseca explana que a transformação de uma aldeia missionária em uma vila, em que o exercício do poder de clérigos regulares foi substituído pelo de autoridades seculares ligadas à Coroa Portuguesa em áreas fronteiriças e de disputas territoriais com a Coroa Espanhola no Vale Amazônico, consistiu em uma das características fundamentais no processo de colonização e defesa dos territórios dominados pelo governo luso no

425 Este artigo apresenta discussões e resultados parciais integrantes da dissertação de mestrado da autora.

426 Discente de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Pará (PPHIST/UFPA). E-mail para contato: andressasantosfreitas@hotmail.com

contexto do Tratado de Madri (1750).[427] Esse processo de transformação levou a que Francisco Xavier de Mendonça Furtado, em 1751, iniciasse uma avaliação das condições de aldeamentos indígenas que poderiam ser elevados à categoria de povoações ou vilas, e levar à criação de novos núcleos urbanos. Para tal, foram selecionadas duas áreas: a primeira na região a leste da Cidade de Belém onde se instalariam imigrantes advindos das ilhas dos Açores, com destaque para as margens do rio Caeté; e a segunda as margens dos rios Tapajós, Madeira e Negro.

A seleção e criação de vilas às margens do rio Caeté, assim como de outras vilas no Estado do Grão-Pará e Maranhão, levou à intensa troca de cartas entre autoridades coloniais portuguesas, entre os anos de 1753 e 1759, sobre formas de promover o aumento da população neste espaço.[428] É o caso da carta de 11 de outubro de 1753, do Governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado para o rei D. José I, sobre a necessidade de distribuir moradores das ilhas, provavelmente do Açores, para "povoar as poucas palhoças que até agora se conhecia pela Vila do Caeté ou de Sousa, fundando naquele importante e útil sítio uma populosa Vila que faço tenção (sendo V. Maj. servido) fundar com o nome de Bragança"[429].

Apesar de descrições sobre as dificuldades em enviar e conservar mantimentos por via terrestre para a dita vila, Mendonça Furtado explanava que o uso do rio

---

427 FONSECA, Marcela Gomes. **Quando a aldeia se torna vila**: o processo de secularização da missão de Trocano no baixo Rio Madeira (1730-1790). Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2023, p. 15.

428 ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO (AHU). Caixa 39, Documento 3699, 19.12.1755, Pará. CARTA do [governador interino do Estado do Maranhão e Pará], Bispo do Pará, [D. Fr. Miguel de Bulhões e Sousa], para o rei D. José I, em resposta à provisão de 20 de março de 1755, sobre o estabelecimento da nova vila de Bragança na Capitania do Caeté, apontando as providências que julga necessárias para o aumento daquela povoação. Anexo: requerimento, certidão e carta,

429 Carta ao Rei sobre a distribuição a ser feita no Pará da gente para ali mandada das Ilhas. Pensava fundar no rio Xingu uma vila de gente branca, que, com o tempo e aproximação com os índios das aldeias mais próximas, poderia resultar casamentos, se S. M. fosse servido declarar não haver infâmia nisso; concedendo-se-lhes ainda alguns privilégios. Desta sua carta resultou, sem dúvida, a lei de 4 de abril de 1755. Pará, 11 de outubro de 1753. In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. **A Amazônia na era pombalina**: correspondência do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado: 1751-1759. 2. ed. Brasília : Senado Federal, Conselho Editorial, 2005, 1º Tomo, p. 517.

Caeté e a conexão deste com o rio Guamá, permitiria a navegação e a distribuição de gêneros alimentícios, peixes e animais de caça, assim como o estabelecimento de uma comunicação entre a futura vila de Bragança e a cidade de Belém. Para atingir esse objetivo, explicava que na "Casa Forte do Guamá, tenho mandado ajuntar mais de 150 índios que se têm tomado a diversos contrabandistas, com o intento de fundar naquele sítio outra nova Vila de gente da terra", que a partir daquele momento passaria a ser conhecida como vila de Ourém.[430]

A criação das vilas de Bragança e Ourém, assim como dos "lugares de índios" de Serzedelo e São José do Piriá, ocorreu no quadro mais amplo do Tratado de Madri (1750) e na necessidade de delimitar as terras conquistadas pelos portugueses no continente americano; ao realizar a transformação de antigos povoados e/ou aldeias em vilas, com nomes lusitanos em vez de indígenas, tinha-se como objetivo assegurar a soberania portuguesa[431], nos contornos do que atualmente se compreende a região amazônica. Aliado a este fato, na década de 1750, ocorrem intensas disputas em torno do uso dos nativos como mão-de-obra por parte de missionários jesuítas, colonos e a própria coroa portuguesa, que levaram a discussões e ações sobre uma liberdade tutelada, que não dependesse da intermediação dos missionários para ter acesso aos povos originários.

Para tal, diversas medidas foram tomadas, dos quais destaca-se: o Alvará Régio de 4 de abril de 1755, que incentivava o casamento de indígenas e colonos portugueses, assim como proibia o uso do termo "caboclos" aos filhos oriundos dessa relação[432]; a Lei de 6 de junho de 1755, que proibia a escravidão indígena no Estado do Grão-Pará e Maranhão[433]; e a criação e implementação, em 3 de maio de 1757, do "Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e

---

430 Ibid. In: Ibid., p. 518.

431 KANTOR, Iris. Cartografia e diplomacia: usos geopolíticos da informação toponímica (1750-1850). **Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material,** v. 17, n. 2, p. 39–61, jul. 2009.

432 ALVARÁ de 4 de abril de 1755. In: SILVA, Antônio Delgado da. **Collecção da legislação portuguesa.** Desde a última compilação das ordenações. Legislação de 1750 a 1762. Lisboa: Typografia Maigrense, 1830.

433 MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. **Índios da Amazônia**: de maioria a minoria (1750 – 1850). Petrópolis: Vozes, 1988, pp. 152-163.

Maranhão, enquanto Sua Magestade não mandar o contrário"[434], que possuía como objetivo "civilizar, educar e obrigar os índios a falar a língua portuguesa e integrá-los na sociedade dos brancos, num núcleo urbano para, assim, povoar e tomar conta do solo".[435]

Esta última lei, consistiu no principal guia das relações interpessoais e econômicas, que envolviam os indígenas, os colonos, as autoridades coloniais e, poderíamos dizer, os negros escravizados, durante o período pombalino (1750-1777) conforme apontam diversos trabalhos.[436] Aliado a isso está a vinda de sujeitos

---

434 DIRECTORIO que se deve observar nas Povoaçoens dos Índios do Pará, e Maranhão em quanto Sua Magestade não mandar o contrário. In: Ibid., pp. 166-205.

435 OLIVEIRA, Luciana de Fátima. **Projetos de consolidação de um território:** Da Vila de Souza do Caeté à Vila de Bragança (1740-1760). Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Goiás, 2008, p. 109.

436 ROCHA, Rafael Ale. **Os oficiais índios na Amazônia Pombalina:** Sociedade, Hierarquia e Resistência (1751-1798). Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009; ALMEIDA, Rita Heloísa de. **O Diretório dos Índios**: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII. Brasília: Editora Universitária de Brasília, 1997; 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 (Doutorado em História Social), Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005; 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 Descobrimentos Portugueses, 2000; FONTENELE, Francisca Nescylene. **Grão Pará Pombalina**: Trabalho, Desigualdade e Relações de Poder. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Estudos Pós-Graduados em História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2008; LEÃO, Ângela Sanches. **"Servindo a Deus e ao Rei". Escravidão Velada, Liberdade Tutelada**: a questão da liberdade dos índios no Estado do Grão-Pará e Maranhão – segunda metade do século XVIII. (Tese de Doutorado). São Paulo: PUC de São Paulo, 2017; LOPES, Fátima Martins. **Em nome da liberdade**: as vilas de índios no Rio Grande do Norte sob o diretório pombalino no século XVIII. 2005. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005; SAMPAIO, Patrícia Melo. **Espelhos Partidos**: etnia, legislação e desigualdade na Colônia. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2012; SANTOS, Francisco Jorge dos. **Além da Conquista**: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1999; SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. **Vilas de índios no Ceará Grande**: dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino. 2003. 294f. Tese (Doutorado). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Doutorado em Ciências Sociais, Campinas, 2003; SOMMER, Barbara A. **Negotiated settlements**: native Amazonians and Portuguese policy in Pará, Brazil, 1758-1798. Ph. D. dissertation, University of New México, Albuquerque, 2000.

oriundos das ilhas dos Açores e da Madeira para a região, tem-se o incentivo ao casamento de indígenas com colonos[437], o desenvolvimento da agricultura[438] e a exploração do sal[439], tanto por parte dos colonos quanto dos indígenas.

A localização das vilas e lugares citados, aliada à presença de determinadas características geográficas influenciaram as dinâmicas socioespaciais e econômicas destes espaços. Dentre as especificidades naturais da região que hoje conhecemos como região bragantina, podemos destacar uma série de elementos, como: a) a composição do solo, em sua maioria, dos chamados latossolos amarelos[440], considerados ácidos e de baixa fertilidade, mas que se apresentam como capazes de utilização para culturas anuais e/ou perenes, assim como para pastagens[441]; b) o relevo formado por planícies e planaltos rebaixados; c) o clima quente, com temperaturas e umidades elevadas, que ocasiona chuvas abundantes; d) a abundância de rios amplamente navegáveis[442]; e) a presença de floresta equatorial latifoliada densa[443]. Tais características refletiram nas formas de ocupação e exploração

---

437 AHU. Caixa. 35, Documento 3251, de 11.10.1753, Pará. CARTA do governador e capitão-general do Estado do Maranhão e Pará, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, para o rei [D.José I], sobre a distribuição de casais açorianos pelas povoações do interior da Capitania do Pará, como a vila de Caeté e a recém-fundada vila de Bragança, e a possibilidade de união matrimonial entres colonos e índios da terra.

438 AHU. Caixa 44, Documento 4023, 14.02.1759, Pará. OFÍCIO do Bispo do Pará, [D. fre. Miguel de Bulhões e Sousa], para o [secretário de Estado da Marinha e Ultramar], Tomé Joaquim da Costa Corte Real, sobre a extracção de sal na vila de Bragança, antiga Vila do Caeté, de que é comandante e director o alferes Manuel José de Lima, e a necessidade de se desenvolverem outras produções agrícolas naquele lugar. Anexo: carta (cópia).

439 AHU. Caixa 44, Documento 3987, 20.10.1758, Pará. OFÍCIO (cópia) do juiz de fora [e provedor da Fazenda Real da capitania] do Pará, João Inácio de Brito e Abreu, para o [secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real], sobre a qualidade das marinhas da vila de Bragança e Ourém, e a cultura do sal e seus benefícios para os moradores das ditas vilas.

440 CORDEIRO, Iracema Maria Castro Coimbra; RANGEL-VASCONCELOS, Lívia Gabrig Turbay; SCHWARTZ, Gustavo; OLIVEIRA, Francisco de Assis. **Nordeste Paraense**: panorama geral e uso sustentável das florestas secundárias. Belém: EDUFRA, 2017, p. 32.

441 Cf.: SOUSA, Djalma Martinhão Gomes de; LOBATO, Edson. Biomas Cerrado: Latossolo. **Embrapa**, 2021.

442 CORDEIRO; RANGEL-VASCONCELOS; SCHWARTZ, OLIVEIRA, op. cit., p. 33-36.

443 Consiste em um tipo de floresta encontrada em regiões muito úmidas e quentes, geralmente perto da Linha do Equador. Esses tipos de florestas são chamados de latifoliadas por conter

do território, podendo ser observadas na produção agrícola e na atividade de pastoreio, voltadas ao atendimento das necessidades alimentares da capitania; no transporte e na comunicação, realizados majoritariamente por meio da rede hidrográfica, que interligava vilas, povoações e aldeamentos.

Para compreender o processo histórico de formação, transformação, ocupação e uso do espaço localizado entre o nordeste paraense e o oeste maranhense, faz-se necessário destacar, que na presente pesquisa, valho-me do conceito de *produção do espaço*, discutido pelo filósofo francês Henri Lefebvre, que o considera como um produto social histórico, dinâmico e contraditório, resultado de práticas coletivas (de instituições ou não) e individuais, de representações simbólicas e de relações de poder[444], assim como considera que para estudá-lo, deve-se considerar três dimensões correlatas: o espaço concebido, o espaço vivido e o espaço percebido.

A primeira dimensão diz respeito às representações, planejadas e organizadas por técnicos, planejadores, urbanistas, cartógrafos, entre outros sujeitos que precisam exercer controle sobre algo. A segunda dimensão se refere à experiência simbólica, emocional e/ou imaginária, construída pelas representações coletivas ou individuais, que podem ou não ser capazes de subverter os significados impostos pelas representações dominantes. A terceira dimensão aborda as práticas espaciais cotidianas, a materialidade do espaço vivido pelos sujeitos históricos, assim como o uso direto e prático, de modo que pode ser compreendido como a articulação entre o espaço vivido e o espaço concebido[445].

Isso é importante ao considerar que a localização geográfica de Bragança, "pelo fato de ser próximo do Atlântico embora um pouco afastado da Beira-Mar"[446], de Ourém, "às margens do rio Guamá, local onde já havia uma fortificação, para melhorar a aproximação e o escoamento da produção de Bragança

---

árvores de folhas largas, e de densas por crescerem de maneira fechada, com árvores juntas e de grande porte. Cf: WHITMORE, Timothy C. **An Introduction to Tropical Rain Forests**. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 1998.

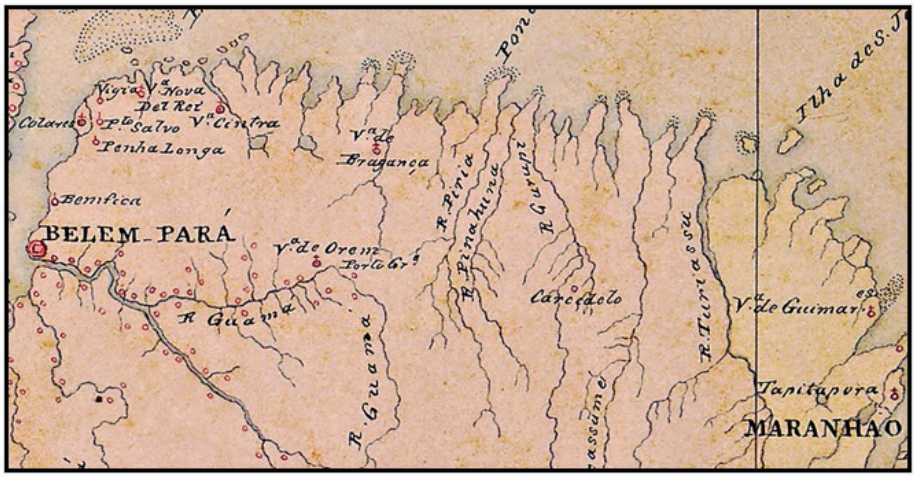
444 LEFEBVRE, Henri. **The Production of Space**. Translate by Donald Nicholson-Smith. Basil Blackwell: Cambridge, Massachusetts, USA, 1991, p. 85-88.

445 Ibid., p. 88-92; MATIAS, Keidy Narelly Costa. A tríade dialética espacial de Henri Lefebvre. **Cadernos de Pesquisa do CDHIS**, [S. l.], v. 34, n. 1, p. 80–103, 2021. Disponível em: https://seer.ufu.br/index.php/cdhis/article/view/61954. Acesso em: 21 maio 2026.

446 OLIVEIRA, 2008, p. 127.

rumo a Belém"[447], e de Serzedelo às margens do Rio Gurupi, conforme pode ser visualizado na figura 01, permite identificar a importância dos rios para o transporte de produtos agrícolas e a comunicação das pessoas, entre várias vilas, lugares, povoações e aldeamentos.

Figura 01 - Detalhe do "Mapa do Estado do Grão-Pará com as capitanias do Grão-Pará... no ano de 1774" com a localização das vilas de Bragança e Ourém e do lugar de Serzedelo.



Fonte: Arquivo Nacional. Fundo Ministério da Guerra. BR_RJANRIO_OG_0_MAP_0044.

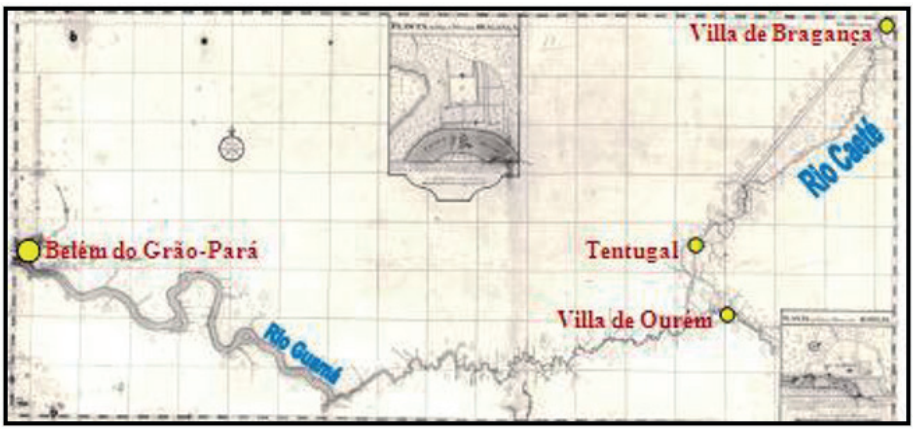
Soma-se a isto que "para ligar Bragança a Ourém, o governador também mandou erguer um povoado, chamado Tentugal, e um caminho terrestre de Tentugal a Ourém"[448] e que "a estrada [...] entre Bragança e Ourém, diminuía em um dia o tempo de viagem de Bragança às margens do rio Guamá, onde se localizava a nova vila de Ourém"[449], conforme pode ser visualizado na figura 02.

447 Ibid., p. 128.

448 Ibid., Ibid.

449 Ibid., p. 141.

Figura 02 - Rota fluvial e terrestre entre a cidade de Belém e a vila de Bragança.



Fonte: Arquivo Histórico do Exército. Rio de Janeiro. MIGI/02. B3. Elaboração: Rozemberg Ribeiro de Almeida, 2018, p. 54[450]

Era necessário aproveitar ao máximo as possibilidades de comunicação que a hidrografia e a geomorfologia das vilas e lugares permitiam, principalmente ao levar em consideração que, entre os anos de 1768 e 1774, a Coroa Portuguesa possuía como objetivo conectar regiões próximas de Belém aos circuitos pecuários da região do Parnaíba, no Piauí. Para tal,

> Iniciando-se na Vila de Viana, localizada no lago Maracu, na região do rio Mearim [sic], a estrada deveria passar também pelas seguintes povoações, no sentido leste-oeste: os Lugares de Turiaçu, de Serzedelo, tendo como ponto final a Vila de Ourém que, por sua vez, se constituía em via de condução até chegar à Vila de Bragança.[451]

450 ALMEIDA, Rozemberg Ribeiro de. **Ocupação, colonização e relações de trabalho em Ourém do Grão-Pará (1751-1798).** 115 f. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018, p. 54

451 SILVA, Felipe William dos Santos. ESTRADA ENTRE AS VILAS DE OURÉM E DE VIANA: AS POVOAÇÕES DE ÍNDIOS E AS CONEXÕES DO ESTADO DO GRÃO-PARÁ E MARANHÃO COM O ESTADO DO BRASIL (1768- 1774). **Revista Eletrônica Trilhas da História**, v. 14, n. 28, pp.121-142, 2025, p. 124-125. Disponível em: https://trilhasdahistoria.ufms.br/index.php/RevTH/article/view/21954. Acesso em: 21 maio 2026

Seguir esse caminho deve-se a dois motivos: o primeiro, pelo fato de vilas, lugares e povoações serem fornecedoras de mão-de-obra indígena e de gêneros alimentícios para esse tipo de projeto colonial; o segundo, para conectar e transportar o gado criado na fronteira da Capitania do Grão-Pará e Maranhão com a zona da mata pernambucana e o recôncavo baiano, as principais regiões de distribuição de carne do Estado do Brasil.[452]

Assim, a construção do espaço bragantino fez parte de um reordenamento territorial mais amplo[453], que na época

> se apoiava em pelo menos quatro elementos: as fortificações; o povoamento nuclear; a criação de unidades administrativas; e o conhecimento geográfico do território. Ademais de sua função concreta e imediata, a cada um desses elementos foi atribuído um valor simbólico no sentido de marcar a "presença portuguesa". O valor simbólico é mais evidente nos três primeiros elementos porque estavam associados à presença de uma autoridade. E era o exercício da autoridade, não só coercitiva mas consensual, a meta buscada pelos governantes. Em outras palavras, naquele momento o valor simbólico atribuído às formas espaciais buscava reproduzir e institucionalizar uma relação de poder entre, de um lado, a administração, e de outro, as nações confinantes e a população local.[454]

Esse reordenamento, no contexto do Diretório, articulou deslocamentos populacionais indígenas na região amazônica, redefinição das estruturas administrativas e imposição de novos padrões culturais (brancos e eurocêntricos) aos mecanismos de dominação, exploração do trabalho e desestruturação das

---

452 ARRAES, Damião Esdras Araújo. **Ecos de um suposto silêncio**: paisagem e urbanização dos 'certoens' do Norte, c. 1666-1820. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017, p. 117.

453 Corresponde ao processo de reorganização do espaço geográfico, em escala local, regional ou nacional, com base em decisões políticas, econômicas, sociais e/ou culturais, de modo que pode levar a redistribuição de funções, populações, atividades produtivas e/ou formas de ocupação para atender os interesses de grupos dominantes ou dos governantes do Estado. Cf. BECKER, Bertha K. **Território, Territórios**: Ensaios sobre o Ordenamento Territorial. Editora DP&A, 2006.

454 MACHADO, Lia Osório. **Mitos e realidades da Amazônia brasileira no contexto geopolítico internacional (1540-1912).** Tese de Doutorado em Geografia, Universidade de Barcelona, 1989, p. 104.

territorialidades indígenas. Pode-se considerar que esse processo resultou, com base nos trabalhos desenvolvido pelo geógrafo brasileiro Rogério Haesbaert, em uma "reterritorialização forçada"[455] dos povos originários para atender interesses da gestão colonial, o qual pode ser verificado nos constantes envio de indígenas e/ou de negros escravizados, de outras áreas das Capitania do Pará e do Rio Negro para Bragança, Ourém e Serzedelo pela constante necessidade de usa-los como mão-de-obra para a agricultura[456] e outras funções, que fossem consideradas necessárias para o desenvolvimento de vilas e lugares[457].

Além desse reordenamento, era necessário a construção de um traçado urbano, em que o "conceito geral [...] era barroco, com ênfase em ruas retilíneas, praças bem delineadas [...] e numa uniformidade de elementos arquitetônicos"[458], que permitia tanto uma padronização, quanto uma adaptação das vilas as diversas regiões geográficas da América Portuguesa[459]. A padronização arquitetônica das vilas era representada pela presença nas plantas das praças, das ruas e das travessas de suas medidas exatas e seus nomes, as quais deveriam constar de uma praça religiosa e outra civil, que deveria conter o símbolo da fundação e o pelourinho[460].

A historiadora Renata Malcher de Araújo explana que a política pombalina concebia a vila como uma unidade urbana regular, estruturada a partir de um

---

455 Para saber mais sobre o termo, leia: HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

456 ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO PARÁ (APEP). Correspondências do Governo com Diversos, Códice 275, Documento 103, Carta de João Pereira Caldas para o Comandante do Lugar de Serzedello, 7 de novembro de 1774; APEP. Correspondências do Governo com Diversos, Códice 306, Documento 23, Carta de João Pereira Caldas para os Oficiais da Câmara da Vila de Bragança, 15 de julho de 1776; APEP. Correspondências do Governo com Diversos, Códice 306, Documento 402, Carta de João Pereira Caldas para os Oficiais do Senado da Câmara da Vila de Bragança, 21 de junho de 1777.

457 APEP. Correspondências do Governo com Diversos, Códice 275, Documento 22, Carta de João Pereira Caldas para Gregório Antunes Torres, Arrematante da Estrada de Ourém, 12 de setembro de 1774; APEP. Correspondências do Governo com Diversos, Códice 306, Documento 407, Carta de João Pereira Caldas para os Oficiais da Câmara da Vila de Bragança, 25 de junho de 1777.

458 DELSON, Roberta Marx. **Novas vilas para o Brasil-Colônia**. Planejamento espacial e social no sec XVIII. Brasília, Edições Alva, 1997, p. 4.

459 Ibid., p. 4.

460 FLEXOR, Maria Helena Ochi. **Landi e o século XVIII na Amazônia**: vilas pombalinas. Belo Horizonte/MG: sem editora, 2003, p. 6-10.

traçado geométrico simples, no qual a praça central assumia papel organizador da malha urbana, assim como identificação simbólica e ritualística[461]. Em torno desses espaços encontravam-se os principais objetos urbanos que materializam o poder régio e a vida civil: a igreja matriz, a Casa de Câmara, a Cadeia, as residências dos principais agentes administrativos, assim como "na repartição das terras, deixavam terrenos baldios para lavouras e mais plantações, e quatro léguas em quadro para patrimônio e rendimento do Conselho da Câmara"[462].

Identificar o processo de organização dos "espaços concebidos" pelo Estado, como o chama Henri Lefebvre, permite a reflexão sobre a dimensão simbólica de construções como edifícios, praças e/ou monumentos, e como carregam significados que exaltam a ordem social vigente e o poder dos grupos dominantes, ao mesmo tempo que procuram silenciar formas de resistência dos grupos dominados[463]. Isso é importante ao considerar que ocupar efetivamente um espaço está ligado ao poder de organizá-lo, utilizá-lo e atribuir-lhe significados, envolvendo dimensões materiais, políticas e simbólicas.

No contexto pombalino para a Amazônia, a ideia estava ligada à presença contínua de população, ao cultivo agrícola e ao controle administrativo exercido pela Coroa e seus representantes locais em vilas e lugares, por meio do Diretório do Índios. Sua ocupação não pode ser entendida apenas como realização do projeto colonial, mas também como um processo dinâmico em que diferentes sujeitos históricos produziam sentidos diversos para o espaço, articulando dominação, agência, resistência e identidade.

É interessante destacar que no espaço bragantino, a Coroa Portuguesa implementou lógicas distintas de ocupação e povoamento de terras para colonos e indígenas. Para os primeiros, pautou-se na concessão de sesmarias, intensificadas entre 1760 e 1770 nas vias entre Ourém e Bragança[464], em que os solicitantes

---

461 ARAÚJO, Renata Malcher de. **As cidades da Amazónia no século XVIII**: Belém, Macapá e Mazagão. Porto: FAUP publicações, 1998, p. 41-43

462 OLIVEIRA, 2008, p. 113.

463 LEFEBVRE, Henri. **The Production of Space**. Translate by Donald Nicholson-Smith. Basil Blackwell: Cambridge, Massachusetts, USA, 1991, p. 120-123.

464 ANNAES DA BIBLIOTHECA E ARCHIVO PUBLICO DO ESTADO DO PARÁ, Tomo Terceiro, Catálogo Nominal dos Posseiros de Sesmarias, 1904; AHU, Caixa. 64, Documento

5548, [Anterior a 7 de junho de 1769], Pará. REQUERIMENTO de Antonio Gomes de Miranda para o rei [D. José I], solicitando a confirmação de carta de data a sesmaria de terras localizadas entre as vilas de Bragança e Ourém, no Estado do Pará. Anexo: bilhete e carta de data e sesmaria; AHU, Caixa 61, Documento 5460, [Anterior a 6 de outubro de 1768], Pará. REQUERIMENTO de João Manuel Rodrigues para o rei [D. José I], solicitando a confirmação de carta de data a sesmaria de terras localizadas entre as vilas de Bragança e Ourém, na paragem de Tapera-Açú, no Estado do Pará. Anexo: bilhete e carta de data e sesmaria; AHU, Caixa 61, Documento 5461, [Anterior a 6 de outubro de 1768], Pará. REQUERIMENTO de João Manuel Rodrigues para o rei [D. José I], solicitando a confirmação de carta de data a sesmaria de terras localizadas entre as vilas de Bragança e Ourém, no rio Guamá, no Estado do Pará. Anexo: bilhete e carta de data e sesmaria; AHU, Caixa 61, Documento 5462, [Anterior a 6 de outubro de 1768], Pará. REQUERIMENTO de José Ferreira Lisboa para o rei [D. José I], solicitando a confirmação de carta de data a sesmaria de terras localizadas entre as vilas de Bragança e Ourém, na paragem de Tapera-Açú, no Estado do Pará. Anexo: bilhete e carta de data e sesmaria e 2º vias; AHU, Caixa 61, Documento 5469, [Anterior a 20 de outubro de 1768], Pará. REQUERIMENTO de João Álvares Ferreira para o rei [D. José I], solicitando a confirmação de carta de data a sesmaria de terras localizadas entre as vilas de Bragança e Ourém. Anexo: bilhete e carta de data e sesmaria; AHU, Caixa 61, Documento 5470, [Anterior a 20 de outubro de 1768], Pará. REQUERIMENTO de Xavier de Siqueira para o rei [D. José I], solicitando a confirmação de carta de data a sesmaria de terras localizadas entre as vilas de Bragança e Ourém. Anexo: bilhete e carta de data e sesmaria; AHU, Caixa 61, Documento 5472, [Anterior a 20 de outubro de 1768], Pará. REQUERIMENTO de André Corsino Monteiro para o rei [D. José I], solicitando a confirmação de carta de data a sesmaria de terras localizadas entre as vilas de Bragança e Ourém, na foz do rio Acutiperu. Anexo: bilhete e carta de data e sesmaria; AHU, Caixa 63, Documento 5512, [Anterior a 16 de janeiro de 1769], Pará. REQUERIMENTO de João Afonso para o rei [D. José I], solicitando a confirmação de carta de data a sesmaria de terras localizadas entre as vilas de Bragança e Ourém. Anexo: bilhete e carta de data e sesmaria; AHU, Caixa 63, Documento 5513, [Anterior a 17 de janeiro de 1769], Pará. REQUERIMENTO de João Afonso para o rei [D. José I], solicitando a confirmação de carta de data a sesmaria de terras localizadas entre as vilas de Bragança e Ourém, junto ao rio Guamá. Anexo: bilhete e carta de data e sesmaria; AHU, Caixa 63, Documento 5514, [Anterior a 17 de janeiro de 1769], Pará. REQUERIMENTO de Manuel Pinheiro para o rei [D. José I], solicitando a confirmação de carta de data a sesmaria de terras localizadas entre as vilas de Bragança e Ourém. Anexo: bilhete e carta de data e sesmaria; AHU, Caixa 65, Documento 5641, [Anterior a 18 de maio de 1770], Pará. REQUERIMENTO de Ana Margarida Vitória para o rei [D. José I], solicitando a confirmação de carta de data a sesmaria de terras situadas junto ao rio Acutiperu, entre as vilas de Bragança e Ourém, no Estado do Pará. Anexo: bilhete e carta de data e sesmaria. Obs: m. est; AHU, Caixa 65, Documento 5642, [Anterior a 18 de maio de 1770], Pará. REQUERIMENTO de João Afonso para o rei [D. José I], solicitando a confirmação de carta de data a sesmaria de terras junto ao rio Guamá, próximas a vila de Bragança no Estado do Pará. Anexo: bilhete e carta de data e sesmaria; AHU, Caixa 65, Documento 5646, [Anterior a 9 de junho de 1770], Pará. REQUERIMENTO de Florêncio Rodrigues, morador no termo da cidade de Belém do Pará, João Afonso para o rei [D. José I], solicitando a confirmação de carta de data a sesmaria entre as vilas de Bragança e Ourém, na

descreviam minuciosamente rios, igarapés, caminhos, limites naturais e confrontações com terras de outros sesmeiros, evidenciando que o território estava sendo progressivamente conhecido, medido e integrado à lógica administrativa colonial. Elas revelam uma preocupação jurídica com a posse da terra e a tentativa de inserir determinadas áreas em uma rede de ocupação articulada pela Coroa Portuguesa.

A recorrência de pedidos localizados ao longo das estradas que ligavam as vilas de Ourém e Bragança permite identificar que a ocupação dessas áreas não ocorreu de maneira dispersa ou aleatória, mas acompanhava os principais eixos de circulação terrestre e fluvial da região. Assim, havia um estímulo na formação de núcleos produtivos em pontos estratégicos, capazes de garantir abastecimento, circulação de mercadorias e presença efetiva da população. Soma-se a isso, os pedidos frequentemente mencionarem a criação de gado vacum e cavalar, bem como o cultivo de gêneros alimentícios, o que permite compreender que a ocupação não era extrativista ou transitória, tratava-se de uma tentativa de estabelecer unidades produtivas permanentes, capazes de sustentar populações locais e assegurar continuidade à ocupação colonial.

Vistas em conjunto, essas informações transformavam os pedidos de sesmarias em algo maior do que uma simples solicitação para obter terras; na verdade, elas atuavam como elementos estruturadores do povoamento, funcionando como uma ferramenta de organização do espaço e de controle sobre as pessoas, ao mesmo tempo em que servia aos interesses imediatos dos colonos, pois esses documentos eram a ligação entre a exploração econômica local ao projeto do império português para a ocupação da região amazônica.

---

capitania do Pará, para ali estabelecer uma fazenda de gados vacum e cavalar. Anexo: bilhete e carta de data e sesmaria; AHU, Caixa 65, Documento 5649, [Anterior 16 de Junho de 1770], Pará. REQUERIMENTO de André Corsino Monteiro para o rei [D. José I], solicitando a confirmação de carta de data a sesmaria de terras devolutivas situadas entre as vilas de Bragança e Ourém, na capitania do Pará. Anexo: bilhete e carta de data e sesmaria. Obs: m. est; AHU, Caixa 67, Documento 5740, [Anterior 1 de Junho de 1771], Pará. REQUERIMENTO de Antonio Vieira Jardim para o rei [D. José I], solicitando a confirmação de carta de data a sesmaria de terras de campinas localizadas no sítio denominado de Tapera-açu, entre as vilas de Ourém e Bragança no Estado do Pará, para ali estabelecer uma fazenda de gados vacum e cavalar. Anexo: bilhete e carta de data e sesmaria; PINHO, Éderson José Teixeira (Org.). **Instituto de Terras do Pará. Sesmarias.** Belém: ITERPA, 2010, 17 v, Documentos 34,38,39,41,42,45,47,48,49,50,51,52,53,54 e 66; PINHO, op.cit., 18 v, Documentos 30,31,32, 33,52,58,59,67,69,76,80 e 81.

Em contrapartida, o povoamento indígena estruturou-se na criação dos "Lugares de Índios", como Serzedelo e São José do Piriá, os quais quando comparados às vilas já citadas do nordeste paraense, as informações são escassas. Sabe-se que foram fundados em 1751 por Mendonça Furtado (três anos antes de Bragança e Ourém)[465]. E de forma geral, assim como outros lugares presentes na Amazônia, constituíam-se em aldeamentos menores, desmembrados de outras povoações para se tornarem lugares ou povoações[466] e eram considerados pela Coroa Portuguesa espaços de organização e distribuição da mão-obra amerín-dia[467], para as vilas pombalinas, ao mesmo tempo que recebiam estímulo para a realização de atividades agrícolas, extrativas e comerciais, e sua administração era realizada por Diretores de Povoações (aliada aos "Principais") que deveriam realizar a administração destes espaços e da mão-de-obra indígena que ali residia[468].

A construção dessas configurações espaciais, demonstra que a urbanização do espaço bragantino não resultou de fluxos migratórios espontâneos, mas de um projeto de engenharia política, onde a transformação de antigos aldeamentos em vilas e lugares operou como uma estratégia de demarcação de soberania, por meio da construção de uma malha urbana controlada. O surgimento desses espaços atesta o primado da decisão política sobre a ocupação física, definindo o espaço urbano como um instrumento ativo de governabilidade régia. Nesse sentido, chama atenção como relações de poder e a agência indígena podem levar à criação de um novo espaço geográfico e social por grupos dominados, para posteriormente serem reconhecidos por grupos dominantes, como ocorreu com o lugar de Viseu.

O caso se inicia em 1769, quando o Principal Apolinário Ferreira de São José do Piriá, foi preso por não seguir as ordens estabelecidas pela Coroa; isso incentivou seu sobrinho, Mathias Caetano de Souza, a aproveitar-se da situação

---

465 COELHO, 2005, p. 355-356.

466 OLIVEIRA, 2008., p. 109.

467 FERREIRA, Eliana Ramos. Estado e administração colonial: a Vila de Mazagão. In: MARIN, Rosa Acevedo (Org.). **A Escrita da História Paraense**. Belém: NAEA/UFPA, 1998, p. 98.

468 MELO, Vinícius Zúniga. **Os diretores de povoações**: serviços e transgressões no Grão-Pará do diretório dos índios (1757-1798). Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2016, p. 36-37.

e reivindicar o cargo ocupado pelo tio,[469] de modo que entre 1776 e 1777 havia dois Principais,[470] que agiam de forma diferente em relação aos ditames das autoridades coloniais.

Tanto que em 1776, quando o novo diretor de Serzedelo, José Vicente Cupim[471] entra em conflito com Apolinário, por este não cumprir as ordens daquele em relação ao pagamento do dízimo e à colheita da mandioca, além do seu alegado consumo excessivo de álcool, comportamento agressivo e relações de concubinato, informa que essas ações eram alvos de reclamações pelo diretor anterior.

Esse contexto de conflitos levou no ano de 1776, Mathias a solicitar uma licença a José Cupim para estabelecer uma empresa de pesca na foz do rio Gurupi, a qual foi concedida; no entanto, mais tarde foi descoberto pelo diretor que o verdadeiro objetivo era estabelecer um novo assentamento. À primeira vista, essa situação, fez com que o governador Pereira Caldas, enviasse uma carta para Cupim advertindo que isto não deveria ter acontecido sem sua aprovação[472], no entanto, em 1781, o novo governador José Nápoles Tello de Meneses, emitiu permissão para que o indígena fosse o Principal e diretor do recém-fundado "lugar de índio" de Viseu.

---

469 APEP. Códice 183, Documento 460, Livro de Registro dos Patentes e Nombramentos dos Postos compreendidos nos Tercos de Auxiliares cordanaças q' por ordem de S. Mg' levantou o III. Exmo [...]ando da Costa de A" Teive [...] Gov" e Cap.' Gn.° neste Est.° em (...] 1767.

470 APEP, Estatísticas da População e Relação de Oficiais Índios, Códice 320, Documento 21, Relação de Oficiais e de todos os mais índios de 13 e 60 annos de idades capazes de serviço que existem na Freguesia de São José do Piriá ao 8 de julho de 1777.

471 Substituiu em 1775, o Alferes José Bernardo da Costa, denunciado pelo vigário Frei Antônio de Nossa Senhora do Consolação de cometer diversos delitos contra a Igreja Católica e as leis estabelecidas pelo Diretório, como: não-apoio ao papel eclésiático exercido pelo vigário, concubinato público, incentivo a fugas de indígenas, roubo do pagamento destinado aos ameríndios, roubo de dízimos, entre outros. APEP. Códice 183, Documento 460, Livro de Registro dos Patentes e Nombramentos dos Postos compreendidos nos Tercos de Auxiliares cordanaças q' por ordem de S. Mg' levantou o III. Exmo [...]ando da Costa de A" Teive [...] Gov" e Cap.' Gn.° neste Est.° em (...] 1767; APEP. Correspondência de Diversos com o Governo, Códice 273, Documento 47, Carta do vigário de Serzedelo Frei Antônio de Nossa Senhora do Consolação para o Governador João Pereira Caldas, 21 de agosto de 1774.

472 APEP. Correspondências do Governo com Diversos, Códice 291, Documento 311, Carta de João Pereira Caldas para o Comandante do Lugar de Serzedelo, 23 de fevereiro de 1776.

As disputas entre Mathias e Apolinário não se limitaram à disputa simbólica pelo cargo de principal, mas envolveu diferentes formas de relacionamento com as autoridades portuguesas e distintos projetos de organização social. Isso permite dizer que o Diretório produzia efeitos contraditórios: ao mesmo tempo em que pretendia disciplinar as populações indígenas e submetê-las à lógica administrativa portuguesa, também criava novos espaços de atuação política para determinadas lideranças locais, tendo em vista que a institucionalização do cargo de Principal reconfigurava as dinâmicas de autoridade, poder e influência segundo interesses próprios.

A reação inicial de Pereira Caldas, com a criação de assentamento sem autorização superior, evidencia que o controle sobre a ocupação territorial, a fundação de vilas e lugares, representava um ato administrativo e um mecanismo de afirmação de soberania sobre regiões de fronteira. Assim, permitir que lideranças locais criassem novos núcleos sem supervisão direta poderia enfraquecer a centralização pretendida pela Coroa. O reconhecimento oficial, posteriormente feito por Tello de Meneses, demonstra que a administração portuguesa precisava adaptar-se às realidades locais no território.

Desse modo, a criação do lugar de Viseu mostra o protagonismo de lideranças indígenas, capazes de reorganizar relações sociais, ocupar territórios estratégicos e negociar reconhecimento político. E evidencia que a construção do espaço bragantino ocorreu a partir da interação permanente entre o espaço concebido pela administração portuguesa, o espaço percebido nas práticas materiais do cotidiano e o espaço vivido pelos diferentes sujeitos que atribuíam sentidos próprios ao território.

Ao disputar o cargo de Principal e buscar autonomia na criação de novos assentamentos, Mathias transformou o espaço vivido por ele em um território de identidade e resistência, atribuindo significados que escapavam ao controle colonial, mostrando que espaço é resultado de relações de poder, em uma realidade social marcada pela dominação, agência e resistência de diversos sujeitos históricos.

ENTRE AS CABECEIRAS DOS RIOS E AS MATAS:

as dinâmicas sociais entre o Cabo do Norte e a ilha de Caiena no contexto colonial amazônico[473]

Leonardo Raiol Junior[474]

Este trabalho analisa as dinâmicas sociais constituídas entre o Cabo do Norte e Caiena no contexto colonial amazônico, com ênfase na zona de fronteira luso-francesa no final do século XVIII. Mais do que um limite entre jurisdições imperiais, essa faixa territorial é aqui compreendida como um espaço histórico de circulação, disputa e mediação, no qual se entrecruzaram interesses metropolitanos, experiências locais e formas diversas de mobilidade.

O problema central deste artigo consiste em compreender como as interações políticas, econômicas e sociais estabelecidas entre o Cabo do Norte e Caiena contribuíram para moldar formas de poder, circuitos comerciais e redes de informação no extremo norte da América portuguesa. Em vez de tratar a zona apenas como linha de separação entre impérios, propõe-se analisá-la como um espaço relacional, no qual negociações, conflitos, alianças e deslocamentos redefiniam continuamente os sentidos da ocupação colonial.

---

473 Este trabalho recebe o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq. Durante a escrita e pesquisa, utilizou-se as ferramentas de inteligência artificial *Copilot* e *SciSpace* como apoio à revisão textual e organização da estrutura da pesquisa. O conteúdo, as análises e as conclusões são de inteira responsabilidade do autor.

474 Discente a nível de doutorado, matriculado no Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia – PPHIST – UFPA. Contato: lrj.raiol@gmail.com. ORCID ID: https://orcid.org/0009-0004-3027-0922.

A abordagem metodológica desenvolvida no decorrer do texto insere-se no campo da história social. Aproximamo-nos desse referencial teórico porque suas bases analíticas nos ajudam a compreender as experiências humanas, os contextos sociais, as mediações e o jogo de interesses entre diferentes indivíduos. A partir das fontes do período colonial amazônico analisadas, foi possível delinear um quadro específico de uma zona fronteiriça, bem como os sujeitos e suas vivências naquele espaço.

Sustentamos, portanto, que aquela faixa setentrional operou como um espaço dinâmico e heterogêneo, no qual as disputas imperiais coexistiram com práticas de intercâmbio, difusão de notícias e ações de sujeitos indígenas, africanos e colonos. Longe de representar uma área isolada, a faixa territorial revelou-se estratégica tanto para os projetos de ocupação e defesa quanto para a constituição de conexões atlânticas que afetaram o cotidiano político e social da Amazônia colonial.

Argumenta-se, a partir disso, que as cabeceiras dos rios e a costa setentrional amazônica constituíram rotas de comércio, fuga, captura e comunicação, conectando agentes e populações diversas em uma mesma espacialidade histórica. Ao mesmo tempo, a presença de missionários, militares, atravessadores, indígenas homens e mulheres, escravizados de origem africana e autoridades coloniais indica que esse território era atravessado por disputas em torno do controle da mobilidade, da exploração da mão de obra indígena e africana e da transmissão de informações em um contexto de crescente instabilidade atlântica no final do século XVIII.

Acerca da percepção de fronteira, buscamos nos aproximar do entendimento de Carlos Bastos, pois esse autor nos leva a refletir que as fronteiras funcionam como zonas de interações sociais, culturais, econômicas e políticas[475]. Quanto à ideia de zona, Jean Chesneaux distingue as áreas fronteiriças em "zona de fronteira", na qual prevalecem as já referidas trocas comerciais e humanas, e em

475 BASTOS, Carlos Augusto. *No limiar dos impérios: a fronteira entre a capitania do Rio Negro e a província de Maynas; projetos, circulações e experiências (c. 1780-c. 1820)*. São Paulo: Hucitec, 2017, p. 28.

"linha de fronteira", marcada por uma delimitação mais exata e pelo controle mais rígido dos agentes administrativos[476].

Ao examinar essas práticas, o artigo tem como objetivo demonstrar que o extremo norte amazônico deve ser pensado como área estratégica de articulação política, social e cultural, e não como margem secundária dos domínios coloniais. É a partir desse enquadramento que se torna possível compreender tanto a densidade histórica das relações estabelecidas entre o Cabo do Norte e Caiena quanto os efeitos dessas conexões sobre as formas de ocupação, vigilância e circulação que marcaram a região.

FRONTEIRA EM MOVIMENTO: SUJEITOS, CIRCULAÇÕES E DISPUTAS NO ESPAÇO AMAZÔNICO

> "Em quanto não chega a real resolução de sua magestade, que tenho solicitado pellos antecedentes officios, ficão todas as embarcações de guerra da mesma senhora na acção de executarem as suas reaes ordens a respeito da proteção do comercio e de conter quanto for possivel as Piratarias dos Franceses"[477]

Assim se manifestava Francisco Maurício de Souza Coutinho, então governador do Estado do Grão-Pará, em ofício dirigido ao secretário da Marinha e Ultramar, Rodrigo de Souza Coutinho, ao tratar das recorrentes movimentações de embarcações suspeitas nas proximidades da foz do rio Amazonas. Embora demonstrasse inquietação quanto à presença de piratas ou corsários na costa amazônica, o governador evitava medidas precipitadas, preferindo manter as embarcações portuguesas em estado de alerta enquanto aguardava novas determinações régias. A passagem revela, desde o início, que a vigilância marítima era parte constitutiva da administração portuguesa naquela zona sensível do império.

---

476 CHESNEAUX, Jean. *Devemos fazer tabula rasa do passado? Sobre história e os historiadores*. São Paulo: Editora Ática, 1995, p. 169.

477 Arquivo Histórico Ultramarino - AHU, Avulsos Pará, Caixa. 109, Doc. 8566, 15 abr. 1797, fl. 1-12.

Diante do quadro geopolítico, Arthur Reis destaca os avanços empreendidos pelos franceses em diferentes ocasiões e retrata as disputas franco-lusitanas. Durante o século XVIII, as embarcações francesas comumente percorriam a costa do Cabo do Norte, ora para transportar utensílios de Caiena, ora para averiguar locais propícios à construção de fortins. Logo, na percepção de Reis, esses deslocamentos dos franceses eram intencionais, pois visavam o avanço territorial das fronteiras francesas por meio da fixação de fortins, bem como à intensificação das trocas com as populações indígenas[478].

No final do século XVIII, marinheiros de embarcações portuguesas relatavam a presença de navios franceses ao longo do litoral amazônico, o que elevava as tensões entre as autoridades de Macapá e de Belém. Dado o caráter recorrente dessas ocorrências, o extremo norte da Amazônia foi uma zona de muitos contatos desde o século XVII, pois as cabeceiras dos rios que desaguavam na costa litorânea do Cabo do Norte serviram como espaços de negociações entre holandeses, franceses e as populações nativas.

Segundo Lodewijk Hulsman, os gêneros da terra desempenharam papel decisivo na articulação entre agentes europeus e indígenas. O tabaco, por exemplo, integrava circuitos de escambo entre batavos e as populações indígenas[479]. Alírio Cardozo, ao tratar da atuação holandesa na região, observa que, além dos negócios, esses agentes também se envolveram na ocupação territorial, com a construção de fortins[480]. Esse processo não se relacionava apenas aos interesses comerciais ou às alianças locais, mas à fragilidade da presença portuguesa na faixa territorial, que, embora reconhecida como área estratégica, ainda carecia de medidas mais efetivas para resguardar o território.

No entendimento de Silvia Espelt-Bombin, entre 1600 e 1730, as regiões que abarcam as fronteiras mencionadas foram áreas de intensas permutas e de

---

478 REIS, Arthur Cézar Ferreira. *Limites e Demarcações na Amazônia Brasileira: a fronteira com a Guiana Francesa*. 2 ed. Belém: SECULT, 1993. p. 129-169.

479 HULSMAN, Lodewijk. Escambo e tabaco: o comércio dos holandeses com índios no delta do rio Amazonas (1600-1630). In: CHAMBOULEYRON, Rafael; SOUZA JUNIOR, José Alves (orgs.) *Novos olhares sobre a Amazônia colonial*. Belém: Paka-Tatu, 2016, p. 39-59.

480 CARDOZO, Alírio, Notícias do norte: primeiros relatos da presença holandesa na Amazônia brasileira (século XVII). *Nuevo Mundo – Mundos Nuevos*, Paris, v. 8, 2008.

relações multiétnicas e linguísticas entre diferentes grupos indígenas, como os Aruã, Maraon, Arikaré, Galibi e Palikur. Esse limiar fronteiriço constituiu-se como espaço de rotas comerciais, deslocamentos populacionais e formação de redes de contato. Desse modo, a autora enfatiza que, embora fossem perceptíveis um vultoso escambo, encontros, celebrações e alianças, naquela região também predominavam conflitos.

Esses circuitos de contato, contudo, não se limitavam ao intercâmbio de produtos da terra ou à diplomacia. Eles também envolviam práticas coercitivas, como o aprisionamento de grupos indígenas e a disputa pela mão de obra. Isso é demonstrado nas correspondências entre religiosos e autoridades coloniais.

Para além das negociações e trocas comerciais, a presença francesa também esteve associada à captura de indígenas nas proximidades de Gurupá. Em carta dirigida ao rei D. Pedro II, Francisco de Sá e Meneses, governador do Maranhão, Grão-Pará e Rio Negro, registrava informações fornecidas por missionários acerca do constante fluxo de franceses junto às aldeias dos Aruãs e Tucujus, bem como nas missões dos capuchos de Santo Antônio[481]. A documentação permite perceber que o limiar operava como espaço de intercâmbio, mas também como território de coerção, marcado pela disputa por mão de obra e pela redefinição violenta de alianças locais.

Meses após os franceses terem sido vistos resgatando indígenas e escravizando-os, a prática continuava. Em uma de suas andanças pelos sítios no Cabo do Norte, o capitão-mor Antônio de Albuquerque deparou-se com franceses "fazendo resgates de índios"; eram cerca de dez indígenas, entre homens e mulheres, que haviam sido aprisionados. Na ocasião, o capitão-mor acertou com os franceses a devolução dos indígenas e manteve-os sob sua custódia; porém, a situação deles não se alterou, pois foram repartidos entre os moradores quando chegaram a Belém.

A viabilidade da economia extrativista nesse contexto dependia inteiramente dessa mão de obra indígena. Diante dessa complexa disputa pelo controle, Nádia Farage lembra que a sustentação da economia colonial amazônica se baseou no extrativismo das "drogas do sertão", que mobilizava escravizados, obtidos por guerra justa ou resgate, e homens livres, indígenas aldeados por meio

481 AHU, Avulsos Pará, Caixa 3, Doc. 245, 22 de jan. 1685. fl. 1-4.

dos "descimentos". A autora destaca que o cenário colonial amazônico era de constante conflito entre colonos, ordens religiosas e autoridades coloniais, que tinham interesse em obter o controle daqueles trabalhadores[482].

A escravidão indígena, conforme enfatizam Beatriz Perrone-Moisés e Carmen Brasolin, persistiu durante todo o período colonial como uma questão "abrasadora". O sistema sustentava-se na ideia de que o trabalho era um pilar da "civilização" e da conversão dos nativos. Ainda que as leis de "liberdade" tenham sido promulgadas em 1609, 1680 e 1755, elas sofreram forte resistência, foram revogadas ou contornadas por subterfúgios legais, como a alegação de "guerra justa" ou "resgate". Isso demonstra que a mão de obra indígena foi essencial para a agricultura, a defesa e a infraestrutura, operando sob uma legislação que frequentemente justificava a servidão em nome da proteção ou da salvação da alma do indígena[483].

Sobre esses subterfúgios legais, Ângela Domingues permite refletir sobre o interior da administração colonial e da legislação indigenista. A autora demonstra que "guerra justa" e "resgate" eram dispositivos que possibilitavam conciliar a dimensão jurídica, segundo a qual os indígenas eram homens livres, com a prática econômica, marcada pela necessidade de pessoas escravizadas. Em resumo, Domingues aponta que a política indigenista era um jogo de poder e influência, no qual a proteção real aos nativos muitas vezes sucumbia às necessidades da manutenção cotidiana da dinâmica colonial[484].

Quanto a esses encontros e tensões, estudos de Karl Arenz e Bruno Nascimento destacam a presença de religiosos em zonas fronteiriças e ressaltam o caráter ambíguo de suas atuações. Os missionários não se limitavam à catequese ou à administração espiritual dos aldeamentos; também desempenhavam funções de observação e informação, acompanhando as relações estabelecidas entre indígenas

---

482 FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. 2. ed. ampl. Boa Vista, RR: UERR Edições, 2026. p. 34-46.

483 PERRONE-MOISÉS, B.; BRASOLIN, C. A. A escravidão indígena no período colonial: revisão. In: TORRE, Ignacio Berdugo Gómez de la. (org.). *Amazônia e história*. 1. ed. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2025, p. 41-55.

484 DOMINGUES, Ângela. Os conceitos de guerra justa e resgate e os ameríndios do norte do Brasil. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.). *Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000. p. 45-56.

e estrangeiros. Nesse sentido, as missões contribuíam para a expansão da fé cristã e, simultaneamente, ampliavam os mecanismos de vigilância da Coroa portuguesa sobre áreas ainda pouco controladas de seus domínios[485].

Esse "olhar" missionário, contudo, não permaneceu estável ao longo da colonização. Embora as ordens religiosas desempenhassem papel central na catequese e na organização dos aldeamentos, sua atuação frequentemente entrava em conflito com os interesses de colonos e os agentes coloniais. Uma das principais razões desses embates dizia respeito ao controle da mão de obra indígena. Enquanto moradores e agentes coloniais buscavam mobilizar esses trabalhadores para atividades agrícolas, militares e obras públicas, os missionários procuravam mantê-los sob sua tutela nos aldeamentos, recorrendo também ao seu trabalho na coleta das drogas do sertão[486].

A faixa setentrional, portanto, foi moldada por disputas em torno da ocupação territorial, da catequese e do trabalho compulsório. No final do século XVIII, entretanto, essas tensões passaram a ser atravessadas por outro elemento: a circulação de notícias políticas associadas às revoluções atlânticas. Os acontecimentos na França, no Caribe e nas colônias francesas ampliaram os temores dos oficiais régios, sobretudo diante da possibilidade de que rumores sobre liberdade, igualdade e abolição alcançassem populações indígenas, africanas escravizadas e grupos subalternos na Amazônia.

As experiências sociais constituídas entre o Cabo do Norte e Caiena não podem ser compreendidas de maneira isolada. Embora enraizadas em práticas locais, como o comércio, a captura de indígenas, as alianças circunstanciais e as rotas de fuga, elas integravam circuitos mais amplos de mobilidade, intercâmbio

---

485 ARENZ, Karl. H. Lacaios ou líderes: os principais indígenas nos aldeamentos jesuíticos da Amazônia portuguesa (século XVII). In: CHAMBOULEYRON, Rafael & SOUZA JUNIOR, José Alves de. (Org.). *Novos olhares sobre a Amazônia colonial*. 1. ed. Belém: Paka-Tatu, 2016, p. 175-198.; NASCIMENTO, Bruno Rafael Machado. *Entre matas, rios e igarapés: a História colonial do Amapá*. Rio Branco: Nepan Editora, 2021. p. 74.

486 SOUZA JUNIOR, José Alves de. Jesuítas, colonos e índios: a disputa pelo controle e exploração do trabalho indígena. In: ALONSO, José Luis Ruiz-Peinado; CHAMBOULEYRON, Rafael. (org.). *T(r)ópicos de História: gente, espaço e tempo na Amazônia (séculos XVII a XXI)*. Belém: Editora Açaí, 2010, v. , p. 47-64.; OLIVEIRA, João Pacheco de. Jesuítas e indígenas na criação da colônia. In: FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. (org.). *A Companhia de Jesus e os Índios*. 1 . ed. Curitiba: Prismas, 2016, p. 1-15.

e comunicação que aproximavam a Amazônia do Caribe e da Europa. Assim, as transformações políticas do mundo atlântico na segunda metade do século XVIII não funcionaram apenas como pano de fundo distante; elas atravessaram a região, alterando percepções de risco, estratégias de controle e formas de atuação dos agentes coloniais.

É nesse quadro que o cenário político nas colônias se configurava de forma distinta em diferentes partes da América. Conforme Eric Hobsbawm, "foi uma época de crise para os velhos regimes da Europa e seus sistemas econômicos". As agitações sociais na Europa se propagavam e, de certo modo, articulavam-se aos movimentos coloniais que buscavam autonomia[487]. Anota-se que conspirações de cunho emancipacionista ecoaram e se difundiram na América espanhola, francesa e portuguesa. No caso da zona fronteiriça das regiões de Caiena e do Cabo do Norte, não foi diferente.

Se, ao longo do século XVII e boa parte do XVIII, o limiar fronteiriço em questão se constituiu como espaço de trocas, disputas e mediações entre diferentes agentes coloniais, indígenas e estrangeiros, ela também deve ser compreendida como território de fuga, abrigo e recomposição de vínculos sociais. As mesmas rotas fluviais e zonas de contato que favoreciam o comércio, o fluxo de embarcações e as alianças locais podiam igualmente servir ao deslocamento de sujeitos que buscavam escapar às formas de controle impostas pela ordem colonial.

Nesse sentido, as cabeceiras dos rios assumiram papel não apenas como referências geográficas, mas como espaços historicamente produzidos pela mobilidade, pela vigilância e pela possibilidade de refúgio. Foi justamente essa condição que fez da fronteira, na segunda metade do século XVIII, uma área particularmente sensível aos deslocamentos de fugitivos, rumores e notícias políticas, articulando de maneira estreita os problemas da ocupação territorial, da vigilância colonial e do receio diante das transformações em curso no mundo atlântico.

---

487 HOBSBAWM, Eric. A Era das Revoluções: 1789-1848. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2025. p. 98.

NAS CABECEIRAS DOS RIOS: MOBILIDADES, REFÚGIOS E TENSÕES NA FRONTEIRA

Na segunda metade do século XVIII, o extremo norte amazônico passou a ocupar posição estratégica nos projetos da Coroa portuguesa. Localizada na foz do rio Amazonas e relativamente próxima ao mundo caribenho, a região articulava vilas, aldeamentos, rotas fluviais e zonas de contato com a Guiana Francesa. Nesse contexto, Macapá foi incorporada a uma política de reestruturação colonial voltada à defesa da soberania portuguesa, por meio do povoamento, da construção de fortificações e do envio de contingentes militares e trabalhadores compulsórios[488].

A partir da década de 1750, esse processo tornou-se particularmente visível em Macapá. Até então marcada por limitada infraestrutura, a localidade passou a receber migrantes açorianos, contingentes militares e trabalhadores indígenas e africanos destinados às obras públicas e à construção da fortaleza[489]. Essas iniciativas revelam o esforço português de integrar a região aos seus domínios, convertendo-a em ponto de defesa, povoamento e controle da embocadura amazônica.

Enquanto esta parte do Cabo do Norte se modelava às políticas coloniais, mais ao norte, as cabeceiras dos rios Maiacaré, Counany, Araguari e Oiapoque se mantinham como espaços de mobilidades, negociações e reconfigurações culturais e étnicas entre indígenas, africanos, portugueses e franceses. No interior desses afluentes havia a coleta de produtos da terra e a procura de fugitivos, pois essas atividades perduravam, rompiam-se e reestabeleciam conforme os interesses indígenas.

Em virtude do trânsito de estrangeiros na faixa litorânea do Norte, Wania Viana ressalta que o local foi destino de tropas portuguesas, cuja missão era vigiar os constantes fluxos de embarcações vindas do lado francês. Ademais, os soldados dessas expedições deveriam manter os estrangeiros cientes dos tratados,

---

488 RAIOL JR., Leonardo. *O mundo do trabalho colonial e a construção da fortaleza de São José de Macapá (1760-1775)*. 1. ed. Brasília: Senado Federal, 2024.

489 NASCIMENTO, Bruno Rafael Machado. "A construção da povoação de São José de Macapá: indígenas, açorianos e militares". In: *Entre matas, rios e igarapés: a História colonial do Amapá*. Rio Branco: Nepan Editora, 2021. p. 149-216.

em especial os de Utrecht (1713) e de Paris (1763), que limitavam as possessões de cada monarquia[490].

Na passagem para o século XIX, as transformações políticas ocorridas tanto em partes da Europa quanto na América foram impulsionadas por revoluções que envolveram uma ampla gama de participantes, ora das elites, ora das camadas populares. Se, por um lado, os impulsos revolucionários tiveram desdobramentos iniciais na Europa, por outro, os movimentos emancipacionistas nas colônias apresentaram características e reivindicações próprias, vinculadas a diferentes causas.

No contexto da crise do Antigo Regime, as relações entre metrópoles e colônias passaram a ser tensionadas por transformações políticas, econômicas e sociais de grande alcance. O fortalecimento das críticas ao absolutismo, a expansão das ideias ilustradas, as convulsões atlânticas e os questionamentos à escravidão reconfiguraram os modos de governar e vigiar os espaços coloniais. Para o caso amazônico, tais mudanças não devem ser vistas apenas como pano de fundo europeu, mas como processos que repercutiram concretamente nas práticas administrativas, nas políticas de defesa e nos temores das autoridades diante da circulação de pessoas, mercadorias e notícias na fronteira do Cabo do Norte com Caiena.

De modo geral, a crise do Antigo Regime e do sistema colonial mercantilista, discutida por autores como Francisco Falcon, Georges Lefebvre e Fernando Novais, deve ser considerada aqui menos como um quadro europeu abstrato e mais como um processo que reconfigurou as relações entre metrópoles, colônias e populações subalternas. No caso da fronteira entre Cabo do Norte e Caiena, essas transformações ganharam sentido concreto na circulação de notícias, no medo de sedições e na ampliação dos mecanismos de vigilância colonial[491].

De que modo essas transformações, inicialmente associadas à crise do Antigo Regime europeu, atravessaram o Atlântico e passaram a circular nas zonas

---

490 VIANA, Wania Alexandrino. "Dinâmica e estratégia da tropa paga". In: *A "gente de guerra" na Amazônia colonial: composição e mobilização de tropas pagas na capitania do Grão-Pará (primeira metade do século XVIII)*. Curitiba: CRV. 2016. p. 91-125.

491 FALCON, Francisco. *A Época Pombalina*. São Paulo: Editora Ática, 1982. p. 85-91.; LEFEBVRE, Georges. *1789: O surgimento da revolução francesa*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 2020.; NOVAIS, Fernando A. *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2019.

coloniais francesas e portuguesas da América? Julius S. Scott demonstra que, no final do século XVIII, notícias, rumores e expectativas de liberdade circularam intensamente pelas zonas caribenhas. Por meio de marinheiros, fugitivos, soldados, comerciantes e trabalhadores portuários, informações provenientes de espaços ingleses, espanhóis e franceses cruzavam fronteiras imperiais e alimentavam projetos diversos de emancipação. Esse circuito transoceânico fornece bases para compreender como acontecimentos aparentemente distantes podiam repercutir em regiões como o Cabo do Norte e Caiena[492].

Os desdobramentos da Revolução Francesa não se detiveram apenas na França. Como assevera Michel Vovelle, foi um fenômeno que reverberou não apenas na Europa, mas para além dela. O autor argumenta que a revolução teve impacto profundo nos sistemas políticos, sociais e culturais de diversos países, influenciando movimentos revolucionários e reformistas ao longo dos séculos XVIII e XIX. Além disso, seu caráter ambíguo gerou esperança e medo, dualidade refletida nas diferentes interpretações e reações que a revolução provocou ao longo do tempo[493].

A Revolução Haitiana, na ótica de David B. Davis, não foi apenas um evento ilhado, mas sim a demonstração do que poderia ocorrer em uma sociedade cuja economia se pautava na escravidão. Um dos argumentos de Davis diz respeito à dualidade de percepções que a revolução impunha: terror e esperança. Para os proprietários escravistas, a situação representava um "inferno de horrores", pois a abolição ocasionaria a ruína econômica; para os escravizados, o Haiti era o vislumbre de uma sociedade emancipada. Portanto, a Revolução Haitiana foi um catalisador sísmico que passou a redefinir as noções de liberdade, raça e cidadania no mundo Atlântico[494].

---

492 SCOTT, Julius S. "Las ideas de libertad han penetrado profundamente: comunicación y revolución". In: *El viento común. Corrientes afroamericanas en la era de la Revolución haitiana*. Madri: Editorial Traficantes de Sueños. 2021. p. 153-195.

493 VOVELLE, Michel. "A Revolução Francesa e seu eco". *Estudos Avançados*, São Paulo, Brasil, v. 3, n. 6, 1989. p. 25–45.

494 DAVIS, David B. Impact of the French and Haitian Revolution. In.: GEGGUS, David Patrick. *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*. University of South Carolina, 2001. p. 3 - 9.

Na concepção de John Lynch, os movimentos independentistas que abalaram os domínios espanhóis foram desencadeados por diferentes fatores, entre os quais se destacam as reformas bourbônicas, o florescimento gradual de identidades locais na América espanhola, a crise metropolitana e as transformações ideológicas. De acordo com o autor, "o governo espanhol tentou impedir a chegada de notícias e de propaganda da França" revolucionária, pois havia o receio de que se propagasse uma literatura capaz de exaltar a liberdade e provocar intensa agitação política. Diante do que aconteceu no Haiti, Lynch assevera que a ex-colônia francesa poderia ser uma advertência para os governantes coloniais[495].

No caso amazônico, tais transformações não se manifestaram necessariamente sob a forma de movimentos revolucionários organizados, mas sobretudo por meio da difusão de rumores, notícias políticas e deslocamentos de indivíduos entre diferentes territórios coloniais. Assim, o impacto das crises do Antigo Regime e das revoluções atlânticas deve ser investigado a partir de seus efeitos concretos nas práticas de vigilância, nas percepções de risco e nas relações sociais estabelecidas na fronteira entre o Cabo do Norte e Caiena.

No que se refere às ideias que percorriam longas distâncias, Benedito Nunes e Aldrin Figueiredo fornecem pistas sobre os rumores e as inquietações políticas que se difundiram. O argumento deles é que as políticas pombalinas voltadas para o comércio e para o estabelecimento de africanos na capitania do Pará favoreceram um "campo fértil" para trocas e anseios. Além disso, o fato de a Amazônia portuguesa fazer divisa com domínios de coroas europeias pode ter favorecido o contato com "ideias perigosas", disseminadas da Europa e do Caribe por meio de Caiena[496].

Diante dessas ideias sediciosas e de sua difusão nas fronteiras, Adilson Brito nos fornece um panorama amplo sobre o tema e destaca que as fronteiras norte e oeste da Amazônia portuguesa constituíram espaços de intensa

---

495 LYNCH, John. As origens da independência da América Espanhola. In: BETHEL. Leslie. *História da América Latina: da independência a 1870*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004. v. 3, p. 19-71.

496 FIGUEIREDO, Aldrin Moura de; NUNES, Benedito. Luzes e sombras do iluminismo paraense. In: BEZERRA NETO, José Maia; GUZMÁN, Décio de Alencar. (org.). *Terra matura: historiografia & história social da Amazônia*. 1ed.Belém: Paka-Tatu, 2002, p. 19-28.

circulação de informações, por onde passavam notícias de cunho sedicioso. Segundo o autor, as extensas zonas que separavam os domínios português, espanhol e francês eram espaços fluídos e marcados por inúmeros contatos entre indígenas, desertores e escravizados fugitivos, o que favoreceu a formação de mocambos nos sertões amazônicos[497].

Na capitania do Pará, conforme observa Rosa Marin, havia forte receio em relação ao chamado "contágio revolucionário". A expressão designa a preocupação da administração portuguesa em Belém com a possível difusão de ideias associadas à Revolução Francesa, especialmente aquelas vinculadas à liberdade, à igualdade e à contestação da ordem escravista. Em uma região marcada pela presença de africanos escravizados, indígenas, desertores, fugitivos e comerciantes estrangeiros, tais notícias eram percebidas como ameaça concreta à estabilidade social e política da capitania[498].

Em resposta ao "contágio revolucionário", Marin reforça a ideia de que o governo colonial passou a se preparar e a permanecer atento a qualquer sublevação escravista que pudesse desequilibrar a ordem. Logo, a autora destaca que foi reforçada a vigilância contra possíveis agitadores. Além disso, a região limítrofe com a Guiana Francesa recebeu o apoio de embarcações para fiscalizar a passagem de navios suspeitos que pudessem causar alguma desordem na região.

Nessa circunstância, Flávio Gomes e Marcos Morel apontam que, na passagem do século XVIII para o XIX, houve aumento de notícias sediciosas, as quais se alastraram por diversas regiões do Atlântico, incluindo a Guiana Francesa e o Cabo do Norte. Segundo os autores, as ideias emancipacionistas circularam por meio de manuscritos, viajantes, livros e folhetins, o que causou temor a respeito da "contaminação" das notícias sediciosas em diferentes camadas populares, em especial a escravizada[499].

---

497 BRITO, Adilson. J. I. *Viva a Liberté! Uma história vista de baixo da Independência brasileira na Amazônia*. 1. ed. Belém-PA: Cabana, 2023. p. 76.

498 MARIN, Rosa E. Acevedo. A influência da Revolução Francesa no Grão-Pará. In: *Ecologia, Desenvolvimento e Cooperação na Amazônia*. CUNHA, José Carlos C. da. (org.). Belém: UNAMAZ, UFPA, 1992. p. 34-59.

499 GOMES, Flávio; MOREL, Marco. "Trajetórias Atlânticas: dois brasileiros no Haiti no início dos oitocentos". In. PESAVENTO, Sandra J. (org.), *História Cultural: experiências de pesquisa*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003. p. 37-63.

Isso fica evidente em um relato do governante da praça de Macapá, João Vasco Manoel Braun ao governador Francisco de Souza Coutinho. Em ofício, João Braun expõe que um de seus subordinados tomou nota da denúncia de Eugenio Alves da Costa e Manoel Joaquim de Abreu, moradores de Macapá. Eles afirmaram que haviam descoberto uma possível conjuração entre os escravizados negros, cujo motim iria acontecer na festa do Rosário, em 25 de dezembro de 1790. Diante do caso, o governante realizou diligências, averiguou a denúncia e prendeu os escravos Bonifácio e Luiz, supostamente envolvidos. Ao final, João Braun constatou que tudo não passava de boatos[500].

O relato do governante João Braun nos possibilita refletir sobre algumas dimensões sociais em Macapá: desde os entrelaçamentos religiosos que envolviam a fé católica e os costumes africanos até a forma como o governante conduziu as averiguações acerca da denúncia de uma possível revolta na praça. Segundo Braun, o festejo do Rosário acontecia todos os anos, ocasião em que os negros percorriam as ruas em festa. Ao fim, a vigilância não cessava: as diligências chegaram ao término somente quando o governante constatou que não haveria nenhuma surpresa por parte dos negros ou dos franceses.

Segundo Marco Morel, a difusão dessas notícias se estenderam e foram propagadas no Brasil nas primeiras décadas do século XIX, os principais meios eram os papéis impressos. O crescente receio dos movimentos sediciosos fez com que a imprensa, de acordo com Morel, utilizasse a expressão "haitianismo", que surge no Brasil com a crise da abdicação de D. Pedro I em 1831. O termo se associava ao medo abolicionista que poderia ser cada vez mais difundido nas ruas da Bahia e do Rio de Janeiro, além da possibilidade de incitar a população escravizada a causar uma desordem social, como aconteceu no Haiti[501].

Souza Junior chama atenção para a repercussão de acontecimentos como a Revolução Haitiana e a abolição da escravidão nas colônias francesas. Esses episódios circularam por diferentes espaços do Caribe e do Atlântico, reforçando

---

500 VERGOLINO-HENRY, Anaíza; FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. *A Presença Africana na Amazônia Colonial: uma notícia histórica*. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990. p. 144-145.

501 MOREL, Marco. *A Revolução do Haiti e o Brasil escravista: o que não deve ser dito*. 1. ed. Jundiaí, SP: Paco, 2017.

expectativas de liberdade entre populações escravizadas e ampliando a preocupação das elites coloniais. Na capitania do Grão-Pará, a possibilidade de que tais notícias alcançassem africanos escravizados, indígenas e trabalhadores submetidos a formas compulsórias de trabalho tornou-se motivo de inquietação entre os agentes régios e proprietários[502].

Nesse cenário, o Caribe desempenhou papel central como espaço de disseminação de notícias e experiências políticas. Episódios como a Revolução Haitiana e os decretos de abolição nas colônias francesas repercutiram para além de seus contextos imediatos, alcançando regiões distantes por meio de rotas comerciais e deslocamentos humanos. A Amazônia, e em particular a faixa territorial com Caiena, não esteve alheia a essas conexões. A presença de desertores, fugitivos e embarcações estrangeiras contribuiu para a difusão de informações que, embora fragmentadas, eram suficientes para alimentar temores entre autoridades e proprietários coloniais.

Mais do que um temor abstrato, o chamado contágio revolucionário teve efeitos concretos sobre a administração colonial na Amazônia. A propagação de rumores sobre a Revolução Francesa, a rebelião de escravizados no Haiti e as transformações em Caiena alimentou preocupações entre os agentes coloniais e proprietários, sobretudo porque tais notícias atravessavam uma região já marcada por intensa mobilidade de pessoas, mercadorias e informações. Nesse contexto, a fronteira passou a ser percebida não apenas como espaço de litígio territorial, mas como zona de risco político, exigindo maior vigilância sobre embarcações, deslocamentos e populações consideradas potencialmente subversivas.

Seguramente, no final do século XVIII, a administração portuguesa entendeu que precisava permanecer mais vigilante e cautelosa quanto às embarcações que trafegavam pela embocadura do rio Amazonas. Diligências passaram a ser constantes nas costas litorâneas, e qualquer navio suspeito ou estrangeiro poderia ser interceptado e levado à Praça de Macapá ou à vila de Joanes para interrogatório[503].

---

502 SOUZA JUNIOR, José Alves de. "Grão-Pará e Caiena: A fronteira da rebelião". In: BRITO, Adilson J. I.; ROMANI, Carlo; BASTOS, Carlos Augusto (orgs.). *Limites fluentes: fronteiras e identidades na América Latina (Séculos XVIII-XXI)*. Curitiba: CRV Editora, 2013. p. 173-182.

503 AHU, Avulsos Pará, Caixa. 79, Doc. 6527, 10 fev. 1778, fl. 1-3.

A vigilância fronteiriça também se relacionava à formação de mocambos no Cabo do Norte. Em fevereiro de 1778, o governador e capitão-general do Estado do Pará e Rio Negro, João Pereira Caldas, alertava o secretário Martinho de Melo e Castro sobre o contato entre desertores africanos vindos de Caiena e moradores da região. Segundo a documentação, esses indivíduos fugiam do território francês e se estabeleciam nas redondezas da zona fronteiriça, formando espaços de abrigo e recomposição social. Para os oficiais régios, tais movimentações exigiam atenção constante, pois articulavam fuga, multiplicação de informações e possíveis alianças com populações locais[504].

Em uma das diligências realizadas, o porta-bandeira Leonardo José Pereira trouxe consigo um espanhol e um grupo de indígenas que haviam sido aprisionados. O motivo da prisão ainda era incerto. Indícios mostravam que tais nativos mantinham negócios com o lado francês, trocavam ou contrabandeavam gêneros da terra e, certamente, informações. Ali, mantinha-se uma aliança momentânea, o que causava desconfiança nas autoridades portuguesas. Portanto, Pereira conduziu a comitiva para ser interrogada em Macapá pelo sargento-mor e governador Manuel de Almada[505].

Durante o interrogatório, o espanhol Sebastião Rigo declarou ser desertor do lado francês e afirmou ter tomado conhecimento, durante sua permanência em Caiena, de rumores sobre a instalação de um destacamento francês em áreas situadas além do rio Oiapoque. Segundo seu depoimento, o objetivo seria ocupar a região. Rigo também informou que trazia consigo um bilhete atribuído ao soldado desertor Ângelo Custódio, no qual se mencionava a intenção francesa de ocupar a "boca do lago Amacarri". O episódio evidencia como informações, rumores e documentos escritos circulavam por meio de sujeitos móveis, cuja presença despertava suspeitas nos governantes portugueses.

---

504 Ibid., fl. 2.

505 AHU, Avulsos Pará, Caixa. 90, Doc. 7323, 06 ago. 1783, fl.1-15. Convém enfatizar que uma reflexão, bem como outros apontamentos sobre os desdobramentos da missão de Leonardo Pereira e os Ariquena, está presente no trabalho citado a seguir. Ver: RAIOL JR., Leonardo. Entre caminhos tortuosos e tramas: a mobilidade dos Ariquena pelos rios amazônicos (1740 – 1765). In: ARENZ, Karl Heinz; COSTA, Jessica Mª de Queiroz; RAIOL JR. Leonardo. (org.). *Revelar agências, revisar imagens: pesquisas em história e do indigenismo*. 1 ed. Ananindeua: Cabana, 2025, v. 1, p. 70-85.

Diante do bilhete amassado que portava Rigo e de seu depoimento, o espanhol pretendia convencer os agentes coloniais de que não era uma ameaça, tampouco um desordeiro que causaria alguma convulsão social. O que chama atenção é que Rigo era um profissional encarregado de fabricar, consertar ou vender espingardas e outras armas de fogo; seu trânsito em uma área de contato causava maior preocupação às autoridades, pois as diligências nessas zonas se tornaram mais comuns.

Isso se torna notório a partir da análise do "diário roteiro da diligência", de Manoel Joaquim de Abreu, oficial da Praça de Macapá, designado para coordenar a expedição de reconhecimento do rio Araguari. Manoel Abreu descreve a fauna, diferentes terrenos, igapó, várzea e terra firme, seu cotidiano e suas vivências durante a viagem, pontua que, em determinado momento do trajeto, deparou-se com indígenas e negros. O oficial também encontrou tejupares, moradias provisórias, que serviam para a salga de peixes e tartarugas[506].

O diário possibilita compreender outros aspectos da expedição, as conexões, a atuação dos trabalhadores e o modo como a região se confirmava como espaço de refúgio. No decorrer da viagem, o oficial de Macapá avistou áreas com fortes indícios de tejupares e barris franceses, onde havia pessoas que moravam ali, mas que deveriam ter se escondido nas matas. Outro ponto diz respeito à atuação dos práticos, soldados e guias, que eram indígenas, conheciam a região e sabiam que naquele lugar havia sido abrigo para famílias indígenas. Os práticos afirmavam que, naquelas matas, havia sítios onde indígenas das vilas de Chaves ou Rebordelo faziam suas salgas de peixe piraíba em certas épocas do ano[507].

Em uma das etapas da expedição, o prático Cypriano e o indígena João Antônio foram enviados para averiguar um furo onde havia área de terra firme, com o objetivo de verificar a existência de roças. Ao retornarem, informaram que as plantações existiam, mas estavam abandonadas. Segundo relataram, os moradores haviam se retirado das proximidades do rio Calçoene em razão de uma "grave moléstia", deslocando-se para o rio Guananin. O episódio revela como

506 AHU, Avulsos Pará, Caixa. 101, Doc. 7977, 01 jul. 1791, fl. 1-27.

507 Ibid., fl. 7.

enfermidades, mobilidade e conhecimento indígena do território compunham a experiência cotidiana da fronteira[508].

No prosseguimento da expedição, o oficial Manoel Abreu percebeu a aproximação de um barco. A embarcação aportou nas proximidades, e dela saltaram dois homens, um "mameluco" e outro "mulato". Abreu indagou-lhes se tinham visto outra canoa com pretos, e os homens responderam que não. Contudo, como o local era muito próximo de Caiena, o oficial deduziu que, naquelas redondezas, poderia haver locais propícios para refúgio de "prettos" e índios[509].

O diário de Manoel Abreu permite perceber que a zona foi um espaço simultaneamente ambiental, social e político. A descrição dos rios, igapós, várzeas, tejupares, roças abandonadas e sujeitos em deslocamento revela uma região difícil de controlar e intensamente conhecida por indígenas, práticos, fugitivos e moradores locais. A partir de seu relato, Francisco Coutinho assevera, junto ao secretário de Ultramar, Martinho de Melo e Castro, que "nas cabeçeiras deste rio tem os escravos fugidos, hum axilo seguro"[510]. A observação sintetiza a percepção portuguesa de que as cabeceiras funcionavam como refúgio e, por isso mesmo, como desafio à ordem colonial.

A abolição da escravidão nas colônias francesas, decretada em 1794, intensificou os temores da administração portuguesa em relação à região limítrofe com Caiena. As notícias sobre o decreto circularam de forma gradual e, em muitos casos, encontraram resistência por parte dos senhores que se recusavam a libertar os escravizados. Nesse contexto, relatos sobre homens negros armados em defesa da liberdade passaram a atravessar o Caribe e a alcançar os espaços amazônicos, contribuindo para ampliar a apreensão dos oficiais militares do Cabo do Norte diante da instabilidade política na colônia vizinha[511].

Sob esse ponto de vista, Seymour Drescher elucida que, "se o decreto fosse aplicado à risca, três quartos de 1 milhão de escravos teriam sido libertados e elevados à cidadania plena em um único dia". O autor pontua que a liberdade ocorreu

---

508 Ibid., fl. 15.

509 Ibid., fl. 17.

510 Ibid., fl. 4.

511 AHU, Avulsos Pará, Caixa. 107, Doc. 8431, 03 abr. 1796, fl. 1-6.

de forma lenta e nem sempre se concretizou nas regiões coloniais francesas, o que, por sua vez, aconteceu por meio de muitas lutas e de sangue derramado, como foi o caso da Revolução Haitiana[512]. Os movimentos revolucionários na ilha haitiana evidenciaram a degradação da exploração da mão de obra e da colônia francesa, algo visto como inaceitável.

Com o objetivo de resguardar a costa do Cabo do Norte e a embocadura do rio Amazonas, por volta de 1797, os agentes régios iniciaram os trabalhos de construção de várias embarcações para fortalecer a frota marítima. O governador D. Francisco de Sousa Coutinho autorizou a construção de uma sumaca, útil para pesca, e de cerca de doze lanchas artilheiras, que tinham como principal intuito vigiar o litoral, de tal modo que essas embarcações poderiam retardar qualquer invasão estrangeira ou suspeita[513].

Enquanto as lanchas estavam em construção, as rondas continuaram. Em uma delas, dois emissários, o furriel Florentino e o mestiço Valentim Mendes, tinham a missão de averiguar com cautela a situação em Caiena e na fronteira. Nesse ínterim, a recomendação era que eles fizessem uma parada estratégica para adquirir sementes de pimenta e moscada. É significativo que, depois de algum tempo, Caiena ainda passasse por momentos de agitação popular; a tensão permanecia em curso. Outro ponto diz respeito à coleta de gêneros naturais; supõe-se que a busca por pimenta e moscada pudesse vir de algum grupo de indígenas aliado aos portugueses, o que era comum[514].

Essas medidas não devem ser interpretadas apenas como respostas pontuais a ameaças locais, mas como parte de uma lógica mais ampla de reorganização do império português diante das incertezas do final do século XVIII. A intensificação da vigilância no Cabo do Norte revela a preocupação metropolitana com a preservação dos domínios coloniais em um contexto marcado por guerras, revoluções e reconfigurações políticas no Atlântico. Desse modo, a fronteira amazônica integrava um sistema mais amplo de defesa imperial, ainda que suas especificidades,

---

512 DRESCHER, Seymour. *Abolição: uma história da escravidão e do antiescravismo*. São Paulo: Editora UNESP. 2011. p. 207-209.

513 AHU, Avulsos Pará, Caixa. 110, Doc. 8647, 01 dez. 1797, fl. 1-3.

514 AHU, Avulsos Pará, Caixa. 113, Doc. 8781, 09 set. 1798, fl. 1-2.

marcadas pela mobilidade e pela diversidade de sujeitos, impusessem limites ao controle efetivo do território.

Esse dado permite compreender o quanto os agentes portugueses do Cabo do Norte e do Pará estavam preocupados com a difusão de ideias emancipacionistas que poderiam se propagar na região amazônica. Tais ideias poderiam persuadir a população africana escravizada que estava nas plantações, nas obras públicas e na fortaleza, causar sublevações na vila e transformar-se em uma série de motins. Os dados preliminares mostram que os ideais emancipacionistas chegaram às localidades amazônicas de forma gradual, possivelmente sem força suficiente para causar um alvoroço maior.

Outro receio que deixava o corpo administrativo do Cabo do Norte tenso dizia respeito à movimentação de corsários franceses na costa. Fragatas que haviam saído dos portos de Caiena eram vistas no litoral português; comumente, elas eram associadas à pirataria, pelo fato de estarem envolvidas com o contrabando na região. Em vista disso, as autoridades portuguesas recomendavam aos capitães que armassem suas embarcações para a guerra, inclusive os navios que transportavam provimentos. Esse foi o caso da sumaca Minerva, que trazia carne da ilha do Marajó[515].

A desconfiança do secretário de ultramar da marinha, D. Rodrigo de Sousa Coutinho, é que os corsários estavam esperando um comboio de navios que tinham como destino o reino com parada na cidade do Maranhão. O comboio, além de levar caixas com dinheiro, estava carregado de outros provimentos, como peixe seco, farinha e demais produtos da terra. Para acompanhar e resguardar a viagem, foi designada a fragata Vênus e a sumaca Minerva, dois navios com artilharia de guerra e que tinham a missão de acompanhar as embarcações com provimentos[516].

Nesse contexto, por meio das fontes coloniais, é possível constatar um fluxo de embarcações entre os rios Parnaíba e Amazonas. Essas embarcações transportavam drogas do sertão, tecidos, escravos e carnes, produtos que abasteciam cidades como Belém e Maranhão e suas vilas. Ou seja, esses navios faziam parte de uma

515 AHU, Avulsos Pará, Caixa. 109, Doc. 8566, 15 abr. 1797, fl. 1-12.

516 Ibid., fl. 5.

rede de comércio que, por vezes, era alvo de naus mal-intencionadas à procura de uma oportunidade para atacar e roubar os provimentos de navios desavisados.

O fato de corsários estarem circulando na costa litorânea do Estado do Pará deixava o secretário D. Rodrigo de Sousa Coutinho de sobreaviso, o que fez com que ele deliberasse o envio de embarcações para conter quaisquer imprevistos. Em vista dessa conjuntura, Siméia Lopes e Carlos Bastos asseveram que, a partir de meados do século XVIII, as dinâmicas comerciais ficaram mais intensas tanto na região litorânea quanto no sertão amazônico; atrelado a essa prática, o contrabando também foi se estabelecendo.

Nesse sentido, Lopes e Bastos argumentam que agentes portugueses temiam que o contrabando e o contato com os franceses pudessem influenciar negativamente a região, especialmente no contexto da Revolução Francesa. Isso explica a precaução dos governantes locais em fortalecer as guarnições militares e o quantitativo das embarcações na costa marítima do Estado[517].

No que concerne à construção das lanchas artilheiras, as fontes coloniais indicam que elas foram finalizadas. Criou-se, então, a divisão das lanchas artilheiras, que deveriam vigiar e assegurar a costa marítima amazônica; certamente, outras embarcações tinham a mesma finalidade. É possível sugerir, com base nos indícios documentais, que tais lanchas tenham sido mais rápidas para uma possível interceptação ou, o que seria mais prudente, para avisar o posto de combate mais próximo, fosse a guarnição estabelecida na vila de Macapá, fosse o posto de Joanes, no Marajó.

Em 1795, o governador D. Francisco de Souza Coutinho instruiu o comandante das lanchas a guarnecer a fronteira portuguesa. Uma das preocupações de Coutinho compreendia a conservação dos domínios reais e a entrega de escravos fugitivos; a princípio, a ordem seria essa, até que ele recebesse outras orientações da Coroa[518]. Mas, em outra correspondência, na percepção do governador, Caiena

---

517 LOPES, Siméia de Nazaré; BASTOS, Carlos Augusto. "O comércio nas fronteiras da Amazônia portuguesa, América espanhola e Guiana Francesa, 1750-1830". In: PAIVA, Eduardo França et al (orgs.). *Reescrevendo histórias do Brasil: conexões e dinâmicas internas no Centro-Norte (séculos XVIII e XIX).* Belo Horizonte: Caravana, 2023. p. 229-240.

518 COELHO, Mauro Cézar et al. *Relatos de fronteiras : fontes para a história da Amazônia, séculos XVIII e XIX*. Belém: UFPA. 1999. p. 23-24

estava em míseras condições. Ou seja, Coutinho imaginava que, em razão do decreto que abolia a escravidão negra, Caiena padecia pela falta de gêneros, o que poderia causar sublevações[519].

Seguramente, Coutinho não estava equivocado ao se preocupar com possíveis sedições. Paulatinamente, as notícias chegavam e as informações se difundiam. O teor delas era que a escravidão na região do Caribe havia sido extinta, não apenas por um decreto, mas porque a população negra do Haiti, com armas em punho, foi às ruas para reivindicar sua liberdade.

Consideradas em conjunto, essas evidências reforçam a necessidade de compreender a fronteira entre o Cabo do Norte e Caiena não como um espaço periférico, mas como uma zona dinâmica de articulação entre diferentes escalas históricas. Nela, práticas locais, como o comércio, o refúgio, a captura e a vigilância, entrelaçavam-se com processos mais amplos do mundo atlântico, como a irradiação de ideias revolucionárias, as transformações do sistema colonial e as reconfigurações do poder imperial.

CONCLUSÃO

A análise das relações estabelecidas entre o Cabo do Norte e Caiena demonstra que o extremo norte amazônico foi um espaço decisivo para a compreensão da experiência colonial portuguesa. Concentramo-nos em responder o problema central deste estudo, que foi compreender as interações políticas, sociais e econômicas no extremo norte da América portuguesa. Além disso, as análises empreendidas contribuem para outros percursos analíticos da historiografia amazônica, tendendo a reforçar a interpretação que a região amazônica foi um espaço integrado aos circuitos atlânticos e caribenhos no contexto colonial.

Ao privilegiar a análise das conexões entre Cabo do Norte, Caiena e o mundo atlântico, a pesquisa demonstra que processos como a circulação de notícias, os deslocamentos populacionais, a formação de redes de comércio e os impactos das revoluções atlânticas também alcançaram as regiões fronteiriças

519 Ibid., p. 26-28.

amazônicas. Desse modo, o estudo amplia a compreensão sobre o papel das zonas de fronteira na constituição da experiência colonial, evidenciando que elas constituíam espaços centrais para a produção de informações, para a mediação de interesses imperiais e para a redefinição das relações sociais na Amazônia de fins do século XVIII.

Mais do que um limiar que dividia as possessões imperiais, a região constituiu uma zona de contato instável, atravessada por comércio, fugas, capturas, alianças circunstanciais, contrabando e propagação de notícias. Nas cabeceiras dos rios, nos caminhos litorâneos e nas proximidades de Macapá, diferentes sujeitos, como indígenas, africanos, colonos, missionários, militares, desertores e estrangeiros participaram de práticas que tanto sustentavam quanto desafiavam os projetos de controle colonial.

Ao longo da segunda metade do século XVIII, a Coroa portuguesa procurou reforçar sua presença por meio do povoamento, da construção de fortificações, do envio de tropas e da ampliação das diligências. Essas medidas, porém, revelaram menos a eficácia do domínio metropolitano do que a constante dificuldade de submeter uma região marcada pela mobilidade e pelo conhecimento local dos rios, matas e caminhos. A atuação de práticos indígenas, a formação de mocambos, a presença de fugitivos vindos de Caiena e os contatos com embarcações estrangeiras evidenciam que a ordem colonial era permanentemente negociada, contestada e refeita.

As transformações políticas do final do século XVIII conferiram novo significado a esse quadro. A Revolução Francesa, a Revolução Haitiana e a abolição da escravidão nas colônias francesas ampliaram a apreensão dos administradores portugueses, sobretudo diante da possibilidade de que rumores de liberdade e experiências de sublevação alcançassem populações indígenas e africanas escravizadas na Amazônia. Assim, o controle da costa, das rotas fluviais e dos deslocamentos humanos passou a integrar uma política de defesa que respondia não apenas a ameaças militares, mas também ao medo da propagação de ideias e práticas consideradas perigosas.

Desse modo, o Cabo do Norte deve ser compreendido como uma área estratégica de articulação entre Amazônia, Caribe e Atlântico. A região condensava questões centrais da ordem colonial, defesa territorial, exploração do trabalho,

mobilidade social, refúgio, comunicação política e disputa imperial, revelando que a Amazônia não ocupava posição marginal nas transformações do período. Ao contrário, suas zonas liminares participaram ativamente dos processos que redefiniram as relações de poder no mundo colonial de fins do Setecentos.

AGÊNCIA INDÍGENA E O PROCESSO COLONIAL NAS FRONTEIRAS DO PIAUÍ

(SEGUNDA METADE DO SÉCULO XVIII)

Felipe William dos Santos Silva[520]

INTRODUÇÃO

Ficaram impunes os indígenas que em pouco continuaram em suas incursões depredatórias como represálias contra o curraleiro que julgavam como se fora usurpador".[521] Esta citação inicial, presente em obra de Odilon Nunes, não é mobilizada aqui como descrição neutra do passado, mas como exemplo de uma tradição historiográfica que reproduziu, em alguma medida, o vocabulário colonial de criminalização da presença indígena na capitania do Piauí. Na construção de uma alteridade fundada na supressão e de identidades e na desestruturação das formas de reprodução de grupos locais, os portugueses se arrogaram da posse de um território, respaldado por mecanismos jurídicos e administrativos completamente estranhos às sociedades nativas. Por sua vez, esse processo promoveu a expropriação, a expulsão e a dispersão de múltiplas populações sertões afora.

Grada Kilomba, neste sentido, assevera que, na lógica colonizadora, diante de instrumentos legitimadores da invasão, os papeis se invertem, transformando

---

520 Doutorando em História Social pela Universidade Federal do Pará, sob orientação do Prof. Dr. Rafael Chambouleyron (UFPA) e coorientação pelo Prof. Dr. Fabiano Vilaça dos Santos (UERJ).

521 NUNES, Odilon. *Pesquisas para a história do Piauí*, 2007, p. 84.

o expropriador em vítima e os sujeitos que já habitavam a terra em invasor.[522] A elaboração de categorias, sobretudo no que se refere às vertentes raciais, contribuiu sobremaneira para a constituição de uma colonialidade do poder, termo de Aníbal Quijano para designar formas de inferiorização e de hegemonização da Europa frente aos povos subjugados.[523] A articulação entre teoria decolonial e documentação setecentista, portanto, não busca projetar categorias contemporâneas sobre o passado, mas examinar os mecanismos históricos de produção da subalternização indígena.

Alanna Souto Cardoso Tupinambá, em sua tese, nos fornece uma possibilidade de conectar tais proposições com realidades aparentemente tão distantes, pois, a leitura de tais perspectivas permite compreender os povos subalternizados do presente em suas demandas históricas, sem historicismos ou anacronismos.[524] Assim, na esteira do que a autora indígena propõe, este estudo contribui para a construção u m olhar voltado à valorização dos Gueguê e sua mobilidade ao longo dos séculos XVII e XVIII como uma forma de acenar para reivindicações que ainda mobilizam populações indígenas do Piauí na atualidade, na luta contra as formas de colonização e dos mecanismos de desmantelamento desses grupos por parte do Estado.

Submetendo à análise dados de uma devassa ocorrida na região do rio Gurgueia, entre as freguesias de Parnaguá e de Santo Antônio da Gurgueia, no ano de 1759, o objetivo deste texto é discutir as inúmeras maneiras pelas quais se construiu uma gradativa ausência indígena do processo de constituição territorial do Piauí, mais especificamente no contexto em que sua condição de capitania é formalizada. Tal ausência, por sua vez, esteve envolta em uma paulatina instalação das estruturas administrativas portuguesas e da reafirmação da consolidação de sua posse. Em contrapartida, nesse mesmo período, grupos indígenas Gueguê

---

522 KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

523 QUIJANO, Aníbal. "Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina". In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.* Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 107-130

524 CARDOSO TUPINAMBÁ, Alanna Souto. (Publicado como Alanna Souto Cardoso). Tese de Doutorado em Serviço do Trópico Úmido, Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, 2018.

formaram frentes de resistência contra o sistema colonial, além de promoverem a manutenção de relações interétnicas e de comunicação com outros povos.

É sob essa perspectiva que tomarei o conceito de agência indígena, que se define não apenas pela resistência armada ao avanço colonial, mas também pela capacidade de elaborar estratégias de mobilidade, negociação, recomposição territorial, alianças interétnicas e preservação de formas próprias de existência em meio às pressões coloniais. Desse entendimento, deriva o que identifico como reterritorialização e desterritorialização, que se baseia na compreensão de que os deslocamentos, as expropriações e a reconfiguração dos territórios indígenas não devem ser enquadrados apenas nas dinâmicas coloniais, mas também nas formas permanentes de dominação promovidas pelo Estado, no processo de construção da subalternização das populações nativas.

A partir do relato das testemunhas arroladas para a investigação que resultou na devassa, é possível entrever um mosaico de conexões e de interações entre diversos sujeitos, principalmente no que se refere à forma como os moradores coloniais qualificam a presença indígena no território. Argumentamos, nesse sentido, que o movimento que convergiu diversos grupos indígenas para a altura do Gurgueia se inseriu tanto numa tentativa de retomar a ocupação do território, este expropriado, em grande parte, pela dinâmica proveniente da expansão ganadeira como também de promover a (re)territorialização desses indivíduos em áreas já conhecidas e transitadas por eles.

O texto está estruturado em duas partes. Primeiro, um panorama geral da colonização portuguesa no Piauí, desde a violência do contato inicial com uma diversidade de populações indígenas na fronteira com Bahia e com Pernambuco, até o avanço da pecuária em direção à região central da capitania, na qual se instituiria a Freguesia de Nossa Senhora da Vitória até transformar-se em Oeiras do Piauí. Segundo, um exame mais detido acerca das investidas cometidas pelos Gueguê tendo como alvo as fazendas Macambira e Cajazeiras, na região do rio Gurgueia, demonstrando uma justaposição territorial entre as populações indígenas e os portugueses.

O GRADATIVO PROCESSO DE INSTALAÇÃO DAS INSTÂNCIAS COLONIAIS NO PIAUÍ: A SUPRESSÃO DAS MÚLTIPLAS FORMAS DE ORGANIZAÇÃO SOCIAL E POLÍTICA

Carlos Studart Filho, ao examinar o processo de interiorização da Colônia a partir da Bahia e de Pernambuco, na segunda metade do século XVII, entende que o esforço colonizador por parte dos grupos sertanistas foi o responsável por "vingar os divisores de águas que correm nas extremas ocidentais da Bahia e de Pernambuco, e atingir o coração do Piauí".[525] Esse movimento, segundo o autor, foi provocado em razão da expansão ganadeira promovida pela Casa da Torre. Tal potentado dominava a região oeste e sudoeste da Bahia, que se estendia desde os sertões de Jacobina até o rio São Francisco, o qual correspondia a uma imensa área que atualmente compreende os estados da Bahia, do Sergipe, de Alagoas, de Pernambuco, da Paraíba, do Ceará e do Piauí, concentrando largas extensões nos rios Itapicuru, Real, São Francisco, estes na Bahia e Parnaíba, no Piauí.[526]

Além disso, o potentado ligado ao clã Garcia D'Ávila adquiriu enormes extensões de terra no Piauí entre os anos 1670 e 1690. Segundo Studart Filho, as primeiras sesmarias foram concedidas a Francisco Dias D'Ávila, detentor do morgadio, na região do rio Gurgueia, sob os auspícios do governo de Pernambuco, em 12 de outubro de 1676, data à qual costumeiramente se atribui o que se denomina "descoberta do Piauí".[527] No entanto, essa ação de conquista ocorreria à custa de liquidação ou mesmo escravização das populações Gueguê, quatro meses antes.[528] Posteriormente, sua ação exploratória percorreu o rio Piauí, até atingir o Canindé, onde fundou a localidade denominada Brejo da Mocha, na qual

525 STUDART FILHO, Carlos. "A capitania do Piauí". *Revista do Instituto do Ceará,* Fortaleza, Ano LXXVI, 1967, p. 113-131

526 PESSOA, Ângelo Emílio da Silva. *As ruínas da tradição: a Casa da Torre de Garcia D'Ávila – família e propriedade no Nordeste colonial*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2017.

527 D'ALENCASTRE, José Martins. "Memoria chronologica, historica e corographica da província do Piauhy". *Revista do Instituto Historico e Geographico Brazileiro,* Tomo XX, pp. 5-169, 1857.

528 MELO, Vanice Siqueira de. "Cruentas guerras: índios e portugueses nos sertões do Maranhão e Piauí (primeira metade do século XVIII)". Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal do Pará, 2011.

tanto estabeleceu uma moradia fixa quanto a elegeu para ser o epicentro de suas atividades "sertanistas e criadoras", palco também da futura Freguesia de Nossa Senhora da Vitória, transformada em Vila de Mocha e, seguidamente, Oeiras.[529]

Nota-se então que, por volta dos anos 1670, a terra começou a adquirir uma tônica significativa nos sertões do Piauí, o que desencadeou uma corrida pelo controle administrativo de seu território. Este litígio foi protagonizado pelas capitanias da Bahia e de Pernambuco, conflito este que, aliás, perdurou ainda durante a época em que o Piauí conquistara sua autonomia administrativa, sendo designado um governo próprio para administrá-lo. Apesar de os conflitos não se apresentarem na mesma proporção que os da segunda metade do século XVII e da primeira metade do XVIII, é ainda possível identificar na documentação da segunda metade do Setecentos situações pontuais de contendas que não possuíram um desfecho satisfatório para ambas as partes.[530] Não sem razão, foram retomados no início do processo de conformação territorial do Piauí. Sobre isso, o historiador Pedro Octávio Carneiro da Cunha resume em uma sentença como a jurisdição do Piauí possuía um caráter multidirecional e escorregadio nos seus primeiros tempos: "sujeita no temporal, ao Maranhão, no espiritual, a Pernambuco, e no judicial, a Bahia".[531]

A incorporação dos sertões do Piauí às instâncias de governo de Pernambuco e da Bahia intentava regular a questão fundiária no território, em razão de os limites das terras ao norte do São Francisco ainda serem desconhecidos pelos portugueses. No entanto, tal espaço já havia sido povoado, cultivado e modificado pelos sujeitos que por ele transitavam.[532] Durante esse mesmo contexto, o Maranhão também pleiteou tal disputa, o que redundou em 1696 com a anexação do Piauí a seu território e, consequentemente, o desmembramento desta

529 STUDART FILHO, Carlos, Op. Cit., 1967.

530 Arquivo Público do Estado do Piauí, *Coleção Palácio do Governo*, Códice 146 (1759-1764).

531 CUNHA, Pedro Octávio Carneiro da. "Política e administração de 1640 a 1763". In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. (Dir.). *História da civilização brasileira – Tomo I: a época colonial (volume 2)- Administração, economia e sociedade)*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

532 VILHENA, Gustavo. "Os fazedores de cidade: uma história da mudança da capital no Piauí (1800-1852)". Tese de Doutorado em História, Universidade Federal de Pernambuco, 2016.

da capitania de Pernambuco.[533] Embora não haja evidências documentais dessa transferência jurisdicional, uma vez que tanto Studart Filho quanto Martins D'Alencastre apenas comentam este aspecto a título de informação, sem explicar o processo, há algumas provisões régias que permitem esclarecer essa gradativa incorporação do Piauí às instâncias coloniais.[534]

O cenário dos primeiros anos do século XVIII permite entrever um Piauí ainda envolto em diversas jurisdições, ainda que esforços para, gradativamente, torná-lo autônomo, tenham sido efetuados. Território ainda a ser mapeado, em que pese as descrições pormenorizadas feitas pelos sujeitos que transitavam pelos sertões, o Piauí apresentava inúmeras possibilidades de expansão[535], pois a dilatação dos confins da capitania de Pernambuco, da Bahia e do Maranhão ensejou um conflito de jurisdição que marcou significativamente a configuração territorial dos sertões do Norte do Estado do Brasil na virada do século XVII para o século XVIII.

Em 30 de julho de 1712, o Piauí escreveu um novo capítulo na sua história administrativa: a localidade de Mocha foi eleita para ser o centro irradiador de decisões da então comarca. Também na mesma data instituiu-se o cargo de ouvidor, ensaiando, assim, um processo de emancipação da jurisdição do Piauí da de Pernambuco e da Bahia. Segundo Esdras Arraes, a escolha do sítio não foi fortuita, pois isso resultou de uma devassa realizada um ano antes por Eusébio Capelli, que deliberou a criação de uma "cabeça" de comarca para submeter os sertões do Piauí ao controle da Coroa.[536]

No ano de 1718, D. João V emitiu o alvará que transformou o território situado no meio do sertão, com "vastidões incertas", em um espaço demarcado, com fronteiras físicas, deixando de se configurar enquanto Sertão de Rodelas e de

533 STUDART FILHO, Carlos. Op. Cit., 1967.

534 ARRAES, Damião Esdras Araújo. "Ecos de um suposto silêncio: paisagem e urbanização dos 'certoens' do Norte, c. 1666-1820". Tese de Doutorado em Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, 2017.

535 ROLIM, Leonardo Cândido. "A Rosa dos Ventos dos Sertões do Norte: dinâmicas do território e exploração colonial (c. 1660 – c. 1810)". Tese de Doutorado em História, Universidade de São Paulo, 2019.

536 ARRAES, Damião Esdras Araújo. Op. Cit., 2017.

Cabrobó, mesmo que o Piauí ainda fosse identificado com essas denominações. Apesar da criação de uma capitania independente, a configuração administrativa se manteve durante alguns anos, pois judicialmente o Piauí respondia à Relação da Bahia, administrativamente, ao Maranhão, e a jurisdição eclesiástica ficou a cargo de Pernambuco até 1728.[537] Tendo isto em vista, a organização da malha administrativa do Piauí, mesmo em um contexto de autonomia, ainda estava vinculada a centros de poder do Estado do Brasil e do Estado do Maranhão, acontecendo a sua separação definitiva apenas em 1758.

Além disso, a fronteira entre Maranhão e Piauí abrigava uma área de disputa entre os governos do Estado do Maranhão e de Pernambuco: o vale do Parnaíba.[538] Segundo Samir Lola Roland, a região se constituiu em alvo da concessão de sesmarias na medida em que nela era comum a presença de terras devolutas, para as quais muitos indivíduos requeriam a posse. Não sem propósito, vigorou no Parnaíba uma política de desterritorialização das populações indígenas, pois esses grupos foram obrigados a se deslocar para outros espaços, forçando o caráter devoluto das terras antes ocupadas pelos indígenas e, consequentemente, a instalação da atividade ganadeira em caráter extensivo de produção.

Nesse sentido, a fronteira do Maranhão e do Piauí representava, no dizer de Vanice Siqueira de Melo, uma territorialidade portuguesa justaposta à indígena, tornando a porção oriental do Estado do Maranhão e Grão-Pará palco de sangrentas guerras.[539] Outrossim, a frente oriunda da Bahia e de Pernambuco, no século XVII, a corrente proveniente do Maranhão e do Ceará igualmente transformaria os sertões do Piauí em um espaço de conflito de jurisdição, bem como de relações de poder entre os governantes. Dessa maneira, os quarenta anos transcorridos até a efetivação da condição de capitania seriam intensamente marcados por essas instabilidades na conformação e no lugar administrativo que o Piauí ocuparia na colônia.

---

537 ARAÚJO, Pedrina Nunes; MUNIZ, Polyanna Gouveia Mendonça. A conquista espiritual dos sertões: a anexação da capitania do Piauí ao bispado do Maranhão no século XVIII. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, Coimbra, v. 2, n. 22, 2022, p. 153-171.

538 ROLAND, Samir Lola. *Sesmeiros, posseiros e indígenas: a conquista e a ocupação do Vale do Parnaíba (séculos XVII e XVIII*. Curitiba: Editora CRV, 2021.

539 MELO, Vanice Siqueira de. Op. Cit., 2011.

A década de 1750 seria marcada por mudanças estruturantes tanto na forma de gerenciar o território quanto na configuração dos governos do Norte da América portuguesa. Com a transferência da sede da repartição do Estado do Maranhão e Grão-Pará para Belém, logo a sua nomenclatura igualmente inverteu, passando a ser Estado do Grão-Pará e Maranhão. Conforme observou Eduardo Machado de Andrade, esse processo encontra-se no bojo das disputas entre as monarquias portuguesa, espanhola e francesa, o que motivou a assinatura do Tratado de Madri e uma reorganização na colonização das conquistas do Norte, política promovida por D. José I e seu primeiro-ministro Sebastião José de Carvalho e Melo.[540]

Em 20 de outubro de 1753, D. José I promulgou uma Carta Régia que dispunha acerca da demarcação de sesmarias, com o intuito de resolver problemas referentes a uma série de arbitrariedades cometidas no processo de concessão de terras para os donatários do morgadio de Garcia D'Ávila.[541] Com isso, iniciou-se no Piauí o que Esdras Arraes denomina de um "prelúdio do reordenamento espacial" na capitania, visto que procurava solucionar litígios territoriais que ainda se arrastavam desde os anos 1690.[542] A "geografia da ocupação", para utilizar um termo empregado por Rafael Chambouleyron (2010, p. 113) antes marcada por uma ocupação pelas fazendas de gado assim como por terras arrendadas cedeu lugar a um território marcado por um processo gradativo de instalação de um aparato administrativo, eclesiástico e fazendário que, de forma conjugada, promoveram modificações profundas tanto na paisagem do Piauí quanto na conformação de seus limites físicos.[543]

O segundo ato que possibilitou, por parte da Coroa, um alcance mais direto aos sertões do Piauí foi a efetivação da condição de capitania em julho de 1758, cumprindo-se o disposto de quarenta anos antes. Com a instalação de um braço do poder administrativo colonial nos confins orientais do Estado do

---

540 MACHADO, Eduardo de Andrade. "Serviço régio e poder colonial – João Pereira Caldas e a capitania de São José do Piauí (1759-1769). Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal do Piauí, 2017.

541 ROLAND, Samir Lola. *O gado, a carne e o couro: as dinâmicas de produção, abastecimento e exportação (Maranhão e Piauí, 1750-1779).* Teresina: Cancioneiro, 2025.

542 ARRAES, Damião Esdras Araújo. Op. Cit. 2017.

543 CHAMBOULEYRON, Rafael. *Povoamento, ocupação e agricultura na Amazônia colonial*. Belém: Editora Açaí, 2010.

Grão-Pará e Maranhão, a ideia de uma vastidão incerta e multidirecional, caracterizada por um sertão de dimensões ilimitadas, ficava cada vez mais distante, sendo substituído por um território cujos limites e fronteiras passaram a ser precisos, em especial, por conta do trabalho da engenharia militar, a exemplo de João Antônio Galluzzi, engenheiro responsável por elaborar a mais conhecida representação cartográfica do Piauí da época: *Carta Geographica da Capitania do Piauhi, e Parte das Adjacentes*.

A criação de vilas em substituição a localidades, em sua maioria sede de freguesias, foi o terceiro e último ato que modificou e consolidou o processo de reorganização espacial, em curso desde 1753. Por meio da Carta Régia de 19 de junho de 1761 que a determinou, o Piauí seria objeto de uma mudança que compunha parte de um pacote de medidas ordenadas por D. José I, entre elas, a de igualar núcleos populosos da Colônia ao patamar mais alto da escala urbana. Ao menos no território do Piauí, a elevação à condição de vila foi efetivada, mas vale ressaltar que as povoações, em sua origem, não constituíam como matriz aldeamentos da Companhia de Jesus, o que se configurou como uma adaptação dos ditames do Diretório à realidade local.

A construção de um projeto intervencionista no Piauí iniciada com as investidas sertanistas e consolidada com as ações mais enfáticas por parte da Coroa conjugou, ao mesmo tempo, um fenômeno que tornava inversamente proporcional a presença de fazendas de gado com os territórios indígenas. Dessa forma, constituiu-se na capitania uma forma de lidar com as populações nativas sob a sensação de que elas estavam "invadindo" terras pertencentes "legitimamente" aos portugueses, invertendo a lógica de expropriação. O que era lido pelos moradores como "assalto", "pilhagem", "consternação", na verdade, pode ser interpretado como tentativas de reterritorialização por parte dos grupos que se dispersavam com o avançar da colonização.

A (CO)EXISTÊNCIA DE FORÇAS: INDÍGENAS E PORTUGUESES E A JUSTAPOSIÇÃO TERRITORIAL NO PIAUÍ

As devassas coloniais apresentam ao/à historiador/a documentos fortemente potenciais para se rediscutir o passado indígena na capitania do Piauí.

Embora apresente um teor fortemente administrativo, muito mais interessado em averiguar, investigar e deliberar acerca de irregularidades identificadas nas povoações, os testemunhos permitem revelar um universo social composto de inúmeros interesses. Desde a pena do escrivão até o dizer dos depoentes, pode-se identificar diversos sujeitos que, a partir de sua lente cultural, leem e interpretam os acontecimentos, além de fornecem descrições interessantes acerca do espaço e das populações coloniais, dentre as quais os grupos indígenas.

Em setembro de 1759, o Ouvidor da capitania do Piauí, Francisco Marcelino de Gouveia, realizou uma devassa com o intuito de averiguar acontecimentos ocorridos em maio do mesmo ano, envolvendo as fazendas da Macambira e das Cajazeiras, no rio Gurgueia. A maioria dos relatos dá conta de como o incentivo ao extermínio das populações indígenas avessas ao contato, em especial, os Gueguê, pode ser percebido no contexto inicial de instituição da capitania, anterior à criação de vilas, que se daria um ano depois; possivelmente, se constituía num elemento de retórica, pois o argumento constante era de que as constantes invasões dos chamados "indígenas hostis" consistiam em prejuízos para a Fazenda Real.

De acordo com Gouveia, ainda na missiva remetida ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Tomé José da Costa Corte Real, informou que "o gentio bárbaro das Nações Gueguê, Timbira e Acroá", infestava em forma as estradas" que conduziam até a freguesia de Parnaguá, temeroso de ser surpreendido pelos próprios durante a viagem.[544] Em contrapartida, no mesmo relato, a autoridade assevera que, apesar do potencial perigo que o caminho a transitar apresentava, os indígenas que o acompanhavam constantemente preveniam-lhe de que "com grande cautela e escondido no mato tinham presenciado um ou dois dos sobreditos bárbaros, vigiando os movimentos da minha comitiva".[545]

Claramente, no trecho citado, percebemos uma condição das populações indígenas na capitania do Piauí que indicam a natureza fluida das relações entre elas e os portugueses. Ao mesmo tempo que alguns grupos poderiam apresentar-se como aliados, igualmente notamos outro grupo com a intenção bastante clara de impedir o progresso da colonização, o que remete a uma complexidade no mosaico

544 Arquivo Histórico Ultramarino, Projeto Resgate, Avulsos do Piauí, Caixa 6, Doc. 382.

545 Idem.

de relações engendradas por esses sujeitos. A esse respeito, Fernanda Bombardi chama a atenção de que a categoria *Tapuia* possuía como objetivo atribuir uma certa uniformidade a uma série de povos que se apresentavam avessos ao avanço do expansionismo colonial.[546] Porém, no que se refere à documentação colonial, torna-se dificultoso "qualificar" homens e mulheres indígenas, porquanto as fontes não fornecem dados acerca de sua etnia ou do tronco linguístico, o que poderia alargar o debate para aspectos concernentes a demandas internas das próprias nações indígenas.

Com efeito, segundo Bombardi, a categorização desses sujeitos foi construída a partir das relações de alteridade decorrentes da própria experiência colonial, tendo como fundamento um caráter fluido, efêmero e instável. Importante considerar que o teor volúvel das relações não se relaciona com a ideia de "inconstância" com relação às populações indígenas, mas sim do quanto, a partir de uma certa leitura da realidade que as cercava, poderiam auferir proveitos e benefícios decorrentes dessas alianças e acordos. Isso poderia se estender igualmente para grupos que se juntavam a portugueses de maneira voluntária quando se tratava de guerrear com seus rivais, de modo semelhante ao que Francisco Jorge dos Santos analisou no caso dos Mura, na região do rio Negro.[547]

Ainda podemos depreender, com relação ao excerto extraído, uma descrição da paisagem, na qual se possibilita entrever espaços de difícil acesso, o que se permite entender o sentido da presença dos indígenas na comitiva que transporta o Ouvidor aos sertões da capitania. Torna-se pertinente, então, trazer à baila a discussão realizada por Melo quando coloca num mesmo grau de importância a construção da paisagem realizada tanto por comunidades indígenas "aliadas" quanto pelas "hostis".[548] Para a autora, ambas são essenciais para se entender como que a política portuguesa logrou mecanismos de controle e de organização do território do Piauí, entre o final do século XVII e o início do século XVIII.

---

546 BOMBARDI, Fernanda. Jogos de alianças e inimizades: guerras justas, descimentos e políticas indígenas no Piauí colonial". In: LIMA, Nilsângela Cardoso (org.). *Páginas da História do Piauí colonial e provincial*. Teresina: EDUFPI, 2020, p. 39-70.

547 SANTOS, Francisco Jorge dos. *Além da conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina*. Manaus: Memvavmem, 2022.

548 MELO, Vanice Siqueira de. Op. Cit., 2011.

O conhecimento do espaço da capitania pelos indígenas também é outro elemento fundamental a ser sublinhado no trecho da documentação acima. Como se tratava de uma região permeada de longas distâncias, com trilhas que o máximo de cautela era imprescindível para transitá-las, em razão da presença de grupos que estavam reunidos em determinados pontos das florestas e dos rios, indígenas que atuavam como guias recorrentemente alertavam a comitiva dos cuidados que deveriam tomar ao caminhar por essas áreas. Novamente, as fontes coloniais nos convidam a que não tomemos o binômio aliado x hostil como foco interpretativo para analisar as multifacetadas sociabilidades proporcionadas tanto pelo contato quanto pelo não contato com os portugueses.

O conteúdo dos depoimentos presentes na devassa realizada nas fazendas de Macambira e de Cajazeiras permite refletir acerca das inúmeras dinâmicas locais; entrevemos de que maneira o processo de instituição de novas municipalidades na capitania do Piauí reelaborou antigas formas de se gestar o espaço, tendo em vista que a implantação do sistema de vilas por D. José I, segundo Damião Esdras Araújo Arraes, ambicionava conter o poder de influência dos potentados locais. Aliás, possivelmente, tal retórica reside no interior das quatro Cartas Régias entre 1695 e 1761, que possuem como eixo comum de atuação a reorganização da lógica político-administrativa da capitania do Piauí. [549]

Para a devassa em questão, foram arroladas apenas quatro testemunhas, embora de qualidades distintas. A condição social dos indivíduos depoentes pode ajudar a demonstrar significativamente o processo de ocupação da capitania do Piauí, bem como o contato de universos completamente diferentes, tanto entre portugueses e indígenas, quanto entre estes e o mundo dos africanos escravizados, aspecto que a historiografia já buscou e tem se esforçado em identificar nos espaços coloniais.[550]

---

549 ARRAES, Damião Esdras Araújo, Op. Cit., 2017.

550 MOTT, Luís. *Piauí colonial: população, economia e sociedade*. Teresina: Projeto Petrônio Portella, 1985; BRANDÃO, Tanya Maria Pires. *A elite colonial piauiense: família e poder*. Teresina: Fundação Cultural Monsenhor Chaves, 1995; BRANDÃO, Tanya Maria Pires. *O escravo na formação social do Piauí*. Teresina: Editora da Universidade Federal do Piauí, 1999; SANTOS, Gutiele Gonçalves dos. "Sertões indômitos': comércio, doenças e práticas de cura na capitania do Piauí - século XVIII". Dissertação de Mestrado em História, Casa de Osvaldo Cruz – FIOCRUZ, 2022.

Segue-se o depoimento prestado pela primeira testemunha, Antônio Vieira, o criador de gados da fazenda de Cajazeiras, o qual relatou ao ouvidor que:

> "[...] indo em um dos dias do mês de maio do presente ano com um lote de gado para a Fazenda chamada A Macambira, já perto dessa vira que as casas da mesma que eram cobertas de palha estavam ardendo e acelerando os passos para com mais brevidade ver o motivo daquela infelicidade achara que esta tinha procedido de lhe lançarem o fogo o gentio de Nação Gueguê porque ainda destes vira no curral da mesma Fazenda dois homens que com os tiros de flechas estavam matando gado do que no mesmo curral se achava junto os quais apenas avistaram a ele testemunha **se ausentaram fugitivos para as margens do rio chamado Gurgueia da onde costumam sair a fazer os seus assaltos** [...]".[551]

O testemunho possibilita entrever que a fazenda denominada A Macambira se situava a algumas léguas de proximidade de Cajazeiras. Se consultarmos a cartografia elaborada pelo engenheiro João Antônio Galluzzi, será possível observar que ambas as fazendas se localizavam na ribeira de Gurgueia, em direção tanto para a sede da freguesia de Santo Antônio de Gurgueia quanto para a de Nossa Senhora do Livramento do Parnaguá, o que permite inferir que as propriedades se situavam em pontos estratégicos da capitania. O rio Gurgueia representava, assim, tanto um espaço em que a ação portuguesa deveria se concentrar, quanto também foi eleito pelos indígenas Gueguê para ser seu ponto de partida, a fim de realizar investidas contra as fazendas da região.

Diante do crescente avanço do expansionismo imperial português em direção aos sertões do Piauí, territorialidades indígenas ainda eram constituídas, a despeito das mudanças provocadas pela iminente colonização a partir da economia ganadeira. Pelo relato acima, trata-se de indígenas que conheciam significativamente a região, pois a própria fonte permite a interpretação de que, ao elegerem uma localidade de refúgio, optaram por uma relativamente próxima das fazendas, ao mesmo tempo que fosse impossível o acesso por parte das autoridades, caso algum morador pudesse denunciar as investidas cotidianas promovidas por esses sujeitos.

---

551 Arquivo Histórico Ultramarino, Projeto Resgate, Avulsos do Piauí, Caixa 6, Documento 382.

Além disso, Antônio Vieira assevera que os "assaltos", as "pilhagens" cometidas pelos Gueguê impediam a condução das boiadas, fundamental para o funcionamento das propriedades.[552] Isso mais uma vez demonstra que as populações indígenas, mais do que uma reação ao sistema que se impunha, também procuraram reaver terras perdidas e expropriadas para a violenta campanha que caracterizava os sertões orientais do Grão-Pará e Maranhão, baseada no binômio guerras e terras.[553] Assim, Márcio Roberto Alves dos Santos, não sem razão, denomina tal processo de "reversão da ocupação luso-brasileira" que traduz de forma significativa a agência que as populações nativas elaboraram para recuperar parte de seu passado ancestral, de sua territorialidade e de suas relações, modificados pela experiência de deslocamento decorrente do processo colonial.[554]

O segundo depoente da devassa tratou-se de Luís Nunes, que assumia igualmente a função de vaqueiro na mesma fazenda. Apesar de, em grande parte de seu testemunho, corroborar o seu companheiro de ofício, Nunes forneceu alguns detalhes que permitem depreender um outro olhar a respeito do acontecimento. Com relação à forma de proceder dos Gueguê durante suas investidas contra as fazendas, o tangedor narrou que eles queimaram "as casas referidas o que **costuma** fazer todas as vezes que são de palha para obrigar os moradores a sair delas e os matarem a seu salvo".[555]

Ao longo dos relatos, são comuns atribuições de hábitos e costumes que reforçam o sentido de "barbárie" atribuído às populações indígenas, a fim de legitimar o avanço do processo de colonização e de posterior esfacelamento das identidades nativas. No entanto, com relação ao trecho destacado acima, podemos extrair uma outra perspectiva. O fato de ser atribuído como um hábito, por parte de sujeitos que incorporaram a ótica da Coroa no narrar dos acontecimentos,

552 Idem.

553 CHAMBOULEYRON, Rafael; MELO, Vanice Siqueira de. "Governadores e índios, guerras e terras entre o Maranhão e o Piauí (primeira metade do século XVIII)". *Revista de História*, São Paulo, n. 168, p. 167-200, jan./jun. 2013.

554 SANTOS, Márcio Roberto Alves dos. *Rios e fronteiras: conquista e ocupação do sertão baiano*. São Paulo: Edusp, 2017.

555 Arquivo Histórico Ultramarino, Projeto Resgate, Avulsos do Piauí, Caixa 6, Documento 382.

também pode aludir para uma forma que as populações indígenas encontraram de demonstrar seu protagonismo e sua agência, construindo uma maneira de representar sua autoridade e seu poder sobre uma determinada região, atemorizando os portugueses e impondo-lhes obstáculos.

Assim, ao observar outros aspectos que passaram desapercebidos pelo primeiro depoente, isso permite a interpretação de que Antônio Vieira assumiu uma função mais de verificar os estragos cometidos e recolher os corpos das vítimas, sem se preocupar com indícios mais detalhados, por ser o vaqueiro principal de Cajazeiras, ao passo que a Nunes, na condição de auxiliar, lhe foi permitido perscrutar detalhes do cenário da ocorrência. Esse olhar mais minucioso diferencia o tom dos dois depoimentos, apesar de ambos ocuparem o mesmo cargo na fazenda das Cajazeiras.

Uma terceira testemunha a depor sobre o ataque à fazenda da Macambira foi João Pereira Vidal, indígena Araió, que se apresentou como solteiro, de trinta anos de idade e que "vive do seu trabalho".[556] Não fornecendo elementos novos à investigação, o depoimento do Araió, em grande medida, ratificou os relatos de Antônio Vieira e de Luís Nunes, uma vez que o indígena também ajudou tanto no recolhimento dos corpos quanto na averiguação dos estragos causados pelos Gueguê, se constituindo em testemunha ocular do acontecido.

O quarto e último a prestar depoimento foi Tomé Pereira da Silva, identificado como "índio crioulo" que, como Vidal, era solteiro e vivia de seu trabalho, no entanto, com idade de vinte anos. Do mesmo modo como João Pereira Vidal e os declarantes antecessores, Tomé Silva reiterou grande parte da narrativa acerca do evento ocorrido em Macambira. No entanto, chamamos a atenção para o trecho final do relato do depoente:

> "[...] e também viu as casas da mesma Fazenda queimadas efeitos tudo da ferocidade e temerária ousadia com que o dito gentio infesta toda a dita Ribeira sem perdoar as pessoas com que se topa, e matando todos quantos gados lhe **parece não só para o seu sustento, mas ainda para servirem de alimento as muitas feras que vivem nas ásperas montanhas e largos desertos destes sertões** [grifo meu] e mais não disse e

556 Idem.

> o que dito tem o sabe pelas razões que tem declarado e assinou com uma cruz com o Desembargador Conselheiro eu Manoel Francisco Ribeiro, escrivão o escrevi".[557]

Além de reforçar a concepção das populações indígenas enquanto sujeitos "bárbaros", "incivilizados", "violentos", cabe destacar um aspecto muito interessante da declaração de Silva: a percepção das possíveis intenções que os Gueguê poderiam ter ao subtraírem gados das fazendas. Mais do que apenas servirem como alimento, a matança de bovinos e equinos nas propriedades do Gurgueia sugere acenar para alianças e/ou confederações que essas populações indígenas formavam com outros grupos mais distantes "que vivem nas ásperas montanhas e largos desertos destes sertões".[558]

Isso permite apontar, por sua vez, para uma dimensão simbólica das trocas entre diversas populações. Em que pese o gado possuir um valor monetário significativo no período, tudo parece indicar que os Gueguê atribuíam um sentido mais cultural ao que o mundo europeu e ocidental considerava como de teor mercadológico, já que o resultado das "pilhagens" realizadas nas fazendas poderia significar a manutenção de redes de contato mais distantes, conservando assim antigas relações interétnicas. Além disso, o trecho acima sugere que os Gueguê possivelmente angariaram apoio de outras populações, criando uma rede de solidariedade entre esses sujeitos.

O cenário relatado a partir dos depoimentos demonstra uma constante luta para manter identidades culturais em meio a um processo de homogeneização e de crescente implantação da municipalidade portuguesa na capitania. Embora os sujeitos acima apenas sejam espectadores dos acontecimentos, narrando o que presenciava ocularmente, além do que "ouvia dizer", reproduzindo, por vezes, estereótipos produzidos pelo léxico colonial com relação aos indígenas, todos os depoentes fornecem indícios que permitem pensar o processo de territorialização dos Gueguê na ribeira do Gurgueia.

---

557 Idem

558 Idem

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas palavras do indígena Juvenal Payayá (2024, p. 18-19), no capítulo de abertura da coletânea *Terra dos Portais,* o geógrafo postula que a participação das populações nativas no processo de colonização "a gente só desconfia, a gente sabe por osmose, mas não está escrito"[559]. Escolhi começar essas palavras conclusivas com essa frase por conta de que ela permite sintetizar, a partir de um perspectivismo indígena, qual o lugar que o Estado reservou para esses sujeitos na história. O resgate a fontes que descrevem movimentos lidos como "assaltos", "pilhagens", "invasões", feitas por parte dos Gueguê na região do Gurgueia, somente reforça a tônica colonial de justificar a tutela e a incapacidade dos povos de se autogerirem, princípio que regeu, por exemplo, a implantação do Diretório na América portuguesa.

Como contraponto, devemos encarar essas mobilizações indígenas como resultantes de processos de territorialização e de congregação de diferentes povos que, impulsionados pelo avanço agressivo e ostensivo do processo colonizatório, redundando na expropriação de suas terras, formularam estratégias de reproduzir suas formas de vida, na tentativa de retomar um território que lhes foi usurpado. A análise acerca das testemunhas da devassa permite que se vislumbre não somente um território que já enquadrou seus habitantes na lógica eurocêntrica ocidental imposta por Portugal, mas também, por meio dessas próprias palavras, visualizar relações interétnicas de longas distâncias, podendo demonstrar um nível avançado de articulação na luta contra o avanço do domínio imperial lusitano sobre os territórios indígenas.

A construção de uma lógica espacial fundamentalmente baseada nos critérios de raça e de etnia promoveu, principalmente na capitania do Piauí, a constituição de uma mentalidade que visava apagar ou exterminar todo e qualquer resquício que remetesse ao passado das populações indígenas. Não à toa, a região do Gurgueia foi a primeira a ser alvo das reformas provenientes da Carta

559 PAYAYÁ, Juvenal. "Povos indígenas e a luta pela vida: por uma geografia dos povos indígenas". In: BATISTA, Gustavo; MARANDOLA JR., Eduardo & HOLZER, Werther. *Terra de portais: contribuição dos estudos humanistas para a Geografia Contemporânea 2*. Teresina: EDUFPI, 2024.

Régia de 19 de junho de 1761, que determinou a elevação das freguesias do Piauí à condição de Vilas, demarcando, mais uma vez, a implantação de um modelo de vida e de um cotidiano baseado nos parâmetros coloniais.

Sendo assim, a luta dos indígenas Gueguê, evidenciada nos episódios que envolveram as fazendas Macambira e Cajazeiras, permite refletir ressonâncias históricas na contemporaneidade, principalmente considerando o avanço do agronegócio e do retorno a uma postura autoritária de discursos que pretendem invisibilizar a existência das populações indígenas.[560] Mesmo que o Estado tenha, ao longo dos séculos, criado outras categorias étnicas e raciais como forma de diluir identidades indígenas, a exemplo do caboclo, conforme aponta Alanna Souto Cardoso Tupinambá, esse fato muito mais potencializou e insuflou as populações tradicionais, no passado, "misturados", a buscarem formas de autodeterminação e de reconhecimento étnico perante os instrumentos oficiais.[561] Nesse sentido, não se trata de pensar este processo como uma linha direta e ininterrupta, dentro do tempo linear, mas sim de observar permanências de mecanismos de apagamento e resistência.

Silvia Cusicanqui, socióloga indígena Aymara, nos convida a que não concebamos a história indígena de forma linear, por ser uma forma temporal não concebida por esses sujeitos. Assim, para a autora, "o passado-futuro estão contidos no presente: a regressão ou a progressão, a repetição ou a superação do passado estão em jogo em cada conjuntura e dependem de nossos atos, mais do que nossas palavras".[562] Em suma, na esteira do tempo histórico proposto pela autora, devemos, enquanto historiadores (as), perceber que as demandas dos indígenas Gueguê no Piauí colonial remete, nesse jogo de rupturas e continuidades, a uma dinâmica que acena para os dias atuais: a luta pelo reconhecimento de indígenas

560 Sobre como o discurso colonial construiu e elaborou uma forma de invisibilizar as populações indígenas no espaço e no tempo no Piauí, com ressonâncias históricas em tempos contemporâneos, ver: COSTA, João Paulo Peixoto. "Memórias de sangue: história oral e identidades indígenas no povoado Sangue". *Revista Ouricuri*, Juazeiro, Bahia, v. 9, n. 1, 2019, p. 56-66.

561 CARDOSO TUPINAMBÁ, Alanna Souto. "Rediscutindo a mestiçagem na Amazônia contemporânea: identidade nacional versus identidades indígenas". *Revista Gênero na Amazônia*, Belém, n. 28, p.87–120, jul./dez. 2025c.

562 CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Ch'ixinakax utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores*. São Paulo: n-1 edições, 2021.

que, no processo de mobilidade forçada, foram impelidos a ocupar áreas urbanas próximas, (re)territorializando-se nesses espaços e promovendo a luta por reconhecimento de populações em contextos urbanos. A ancestralidade, nesse sentido, de acordo com Márcia Kambeba, liga passado e presente, na medida em que o seu uso político constitui uma forma de se organizar para a reivindicação de direitos usurpados pelos "brancos".[563]

Da mesma forma que alguns atuais municípios os quais, no passado, se constituíam em Vilas, estas, por sua vez criadas dentro de paradigmas ditadas pela "civilização" europeia, as populações indígenas do Piauí, em especial os Gueguê, procuraram estabelecer formas de resistência e de sobrevivência a um sistema que lhes era predatório. Se no passado colonial, a presença indígena era apagada por conta dos critérios determinados pelos censos que quantificavam a população fixa em determinada localidade, nos dias de hoje, novamente, essa ausência se constrói, principalmente, a partir do mercado imobiliário e da especulação financeira, encarecendo determinadas localidades e impondo desafios aos modos pelos quais esses indivíduos procuram se sustentar, o que, mais uma vez, retoma a aversão que o Estado alimentou e continua a alimentar com relação a esses sujeitos desde os seus primórdios.

563 KAMBEBA, Márcia. (publicada como SILVA, Márcia Vieira da). Reterritorialização e identidade do povo Omágua-Kambeba na aldeia Tururucari-Uka. Dissertação (Mestrado em Geografia). Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2012.

A CARTOGRAFIA ETNOARQUEOLÓGICA DE PROTÁSIO FRIKEL E A PARTICIPAÇÃO TIRIYÓ

indícios da agência indígena durante a etapa de cocriação.

Vitor Nazareno da Mata Martins[564]

A cartografia etnoarqueológica e a etnohistórica do missionário-etnólogo teuto-brasileiro Protasio Frikel estão, sem dúvida, entre os principais achados que tive enquanto estudava nos arquivos do Museu Goeldi, em Belém do Pará/Brasil, entre 2006 e 2010. Na época, atuava na instituição como pesquisador, na Área de Arqueologia, pelo Programa de Capacitação Institucional – PCI/MCTi, analisando uma coleção arqueológica formada por ele, após expedições feitas, de 1939 a 1974, entre comunidades ribeirinhas, mocambeiras e aldeias indígenas do Baixo Amazonas, alto curso do rio Tapajós, médio curso do rio Tocantins, Amazônia Central (na foz do rio Negro), e extremo norte do país (na Serra do Tumucumaque). A coleção era composta de mais de 50 mil amostras, de variadas naturezas (cerâmica, rochas, solo, malacológico etc.), e tinha, associada a ela, um vasto acervo documental (cartas, diários, croquis, fotografias, relatórios, mapas etc.), que precisava ser, também, analisado sistematicamente.

O estudo documental amparou as análises de laboratório, a partir dos dados obtidos nas cartas geográficas, produzidas pelo pesquisador, pois elas permitiam que se localizassem as áreas de onde as amostras da coleção haviam sido coletadas,

564 Doutorado em História Social da Amazônia – Universidade Federal do Pará - UFPA. Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES. E-mail: vitormatamartins@gmail.com

e, de maneira indireta, identificava as pessoas que haviam contribuído para a localização das antigas roças e plantações de árvores frutíferas abandonas, as habitações, os caminhos, as estradas, e os espaços cerimoniais construídos pelos ancestrais dos povos originários locais.

Após finalizar as análises e localizar geograficamente os sítios arqueológicos de onde provinham as amostras da coleção, me dediquei a buscar respostas às novas questões que surgiram a respeito da atuação do pesquisador, e, também, sobre a documentação produzida por ele e seus interlocutores Tiriyó, notando haver momentos de estranhamentos, aprendizados e colaboração mútua na elaboração mapa etnoarqueológico, por exemplo.

ESTRANHAMENTOS E APRENDIZAGENS

Frei Protásio Frikel começou a estudar efetivamente a etnia Tiriyó no início dos anos 1950, quando se dirigiu até o território deles motivado por interesses evangelizadores e etnológicos, ligados a Prelazia de Óbidos, no Baixo Amazonas. Os Tiriyó habitam o extremo norte do Brasil, numa faixa de fronteira internacional do país com a Guiana Holandesa (atual Suriname), especialmente no trecho que corresponde ao noroeste do Estado do Pará. Numa escala regional, o seu território historicamente ocupado está na região sudeste da Ilha das Guianas, no centro de uma encruzilhada rede de caminhos terrestres e fluviais, que comunicam os campos gerais de Savana Amazônica e as Serras do Acari e do Tumucumaque, ao Baixo Amazonas, através dos rios Trombetas, o Paru de Oeste/Erepecuru/Cuminá, e o Paru de Leste/Ôkômôkê, e seus tributários; e a costa atlântico-caribenha, a partir dos rios Courentyne, Boven, Tapanahony, Oelemari, Lawa e Maroni, como se pode ver no mapa a seguir.

Mapa com a localização da área estudada no âmbito da Ilha da Guiana.

Fonte: Silva, 2021. Adaptado no Google Earth, 2024.[565]

Nos primeiros contatos, o missionário-etnólogo encontrou resistência natural para acessar algumas áreas, no território indígena, precisando contar com a ajuda de seus interlocutores mocambeiros, que já conheciam a região e o apresentaram como um "caraíba curé" (branco bom), aos moradores locais. Após superar, gradativamente, os estranhamentos iniciais e conseguir reunir confiança de algumas lideranças, Frei Protásio Frikel passou a contar com a companhia de representantes indígenas em suas expedições etnológicas. Esses Tiriyó assumiram, em algumas viagens, a condição de guias pela floresta e ao longo dos rios e igarapés, o ensinando sobre como se locomover, obter alimento, se proteger, o informando, também, a respeito da toponimia, da fluvionimia indígena e locais com indicadores culturais ancestrais, inacessíveis a qualquer caraíba, por estarem para além do seu universo cognitivo.

565 SILVA, Gutemberg de Vilhena. Expressões cartográficas da região das Guianas. *GEOUSP – Espaço e Tempo*, v. 25, n. 2, e-175029, 2021.

Esses locais eram ocupações antigas, abrigos sob rochas, estradas, caminhos, centros populacionais e cerimoniais, cachoeiras e corredeiras com registros rupestres etc., que só poderiam serem localizados a partir da decisão e escolha indígena, já que nem tudo que mantinha ligação com a ancestralidade deles podia ser acessado pelo pesquisador. Para os indígenas

> [...] Tudo o que existe, possui fôrças que se irradiam e agem sôbre os outros seres. Assim, cada ser existente – não só os sêres "vivos", como também as pedras, as serras, os caminhos etc. – é, simultaneamente, emissor e receptor de fôrças. Estas são, quanto aos efeitos, boas ou más.[566]

Protásio Frikel precisou reconhecer, na época, que, apesar de ter acumulado experiência viajando pelo baixo e médio curso do Trombetas, no território Kaxuyana, na década anterior, ele não poderia fazer muita coisa, dentro do território Tiriyó, sem que um interlocutor ou conjunto de interlocutores locais, o conduzisse e mediasse no seu contato com a floresta, as serras, e os riscos que elas poderiam oferecer a ele. Mas, apesar de ter sido alertado, ele ousou desafiar os avisos e seguiu viagem sozinho floresta adentro, passando por infortúnios precisando, humildemente, pedir ajuda a seus acompanhantes, que o haviam deixado seguir, e se perder na mata. Sobre essa experiência e aprendizado, ele relatou que

> [...] Tôda aquela paisagem do Tumucumaque é atravessada por inúmeras trilhas e estradas. Sem guia indígena será difícil não errar. Por nos julgarmos com bastante experiência em viagens na mata, tentamos viajar sôzinhos e, pela teimosia, perdemos vários dias, pois não acertamos [...].[567]

Deixar o pesquisador se perder na floresta foi a maneira encontrada pelos Tiriyó de alertá-lo sobre seus limites e o quanto ele dependeria deles, a cada expedição que realizasse naquele território. Este foi, sem dúvida alguma, um dos maiores ensinamentos dados pelos indígenas a ele, pois até os dias atuais, qualquer indivíduo, que intente atravessar a densa floresta, deve saber que será vigiado e

---

566 FRIKEL, Protasio. Classificação Linguístico-etnológica das tribos indígenas do Pará setentrional e zonas adjacentes. *Revista de Antropologia.* 1958. v. 2:1. p. 120

567 FRIKEL, Protásio. Os Tiriyó: seu sistema adaptativo. *Völkerkundliche Abhandlungen des Niedersächsischen Landesmuseums Hannover*, Hannover, v. 5, 1973. p.37

acompanhado, até que se apresente aos donos do lugar e negocie autorização para passar, especialmente se for caraíba.

Gradativamente, Protásio Frikel foi aprendendo que o território indígena se configurava num espaço de identidade e de identificação, que era fruto de uma construção coletiva e milenar, sendo também, produto de subjetividades vivenciadas pelos ancestrais Tiriyó, que desenvolveram através da tradição, sobre aqueles rios, igarapés, campos gerais, grutas, cavernas, lapas e alto de serras, caminhos, bosques etc., um amplo conjunto de relações de pertencimento[568] e participação na vida de cada indivíduo nascido por lá.

Ao seu modo, os Tiriyó demonstraram que o entendimento da relação que eles mantinham com seu território dependeria que o pesquisador tivesse sensibilidade e os reconhecesse como os donos do lugar, haja visto o enraizamento identitário formado, entre eles, e a existência de uma extensa rede de locais sagrados que naturalmente fizeram da região, também, uma área de fronteira cosmológica, que "[...] delimita o território, marca o espaço de sobrevivência, o espaço de força. É este o espaço defendido, negociado, cobiçado, perdido, sonhado, cuja força afetiva e simbólica é forte [...]"[569]. Um território precisa ser entendido, em sua complexidade, como "[...] um espaço político, um jogo político, um lugar de poder [...]"[570], cuja apresentação, a definição de limites e o recorte no tempo de uso e do espaço, simbolizam dominação e controle, que neste caso específico, jamais foi perdido de vista pelos indígenas.

Com a ampliação da sua investigação sobre a tradição e a ancestralidade Tiriyó, sobretudo aquela expressa na cultura material e na paisagem, com o interesse de atestar possíveis rupturas e continuidades na rotina indígena contemporânea, Frei Protásio organizou prospecções seguindo caminhos, estradas

---

568 SÁ, Laís Mourão. Pertencimento. In: JR, Luis Antônio Ferraro (org.). *Encontros e caminhos: formação de educadoras(es) ambientais e coletivos educadores*. Brasília: MMA, Diretoria de Educação Ambiental, 2005, v. 01. p. 245 - 255.; MORICONI, Lucimara Valdambrini. *Pertencimento e identidade***.** Campinas, 2014.

569 Idem p.218

570 MEDEIROS, Rosa Maria Vieira. Território, Espaço de identidade. In. SAQUET, Marcos Aurélio; SPOSITO, Eliseu Savério. (orgs) *Territórios e Territorialidades. Teorias, processos e conflitos*. 1. Ed – São Paulo: Expressão Popular: UNESP. Programa de Pós-graduação em Geografia, 2009. p. 217

e igarapés, que cortam os campos de savana e as serras, densamente arborizadas, até a fronteira norte.

Em pouco tempo, ele notou

> [...] ainda existir entre os indígenas da região, os índios Tiriyó, uma extensa tradição oral concernente a sítios e fatos históricos, ocorridos naqueles lugares em tempos idos. A memória tribal, em parte, retrocede a épocas, em que, naqueles rincões, ainda existia uma população autóctone, pré-ceramista, vivendo à base de coleta, com caça e pesca suplementares, sem casas e sem aldeamentos definidos, etc.[571]

E diante disso, decidiu prospectar os locais onde havia vestígios e registros rupestres ligados a tradição de seus interlocutores, e registrá-los cartograficamente. Em 1958, ele já recebia bolsa de pesquisa do Museu Goeldi, e, contando com esses recursos, aliados ao conhecimento e as boas relações que mantinha com mocambeiros e regatões, de Oriximiná, desde a época em que foi pároco de lá, ele organizou uma expedição para subir o curso do rio Erepecuru para identificar esses espaços ancestrais.

A EXPEDIÇÃO AO RIO EREPECURU/CUMINÁ/PARU DE OESTE

As primeiras linhas do mapa etnoarqueológico de Protásio Frikel começaram a serem traçadas a partir da expedição realizada no curso do rio Erepecuru/Cuminá/Paru de Oeste, entre os meses de agosto de 1958 e abril de 1959[572], financiada pelo Museu Paraense Emílio Goeldi - MPEG e Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia - SPVEA, na qual ele tinha, como objetivos principais realizar

---

571 Idem, p.8

572 FRIKEL, Protásio. *Levantamento cartográfico de depósitos arqueológicos do rio Erepecuru e estudos etnológicos da região do Tumucumaque (índios Aramagoto do grupo Tiriyó)*. Relatório. Belém, maio 1959. Dossiê Protásio Frikel. Arquivo Guilherme de La Penha, Museu Paraense Emílio Goeldi. Caixa II, Pasta X, Subpasta X.1.

1. Observações e estudos etnológicos entre os diversos grupos Tiriyó dos Campos Gerais do Rio Parú de Oeste e das serras do Tumucumaque, mormente entre as quase quasi lendárias tribos Aramayana ou Aramagoto, mais de 200 anos julgadas desaparecidas ou extintas.
2. Levantamento e fixação cartográfica de depósitos arqueológicos dos rios Erepecurú ou Cuminá e Paru de Oeste.[573]

Em sua argumentação, no pedido de financiamento, Frikel reforçou a sua hipótese da existência de uma longa duração da presença Tiriyó, no extremo norte, afirmando haver continuidades da ancestralidade do povo na dinâmica social e cultural observada naquele tempo. Essas conexões identificadas na tradição oral se ligavam ao conjunto de vestígios apontados na paisagem, pelos seus interlocutores, como por exemplo, vasilhas inteiras e fragmentadas feitas em cerâmica, instrumentos lascados e polidos, feitos de rocha, sinalações rupestres, manchas de terra preta, áreas de arboricultura antigas, entre outros.

Esta viagem foi a primeira experiência investigativa sistemática, que percorreu o curso do rio Erepecuru/Cuminá/Paru de Oeste (em laranja, mapa a seguir) e alcançou a região do Tumucumaque, aliando pesquisa arqueológica à etnológica, em território indígena, e o relatório de Protásio Frikel intitulado "Levantamento cartográfico de depósitos arqueológicos do rio Erepecurú e Estudos etnológicos da região do Tumucumaque (Índios Aramagoto do grupo Tiriyó)", corresponde ao registro de uma das primeiras experiencias de pesquisa etnoarqueológica[574] realizada no Brasil, e a primeira na região do Tumucumaque, que fica dentro do Estado do Pará[575].

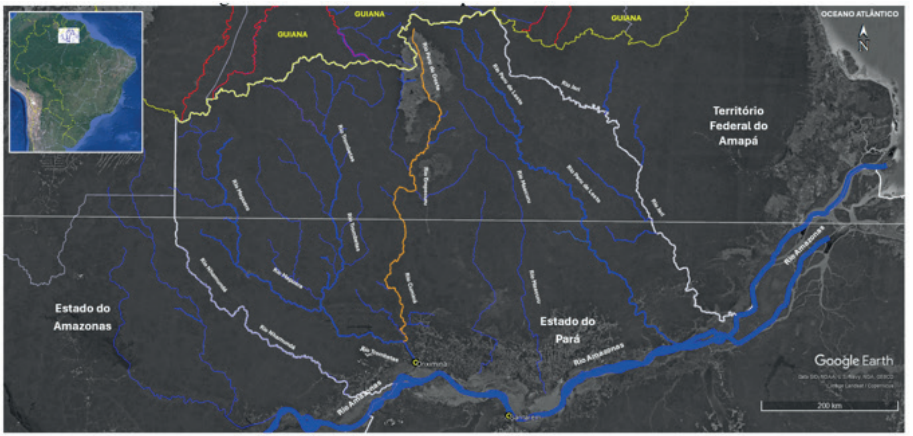
---

573 Idem, p.4

574 A Etnoarqueologia é um subcampo da Arqueologia, que se dedica à etnografia de grupos humanos, indígenas ou quilombolas, classificados como não-ocidentais, e que são contemporâneos ao pesquisador. OLIVEIRA, Jorge Eremites de. Etnoarqueologia, colonialismo, patrimônio arqueológico e cemitérios Kaiowa no Estado de Mato Grosso do Sul, Brasil. *Revista de Arqueologia*, v. 29, n. 1, 2016.

575 Fabíola Andréa Silva comenta que as primeiras experiencias de pesquisa etnoarqueológica, na Amazônia, dataram da segunda metade do século XIX, e foram capitaneadas por Barbosa Rodrigues, que realizava seus estudos sob a ideia de que assim como acontecia com os conhecimentos geológicos e etnológicos, os fatos modernos contribuíam para a explicação dos antigos. Nas primeiras décadas do século XX, ela cita Emílio Goeldi e seu estudo sobre machado de

Extensão do Rio Erepecuru/Cuminá/Paru de Oeste,
no noroeste do Estado do Pará/Brasil.



Extensão do Rio Erepecuru/Cuminá/Paru de Oeste
Demarcação de fronteiras internacionais. Exceção no caso do rio Essequibo, na Guiana.
Demarcação de divisas estaduais brasileiras.
Importantes rios que nascem ou se comunicam com a região estudada.
Importantes rios que nascem ou se comunicam com a parte internacional da região estudada.

A viagem resultou na descoberta de um significativo acervo de assinaturas da territorialidade ancestral dos povos indígenas locais, entre gravuras rupestres, manchas de terra preta e vestígios cerâmicos, contabilizando 14 ocorrências de sítios arqueológicos, que demarcavam a relação de pertencimento que os seus interlocutores indígenas tinham com toda a região[576].

Parte das ocorrências arqueológicas descobertas e registradas nesta expedição, de agosto de 1958 e abril de 1959, foram as primeiras a serem lançadas no mapa etnoarqueológico de Protásio Frikel, demarcando uma virada

pedra utilizado por indígenas da Amazônia, de 1906, e nos anos 1960, as pesquisas de Protásio Frikel, publicados em 1961 e 1964, frutos das pesquisas realizadas a partir de 1959. SILVA, Fabíola Andréa. A Etnoarqueologia na Amazônia: contribuições e perspectivas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Ciências Humanas,* Belém, v. 4, n. 1, p. 27-37, jan.-abr. 2009.

576 FRIKEL, Protásio. *Levantamento cartográfico de depósitos arqueológicos do rio Erepecuru e estudos etnológicos da região do Tumucumaque (índios Aramagoto do grupo Tiriyó).* Relatório. Belém, maio 1959. Dossiê Protásio Frikel. Arquivo Guilherme de La Penha, Museu Paraense Emílio Goeldi. Caixa II, Pasta X, Subpasta X.1

metodológica do pesquisador, no território indígena, pois a partir daquele momento, ele passou a realizar prospecções arqueológicas em praticamente todas as viagens que fez ao Tumucumaque.

Suas pesquisas podem ser consideradas as primeiras de caráter interdisciplinar a respeito do passado indígena na região do grande "S", onde está o Tumucumaque, promovendo diálogos entre Etnologia, Arqueologia, História, Geologia, Botânica etc. Em uma década e meia, de 1959 a 1974, ele investigou a realidade do povo Tiriyó e a relação que mantinham com o próprio passado através da oralidade, cultura material, manejo florestal e cosmovisão do espaço vivido; em diálogo com as relações mantidas com outras etnias, que se relacionavam com eles ou apenas transitavam pelos campos gerais e florestas no passado e no presente; analisando os efeitos das sucessivas frentes colonizadoras e civilizatórias, cujas assinaturas traumáticas ficaram gravadas na memória coletiva local.[577]

A região do Grande "S" (em vermelho no mapa 1), recebeu essa denominação pelo botânico Paulo Cavalcanti, quando ele visitou a região e, junto Protásio Frikel e os Tiriyó, e fez um levantamento etnobotânico no local. Ela é formada por um conjunto de serras, que tem ao centro os campos gerais de savana amazônica, que funciona como divisor das águas que correm para o mar do caribe, ao norte, e rio Amazonas, ao sul, seguindo a faixa de fronteira internacional entre o Brasil e o Suriname[578].

---

577 A interrupção das pesquisas etnohistóricas e etnoarqueológicas do pesquisador aconteceu após seu falecimento, em 1974, e seu mapa etnoarqueológico traz indícios de como seu processo de artesania estava inacabado, como por exemplo, as anotações feitas à lápis e outras correções presentes no documento. Não houve publicação de qualquer resultado de suas pesquisas, que abordassem essa documentação cartográfica, até 2010. Os primeiros resultados das análises do conjunto de coleções de cultura material e as amostras orgânicas e inorgânicas foram divulgados, parcialmente, pelo autor

Passadas décadas da sua experiência, com os Tiriyó, e acompanhando o que se tornou uma prática comum entre arqueólogos brasileiros, a partir dos anos 1990, que realizaram pesquisas em terra indígena e com a participação de indivíduos nativos da área pesquisada, como aconteceu no Brasil Central, no Xingu, no Amapá, e ultimamente, no médio Mapuera, percebe-se que no início dos anos 1960

578 CAVALCANTE, Paulo Bezerra; FRIKEL, Protásio. *A farmacopéia Tiriyó: estudo etnobotânico.* Belém: Gráfica Falangola Editora Ltda., 1973.

MAPA ETNOARQUEOLÓGICO E O REGISTRO DA TOPONIMIA INDÍGENA

Entre 1957 e 1973, Protásio Frikel fez pelo menos 14 viagens ao Tumucumaque, nas quais realizou prospecções arqueológicas com seus interlocutores Tiriyó fazendo registros anuais sobre o manejo do solo e alterações na paisagem, realizando coletas de vasilhas inteiras e fragmentadas feitas de cerâmica, e ferramentas inteiras e fragmentadas feitas de rocha (material lítico), além de amostras de solo e malacológico.

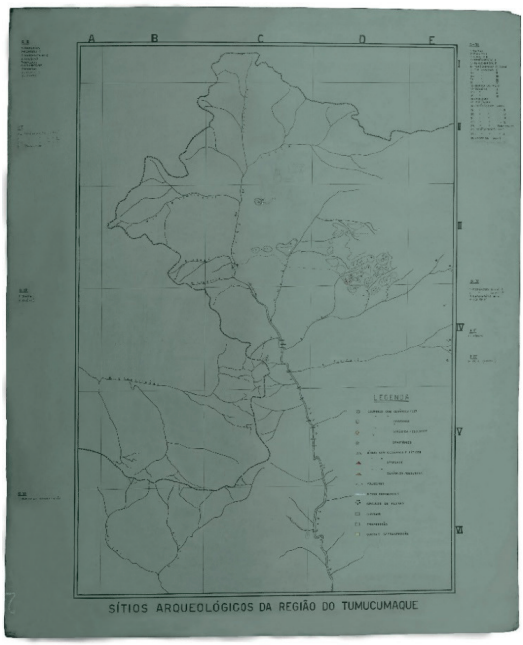
No seu mapa etnoarqueológico intitulado "Sítios Arqueológicos da Região do Tumucumaque", ele anotou 47 sítios arqueológicos, sendo 7 do tipo habitação em abrigos sob rocha e 40 do tipo habitação a céu aberto. Em quase todos eles, realizou coletas de superfície ou escavações, formando uma diversificada coleção de objetos de natureza orgânica e inorgânica, que contabilizaram 38277 amostras[579]. Este mapa representa uma região compreendida entre as linhas N2º33' ao norte e N1º51' ao sul, e W56º15' a oeste e W55º39' a leste, abrangendo os campos gerais de savana amazônica e cordilheira do Tumucumaque.

Ele foi elaborado originalmente numa superfície de madeira fina (compensado) pintada com tinta Verde Ágata (Agate Green – RGB 152,178,150), com medidas de 1,50 m x 1,20 m. Suas anotações relativas à identificação dos rios, igarapés, acidentes geográficos, sítios arqueológicos, fronteiras internacionais, linhas latitudinais, longitudinais e suas respectivas identificações, além das legendas, foram feitas com caneta nanquim preta, com rascunhos feitos a lápis.

579 MARTINS, Vitor Nazareno da Mata. *Estudo histórico, organização, análise e descrição da Coleção Protásio Frikel* (Relatório). Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, Coordenação de Ciências Humanas – CCH; Programa de Capacitação Institucional – PCI; Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação – MCTI, 2010. 469 p.

Mapa etnoarqueológico de Protásio Frikel e dos Tiriyó

1. Folha de compensado usada como base para o mapa



5. Toponimia indígena dos sítios arqueológicos

C – III

1. Makupína
2. Kantáni I
3. Kantáni (Alto) II
4. Papáraú
5. Maloca
6. Uruhhtare
7. Kwárai
8. Kantáni III
9. Máwaú
9. Tühtakariwai III
10. Tühtakariwai IV
11. Tühtakariwai V
12. Morro do Meio
13. Mawáime I
14. Mawáime II
15. Mawáime III
16. Manikuni
17. Mopéwaka
18. Tühtakariwai: Lapa I
19. Tühtakariwai: Lapa II

C – II

1. Tarüpiwaka I
2. Tarüpiwaka II
3. Tarüpiwaka III
20. Tühtakariwai: Lapa III
21. Tühtakariwai: Lapa IV
22. Tühtakariwai: Lapa V
23. Tühtakariwai: Pedra gravada
24. Terêcherógë: Lapa I

C – IV

1. Waipa
2. Ruéhpê
25. Terêcherógë: Lapa II
26. Mawaime: Lapa I

D – IV

C – VI

1. Morro da Triangulação
1. Manákama (Leste) I
2. Manákama (Alto) II
3. Karakaráma entu
4. Tchipíriri

D – III

<table>
<tr><td>2. Informações político-administrativas:</td><td>1. Taitai</td><td></td></tr>
<tr><td rowspan="2">- Fronteira internacional Brasil-Suriname;
- Pouso Tiriós;
- Missão Velha dos frades franciscanos;</td><td rowspan="6">2. Ponoto I
3. Ponoto II
4. Terêcherógë I
5. Terêcherógë II
6. Terêcherógë III (Alto)
7. Tühtakariwai I
8. Tühtakariwai II</td><td></td></tr>
<tr><td>E – III</td></tr>
<tr><td>3. Informações geográficas:</td><td rowspan="2">1. Mêrêyó</td></tr>
<tr><td rowspan="2">- rios, igarapés, serras, cachoeiras;</td><td>E – IV</td></tr>
<tr><td>1. Wúipi</td></tr>
<tr><td>4. Informações da legenda:</td><td colspan="2">6. Dimensões:</td></tr>
<tr><td>- Cavernas com cerâmica / Desenhos; Cemitérios; Sítios com cerâmica e líticos; Sítios com desenhos; Sítios com cerâmica / desenhos; polidores; sítios cerimoniais; Círculos de pedras; Travessões; Currais com Travessões</td><td colspan="2">1,5 x 1,22 m.</td></tr>
<tr><td colspan="3">Fonte: Martins, 2010.[580]</td></tr>
</table>

Como se vê, o documento representa a região do grande "S" subdivida por linhas arbitrárias, à maneira da proposição de feita por Curt Nimuendajú em seu Mapa-Etnohistórico do Brasil e Regiões Adjacentes, de 1944, pois Protásio Frikel enxergou nesta forma de representação, uma maneira facilitada para se localizar os sítios arqueológicos registrados, por ele. São linhas verticais e horizontais, que, embora pareçam, inicialmente, não correspondem a representações de intervalos de graus latitudinais e longitudinais. Neste caso, foram traçados e identificados por códigos alfanuméricos, sendo A, B, C, D e E para as verticais e I, II, III, IV, V e VI para as horizontais, para facilitar a localização de concentrações de ocorrências de sítios.

Na sua legenda consta um conjunto de informações maior do que aquela que se observa no plano, assim como anotações incompletas ou corrigidas, o

580 MARTINS, Vitor Nazareno da Mata. *Estudo histórico, organização, análise e descrição da Coleção Protásio Frikel* (Relatório). Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, Coordenação de Ciências Humanas – CCH; Programa de Capacitação Institucional – PCI; Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação – MCTi, 2010. 469 p.

que sugere que Protásio Frikel o estava editando, gradativamente, na medida em que realizava suas expedições. Ela sugere que havia apontamentos da ocorrência de cavernas com cerâmica; cerâmica com desenhos; cavernas com cemitérios; sítios com cerâmica e líticos; sítios com desenhos; sítios com cerâmica/desenhos; polidores; sítios cerimoniais; círculos de pedras; currais, travessões; e currais com travessões.

Há várias anotações (desgastadas) feitas nas cores vermelha, laranja, amarela, branca e preta, indicativas de particularidades dos sítios encontrados, e, também, registros feitos à lápis e marcas de correções de informações, indicando revisões feitas por Protásio Frikel até seus últimos dias de vida, em 1974, quando o mapa deixou de ser manipulado. Como exemplo, se pode citar, as anotações do entorno do morro Kantáni (nº8), nos locais chamados Mawáu (nº9), Tarüpiwaka (nº1,2 e 3), Parúwaka (nº4) e lago, nos traços dos rios cujos sentidos são representados por setas presentes nas células C-II e C-III, e, também, nas suas respectivas legendas numeradas.

INDICATIVOS DO TERRITÓRIO ANCESTRAL TIRIYÓ

Há registros de pelo menos três tipos de assentamentos pré-coloniais, apontados pelos interlocutores indígenas, subdivididos em: a) Vivendas (locais de habitação); b) Grutas; e c) locais cerimoniais; além de caminhos e estradas antigas, presentes tanto nos campos gerais quanto nas áreas de floresta; centros populacionais isolados ou associados aos assentamentos; e, também, áreas de arboricultura.

Cada um dos tipos de assentamentos pré-coloniais é descrito, no quadro a seguir:

Assentamentos pré-coloniais apresentados para Protásio Frikel pelos Tiriyó.

a) Vivendas (locais de habitação)	Habitados, no passado, pelos Aibubas. Ancestrais dos Tiriyó.	Aibüba do Campo	Os Aibuba que habitavam o campo viviam nos altos dos montes, em uma área de vegetação aberta, distantes dos rios. Eram povos nômades, cultivavam uma agricultura muito incipiente, confeccionavam artefatos em pedra, madeira, ossos e sua cerâmica era muito simples. (Frikel, 1961, 1963, 1969 e Pereira, 1996).
		Aibüba da Mata	Os Aibuba que habitavam a selva viviam acompanhando o curso dos rios e possuíam assentamentos semelhantes aos dos Tiriyós atuais. Utilizavam a mesma matéria prima observada na cerâmica Tiriyó, porém com refinamento decorativo maior (Frikel, 1961, 1963, 1969 e Pereira, 1996).
b) Cavernas, Grutas e Lapas	Locais onde havia grandes recipientes cerâmicos enterrados com ossos de lideranças antigas, apontadas pela tradição como ancestrais Tiriyó. Protásio Frikel visitou e registrou alguns desses lugares, sem realizar coletas, mas havia outros, que seus acompanhantes não o permitiram acessar. Dentre as principais anotações estão a de terem existido pelo menos três tipos de enterramentos na região: a) em nichos de pedra; b) em formas de "caixa" de pedra (pakára apóro); e c) em urnas cerâmicas. (Frikel, 1963)		
c) Cerimoniais	Um desses sítios era o dos "Ometanímpe" ou "Transformados" ou "Encantados", que ficava no rio Wáipa; outro ficava no morro Tuhtakariwáe; havendo, também, pelo menos outros dois que não chegaram serem visitados e estudados pelo pesquisador.		

Fonte: MARTINS, 2010

Os centros populacionais foram identificados como aqueles espaços cujos vestígios materiais, marcas de fogueira e registros rupestres apontavam elevada concentração de pessoas, no passado, podendo terem servido de locais reservados

a reuniões, reduto de segurança ou apoio para grupos de viajantes que atravessavam a região, uma prática cultural reconhecida nas Guianas.

Sobre esses locais, o pesquisador relatou, que:

> [...] As populações desses vários centros, embora pertencentes ao mesmo povo com costumes e línguas idênticos, parecem ter possuído autonomia interna, enquadrando-se no total da tribo como subgrupos, sipes ou linhagens, semelhantemente como hoje ainda acontece com os próprios Tiriyó [...][581]

A maioria das amostras de cultura material escavadas e coletadas por Protásio Frikel, é proveniente desses centros cerimoniais, cuja dinâmica mantida, no passado, é relembrada pela tradição. Segundo os indígenas, existe a possibilidade de haver muitos outros centros semelhantes aos de Mopewáka (D – III, nº 17), de Terêcheróge (D – III, nº 4,5 e 6), de Taitái (D – III, nº 1), de Ruehpe (C – IV, nº1), de Makupina (C – III, nº1) e de Tuhtakariwáe (D – III, nº7, 8, 9, 10 e 11); além de locais, onde há gravuras rupestres[582], mas é preciso seguir floresta adentro e prospectar nos morros e inselbergs das cordilheiras do Tumucumaque (no Brasil) e Eilerts de Haan (no Suriname).

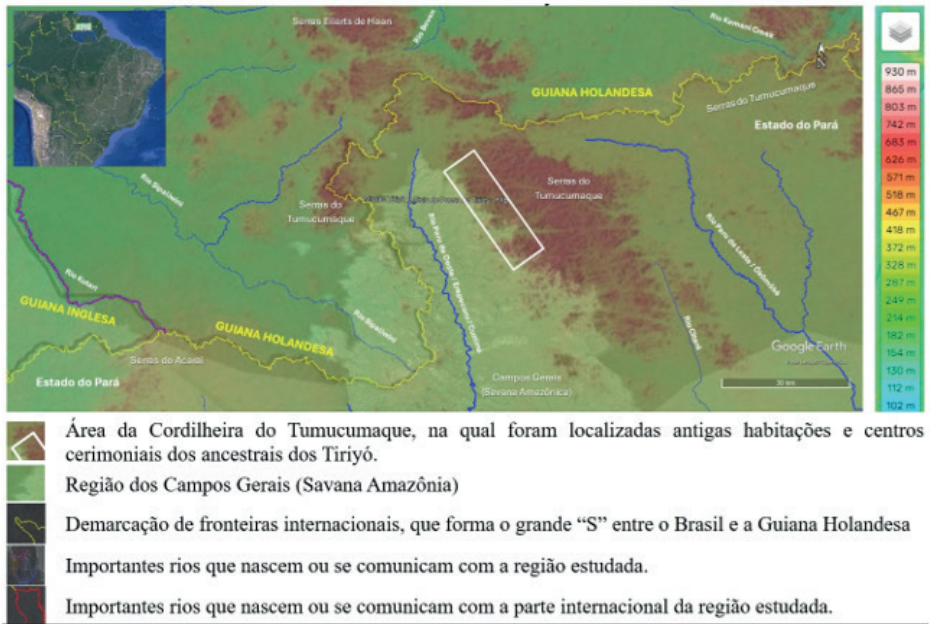
No mapa abaixo, a área demarcada, com um retângulo branco, corresponde ao trecho onde estão os centros populacionais pesquisados por Protásio Frikel e seus interlocutores, na transição dos campos gerais, de savana, para a região serrana, onde estão morros e inselbergs de altura média, entre 500 e 600 metros. Nota-se que a área corresponde a uma pequena parte da cordilheira, abrindo caminhos interpretativos a respeito da possibilidade de haver muitos outros centros, nas demais formações rochosas que não foram acessadas.

---

581 FRIKEL, Protásio. Tradição tribal e arqueologia no Tumucumaque. *Revista do Museu Paulista*, n. s., v. XIV, p. 471, 1963.

582 Estes sítios foram habitados, segundo a tradição, por um grupo ancestral dos Wayana, os Worídjana. Esse grupo após guerrear com Aibübas e Wayana foi derrotado e absorvido pelo segundo grupo. As Worídjana (grupo de mulheres) também, faziam boa cerâmica. GASPAR, Meliam Viganó. *Arqueologia e história de povos de línguas Karib: um estudo da tecnologia cerâmica*. Tese (Doutorado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

Região de transição entre os Campos Gerais e a floresta densa onde Frikel localizou os centros populacionais dos ancestrais dos Tiriyó.



Fonte: Cavalcante; Frikel, 1973; Google Earth Pro 2024.

Em muitos casos, havia nessas serras, espaços de recordação ligados aos espíritos dos antepassados, cujas assinaturas de suas passagens, por lá, estavam expressas nas rochas das grutas e cavernas, nos centros cerimoniais[583], assim como podiam ser encontradas nos lajedos das beiras dos rios, na floresta manejada, na terra preta etc. A grande ocorrência de testemunhos materiais e gravuras

583 Os centros cerimoniais identificados na Serra do Tumucumaque, demonstram que, apesar de haver um conjunto de particularidades naturais, há na realidade do norte da América do Sul, uma complexidade social e cultural expressa na monumentalidade indígena pré-colonial, como por exemplo, a identificada na terraplenagem e manejo de montes artificiais, do Vale de Upano, no Equador, a partir dos estudos de Stephen Rostain, e, também, na savana amazônica ou campos gerais, observados na fronteira do Brasil com o Suriname, conforme identificou Protásio Frikel. ROSTAIN, Stéphen, 1999, Secuencia arqueólogica en montículos del valle del Upano en la Amazonia ecuatoriana. *Bulletin de l'Institut Français de Études Andines* 28 (1): 53–89.

rupestres no alto e na base desses morros comprova a ocupação humana em diferentes épocas, assim como, pelo fato de cada um deles ser identificado por um nome diferente, na tradição indígena, que provavelmente, estavam ligadas às lideranças antepassadas.

O CONTROLE TIRIYÓ DA TOPONIMIA E FLUVIONIMIA

Durante a análise da documentação etnohistórica e etnoarqueológica produzida por Frei Protásio Frikel, observei que ele havia adotado uma postura diferente da de outros agentes do Estado brasileiro, e de cronistas e religiosos que estiveram no extremo norte do país, delimitando fronteiras, abrindo aeródromos, ou registrando informações a respeito da vegetação, relevo, hidrografia, praticando a colonialidade da linguagem. Quase a totalidade desses agentes nomeou lugares segundo seus próprios referenciais e representações sociais, ignorando o fato de que alguns deles possuíam designação próprias atribuídas pelos habitantes locais[584].

Cândido Mariano Rondon, por exemplo, ao atravessar os campos gerais do Tumucumaque, expressou estar diante do Planalto Equinocial brasileiro por considerar que, aquela região representava um contraponto do Planalto Central do Brasil, sobretudo, no trecho do norte do Mato Grosso, onde nascem importantes rios que desaguam na bacia amazônica, assim como acontece no noroeste paraense.[585]

Situação semelhante aconteceu com o morro Kantáni, um destacado inselberg, que fica numa região de transição dos campos gerais de savana amazônica e

584 Este ato de renomear topônimos praticado pelos agentes do Estado brasileiro ao avançarem no território indígena, no século XX, não era nenhuma novidade, pois se assemelhava ao praticado desde o período colonial por agentes das potências europeias que se instalaram no norte da América do Sul. Tzvetan Todorov registrou, quando ele analisou o processo de colonização espanhola, que o ato de renomear lugares e objetos encontrados pela frente, durante o processo de ocupação de um território significava uma expressão de poder, que visava transformar a realidade almejada, impondo sobre ela a cosmovisão do conquistador. TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

585 CRULS, Gastão. *A Amazônia que eu vi.* Rio de Janeiro: Nacional, 1945. (Coleção Brasiliana, v. 113). p. 203.

a floresta densa, que foi rebatizado de Morro Ricardo Franco, por outros agentes ligados à vigilância e proteção da fronteira político-administrativa, do país[586].

Toda a toponimia e a fluvionimia da região representada, no mapa etnoarqueológico, podem ser entendidas como indicadores culturais e assinaturas da ancestralidade indígena transmitidas por gerações, pela tradição, as quais foram decodificadas por Protásio Frikel dentro de códigos linguísticos e cartográficos ocidentais.

Morro Kantáni na Serra do Tumucumaque-PA

Fonte: Frisch, 2016.[587]

Protásio Frikel manteve a expressão Morro Kantáni e outras denominações indígena em seu mapa etnoarqueológico, em suas fichas, diários e mapas, assim

586 DAL POZZO, Daniela Fátima; LUZ, Rudson Adriano Rossato da; ROSA, Geraldo Antônio da. A língua brasileira e a colonialidade: marcas de um passado muito presente. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade de Passo Fundo*, Passo Fundo, v. 19, n. 1, p. 70-84, jan./abr. 2023.; MATOS, Odilon Nogueira de. Resenha de: Um homem do dever: Coronel Ricardo Franco de Almeida Serra. **Revista de História**, São Paulo, v. 33, n. 67, p. 249–250, 1966. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.rh.1966.124690. Disponível em: https://revistas.usp.br/revhistoria/article/view/124690. Acesso em: 7 abr. 2025

587 FRISCH, Johan Dalgas; FRISCH, Christian Dalgas. *Uirapuru: joia do Tumucumaque*. 1. ed. [S.l.]: Dalgas. Ecoltec, 2017.

como ele fizera em seus dois mapas etnohistóricos anteriores. Aliás, nos anos 1940, ele fez questão de informar aos seus superiores franciscanos, que muitos daqueles detalhes, que ele havia reunido a respeito da toponimia e fluvionimia, haviam sido retiradas de mapas feitos pelos próprios indígenas, o que comprova que os próprios indígenas produziam sua cartografia étnica, dando aos mapas de Frei Protasio Frikel, a conotação, também, de mapa cultural ou etnomapa[588], com a perspectiva nativa somada à concepção cartográfica ocidental do religioso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa participação Tiriyó como cocriadores[589] de documentos sobre a história do próprio povo e no controle da toponimia e fluvionimia, é um indício de que eles atuaram como sujeitos políticos coletivos, que merecem ser afastados da condição de primitividade[590], que muitos caraíbas atribuíam a eles. Trata-se de uma postura de resistência adaptativa[591] observada, também, quando os indígenas se dedicaram a aprender a língua portuguesa e outros elementos culturais, como o código jurídico, para exigirem mudanças, no sistema educacional, por exemplo.[592]

---

588 Segundo Meline Machado, os mapas culturais buscam "[...] construir representações a partir da cartografia étnica de diferentes territórios e territorialidades [...] revelando as práticas sociais presentes no cotidiano dos indivíduos. [...]" demonstrando a maneira como cada povo ou comunidade percebe seu próprio espaço. Trata-se de um produto que mescla regras tradicionais da cartografia e representações socioculturais, desconsiderados outrora por geógrafos. MACHADO, Meline Cabral. *Mapeamento cultural e gestão territorial de terras indígenas: o uso dos etnomapas*. Dissertação de Mestrado em Geografia. Programa de Pós-Graduação em Geografia. Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília – UNB. Brasilia - DF, 2014, p. 11-12

589 PORTELLI, Alessandro. *História oral como arte da escuta.* Trad. Ricardo Santhiago. São Paulo: Letra e Voz, 2016. 196 p.

590 OLIVEIRA, João Pacheco de. *"A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena."* 2 ed. Rio de Janeiro, Contracapa,1999

591 Resistência adaptativa é como o historiador estadunidense Steve Stern classificou, dentre outras, a estratégia colaborativa assumida por algumas populações indígenas andinas, diante da opressão do colonizador europeu, para garantir a sua sobrevivência e melhores condições de vida. STERN, Steve. *Resistance, rebellion and consciousness in the Andean peasant world: 18th to 20th centuries*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1987. Disponível em: <https://archive.org/details/resistancerebell0000unse_m9m1>. Acesso em 07 ago 2022.

592 MENDONÇA, Joanan Marques de. *A reinvenção Tiriyó na missão religiosa católica entre as décadas de 1960 a 1980*. 2020. 141 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de

Estar a par dos topônimos e dos fluviônimos utilizados, na cartografia, foi a forma encontrada pelos Tiriyó de estarem cientes da criação de conhecimento, que é feita a partir das falas dos sujeitos e na incorporação deles ao cotidiano do grupo, expressos na paisagem. Isquierdo afirma que os topônimos são verdadeiros "[...] fósseis linguísticos, embora o signo toponímico esteja inserido num sistema linguístico, a sua função não é de significar, mas de identificar lugares. Serve de referencializador a realidade do homem." [593].

Todos os registros dos principais meios de comunicação fluvial, estradas e caminhos históricos apresentados por Protásio Frikel, após a realização de suas pesquisas etnográficas e arqueológicas, no extremo norte, são exemplos de documentos cocriados pelos indígenas e o pesquisador, a partir de amplo processo dialógico e comprobatório da agentividade nativa. Experiência semelhante foi notada pela antropóloga Bruna Franchetto, quando ela pesquisou junto ao povo Kuikuro e registrou que eles a acompanharam e contribuíram ativamente, a fazendo reconhecer que eles "[...] nunca deixaram de ser agentes (dotados de agentividade própria) em relação com o pesquisador [...]"[594].

Trata-se de uma resistência dos indígenas, mesmo que sutil, às projeções mentais e argumentações superficiais e estereotipadas, sobre a relação de pertencimento existente entre eles e o seu meio, evitando que um caraíba[595] diga, que algo, do universo cosmológico deles não exista, simplesmente porque ele não vê, não toca ou não sente.

Pós-Graduação em História, Centro de Humanidades, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2020. p.104

593 ISQUERDO, Aparecida Negri. *O fato linguístico como recorte da realidade sociocultural*. 1996. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP), Araraquara, 1996. p. 81.

594 FRANCHETTO, Bruna. A comunidade indígena como agente da documentação linguística. *Revista de Estudos Linguísticos da USP*, São Paulo, v. 6, n. 1, p. 57-73, 2011. DOI: doi.org. Disponível em: www.revistas.usp.br. Acesso em: 12 dez. 2025.

595 Caraíba e Karaiwa são expressões que possuem o mesmo significado, homem branco. A primeira é comum em documentação produzida, entre os anos 1940 e 1950, acompanhada pela expressão "curé" (bom), formando "caraíba curé" ou "branco bom". Karaiwa, por sua vez, é uma expressão comum na década de 1960, utilizada para designar o homem branco de diferentes origens (forasteiro, militar, missionário etc.).

LÍNGUAS, IDENTIDADES E CONHECIMENTOS

CORPO, TERRITÓRIO E ENCANTARIA

OS RITUAIS NA PRODUÇÃO DA IDENTIDADE AKROÁ-GAMELLA (MA).

Yasmin de Jesus Araújo dos Santos[596]

1. A RELIGIOSIDADE COMO MARCADOR ÉTNICO.

A análise da religiosidade indígena constitui um campo de estudo intrinsecamente complexo, principalmente pela sua natureza profundamente individual e diretamente ligada a cosmovisões e práticas ancestrais específicas de cada povo. Definir o que é "religião" é um desafio epistemológico que exige a comparação empírica de crenças e práticas em diferentes contextos culturais. No caso dos povos indígenas do Nordeste brasileiro, essa complexidade é ainda maior, pois a investigação não pode negligenciar os processos históricos de contato. O fenômeno religioso, neste contexto, manifesta-se na dinâmica de suas relações com outras instituições religiosas e, crucialmente, nos esforços contínuos voltados à preservação de seus rituais, línguas e demais aspectos vitais da sua vida religiosa e identidade cultural.

O avanço predatório da colonização e a incorporação aos aldeamentos jesuíticos ou às unidades administrativas não significam passividade, mas sim uma estratégia de sobrevivência. Muitos grupos indígenas interpretavam a lei portuguesa a seu favor, utilizando o status de "vassalos do Rei" para adquirir

596 Graduada em História pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA), integrante do Grupo de Pesquisa: Memória e História Social na Amazônia Maranhense. E-mail: yasmin.jesus@gmail.com.

vantagens jurídicas, garantir a posse da terra e obter proteção contra a escravização ilegal. Líderes indígenas chegavam a receber títulos da Corte, o que demonstra uma complexa dinâmica de agência política e negociação dentro dos limites impostos pelo regime colonial.[597]

O ápice dessa reformulação administrativa e política ocorreu com a promulgação do Diretório dos Índios (1755-1758), implementado pelo irmão do governador, Sebastião José de Carvalho e Melo, o futuro Marquês de Pombal. Esta legislação, inicialmente pensada para o Grão-Pará e Maranhão e, posteriormente, expandida para o Estado do Brasil, estabeleceu a liberdade jurídica dos indígenas e incentivou o casamento interétnico com o objetivo declarado de assimilação e civilização. O diretório visava transformar os aldeamentos em vilas e lugares, favorecendo o desenvolvimento agrícola e o povoamento, integrando os indígenas à demografia colonial[598]

Apesar do discurso de "liberdade" e "assimilação", a catequização, elemento central da política indigenista, foi um processo carregado de violência simbólica e destrutiva das cosmologias locais. Durante o trabalho missionário (iniciado pelos jesuítas e, posteriormente, por outras ordens e igrejas protestantes), era comum o artifício de demonização das práticas indígenas. Padres e missionários frequentemente encenavam peças teatrais de fundo cristão onde os seres espirituais e reverenciados pelos povos originários - "encantados", eram retratados como demônios ou seres vagantes do mal. Essa associação forçada entre o panteão indígena e o mal cristão é a gênese da demonização de diversas figuras que seriam mais tarde incorporadas e transformadas no folclore nacional. Tais práticas, ainda que fossem revestidas de uma intenção pedagógica (a conversão), constituíam um mecanismo profundo de violência simbólica, impondo a necessidade europeia de

---

597 Soraia Sales Dornelles. *"Registros de Fundações, Ereções e Posses de Vilas: um olhar sobre as vilas de índios do Maranhão"* (2021). O artigo analisa a transformação de aldeamentos em vilas indígenas durante o Diretório Pombalino e discute a participação política indígena nas câmaras e nas estruturas administrativas coloniais do Maranhão.

598 ALMEIDA, Rita Heloísa de. O Diretório dos Índios: um projeto de "civilização" no Brasil do século XVIII. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

dar formas humanas e morais a entidades que, na lógica indígena, não seguiam a dicotomia rígida entre bem e mal.[599]

Na região Nordeste, a população indígena coexiste em um contato histórico e direto com os costumes ocidentais, o que confere à sua esfera religiosa um caráter inerentemente, multifacetado e transversal. Essa religiosidade e seus rituais são marcados pela interpenetração de universos místico-religiosos de matriz indígena, africana e europeia, notadamente o catolicismo e as crenças populares portuguesas.

A coexistência cultural, neste contexto, não deve ser compreendida como um simples ressignificação, mas como um processo histórico de interação entre diferentes matrizes culturais, marcado por relações de poder desiguais e pela capacidade dos povos indígenas de manterem seus referenciais cosmológicos mesmo diante de intensos processos de contato. Nesse sentido, a presença de elementos associados ao catolicismo nas práticas espirituais indígenas não deve ser interpretada como evidência de uma fusão homogênea de crenças. Conforme propõe Jeremias Brasileiro[600] ao discutir a noção de coexistência cultural religiosa ancestral, diferentes tradições religiosas podem compartilhar um mesmo espaço social e ritual sem que isso implique a dissolução das cosmologias originárias. Trata-se de uma convivência dinâmica, na qual elementos externos são apropriados e ressignificados a partir de lógicas próprias, preservando a continuidade dos conhecimentos ancestrais e das formas indígenas de relação com o sagrado.

Reconhecer essa dinâmica exige considerar a diversidade dos povos indígenas, expressa em dimensões históricas, geográficas, espaciais e culturais. Enquanto alguns grupos permaneceram relativamente isolados, outros estabeleceram contato em diferentes momentos e condições históricas. Essas trajetórias distintas influenciam as formas pelas quais elementos externos são incorporados às práticas espirituais.

No contexto maranhense, a interação entre os Gamella e os Ka'apor evidencia a complexidade das trocas interétnicas na região. Relatos indicam visitas sistemáticas dos Ka'apor ao território Gamella entre aproximadamente 1910 e

---

599 O teatro foi amplamente utilizado pelos jesuítas como instrumento pedagógico e de evangelização, visando reforçar os dogmas cristãos e promover a conversão indígena. Ver: *"Teatro Jesuítico"*. HISTEDBR – Faculdade de Educação da UNICAMP.

600 BRASILEIRO, Jeremias. *Sincretismo NÃO! Coexistência cultural religiosa e ancestral, SIM!*. 1. ed. Uberlândia: Editora Subsolo, 2023. ISBN 978-65-88075-39-5.

1960, possivelmente oriundos da região do Gurupi, hipótese reforçada pela referência a Zé Gurupi, importante liderança Ka'apor, e pelo processo de expansão territorial desse povo em direção à região dos lagos de Viana no início do século XX[601]. Embora a reconstituição dessas relações demande maior aprofundamento etnográfico, é plausível que tais incursões tenham alcançado os Gamella já em processo de acamponesamento, favorecendo o estabelecimento de vínculos de afinidade e trocas mútuas que contribuíram para o fortalecimento da coesão interna e da identidade étnica daqueles que se reconheciam como descendentes dos habitantes originários da região[602].

Além dos contatos entre indígenas, a espiritualidade dessas comunidades é marcada pela transversalidade com as culturas afro-brasileiras. Essa peculiaridade se manifesta na influência recíproca entre rituais, observada na presença de entidades indígenas (Caboclos) em terreiros de matriz africana (como o Tambor de Mina, Pajelança e Terecô) e vice-versa. Essa troca diversa entre quilombos e comunidades com forte presença indígena/cabocla afeta a morfologia dos rituais, que incorporam música, dança e, em alguns casos, pinturas corporais de modo singular.

Em suma, as culturas e as espiritualidades na região Nordeste demonstram uma capacidade intrínseca de transformação. Embora mantenham laços arraigados aos seus primórdios, elas se reconfiguram em dinâmicas próprias, refletindo as complexas interações históricas e a resiliência em meio à diversidade do campo religioso brasileiro. Portanto, para as etnias indígenas da região é de que tais termos não identificam códigos e nem explicam esses sistemas de crenças que estão inseridos no processo de resistência na preservação das práticas étnicas e religiosas indígenas como elemento aglutinador, identitário e de fé.

Uma definição daquilo que "é religião"[603] é impossível no início de uma consideração como a que segue, e muito menos poderia ser dada no seu final.

---

601 BALÉE, William L. *The Persistence of Ka'apor Culture*. 1984. Tese (Doutorado em Antropologia) – Columbia University, New York, 1984

602 VARGA, István van Deursen. *A Cabeça Branca da Hidra e seus pântanos: subsídios para novas pesquisas sobre comunidades indígenas, quilombolas e camponesas na Amazônia maranhense.* Revista de História, São Paulo, n. 178, p. 1–34, 2019.

603 A distinção entre religião e religiosidade é amplamente utilizada nas ciências sociais para diferenciar sistemas institucionais de crenças das experiências vividas e práticas cotidianas.

Nesse contexto, ao invés de trazer para a discussão uma referência à religião como sistema simbólico integrado de crenças e práticas sagradas relativas a uma dimensão extraordinária e sobrenatural, dita em religiosidade para enfatizar uma perspectiva dinâmica dos objetos da tradição religiosa como formas de conhecimento diante das atividades práticas do cotidiano.

O homem integrado à natureza constrói sua realidade entre os seus que formam uma realidade como sociedade. Para o sociólogo Durkheim[604], "as representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente no seio dos grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter, ou se refazer certos estados mentais desses grupos". No diálogo com a religiosidade, a comunidade busca respostas para seus questionamentos, utilizando-se de elementos da natureza para cultuar o que acredita. Os Gamella utilizam da teatralidade, da caça, das oferendas, culminância, música, de gestos corporais e de diversos outros recursos da natureza para perpetuar a crença nos Encantados, sobrevivendo a diversas interferências culturais e religiosas.

A compreensão da religiosidade indígena, especialmente como o dos Akroá-Gamella, não pode se limitar à análises distanciadas ou exclusivamente documentais, uma vez que se trata de um campo profundamente enraizado na experiência, na prática e na vivência cotidiana. Nesse sentido, torna-se fundamental recorrer à pesquisa de campo como ferramenta metodológica central, capaz de apreender aquilo que escapa às fontes escritas - os gestos, os silêncios, as performatividades e os sentidos compartilhados no interior da comunidade.

2. MUITO ALÉM DE UM RITUAL

O ritual de São Bilibeu é muito mais do que uma festa, comumente caracterizada como mera aglomeração ou como simples ritual religioso. Reduzi-lo a uma celebração episódica ocasiona o esvaziamento de sua complexidade simbólica, histórica e política. Seu teor é profundamente ambíguo, justamente porque não

604 DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

se deixa capturar por descrições simplórias baseadas apenas nos acontecimentos visíveis. Cada ato ritual carrega significados que atingem dimensões identitárias, políticas e cosmológicas, articulando processos de ressurreição e renovação que se atualizam continuamente no tempo.

É impossível ignorar o papel do afeto, do sentimento, da natureza, do território e da comunidade, dimensões que se atravessam e se conectam numa temporalidade que não é linear, mas em formato de espiral. Quando se fala em ressurreição no interior do ritual, não se trata apenas de uma metáfora cristã ressignificada, mas da compreensão de que o ritual é uma instituição viva, plenamente atravessada pela história e pela transformação social. Ele acompanha as decadências e fraturas impostas ao longo do tempo, mas, ainda assim, permanece em constante renovação, reafirmando sua potência existencial e política frente às tentativas de apagamento.

Durante a segunda visita de campo, em 2026, um dos entrevistados, tratou-se de Caw Akróa-Gamella, uma das lideranças da comunidade, abrindo além da porta de sua casa, mas também os caminhos de sua história. Muito conhecedor de suas andanças, curioso por sabedoria e o grande desejo de resguardar seu conhecimento ancestral, gosta de escrever sobre história, mas principalmente escrever sobre os seus. Ao ser questionado sobre o significado de São Bilibeu, não somente para a comunidade, mas para sua percepção individual como indígena, ele relata que:

> Depois que morreram alguns anciões, pensamos em tentar resgatar algumas memórias, ou criar o hábito para não esquecermos, pois é muito rápido para esquecermos a história, embora, seja a história passada de geração em geração, mas temos tido essas dificuldades por conta da mudança dos ambientes. Vi a necessidade da pesquisa com as pessoas mais velhas, pensei em pesquisar melhor sobre os rituais e o que eles representavam para o nosso povo e nossos anciões. Nós vivemos o dia a dia dessa festa, desde pequenos, mas quando não participamos, percebia que essa festa e os rituais são espaços de unificação, podemos estar brigados mas apesar de tudo nos lembramos que somos um só. Os rituais, todos eles têm essa missão, de unir o território. Quando não existe nenhuma mobilização na comunidade, de festa ou ritual, a comunidade acaba ficando "esquecida", sem movimento, sem a reunião ou brincadeira. O ritual acaba lembrando

quem somos (Akróa-Gamella, Caw. Entrevista concedida a Yasmin Santos em 22 de fevereiro de 2026).

A sociabilidade dos Akroá-Gamella com os Encantados expressa um modo de vida que desafia as certezas tão naturalizadas de um mundo que tenta colocar em silêncio subjetividades não capturáveis pela perspectiva capitalista. A sociabilidade, subjetividade, dentre outros termos que conferem caráter de existência diferenciadora da espécie humana em relação a outros seres considerados objetos, não encontra entre os Akroá-Gamella sustentação. Ao contrário do que se pode pensar por meio da cosmofobia, o conceito criado por Antônio Bispo dos Santos[605], que caracteriza e diagnostica a doença que restringe a subjetividade unicamente a humanos e ao medo do sagrado e da floresta, para os Akroá-Gamella há muito mais subjetividades espalhadas pela terra do que poderíamos supor.

Nesse sentido, o ritual de São Bilibeu não é a parte do cotidiano. Embora seja datado e celebrado uma vez ao ano, seus modos de vida, práticas simbólicas e formas de relação com o mundo se manifestam diariamente. As tradições não se restringem ao momento festivo, mas se evidenciam no trabalho, na alimentação, na circulação pelo território, nas narrativas, nas formas de cuidado e nas relações com as entidades espirituais. O cotidiano, portanto, não é o oposto do ritual, ao contrário, é sua base constitutiva. O ritual emerge justamente como o ponto de mistura simbólica de práticas ordinárias que estruturam a vida social.

O ritual, nesse contexto, não deve ser compreendida apenas como um momento de suspensão da ordem, mas como um mecanismo de reorganização do mundo. No pensamento indígena brasileiro, as festas de caráter religioso operam como eventos de atualização cosmológica, nos quais humanos, espíritos, ancestrais e elementos da natureza se reencontram e renegociam suas posições. As contribuições de Viveiros de Castro[606] e Carlos Fausto[607] demonstram que, em

605 BISPO DOS SANTOS, Antônio. *A terra dá, a terra quer: uma teoria do contracolonialismo*. São Paulo: Ubu Editora; Piseagrama, 2023.

606 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

607 FAUSTO, Carlos. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP, 2001.

muitas cosmologias ameríndias, os rituais constituem espaços privilegiados de produção e renovação das relações entre diferentes seres e domínios do cosmos. Dessa forma, o ritual não apenas representa uma ordem sagrada preexistente, mas participa ativamente de sua atualização e continuidade. A festa pode ser compreendida, assim, como uma tecnologia relacional que mantém o mundo social e cosmológico em funcionamento.

Diferentemente da noção ocidental de religião, fortemente marcada pela separação entre sagrado e profano, as religiosidades indígenas operam por continuidade. Não há uma razão ontológica nos moldes metafísicos europeus, tampouco uma lógica utilitarista que instrumentaliza a natureza. A relação com o ambiente é uma condição de existência. Ser é relacionar-se. O território não é cenário, mas agente. O rio, a mata, os animais e as entidades espirituais constituem sujeitos de relação. Nesse sentido, a afirmação do interlocutor Cacoht Akroá-Gamella: "sem o rio Pirai não existe a entidade Seu Pirai". Não é uma figura de linguagem, mas uma afirmação ontológica - a entidade existe porque o rio existe, e o rio é vivo porque participa dessa rede de relações.

A razão ontológica que sustenta o ritual de São Bilibeu não está orientada para a explicação abstrata do ser, mas para sua vivência concreta. Trata-se de uma ontologia relacional, na qual a existência se dá pela reciprocidade entre humanos e não humanos. A festa, portanto, não tem finalidade externa, ela não é utilitária, nem pedagógica no sentido moderno. Ela é necessária porque garante a continuidade da vida, das relações e do mundo.

Assim, o ritual de São Bilibeu pode ser compreendido como um dispositivo de resistência e permanência. Ele articula memória, território e espiritualidade, constituindo-se como um campo onde identidade, política e cosmologia se entrelaçam. Mais do que um evento anual, ele é uma forma de existir no mundo, uma prática contínua de afirmação da vida frente às rupturas históricas impostas pela colonização e pela expropriação territorial.

3. MUITO ALÉM DE UM RITUAL É POLÍTICA.

A colonização operou, de forma sistemática, dentre uma de suas táticas, o apagamento historiográfico que se configura entre as práticas mais violentas da

experiência colonial. O apagamento não se limitou ao silenciamento de narrativas, mas impôs uma engenharia social destinada a deslocar identidades, interditar conhecimentos e fabricar dúvidas profundas nos próprios sujeitos colonizados. Esse tipo de violência atua no nível íntimo e psicológico, ao mesmo tempo em que o colonizador define quem o indígena "é" ou "deveria ser", estabelece também a ficção de que suas tradições teriam desaparecido ou perdido validade. Assim, comunidades inteiras passam a conviver com o peso da dúvida sobre si mesmas, tentando se reconectar com legados que a violência colonial decretou como inexistentes. Essa dinâmica, descrita por diversos autores como parte do processo de colonialidade do poder[608] e de epistemicídio[609], evidencia que o apagamento não se limita ao passado, ele se reescreve continuamente nas políticas de identidade, no acesso desigual ao território e nas formas oficiais de produção de conhecimento.

Em decorrência das invasões no território, a caracterização indígena foi se alterando. A composição das estratégias de produção da inexistência, a partir de 1969, contra os Akroá-Gamella se deu com a invasão do território, a adulteração de documentos e o cercamento indevido das terras por não indígenas. Uma dessas estratégias incidia diretamente com a categoria "índio", fazendo com que os indígenas não mais se autodeclararem, em decorrência do acirramento da violência, emergindo neste lugar denominações como "caboclos" ou "descendentes" de índios, se insere em um processo de enfraquecimento identitário e fragmentação coletiva.

A máquina, a de fazer "o branco no índio" descrito por Kumtum Akroá-Gamella, corresponde aos objetivos da catequização, territorialização e, segundo a concepção evolucionista de transição do estado selvagem ao civilizado, transformar o indígena em não indígena. A partir deste tempo, segundo as várias narrativas dos Gamella, não se podia dizer que era indígena. Uma proibição fora instaurada em decorrência das invasões no território, sobretudo como uma forma de silenciá-los, a qual acarretou o "escondimento". A partir deste contexto, os Akroá-Gamella

608 QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

609 CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

passaram a ser identificados como "caboclos" pela comunidade circundante, que crescia demograficamente em decorrência da abertura de estradas, invasões e outros processos de interesse do capital local e nacional.

À medida que os invasores adentravam o território, esta nova caracterização fora se consolidando de maneira regular para os não indígenas e de maneira inconstante para os Akroá-Gamella. Para os não indígenas, os "caboclos"[610] que ali viviam possuíam uma relação remota com antigos indígenas que habitavam aquelas terras. Para os Akroá-Gamella, eles são os próprios descendentes daqueles indígenas, esta diferença de perspectiva incide no modo como foi compreendido a caracterização "caboclo" ao longo dos anos. Visão compartilhada por quem ainda era uma pequena criança na década de 1970. Kapreh neto de dona Vitória, remonta memórias da insegurança que sentia sobre si mesmo:

> Nós não tínhamos a garantia de que éramos indígenas, porque a gente ouvia de papai e de vó Antero que é meu bisavô, falava que não podia dizer que éramos indígenas e se falava os branco matava a gente. Falava que a gente era descendente de índio, não podia dizer que era é pra ficar calado. Contava as história dos massacre dos ancião que diziam que eram indígenas; Mas agora com a maior parte do povo tivemos coragem pra se declarar indígena, descobrimos nossas raízes. Mas sempre temos de falar que depois da nossa autodeclaração convive com muito preconceito, a violência cresceu ainda mais pra cima da gente, que diz que somos falsos índios, mas em cima de crítica que nos fortalecemos. E nós nunca pode dizer que não somos indígenas, nós sabemos o que a gente somos (Akroá-Gamella, Kapreh. Entrevista concedida em 21 de fevereiro de 2026).

Após compartilhar sua luta e visão sobre construção da identidade após a retomada, ele relata um pouco sobre sua vivência com seus antepassados:

---

610 No contexto Akroá-Gamella, os caboclos são compreendidos como entidades espirituais encantadas que mantêm uma relação profunda com o território, a ancestralidade e as forças da natureza. Diferentemente das concepções racializadas historicamente atribuídas ao termo "caboclo" na sociedade brasileira, entre os Akroá-Gamella essas entidades não se restringem a uma categoria étnica ou a uma representação de mestiçagem, mas constituem presenças espirituais que orientam, protegem e estabelecem mediações entre o mundo dos vivos, os ancestrais e os encantados, participando ativamente da vida ritual e das práticas de cura da comunidade.

> Eu me lembro quando era assim criança, eu com minha irmã fazia arco de madeira de geniparana e tirava umas vara pra flechar troíra. E hoje é visto como coisa de índio brincar com flecha, mas a gente fazia desde criança e não sabia que era indígena (Akroá-Gamella, Kapreh. Entrevista concedida em 21 de fevereiro de 2026).

O relato apresentado evidencia a presença de saberes incorporados que escapam às classificações formais de identidade, mas que se apresentam como elementos fundamentais na construção do pertencimento indígena. Kapreh expõe práticas muito comuns para ele, no entanto, esses modos, gestos e saberes cotidianos são memórias e continuidade indígena, mesmo quando não são nomeados como tal. Esse fenômeno pode ser interpretado a partir de noções de habitus trazidas por Bourdieu[611] nos ajuda a compreender como práticas corporais - fazer arco e flecha - são transmitidas de modo não formalizados e naturalizados no cotidiano. Essas práticas não precisam ser ensinadas como "tradição indígena", elas são vividas como parte da infância, do brincar, do fazer junto, e acabam funcionando como marcas profundas de pertencimento. Esses saberes não ditos (como técnicas de caça, uso de materiais da mata, formas de brincar e interagir com o ambiente) atuam como uma espécie de "arquivo vivo", mesmo quando a identidade indígena não é explicitamente reconhecida.

Assim, compreender as táticas de apagamento é reconhecer que a violência colonial não se resume às armas e epidemias, pelo contrário, envolve estratégias profundas de reorganização do mundo, que tentam impor ao indígena o olhar do outro enquanto desqualifica suas formas de existir.

A retomada territorial, étnica e o uso de suas cosmologias tem se tornado uma ferramenta poderosa nas mãos dos Gamellas, de forma decolonial, encontra-se uma maneira de reformar-se a si, ou serem quem sempre foram, mas de forma ainda mais plural e politizada. Como afirma Cruupyhre Akroá-Gamella:

> O processo da colonização separou muita gente, tanto da cerca, do pertencimento familiar, e quando fazemos esse processo de retomada, nos reencontramos com várias famílias e fortalecemos a comunidade, e lembrar que estamos aqui para defender o nosso povo não a minha

611 BOURDIEU, Pierre. *O senso prático*. Petrópolis: Vozes, 2009.

> particularidade ou da minha família. Temos que olhar um povo como um todo, se irmos pra esse lado iremos nos perder no caminho, se perder quando o adversário querer cooptar a gente, então temos que estar cientes e olhar o povo como um coletivo (Akroá-Gamella, Cruupyhre. Entrevista concedida em 6 de dezembro de 2025).

Concomitante aos seus Encantados[612], os Akroá-Gamella atravessaram as invasões sem conhecer a experiência da morte, do desaparecimento. Se enfraqueceram, no entanto, "o tempo é, sobretudo, dos Encantados", como contou Kum'tum, a cura do seu povo, como o processo de retomada do território, era apenas uma questão de tempo. Durante o período que se estende de 1970 até os dias atuais, os Akroá-Gamella resistiram, conservando porções do seu território.

Dentre todas a tentativas do colonizador, um dos momentos mais traumáticos da história recente da comunidade ocorreu em 30 de abril de 2017. Sabe-se que o ataque aconteceu no final da tarde daquele dia e envolveu grupos armados ligados a fazendeiros, líderes políticos e religiosos contrários à presença indígena no território. De acordo com reportagens baseadas em documentação de organizações indigenistas, mais de vinte indígenas ficaram feridos, com dois tendo suas mãos decepadas durante a agressão, e dezenas de disparos de armas de fogo foram registrados.(CCV-MA, Maranhão Terra Indígena, 2023). Dona Maria Roxa, Pajé da Aldeia Cajueiro Piraí demonstra a força da espiritualidade que os levanta novamente, apesar de todas as ameaças vivenciadas diariamente:

> E quando tivemos o massacre nós quase perdemos os parentes e nós quase que morre, mas acredito que Deus e os encantados nos defenderam. E nossos parentes que foram decepados estavam quase mortos, eles (os fazendeiros) pensaram que tinham nos matado mas não mataram, nós estamos aqui (Dona Maria Roxa, Pajé da Aldeia Cajueiro. Entrevista concedida em 6 de dezembro de 2025).

612 Os Encantados constituem entidades espirituais presentes em diversas cosmologias indígenas e afro-indígenas do Nordeste brasileiro. Entre os Akroá-Gamella, relacionam-se à proteção espiritual, à memória ancestral e à continuidade da vida coletiva, atuando diretamente nos processos de cura, orientação e fortalecimento político-comunitário.

Essas feridas físicas constituíram também feridas sociais, pois a violência foi acompanhada de esforços para negar a identidade e os direitos do povo indígena nos discursos públicos e na mídia local. Após o ataque, a comunidade Akroá-Gamella passou a reorganizar o ritual de Bilibeu como uma prática carregada de significado político, além de religioso e cultural. A transferência da data das festividades do Carnaval para 30 de abril, a data do ataque, foi um gesto de afirmação explícita: o rito foi convertido em "um dia de luta do povo para a continuidade da vida", nas palavras de Meire Diniz, missionária do Conselho Indigenista Missionário[613].

A festividade revela uma riqueza ancestral que perpassa o âmago de sua essência e ligação à terra, as tradições e toda a devoção ao santo e as crenças passadas de geração em geração. Cruupyhre Akroá-Gamella que participa "desde que se entende como parte de uma grande teia", quando criança mesmo que de forma curiosa entendeu que "o ritual de São bilibeu traz toda uma ligação com a terra e da cura, pessoas pedem para ser molhada, passar a terra no corpo, nas crianças, o que trás uma riqueza muito grande, mostra que fazemos parte daquilo (o território)".

O estudo do ritual de São Bilibeu revela a complexidade de processos pelos quais tradições culturais se mantêm e se transformam em contextos de conflito. A obra de Maristela Andrade[614] nos ajuda a pensar as práticas do povo Akroá-Gamella como expressões de permanências históricas no território, enquanto os relatos de campo e as narrativas jornalísticas ilustram como essa permanência se refaz diante da violência e da disputa territorial. A politização do ritual após o ataque de 2017 demonstra que festividades podem exceder suas funções rituais para se tornar espaços de afirmação política, memória e luta coletiva, reafirmando que a continuidade cultural e a luta por direitos constituem dimensões indissociáveis da experiência indígena contemporânea.

4. RELAÇÃO CORPO-TERRITÓRIO E A RELIGIOSIDADE.

O sentido de pertencimento vive através do enraizamento, na percepção do território e se expressa na linguagem, no costume, sempre em referência ao mundo

---

613 *Ritual festeja a tradição e a resistência do povo Akroá Gamella*. Agência Tambor, 30 abr. 2025.

614 ANDRADE, Maristela de Paula. *Terra de Índio: identidade étnica e conflito em terras de uso comum.* São Luís: EDUFMA, 1990.

natural. Os sistemas de saberes indígena são mapas de memória que carregam uma ancestralidade que se revela nas experiências, nos rituais, no contato com o território e em comunidade. Dessa forma, os saberes nas comunidades indígenas adquire sentido étnico nas práticas que se reconfiguram na coletividade e suas trocas interétnicas. O lugar primordial de referência do saber indígena é a comunidade.

A cosmovisão e a religiosidade indígenas refletem, de múltiplas maneiras, o sentido ético de convivência com o território. Na experiência comunitária, o sujeito indígena institui uma verdadeira cartografia do sagrado, que combina os mais variados elementos do espaço habitado, sejam eles seres viventes ou entidades espirituais.

Nesta perspectiva, o território é concebido como um prolongamento do corpo social e individual. Os princípios religiosos não apenas estabelecem relações de uso, mas sobretudo de proteção e reciprocidade ecológica com esse espaço-terra. Como enfatiza Manuela Carneiro da Cunha (1992)[615], a identidade étnica da pessoa se enraíza e se prolonga na terra, que se torna parte intrínseca do seu ser. Essas relações de saberes são mediadas pela interação constante com os espíritos da natureza e os guardiões dos territórios, os "encantados", figuras centrais para muitos povos indígenas do Nordeste e presentes na cosmologia da Encantaria.

Práticas ritualística como o Ritual de Bilibeu constitui como um espaço religioso, político e, portanto, de afirmação de um "*ethos*" identitário que, ligados à ancestralidade indígena, nas vivências ritualísticas, vai se constituindo em modos de criação/recriação de uma identidade, a partir da memória discursiva do grupo. O espaço do sagrado ressurge, a partir dos novos sentidos atribuídos pelos sujeitos, nas suas vivências comunitárias, como elemento redefinidor de uma identidade étnica. As lutas dos Gamella pela reconquista de suas terras ocorrem concomitantes às lutas pela afirmação de uma identidade. Nesta cartografia do sagrado, o "ser índigena" vai rememorando e recriando, um sentido para a existência que está relacionado à mãe-terra, aos "encantados", em que os símbolos são carregados de poesia, sentimento, tempo e ancestralidade. Tudo passa a ter sentido: os rios, as árvores, os animais, as músicas, o ritual e a luta pela terra.

---

615 CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP, 1992.

No âmbito cósmico da religiosidade Gamella não se desvencilha da luta desde que os pés tocaram seu território. Atualmente presente em 28 aldeias, mas antes do processo de retomada das áreas de fazendas na região, o povo vivia em uma área de apenas 532 hectares[616], parcela mínima do território que lhes foi originalmente doado pela Coroa Portuguesa em 1759[617], reconhecendo a ocupação indígena sobre as terras que abrangem os atuais municípios de Viana, Matinha e Penalva. Ao longo de décadas, enfrentaram diversas violações de seus direitos territoriais e existenciais, em uma lógica estatal que negava a presença indígena na região, se não havia aldeias, supunha-se que não existiam donos das terras. Essa negação serviu de justificativa para processos de grilagem e disputas sobre o território de Taquaritiua.

Apesar dessas pressões, os Akroá-Gamella protagonizaram experiências significativas de retomada territorial e de afirmação cultural, fortalecendo sua presença social e política na região. A memória coletiva da comunidade, construída e transmitida ao longo de gerações, mantém viva a história de ocupação e pertencimento. Essa memória não se limita a registros do passado, mas se manifesta cotidianamente, sustentando práticas culturais, celebrações e relações sociais que reafirmam sua identidade.

A trajetória do povo também desafia percepções externas de extinção ou assimilação. Nimuendaju (1937)[618] descreveu os Gamella como um grupo amplamente integrado à sociedade regional, percepção que contribuiu para a difusão da ideia de que teriam desaparecido enquanto povo indígena. No entanto, a realidade demonstra o contrário, a comunidade mantém suas práticas e narrativas vivas, conectando passado e presente.

Nesse contexto, a cultura e a religiosidade emergem como estratégia de resistência e sobrevivência, como argumenta Bhabha (2003)[619], por meio dela,

---

616 FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida. *Território e resistência do povo Akroá-Gamella na Baixada Maranhense*. Relatórios antropológicos e materiais da Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil.

617 BARBOSA, Zelinda Lima. *Os índios e a civilização na Baixada Maranhense: uma história de resistência*. São Luís: EDUFMA, 2006.

618 NIMUENDAJÚ, Curt. *The Gamella Indians*. *Primitive Man*, v. 10, n. 3/4, p. 58-71, 1937.

619 BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

os Akroá-Gamella reconstruíram e reinventaram suas memórias e experiências históricas, transformando-as em elementos centrais da identidade coletiva e da reivindicação territorial. Território e memória tornam-se, assim, indissociáveis, a terra não é apenas espaço físico, mas repositório de histórias, saberes e resistência que legitimam e fortalecem a presença indígena na região.

No entanto, somente a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988 e da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), os direitos sobre territórios e modos de vida passaram a ser reconhecidos de forma mais efetiva. A Constituição de 1988 reafirmou o instituto do Indigenato, garantindo aos povos indígenas a posse das terras que tradicionalmente ocupam. Diferentemente de abordagens anteriores, o texto constitucional não exige comprovação de posse ancestral ou imemorial, mas reconhece a tradição de ocupação, permitindo que o direito territorial acompanhe as práticas e costumes atuais das comunidades. Essa visão evita confundir "tradição" com simples repetição de costumes ou impor um congelamento das práticas jurídicas, possibilitando que o reconhecimento territorial acompanhe a vivência social e cultural das comunidades.

A Convenção 169 da OIT complementa essa perspectiva ao assegurar que os direitos territoriais dos povos indígenas sejam reconhecidos de acordo com suas formas de vida, cultura e tradições. Em seu Artigo 14, estabelece o reconhecimento dos direitos de propriedade e posse sobre as terras tradicionalmente ocupadas, bem como a proteção do acesso a áreas utilizadas para atividades tradicionais e de subsistência. Além disso, determina que os governos identifiquem e protejam esses territórios e criem mecanismos jurídicos adequados para atender às reivindicações territoriais dos povos indígenas, fortalecendo o reconhecimento e a luta dos Akroá-Gamella por seu território tradicional (OIT, 2002)[620].

O reconhecimento dos direitos territoriais indígenas vai além da posse formal da terra, incluindo também o uso de áreas que não são ocupadas permanentemente, mas que são essenciais para atividades tradicionais e de subsistência, como pastoreio, caça, pesca e coleta de recursos naturais. Esse direito complementar

---

620 ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). *Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais*. Genebra, 1989. Promulgada no Brasil pelo Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004. Brasília, DF, 2004.

garante que os povos possam manter práticas culturais e econômicas ligadas ao território, sem que seja necessário possuir título formal de propriedade.

O Artigo 215 da Constituição Federal[621] de 1988 reforça essa perspectiva, ao reconhecer a importância da proteção de bens culturais e de atividades tradicionais como artesanato, agricultura de subsistência, pesca e caça para a manutenção da cultura, da autossuficiência e do desenvolvimento econômico das comunidades indígenas. Os governos devem, sempre que possível, apoiar e fortalecer essas práticas, em consonância com a Convenção 169 da OIT.

No caso dos Akroá-Gamella de Taquaritiua, esses direitos se manifestam nas retomadas territoriais e no uso diário do território: rios e lagos para pesca, babaçuais para coleta do coco e extração de palhas, guarimanzais para produção de artesanato, bacurizeiros, juçarais, roças e a realização de rituais culturais, como o Bilibeu. Essas práticas demonstram que o território não é apenas espaço físico, mas repositório que reforça a presença histórica e contínua do povo na região.

A efetivação dos direitos territoriais é essencial não apenas para garantir os modos de vida e a preservação cultural, mas também para assegurar um meio ambiente equilibrado. O território, nesse sentido, é central para a sobrevivência das comunidades e para a sustentabilidade ambiental. No caso do Território Indígena de Taquaritiua, a demarcação ocorre "com os próprios pés", ou seja, através do uso e da presença ativa da comunidade nos espaços de significação cultural e produtiva. O ritual do Bilibeu, junto a outras práticas culturais e produtivas, atua como um marcador simbólico e prático do território, evidenciando que a ocupação e a memória cultural são inseparáveis da reivindicação e da gestão do espaço pelos Akroá-Gamella.

O Bilibeu é muito mais que uma festa: é uma prática religiosa e cultural que expressa a íntima ligação entre os Akroá-Gamella e os espaços sagrados de seu território. Como relata a pajé Maria Roxa: "o Bilibeu vive nas matas, nos igarapés, no céu e entre nós, durante o ritual de São Bilibeu eles sempre estão de longe, observando e protegendo a gente " (Maria Roxa, 2025). A presença do ritual nesses locais evidencia a importância de rios, matas e igarapés, que são ao

621 BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República, 1988.

mesmo tempo moradas de animais e de seres encantados, e elementos essenciais para a manutenção das tradições do povo.

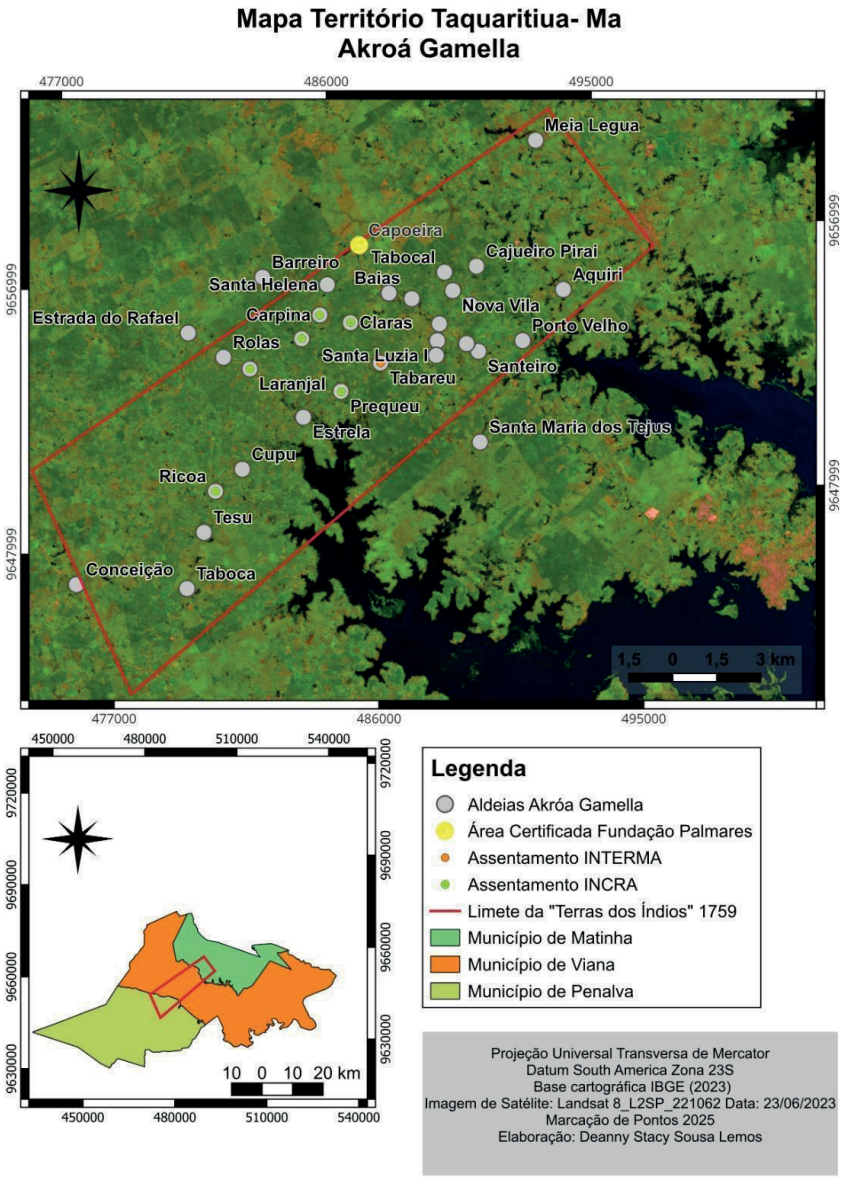
Durante uma das primeiras conversas de campo, ao indagar Cruupyhre sobre os locais visitados para a busca das caças destinadas ao ritual de São Bilibeu, ele relatou que, ao longo do tempo, esses percursos têm se ampliado em razão de um processo contínuo de retomada identitária. Segundo ele, "já fomos em locais onde existem indígenas que se espalharam, mas continuam devotos ao santo" (Cruupyhre Akroá-Gamella, 2025). Essa afirmação revela um aspecto central da territorialidade indígena vivenciada em Taquaritiua, o território não se define exclusivamente por limites geográficos fixos ou por uma demarcação institucional, mas por vínculos simbólicos, espirituais e relacionais que persistem apesar das rupturas impostas pela colonização.

Ao amadurecer essa informação, torna-se evidente que mesmo aqueles que não residem em aldeias formalmente constituídas (frequentemente categorizados como "não aldeados") são reconhecidos como parte integrante de um território único. Trata-se de um território tecido por laços de ancestralidade, reconhecimento mútuo e devoção, que a colonização não foi capaz de romper completamente. Nesse sentido, a devoção a São Bilibeu opera como um princípio agregador e cosmológico, capaz de reinscrever sujeitos dispersos em uma mesma rede de pertencimento, reafirmando continuidades históricas e espirituais.

Todas as pessoas que se reconhecem como devotas de São Bilibeu fazem parte desse território ampliado e relacional, estando, segundo a cosmologia local, protegidas por ele. Essa proteção não se limita a um espaço físico, mas se estende a um campo simbólico no qual santo, território e povo constituem uma unidade indissociável. Tal perspectiva dialoga com concepções indígenas de territorialidade amplamente discutidas na antropologia, nas quais o território é entendido como um espaço vivo, atravessado por relações entre humanos, encantados, ancestrais e entidades espirituais (Viveiros de Castro, 1996; Gallois, 2004).

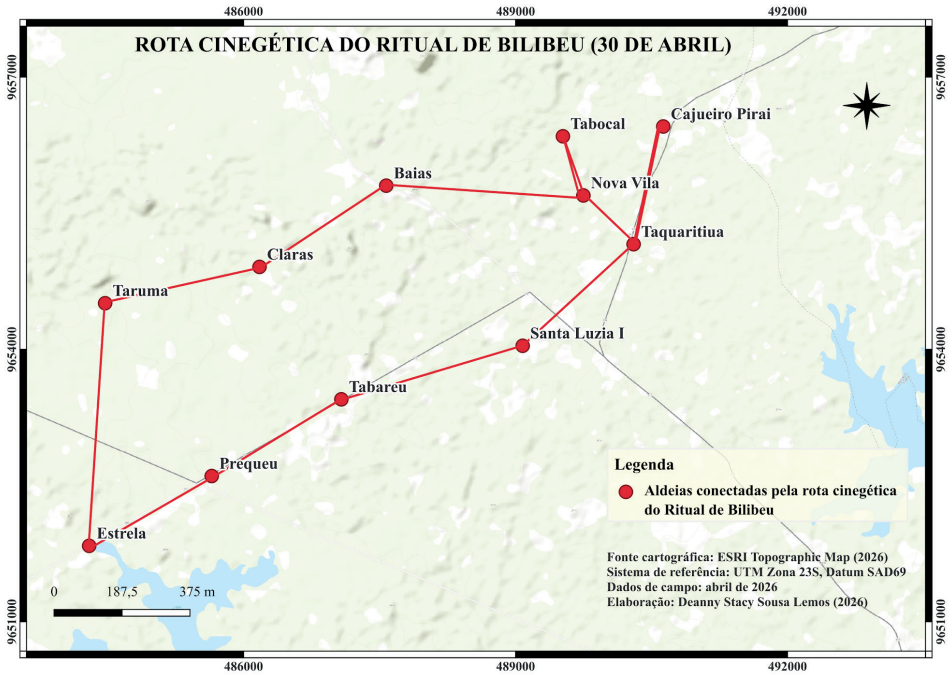
A seguir, após traçar um comparativo entre o mapa do território e suas aldeias e o território espiritual - figura 2, em que é demarcado com os pés de seus viventes.

Figura 1 - Mapa do território Akroá-Gamella (2023)



Fonte: Lemos (2023)

Figura 2: Rota Cinegética do Ritual de Bilibeu (30/04/2026)



Fonte: Elaboração de Lemos e Santos (2026)

A leitura conjunta dos mapas permite compreender duas dimensões complementares da territorialidade Akroá-Gamella. Enquanto o mapa da figura 1, representa a distribuição espacial das aldeias e os marcos territoriais reconhecidos cartograficamente, o mapa apresentado na figura 2, evidencia uma geografia produzida pela experiência ritual. A rota cinegética de São Bilibeu não deve ser entendida apenas como um percurso entre pontos fixos, mas como a expressão de uma territorialidade em movimento, construída pelas relações de parentesco e devoção. Os caminhos percorridos pelos devotos desenham uma cartografia própria, na qual o território emerge da circulação dos corpos e da presença coletiva, tornando visível aquilo que frequentemente escapa às representações convencionais do espaço. Assim, o mapa ritual não complementa apenas o mapa

geográfico, mas revela uma dimensão fundamental da existência Akroá-Gamella, o território é relacional de experiência e pertencimento.

Embora seja recorrente no discurso jurídico e político a afirmação de que o indígena necessita de território para sobreviver, a experiência vivida na comunidade de Taquaritiua aponta para uma inversão significativa dessa lógica. Ali, é o indígena (enquanto sujeito coletivo, portador de memória, ritual e cosmologia) que constitui o território. O território se faz a partir da presença indígena, independentemente de qualquer reconhecimento oficial ou delimitação cartográfica. Essa concepção aproxima-se das reflexões de autores como Little (2002), que compreende o território indígena como uma construção histórica e relacional, sustentada por práticas culturais, narrativas e experiências compartilhadas.

São Bilibeu protege o território, ele também protege seu povo, e essa proteção se manifesta na continuidade das festas, das caçadas rituais e das redes de devoção que mantêm viva a relação entre as diferentes teias indígenas. Sem essa entidade protetora não haveria um território tão rico, cuidado e continuamente reafirmado. Trata-se, portanto, de um território que não existe à revelia de seus sujeitos, mas que se atualiza constantemente por meio da devoção, da ancestralidade e das práticas coletivas que sustentam a vida social e espiritual da comunidade, Taquaritiua é muito além de um território físico, mas é um território espiritual e afetivo.

Assim, o ritual do Bilibeu atua como um marcador simbólico e físico do território, ao percorrer os caminhos, pisar nos espaços sagrados e celebrar práticas ancestrais, os Akroá-Gamella reafirmam sua ocupação. O território não é apenas espaço físico, mas também repositório de espiritualidade, saberes e resistência cultural, mostrando que a preservação ambiental e cultural está intrinsecamente ligada à continuidade da vida e das tradições da comunidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

"A grande história do povo Gamella foi sempre escrita com sangue na terra." O cântico entoado durante as vivências rituais não apenas rememora a violência histórica sofrida pelo povo Akroá-Gamella, mas revela uma profunda consciência política acerca das disputas pela história de sua própria existência.

Em contraposição às versões oficiais da história, frequentemente construídas a partir do apagamento, da negação e da colonialidade, o ritual emerge como espaço de reescrita da memória coletiva. Cada canto, caminhada, reza e gesto ritualístico se revela uma forma de narrar a si mesmos a partir de suas próprias experiências e cosmologias. Nesse sentido, a valorização dos ritos ultrapassa a dimensão religiosa ou cultural: trata-se de um exercício cotidiano de soberania sobre a própria história. Ao atualizar a memória dos massacres, das retomadas e da permanência ancestral no território, os Akroá-Gamella reafirmam que sua história não está encerrada nos arquivos coloniais ou nas interpretações externas, mas continua sendo produzida no corpo, na terra e nas relações comunitárias. O ritual torna-se, assim, uma forma de resistência epistemológica, através da qual o povo retoma o direito de contar a si mesmo, transformando a memória em presença viva e luta coletiva.

Nesse contexto, o ritual de São Bilibeu revela-se muito mais que uma festividade religiosa. O Bilibeu constitui uma complexa cartografia do sagrado, através da qual o território é continuamente percorrido, lembrado, ressignificado e protegido. A corrida dos cachorros, a partilha dos alimentos, os banhos, as rezas, as caçadas e a circulação entre aldeias reafirmam não apenas vínculos espirituais, mas também relações políticas e territoriais profundamente enraizadas na experiência coletiva. O ritual atua como um marcador da presença indígena e como uma ferramenta de atualização da memória ancestral, conectando os entes viventes e invisíveis, encantados, território e luta. A mudança da festividade para o dia 30 de abril, em memória do massacre de 2017, explicita de maneira expressiva a dimensão política do ritual, mas também uma forma de se expressar politicamente a partir da dimensão de sua realidade.

A territorialidade Akroá Gamella, conforme demonstrado ao longo desta pesquisa, não pode ser compreendida a partir das noções coloniais de posse, propriedade ou delimitação espacial. A lógica ocidental da terra enquanto bem apropriável revela-se insuficiente diante das formas indígenas de existência, nas quais o território é vivido como relação, memória, circulação de afetos e sociabilidade coletiva. A ideia de "terra indígena", garantida constitucionalmente, surge como instrumento jurídico necessário para assegurar a sobrevivência física e política desses povos frente às constantes violências históricas do Estado, dos latifúndios

e das estruturas coloniais que insistem em negar sua existência. Entretanto, para os Akroá Gamella, o território ultrapassa qualquer definição legal: ele se constitui na experiência cotidiana do viver em comunidade, nas trocas, nos rituais, nas rezas, e na relação contínua entre os seres humanos, os encantados e a natureza.

A territorialidade não se fundamenta em essencialismos fixos, mas na capacidade coletiva de construir pertencimento através da convivência e da reciprocidade. Assim, mais do que aplicar categorias prontas à experiência indígena, este trabalho buscou compreender como a própria sociabilidade Akroá-Gamella amplia e ressignifica noções como território, territorialidade e do sagrado. Assim, mais do que afirmar que os indígenas necessitam da terra para sobreviver, a experiência Akroá-Gamella permite compreender que é a própria existência indígena que constitui o território.

Nesse contexto, a fé ocupa um lugar central enquanto força que organiza e expande a própria territorialidade. O Ritual de São Bilibeu evidencia que a fé atravessa os corpos, a terra, os encantados, a memória e os vínculos comunitários, tornando-se um espaço contínuo de reconstrução coletiva. A experiência ritual rompe com as separações ocidentais entre religião, política, território e cultura, pois tudo se articula em uma mesma dinâmica de manutenção da vida. A terra, nesse sentido, não é apenas espaço físico: ela é memória ancestral. Entretanto, a própria história de repressão sofrida pelos Akroá Gamella demonstra que, embora a territorialidade indígena ultrapasse fronteiras materiais, a demarcação territorial continua sendo necessária como mecanismo de proteção contra as permanências do colonialismo e da violência estrutural.

Se a terra demarca a continuidade histórica de um povo, a fé é aquilo que permite que essa continuidade permaneça viva. Entre os Akroá-Gamella, não existe dimensão mais coletiva do que a experiência da fé, pois ela mobiliza a comunidade inteira em torno da partilha e manutenção de sua existência enquanto povo. Como propõe Ailton Krenak[622], a humanidade indígena se constrói na relação entre os seres e na capacidade de produzir mundos compartilhados, recusando as fragmentações impostas pela modernidade colonial. Assim, o ritual de São Bilibeu revela que a territorialidade indígena não pode ser reduzida à posse da

622 KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

terra. É na fé, na memória e na continuidade dessas sociabilidades que os Akroá-Gamella reafirmam diariamente sua existência, transformando o território em experiência viva de resistência histórica, étnica e cosmológica.

O processo de etnopolítica, entendida como a mobilização da identidade étnica enquanto instrumento de reivindicação de reconhecimento, direitos e território. A etnopolítica, nesse contexto, emerge como expressão da luta pela autodeterminação e pelo reconhecimento de uma existência indígena que, embora sistematicamente negada, jamais deixou de ser vivenciada e reivindicada por seus próprios sujeitos históricos.

São Bilibeu muito além de ser um boneco de madeira santificado, não é um ser único, ele é uma personificação de um sagrado, sem denominação definida de religiosidade, mas sim a fé e a crenças dos povos na fertilidade, na proteção das matas, a produtividade dos animais, no límpidos dos rios e lagos de todo o território indígena. Ele se comunica com as forças da natureza, com os encantados. Ele, portanto, é um portador de espiritualidades profundas, nunca desprezando suas diversidades e particularidades, não porta uma narrativa única ou um lugar único, mas sim no espírito de toda a comunidade. Mais do que rememorar o passado, o Bilibeu projeta futuros. Através dele, o povo reafirma que a terra não é apenas espaço de sobrevivência material, mas lugar de cura, espiritualidade e continuidade coletiva. Entre cantos, caminhos e encantados, os Akroá-Gamella seguem demonstrando que existir também é uma forma de luta.

INDÍGENAS INTÉRPRETES NA AMAZÔNIA COLONIAL

(SÉCULO XVII)[623]

Vanice Siqueira de Melo[624]

No final da década de 1680, o governo do Estado do Maranhão e Grão-Pará organizou uma campanha militar que tinha como objetivo aplicar uma punição aos indígenas acusados de investirem contra dois jesuítas: os padres Antonio Pereira e Bernardo Gomes. Nesse episódio, podemos destacar um indígena: o intérprete Lopo, apontado como o principal agente do ataque que resultou na morte dos dois jesuítas.

Enquanto intérprete, pode-se dizer que Lopo era um intermediário. Segundo Alida Metcalf, os intermediários uniam grupos ou sujeitos "que não conseguiam dialogar entre si". Contudo, da mesma maneira que facilitavam "o contato e a comunicação", a posição instável na qual se encontravam os conduzia "a situações de morte, loucura ou destruição".[625] Além disso, os intermediários podiam explorar "suas posições em benefício próprio".[626] Dessa maneira, o o intérprete Lopo é central nesse capítulo, pois os intermediários e aqueles que

---

623 O capítulo é uma versão modificada de um dos capítulos da minha monografia de conclusão de curso defendida no curso de Licenciatura e Bacharelado em História, da Universidade Federal do Pará, e intitulada "'Aleivosias, mortes e roubos'. Guerras entre índios e portugueses na Amazônia colonial (1680-1706)". A pesquisa foi resultado de uma bolsa de Iniciação Científica financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

624 Doutora em História Social da Amazônia pela Universidade Federal do Oeste do Pará. Professora de História na Universidade Federal do Oeste do Pará.

625 METCALF, Alida. *Os papeis dos intermediários na colonização do Brasil: 1500-1600*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, p. 24, 2019.

626 Ibid. p. 23

foram atendidos por eles, geralmente, "determinaram o desfecho de encontros, reuniões, negociações e conversações".[627]

O episódio que resultou no assassinato dos religiosos ocorreu em um período no qual a coroa lusitana estava mobilizada para expandir e consolidar seu domínio na região do Cabo do Norte, principalmente, em decorrência das expedições que os franceses realizavam na área; e, como será apresentado posteriormente, há indícios de que eles estivessem envolvidos no evento que culminou com a morte dos padres. Assim, este capítulo pretende analisar o avanço da expansão portuguesa no Cabo do Norte entre 1687 e 1691 articulado à presença dos franceses, às políticas indígenas e a importância dos intermediários na expansão da fronteira lusitana no Estado do Grão-Pará e Maranhão. Pretende-se, portanto, discutir como a ocupação portuguesa no Cabo do Norte foi construída por meio de acordos, conflitos e mediações entre portugueses, missionários, franceses e diferentes povos indígenas. Inicialmente, o capítulo tratará da expansão portuguesa no Cabo do Norte na segunda metade do século XVII. Posteriormente, abordará a guerra desenvolvida contra os povos indígenas da área e, partir dela, serão discutidas as políticas e agências indígenas no Estado do Maranhão e Grão-Pará.

RELIGIOSOS, MILITARES E "ESTRANGEIROS" NO CABO DO NORTE

A expansão portuguesa nas terras do Cabo do Norte remonta a década de 1630. Na ocasião, a região foi concedida por Felipe IV a Bento Maciel Parente como Capitania Privada: a Capitania do Cabo do Norte. Segundo Rafael Chambouleyron, a adoção do sistema de Capitanias Privadas na ocupação do território amazônico constituiu um dos mecanismos de domínio e da região.[628] Contudo, esse instrumento de ocupação do território não se efetivou no Cabo do Norte, pelo menos no século XVII.

---

627 Ibid. p. 30

628 CHAMBOULEYRON, Rafael. "Plantações, sesmarias e vilas. Uma reflexão sobre a ocupação da Amazônia seiscentista", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Número 6 - 2006, acessado em 20 maio de 2006, disponível em: http://nuevomundo.revues.org/document2260.html.

"Estrangeiros", como holandeses e franceses, percorriam a área do Cabo do Norte com a finalidade de estabelecer trocas com os grupos indígenas da região. Na primeira metade do século XVII, ergueram fortificações e iniciaram atividades agrícolas na área. O reino português também tinha interesse na região e, por isso, na segunda metade do século XVII, empenhou-se em expulsar os "estrangeiros" do Cabo do Norte por meio de intervenções bélicas / militares e do trabalho missionário desenvolvido por meio das ordens religiosas.[629]

A movimentação lusitana era decorrente, em parte, do avanço francês nas terras do Cabo do Norte a partir da década de 1670. Várias cartas escritas por autoridades e religiosos do Estado do Maranhão relataram que os franceses promoviam incursões e contatos com os grupos indígenas da área. O governador do Maranhão descreveu o trajeto das jornadas francesas ao monarca português e explicou que:

> entram em terras desta conquista do domínio de V.M. pela parte dos Aroan, áspera e perigosa missão dos religiosos de Santo Antonio, e passam até as aldeias dos Tocujus, pouco distantes da fortaleza de V.M., sita no Gurupá, a fazer escravos até do gentio que com as pazes temos domesticado.[630]

Em setembro de 1684, o soberano luso escreveu ao Gomes Freire de Andrade ordenando-o que lhe informasse sobre "que conveniências pode ser fundar-se uma fortaleza ou povoação no Cabo do Norte", o interesse que poderia "haver nos sertões que ficam para aquela parte", "a qualidade do gentio que povoa", dentre outras notícias.[631] Segundo Freire de Andrade, era viável construir uma fortificação "na terra firme aonde chamam Torrego" e "na ponta das ilhas dos

---

629 LIMA, André da Silva. *A guerra pelas almas: alianças, recrutamento e escravidão indígena (do Maranhão ao Cabo do Norte 1615-1647).* 2006. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Pará. Belém.

630 "Carta do governador do Estado do Maranhão e Grão-Pará para o Rei D. Pedro II". Belém, 22 de Janeiro de 1685. AHU, Pará (Avulsos), Cx. 3, D. 245

631 "Carta do governador do Maranhão, Gomes Freire de Andrade, para o Conselho Ultramarino". São Luís do Maranhão, 15 de outubro de 1685. AHU, Maranhão (avulsos), Cx. 6, D. 727.

Ianuianes de fronte do Rio de Araguari".[632] Baseando-se nisso, o rei concedeu autorização para construir "uma fortaleza na terra firme onde chamam Torrego".[633]

Em 1686, foi enviada uma expedição ao Cabo do Norte para "dispor as fortalezas que V.Mag[de]. mandava fazer". A expedição foi composta pelo capitão-mor do Pará, Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho, o engenheiro Pedro de Azevedo Carneiro, os jesuítas Aluízio Conrado, Antonio Pereira e Bernardo Gomes". O capitão-mor Coelho de Carvalho acreditava que duas áreas eram propicias à construção de fortalezas. Uma delas é "na boca do rio de Maicari, que sai ao de Araguari" e trata-se de uma região vizinha dos Maruanus. O segundo local escolhido para edificar uma fortificação era a área "aonde antigamente esteve a dita fortaleza de Cumaú", que para o capitão-mor "pareceu muito acomodado o sítio e boas terras para a povoação". Além disto, "tem também a vizinhança de algum gentio e a do sertão dos Tucujus".[634]

Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho descreveu, também, que adentrou o rio Araguari e "das cabeceiras deste rio" foram até ele "quantidade de índios, parte da multidão que naquele sertão habita, de nação Maruanus", os quais foram praticados por ele. Os povos indígenas, também, teriam solicitado missionários a ele. O capitão-mor prosseguiu a jornada até o rio e lago de Maiacari, "aonde vivem outras muitas nações de gentio, cujos principais" e convocou a "aldeia sita em o meio de um grande lago chamado Camonixari".[635] Contudo, impedido de seguir a jornada pelo Cabo do Norte, pois o volume de água do rio encontrava-se diminuto, Coelho de Carvalho resolveu retornar ao Pará e deixou em Camonixari os religiosos Antonio Pereira e Bernardo Gomes.[636] No regresso ao Pará o capitão-mor esteve, ainda, em Tabarapixi, aldeia dos Maraunizes, onde seria a futura residência do padre jesuíta Aloísio Conrado.

---

632 *Ibidem.*

633 "Sobre os sítios mais convenientes para se fazerem as fortalezas para segurar o inimigo daquela praça". Lisboa, 24 de novembro de 1686. AHU, códice 268, ff. 51v-52.

634 A Carta de Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho para Dom Pedro II, escrita em Belém, 12 de julho de 1687 encontra-se anexada a "Carta do governador Arthur de Sá e Meneses para o Rei". Belém, 19 de setembro de 1687. AHU, Pará (Avulsos), caixa 3, doc. 267.

635 *Ibidem.*

636 *Ibidem.*

Observa-se que o capitão-mor pontua no relato que o contato com algumas "nações" indígenas da área do Cabo do Norte foi caracterizado pela amistosidade e disponibilidade dos povos indígenas em irem até ele. Ainda que seja uma possibilidade naquele contexto, pode-se conjecturar que essa amistosidade e disponibilidade indígena tenha sido construída no discurso português. Segundo Francismar Alex de Carvalho, os tratados de paz assinados entre o governo colonial e os povos indígenas são caracterizados por um discurso que tentava mostrar de que maneira a escolha pela vassalagem havia sido feita pelos próprios povos indígenas. Tratava-se de um discurso fundamental nos períodos de demarcação territorial dos impérios ibéricos, no qual era necessário assegurar garantias jurídicas válidas sobre as terras dos povos indígenas.[637]

Embora a coroa portuguesa e a francesa não estivessem, nesse contexto, definindo territórios por meio de tratados, havia uma disputa pelo uso da área do Cabo do Norte e das alianças com os povos indígenas. Assim, a amistosidade e disponibilidade dos povos indígenas para com os lusitanos e descrita por Coelho de Carvalho, também, poderiam ter como finalidade evidenciar, sobretudo aos franceses, a proximidade dos povos indígenas com os lusos.

Logo, as fortificações e as missões dos padres Antonio Pereira e Bernardo Gomes em Camonixari e Aloísio Conrado em Tabarapixi eram meios de ocupação espacial usados pela coroa lusa. João Pacheco de Oliveira considera que a intervenção estatal – e isto inclui os reinos que constituiriam a primeira modalidade conhecida – no território é fundamental para analisar a incorporação de populações etnicamente diferenciadas dentro de um Estado-nação. Trata-se de "uma intervenção da esfera política que associa – de forma prescritiva e insofismável – um conjunto de indivíduos e grupos a limitantes geográficos bem determinados". Segundo João Pacheco de Oliveira, esse fenômeno é denominado de *territorialização*.[638]

---

637 CARVALHO, Francismar Alex Lopes de. *Lealdades negociadas: povos indígenas e a expansão dos impérios ibéricos nas regiões centrais da América do Sul (segunda metade do século XVIII).* 2012. Tese (Doutorado em História). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012, p. 233-245.

638 OLIVEIRA, João Pacheco. "Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". *Mana*, vol. 4, nº 1 (1998), p. 56.

Ainda que aqui tenha apontado a importância do avanço francês no Cabo do Norte, deve-se considerar que as fortificações na área, como apontou Fernanda Bombardi, serviram como apoio para o aumento da atividade religiosa e o desenvolvimento das alianças com as populações indígenas.[639] É a partir dessa perspectiva que pode ser entendido o avanço religioso e militar luso no Cabo do Norte. Vejamos, agora, alguns desdobramentos do avanço português nas terras do Cabo do Norte.

"A INFERNAL FÚRIA DOS MATADORES": O ASSASSINATO DOS JESUÍTAS

Os padres Antônio Pereira e Bernardo Gomes permaneceram na ilha de Camonixari.[640] Segundo Bettendorf, a doutrina dos religiosos agradava aos indígenas de Camonixari, porém "muito se ofenderam dela e de seus pregadores os bárbaros de algumas aldeias vizinhas". Com a omissão do principal de Camonixari e dos seus, os Oivanecas resolveram assaltar a aldeia onde os religiosos residiam, assassinando-os os padres e quatro indígenas domésticos.[641]

Em fevereiro de 1688, tomando conhecimento do ocorrido com os padres Antonio Pereira e Bernardo Gomes, por meio de um missionário capucho, o governador Arthur de Sá e Menezes mandou "em seguimento do capitão-mor uma canoa bem equipada".[642] Coelho de Carvalho havia retornado às terras do Cabo do Norte para cuidar da fortificação da área, acompanhado do padre Aloísio

639 BOMBARDI, Fernanda. Fortificações militares nas capitanias do Cabo do Norte e Pará: território, povoamento e comércio (1668-1706). In: RODRIGUES, Fernando da Silva; FERRAZ, Francisco; PINTO, Surama Conde Sá (Orgs.). *História Militar: Novos caminhos e novas abordagens.* Jundiaí, Paco Editorial: 2015, p. 19-42

640 BETTENDORF, João Felipe. *Crônica dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão [1698].* 2ª edição. Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves/Secretaria de Estado da Cultura, 1990. Série lendo o Pará, p. 427.

641 De acordo com Bettendorf, estes indígenas eram "o intérprete Lopo, Felipe, piloto fidelíssimo, e dois rapazes, Antônio e Luís". Ibidem. p. 430

642 A carta de Artur de Sá e Meneses, escrita em Belém, a 9 de fevereiro de 1688, encontra-se anexada à "Consulta do Conselho Ultramarino a Dom Pedro II". 31 de maio de 1688. AHU, Pará (Avulsos), Cx. 3, D. 271.

Conrado que iniciaria a missão em Tabarapixi. Quando chegou no Cabo do Norte, o capitão-mor tratou de confirmar as mortes dos padres. Contudo, como os povos indígenas consultados "não falavam a propósito nem com a certeza senão que ouviram dizer que tinha mortos os padres", o capitão-mor resolveu enviar uma "canoa para os lagos [onde residiam os religiosos assassinados] com seis índios naturais e só dois nossos", que "no cabo de oito dias chegaram de maior caminho com as certezas das mortes".[643]

Tão logo o capitão soube que eram verídicas as notícias que lhe havia informado o governador do Maranhão e identificado onde os "matadores" estavam escondidos, que permaneciam "esperando águas para saírem para a banda de Caiena" na canoa do padre, o capitão-mor "tratou logo de formar uma pequena tropa" e "mandou em seguimento dos matadores".[644] A tropa dividiu-se em três partes e na primeira "houve logo bom sucesso porque os que escaparam do golpe não se eximiram da prisão". Um dos que teriam morrido "foi o principal motor daquela indigna ação". Além disso, a tropa prendeu o "principal que tinha sido dos matadores o qual a vista de todo aquele gentilíssimo" foi colocado "na boca de uma peça depois de batizado e morrera com demonstrações de arrependido". Quanto a "terceira parte não pode conseguir diligência alguma pela muita distância que levavam os que fugiram"[645] para Caiena.

Contudo, a condição de inimigos do reino português seria efêmera, pois o governador Artur de Sá e Menezes concedeu, em nome do rei, perdão geral "aos índios ausentes, pelas mortes dos padres da Companhia" para que estes "índios

643 A cópia da primeira carta do capitão-mor Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho, escrita em Araguari no dia 22 de novembro de 1687 encontra-se anexada em "Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II". Lisboa, 17 de maio de 1688. AHU, Maranhão, (Avulsos), Cx. 7. D. 798.

644 A cópia da segunda carta do capitão-mor Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho escrita em Araguari no dia 1 de dezembro de 1687 encontra-se anexada em "Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II". Lisboa, 17 de maio de 1688. AHU, Maranhão, (Avulsos), Cx 7. D. 798.

645 A carta de Artur de Sá e Meneses, escrita em Belém, a 9 de fevereiro de 1688, encontra-se anexada à "Consulta do Conselho Ultramarino a Dom Pedro II". 31 de maio de 1688. AHU, Pará (Avulsos), Cx. 3, D. 271. O principal supliciado na boca de um canhão seria o Canariá, "matador primeiro", segundo o padre Bettendorf. BETTENDORF. *Crônica dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, p. 433.

pudessem povoar suas terras sem receio do que resultaria".[646] Ao que tudo indica, senão todos os indígenas, mas uma boa quantidade dos que "andavam ausentes pelas partes de Caena" teria ido povoar a aldeia do principal Francisco. Provavelmente, ciente das benesses que poderia advir, o próprio principal Francisco solicitou licença para ir àquele "sertão buscar os seus parentes para sua aldeia, por estar muito falto de gente, o que com efeito fizera voltando com bastantes índios".[647] Assim, Francisco fazia um serviço ao reino português e, por isso, o monarca recomendava ao governador do Maranhão que fizesse a ele "aquelas honras possíveis e usadas na terra para com os de semelhante procedimento, dizendo-lhe mais que me fica muito em lembrança este serviço, e que continuando como dele se espera o honreis com igualdade ao seu procedimento".[648] A atenção atribuída às lideranças indígenas decorria da necessidade em tê-los como aliados. Por outro lado, os povos indígenas entenderam as benesses que advinham das mercês concedidas pelo rei, o que ensejou a criação de novas lideranças e o anseio de se inserir neste grupo de privilegiados, como lembra Carvalho Junior.[649]

Parece que administração lusa não entendia a ação dos povos indígenas contra os jesuítas. Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho, quando narrou a jornada que fez ao Cabo do Norte, afirmou que havia deixado os padres Antonio Pereira e Bernardo Gomes em Camonixari "por ser ali mais preciso e aquele gentio

---

646 "Para o governador do Maranhão. Sobre o perdão geral que se concedeu aos índios ausentes pelas mortes dos padres missionários da Companhia, e outros particulares". Lisboa, 17 de fevereiro de 1691. *Anais da Biblioteca Nacional* (Livro Grosso do Maranhão), vol. 66 (1948) p. 120.

647 *Ibidem.*

648 *Ibidem.*

649 CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769*). 2005. Tese (Doutorado em História), Universidade de Campinas, Campinas 2005, p. 219. Alírio Cardoso, a partir de duas cartas escritas por Antônio da Costa Marapirão (Principal dos Tabajaras), disserta acerca da utilização de diversos termos e tópicas empregadas nas correspondências do mundo ocidental e que os nativos incorporaram, usando-as nas negociações com os portugueses para obter ganhos. CARDOSO, Alírio Carvalho. "Letras gentílicas: a arte da escrita e os índios da Amazônia (século XVII)". In: FONTES, Edilza Joana de Oliveira & BEZERRA NETO, José Maia (orgs.). *Diálogos entre História, literatura e memória.* Belém: Paka- Tatu, 2007, pp. 370-378

me pedir".[650] A perspectiva de que os povos indígenas foram "desleais", agindo por crueldade, encontra-se presente nos testemunhos que relatam o ocorrido. O governador Artur de Sá e Menezes disse que "quando mataram o padre Antonio Pereira estava revestido para dizer missa, e depois de feitas as mortes puseram fogo a casa em que estavam, com que arderam os corpos; e alguns poucos trastes de seu uso, com o mais pertencente a Igreja lhe roubaram".[651] Descrever a "crueldade" e "barbaridade" das ações indígenas constituiu um meio de justificar a realização de uma Guerra Justa perante a coroa lusitana. Trata-se de um mecanismo de construção do inimigo.[652]

O INTÉRPRETE LOPO E A AGÊNCIA INDÍGENA

A reflexão sobre o que teria motivado os povos indígenas do Cabo do Norte a investirem contra os religiosos perpassa, inicialmente, pela análise da participação de um indígena chamado Lopo. O capitão-mor Coelho de Carvalho, em uma das diversas cartas que escreveu do Cabo do Norte, relatava o que lhe haviam informado alguns indígenas sobre o motivo e a ocasião em que ocorrera o assassinato dos jesuítas Antonio Pereira e Bernardo Gomes. Segundo Coelho de Carvalho,

> a razão que para isso tiveram é só que um índio que ficou com o dito padre de Tavatatuba, por nome Lopo, que ficou pra intérprete da língua Aroan que o padre tinha, se embebedou e disse aos negros da aldeia que estavam com padre que se não fiassem do dito padre porque os vinha enganar e só ajuntar para quando eu viesse os levar atados por cativos; também

650 A Carta de Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho para Dom Pedro II, escrita em Belém, 12 de julho de 1687 encontra-se anexada a "Carta do governador Arthur de Sá e Meneses para o Rei". Belém, 19 de setembro de 1687. AHU, Pará (Avulsos), Cx. 3, D. 267.

651 A Carta do Governador Arthur de Sá e Meneses para o rei D. Pedro II, escrita em Belém a 9 de fevereiro de 1688, encontra-se anexada à "Consulta do Conselho Ultramarino para o rei D. Pedro II". *AHU*, Pará (avulsos), caixa 3 doc. 271.

652 PERRONE-MOISÉS, Beatriz. "Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista colonial (séculos XVI a XVIII)". In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 125

> dizem que este negro não só na bebedice disse isto senão sempre porque como ficou com o padre contra vontade e só queria ir para sua mulher.[653]

Como se observa no relato, o acontecido que culminou na morte dos jesuítas e na guerra contra os povos indígenas acusados de assassinato iniciou de um discurso proferido pelo intérprete Lopo. A ameaça de que seriam escravizados teria suscitado o levante dos indígenas contra os religiosos que, no entender deles, estariam naquela missão com a finalidade de ajudar o capitão-mor a escravizá-los.

Não há notícias sobre a vida do intérprete Lopo antes do episódio do Cabo do Norte. Talvez não fosse um indígena de prestígio entre seus pares, como foi Amaro, o indígena que liderou o grande motim tupinambá de 1617.[654] Contudo, ambos foram indígenas que conquistaram a fluência, ao menos falada, na língua portuguesa; e esta condição pode ter sido imprescindível para que o discurso de Lopo fosse aceito entre os povos indígenas da área onde atuavam os padres Antonio Pereira e Bernardo Gomes. Portanto, sessenta anos após o motim tupinambá, outra ofensiva contra os portugueses foi liderada por um intérprete indígena, lideranças que foram forjadas no próprio mundo colonial.

Na América portuguesa, as ações dos povos indígenas não ocorreram apenas informadas por noções e categorias de mundo anterior à chegada dos europeus na América, como lembrou John Manuel Monteiro. Tratava-se da criação e recriação de identidades nativas condicionadas pelo contato com a sociedade do colonizador. Desta maneira, torna-se imperioso avaliar "como os diferentes atores nativos criaram e construíram um espaço político pautado na rearticulação

---

653 A cópia da primeira carta que Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho, escrita em Araguari a 22 de novembro de 1687, encontra-se anexada em "Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II". Lisboa, 17 de maio de 1688. *AHU*, Maranhão, (Avulsos), caixa 7. doc. 798. Lopo era um dos quatro índios que foram assassinados junto com os padres.

654 O indígena Amaro teria deflagrado a revolta contra os portugueses quando interceptou uma carta escrita pelo governador do Maranhão, reuniu os indígenas e leu a carta. Na correspondência haveria um suposto plano de escravização dos Tupinambá, o que suscitou a revolta. CARDOSO, Alírio Carvalho. *Insubordinados, mas sempre devotos: poder local, acordos e conflitos no antigo Estado do Maranhão (1607-1653).* 2002. Dissertação (Mestrado em História), Universidade de Campinas, Campinas, p. 29-103.

de identidades", considerando as suas formas pré-coloniais de vivência e aquelas advindas da sociedade ocidental.[655]

O governador Artur de Sá e Menezes estava convencido que, "como aquele sertão anda infeccionado de franceses", acreditava que a investida dos indígenas contra os padres, em Camonixari, teria "ocorrido por sua intercessão por não tolerarem que naquele sítio se façam fortalezas porque lhe impossibilitam o comércio".[656] As fortificações, citadas anteriormente, foram construídas em áreas que dificultariam as entradas dos franceses no Cabo do Norte. Nesse sentido, o engenheiro Pedro Carneiro de Azevedo disse que a fortaleza de Araguari fechava "uma porta que" era "a passagem de um rio por onde forçosamente" não podiam os franceses "passar sem ser vistos" pelos portugueses.[657]

No mesmo período em que se deu o ataque aos padres, os indígenas Aruã se ausentaram da missão "principalmente da aldeia de Genacu" onde assistiam "os religiosos capuchos aos quais deixaram sós por práticas que se lhes haviam feito" de que o capitão Coelho de Carvalho "ia a cativá-los pela amizade que tinham com os franceses".[658] Assim, considerando que o indígena Lopo era intérprete da língua, ao que tudo indica, foi ele também quem praticou os Aruã, discursando sobre a possibilidade deles se tornarem escravos nas mãos portuguesas.

Segundo a devassa do assassinato dos religiosos, feita pelo ouvidor Miguel Rosa, confessaram os povos indígenas que mataram os padres uns

> por lhes roubarem o que tinham outros porque lhes proibiam as mulheres e outros porque os franceses lhes praticaram que os padres eram uns

---

655 MONTEIRO, John M. "Armas e Armadilhas: História e Resistência dos índios". In: NOVAES, Adauto (org.). *A Outra Margem do Ocidente.* São Paulo: FUNARTE/ Companhia das Letras, 1999, p.241-242

656 A carta de Artur de Sá e Meneses, escrita em Belém, a 9 de fevereiro de 1688, encontra-se anexada a "Consulta do Conselho Ultramarino a Dom Pedro II". 31 de maio de 1688. AHU, Pará (Avulsos), Cx. 3, D. 271.

657 A Carta de Pedro de Azevedo Carneiro, escrita em Belém, 20 de julho de 1687, encontra-se anexada em "carta do governador Artur de Sá e Meneses, para o rei". AHU, Pará (Avulsos), Cx. 3 D. 267.

658 A carta de Antonio de Albuquerque ao rei, escrita em Belém a 15 de março de 1688, encontra-se anexada em "Consulta do Conselho Ultramarino ao Rei D. Pedro II". Lisboa, 17 de maio de 1688. AHU, Maranhão (Avulsos), Cx 7, D. 798.

> embusteiros que estavam aí para os entreterem enquanto não chegava o capitão-mor porque na sua chegada os haviam de amarrar e trazer todos para serem escravos.[659]

As frequentes jornadas dos franceses ao Cabo do Norte e o contato que mantinham com diversos indígenas da área teriam condicionado as autoridades portuguesas a acreditarem que havia interferência francesa neste episódio, incitando os indígenas a terem com os vassalos de Portugal ações hostis. É fato que os povos indígenas, como os Aruã e outros residentes nas terras e ilhas da foz do rio Amazonas, negociavam com os franceses de Caiena. Contudo, não há como confirmar que eles teriam, de fato, estimulado os povos indígenas a serem hostis contra os portugueses.

Considerando a possibilidade de que os franceses teriam instigado os indígenas contra os dois padres, o objetivo dos moradores de Caiena seria o de desgastar a ocupação portuguesa na região do Cabo do Norte. Ou seja, o discurso de que os povos indígenas seriam escravizados pelos portugueses poderia ter sido forjado e difundido pelos próprios franceses. Dessa maneira, a presumível relação de afeição mantida entre os povos indígenas e os franceses teria sido fundamental para que os nativos, e principalmente o intérprete Lopo, confiassem nas práticas dos moradores de Caiena.

Beatriz Perrone-Moisés lembrou que uma das práticas que os franceses usavam no relacionamento com os povos indígenas consistia no recrutamento de jovens marujos ou rapazes na França para que vivessem entre os indígenas e aprendessem seus costumes e língua, "indianizando-se".[660] Assim, era essencial aos franceses cultivar convivência amigável com os povos indígenas, pois disto dependia o sucesso do comércio entre ambos. Desta maneira, o comércio favoreceria "as relações pacificas e amigáveis entre europeus e indígenas, ao passo

---

659 A carta do ouvidor-mor Miguel da Rosa Pimentel, escrita em Belém, a 24 de fevereiro de 1688, encontra-se anexada a "Consulta do Conselho Ultramarino a Dom Pedro II". 31 de maio de 1688. AHU, Pará (Avulsos), Cx 3 D. 271.

660 A partir da perspectiva de Alida Metcalf, esses franceses também podem ser considerados intermediários. METCALF, op.cit.

que a instalação de grandes plantações, exigindo terras e mão-de-obra escrava, tenderia, inevitavelmente, a torná-las conflituosas".[661]

O possível envolvimento dos franceses pode revelar outros meandros da política dos povos indígenas, ou melhor, do indígena Lopo. Este intérprete poderia ter sido um intermediário entre os povos indígenas e os franceses e ter usado essa condição para obter ganhos próprios. Lopo, usando da sua condição de intérprete no mundo colonial português e a consciência da presumível amizade entre os povos indígenas e os franceses, poderia ter forjado a prática proferida por ele falando, em nome dos franceses, a intenção dos padres de cativar aqueles indígenas. Além disto, sob esta perspectiva dos nativos, mesmo que houvessem investido contra os padres devido à provocação dos franceses, eles estariam reagindo à possível ameaça de se tornarem escravos e a perda das vantagens obtidas com o contato direto que mantinham com os franceses.

Essas hipóteses, por sua vez, não pretendem anular as inúmeras camadas de violência que perpassaram o relacionamento entre os portugueses e os povos indígenas. Além disso, a própria legislação regulamentava e norteava as práticas violentas contra povos indígenas - os descimentos, as guerras e os resgates -, que frequentemente eram realizadas desobedecendo as condições estabelecidas pelo próprio aparato jurídico português.

Como disse anteriormente, até o momento, não há mais informações sobre o indígena Lopo. Nem mesmo a que povo indígena pertencia. Além disso, os testemunhos que descrevem o episódio citam vários etnônimos para identificar os povos indígenas envolvidos. Segundo Nádia Farage, a etnonímia é um problema metodológico na História Indígena que utiliza fontes escritas, pois "um só etnônimo pode encobrir vários grupos étnicos e, reversamente, vários etnônimos podem estar sendo utilizados nas fontes para designar um mesmo grupo étnico".[662]

---

661 PERRONE-MOISÉS, Beatriz. "O mito do bom francês: Imagens Positivas das relações entre colonizadores franceses e Povos ameríndios no Brasil e no Canadá". *Estudos Avançados Série Estudos Brasil França*, São Paulo, vol. 3 (1996), p. 14-24. Texto disponível em: www.iea.usp.br/artigos.

662 FARAGE, Nadia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS, 1991, p.19.

Na *Crônica dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão* observa-se que João Felipe Bettendorf identificou os indígenas assassinos como pertencentes aos *Oivanecas*. Ademais, no próprio relato do Bettendorf aparece outra denominação para o povo indígena do matador: seria "da nação *Aguaraca* e da aldeia de Coanarú" [grifo meu]. O religioso menciona, ainda, outros etnônimos para se referir a esses povos indígenas. Assim, após narrar o que os indígenas revoltosos haviam feito com os corpos dos padres, relata que

> fartos já de sangue dos dois missionários, os matadores Oivanecas de nação, pôs Goamimani, da nação Aricoré, fogo à casa e o índio Moximaré, da aldeia de Mucurá da gente Maraunizes, com três outros companheiros surrupiou uma canela do padre Bernardo Gomes, para dela fazer uma gaita [grifo meu].[663]

Em uma carta régia de maio de 1688, o soberano português agradeceu ao capitão-mor do Pará pelo adequado procedimento que tivera no castigo aplicado aos indígenas designados de "Maracurios" que haviam assassinado os padres.[664] Já o governador Artur de Sá e Menezes[665] e o capitão-mor do Pará referiam-se a eles como "Marauanus".[666] Observa-se, portanto, os inúmeros etnônimos presentes nos testemunhos e que são usados para identificar os assassinos.

Analisando e comparando os relatos sobre o episódio discutido, considero que *Maraunizes, Maracurios e Marauanus* referem-se ao mesmo grupo de indígenas. Mas, ao que tudo indica, não foram todos os indígenas do grupo que participaram do ataque aos religiosos. Alguns dias após o início da missão

---

663 BETTENDORFF. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, pp. 428-431

664 "Para o capitão mor do Pará. Em agradecimento do que se obrou quando os índios mataram os padres missionários da Companhia". Lisboa, 31 de maio de 1688. *ABN*, vol. 66 (1948), p. 105.

665 A carta do governador Arthur de Sá e Meneses, escrita em Belém a 9 de fevereiro de 1688, encontra-se anexada a "Consulta do Conselho Ultramarino para o Rei D. Pedro II". Lisboa, 31 de maio de 1688. AHU. Pará (Avulsos), Cx. 3, D. 271.

666 A cópia da primeira carta que Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho, escrita em Araguari a 22 de novembro de 1687, encontra-se anexada em "Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II". Lisboa, 17 de maio de 1688. AHU, Maranhão, (Avulsos), Cx. 7, D. 798.

dos padres Antonio Pereira e Bernardo Gomes na ilha de Camonixari, o padre Aloísio Conrado estabeleceu-se entre os indígenas *Maraunizes*, em Tabarapixi.[667] O capitão-mor Coelho de Carvalho escreveu, em março de 1688, que estes povos indígenas eram vizinhos e parentes daqueles que teriam matado os padres e, provavelmente, não teriam participado do delito contra os religiosos.[668] Inclusive, não consta castigo contra esses indígenas. Além disso, o principal de Camonixari e os seus, que haviam se ausentado do ataque promovido contra os padres, também eram *Maraunizes*, como lembra Bettendorf.[669]

Há, portanto, uma diversidade de etnônimos atribuídos aos assassinos dos padres. Desconheço uma possível rede de relações que os grupos *Maraunizes, Aguacara, Aricoré e Oivanecas* constituíram entre si, bem como com os franceses e os portugueses. A temática dos etnônimos na História Indígena remete, também, à discussão acerca da identidade e cultura indígena. Assim, problematiza-se o pressuposto tradicional da etnia como essência. Considerando isto, é possível que tais grupos tenham se originado de um processo chamado etnogênese, que consiste na criação de novos tipos de sociedades condicionadas ou inventadas pelo contato colonial. Esse processo não implica somente emergência física de um grupo social, já que inclui, também, a transformação social, como ressalta Bocarra.[670]

Segundo Francismar Alex Carvalho, Mbaya e Guaykuru correspondiam a duas populações com trajetórias históricas distintas; mas, no século XVII, se fundiram e passaram a reivindicar uma identidade própria. No século XVIII, a

---

667 BETTENDORFF. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão.* p. 426

668 A Carta de Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho, escrita em Belém a 15 de março de 1688, encontra-se anexada em "Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II". Lisboa, 17 de maio de 1688. AHU, Maranhão, (Avulsos), Cx. 7.D. 798.

669 BETTENDORFF. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, p. 428. Nadia Farage considera que "as estratégias adotadas [pelos grupos indígenas] não configuram respostas uníssonas, pertinentes a grupos étnicos, mas antes parecem pulverizar-se entre os grupos locais". FARAGE, Nadia. *As muralhas dos sertões.* p. 153. Isto não exclui a possibilidade de agirem "etnicamente" em bloco.

670 BOCCARA, Guillaume. "Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo". Nuevo Mundo Mundos Nuevos. nº 1 – 2001, disponível on line desde 8 de fevereiro de 2005. Acessado em 26 de julho de 2007. Disponível em: http://nuevomundo.revues.org/document426.html.

fusão dos grupos fez emergir uma unidade sociopolítica, ainda que inteiramente dividida, que se autodenominava, diante dos colonizadores, ora Mbaya ora Guaykuru.[671] Portanto, *Oivanecas*, *Maracurios*, *Aguaraca*, *Aricoré*, *Maraunizes* são etnônimos que podem designar muitos ou apenas um grupo indígena. Podem ser também subgrupos que estariam envolvidos em trocas com os franceses. Da mesma forma, podemos pensar que os próprios grupos indígenas usavam a diversidade de etnônimos para obter vantagens ao se envolver, na região de fronteira, tanto com os portugueses quanto com os franceses, já que são vários os nomes que aqueles lhes davam.

GUERRAS, TRABALHO E OCUPAÇÃO

A execução dessa guerra contra indígenas que assassinaram os padres no Cabo do Norte ocorreu em um período no qual estava proibida a escravização indígena por meio da Guerra Justa. Ainda que nessa ocasião os aprisionados nas guerras ficassem como "as pessoas que se tomam nas guerras da Europa" e fossem repartidos pelo governador do Maranhão entre as "aldeias dos índios livre e católicos",[672] eles poderiam ser aproveitados como trabalhadores posteriormente. Afinal, como a historiografia já apontou, os povos indígenas constituíam a principal mão-de-obra no Maranhão e Grão-Pará.[673]

Por outro lado, a punição militar aplicada aos indígenas acusados de assassinar os jesuítas no Cabo do Norte pode ser compreendida como um mecanismo de dominar a área do Cabo do Norte diante dos avanços que os franceses realizavam. Não se objetivava o extermínio dos povos indígenas; pretendia-se fazê-los

671 CARVALHO, Francismar Alex L. de. "Etnogênese Mbayá-Guaykuru: Notas sobre emergência identitária, expansão territorial e resistência de um grupo étnico no Vale do Rio do Paraguai (c. 1650-1800)". *Fênix. Revista de História e Estudos Culturais*, vol. 3, nº 4 (out.-dez. / 2006), p. 9-10

672 "Ley sobre aliberdade do gentio do Maranhão". *ABN*, Vol. 66 (1948), p. 59.

673 CHAMBOULEYRON, Rafael. "Suspiros por um escravo de Angola. Discursos sobre a mão-de-obra africana na Amazônia seiscentista". *Humanitas*, vol. 20, nºs ½, 2004, p. 99-111; ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. "Trabalho Compulsório na Amazônia: séculos XVII-XVIII". *Revista Arrabaldes*, ano I, nº 2, set-dez de 1988, p. 101-117.

súditos do monarca de Portugal diante das várias investidas francesas na região. Não foi por acaso que foi concedido o "perdão real" a todos os indígenas para que retornassem para suas terras.

A guerra analisada acima, as missões religiosas e as fortificações se caracterizavam, também, como instituições de fronteiras. Conforme Maldi, a noção de fronteira pode ser uma construção ideológica, cultural, política e, simultaneamente, "um conjunto de fenômenos concretos identificáveis no campo das representações" que "mesmo na sua concretude exprime necessariamente uma dimensão simbólica que ultrapassa o aspecto localizado do fenômeno".[674] Nesse sentido, partindo do pressuposto que o espaço é o fundamento básico da sociedade, a concepção de fronteira estaria "relacionada à construção que a sociedade faz da alteridade".[675] Ou seja, "o indivíduo constrói sua identidade a partir da sua localização com relação a um grupo e da sua relação com a totalidade".[676] Na América portuguesa o espaço do "outro" é o sertão. Assim, tratava-se do espaço em que a administração colonial não se fazia presente, ou seja, seria mundo da desordem. Caberia, então, aos colonizadores portugueses conduzir esse mundo da selvageria à "civilização". Para Denise Maldi, por exemplo, experiência dos aldeamentos "foi uma resposta de 'civilização' ao espaço selvagem".[677]

Louise Mello também advertiu sobre a relevância de observar múltiplas fronteiras existentes em uma área, como a fronteira linguística, geográfica, econômica, inter e intratribal.[678] Nesse sentido, o Cabo do Norte também se configurava como área de múltipla fronteira: a linguística pode ser entendida a partir da figura do intérprete Lopo; a política pode ser considerada a partir da negociação

---

674 MALDI, Denise. "De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX". *Revista de Antropologia*, vol. 40, nº 2 (1997), p.187.

675 Ibid.

676 Ibid.

677 MALDI, op.cit, p. 187 e 195.

678 MELLO, Louise Cardoso de. Os outros lados da fronteira: la historia del alto Madeira en el siglo XVIII desde el estudio de susrelaciones interétnicas. 2014. Dissertação (Mestrado em História) – Programa Oficial de Posgrado en Historia de América Latina, Universidad Pablo de Olavide, Sevilha, 2014. p. 86.

e conflitos com os povos indígenas e os franceses; uma fronteira cultural a partir do intercâmbio de portugueses, diversos povos indígenas, franceses e religiosos.

Cristina Pompa, por sua vez, ressalta que o sertão é um espaço móvel, pois os agentes sociais conduziam, paulatinamente, para longe (através de descimentos, missões, guerras) a fronteira entre o "eu" civilizado e o "outro" bárbaro.[679] Desta maneira, é a partir desta perspectiva cultural e móvel que se pode, também, entender o avanço português no cabo do Norte. A construção dos fortes, o início das missões e a guerra constituem, portanto, processos de integração do "outro" ao império luso.

A suposta intercessão francesa no episódio da morte dos padres poderia ter como finalidade, de fato, a ocupação desse território. Pretensão que seria iniciada por meio dos contatos com os povos indígenas da área. Ao que tudo indica, contudo, o interesse dos franceses em realizar incursões pelo Cabo do Norte residia mais na busca de indígenas para ampliar redes de troca de gêneros do que na ocupação de fato do território.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ocupação do Cabo do Norte, a partir da década de 1680 e promovida pela Coroa Portuguesa, foi norteada por meio da expansão religiosa e bélico / militar. O avanço da fronteira lusitana no Cabo do Norte foi impulsionado, em parte, pela disputa do territorial com "estrangeiros", bem como interesses econômicos. Além disso, objetivava-se garantir vassalos e trabalhadores indígenas que a região poderia fornecer.

Por outro lado, os grupos indígenas inseriam-se no mundo colonial de diversas formas, para além das condições de aliados e inimigos dos portugueses. Assim, constantemente procuravam usar os códigos do mundo ocidental para atingir benefícios individuais e coletivos. Dessa maneira, a própria expansão da fronteira ocasionou variadas transformações naquelas sociedades, ocasionando múltiplas e aparentemente contraditórias ações, como as que moveram as ações

679 POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EdUSC, 2003. p. 199.

do indígena Lopo. A ocupação do Cabo do Norte, portanto, foi permeada por conflitos e alianças estabelecidas por distintos grupos a partir das suas próprias agendas. A política colonial nas áreas de fronteira, como a do Cabo do Norte, deve ser analisada a partir das interações com os agentes externos e os povos indígenas habitantes da região: essa é uma das características das áreas de fronteira dos domínios coloniais.

ALII DICUNT ["OUTROS DIZEM"]

O DICIONÁRIO DE TRIER E A LÍNGUA GERAL NA AMAZÔNIA (SÉCULO XVIII)

Karl Heinz Arenz[680]

Em 2012, o linguista luxemburguês Jean-Claude Muller identificou, na Biblioteca Municipal de Trier, na Alemanha, um manuscrito encadernado e preservado em excelentes condições, posteriormente reconhecido como o mais extenso dicionário bilíngue conhecido da Amazônia colonial, dividido em duas partes: Português–Língua Geral e Língua Geral–Português[681]. Sua relevância, entretanto, não se restringe à consistência lexicográfica[682]. Numerosos verbetes são dotados de exemplos e breves comentários que ultrapassam o plano estritamente linguístico e permitem vislumbrar práticas sociais, experiências ordinárias e aspectos do âmbito sociocultural em que o manuscrito foi produzido. É essa densidade contextual que distingue o dicionário dos demais vocabulários coloniais da Língua Geral até hoje conhecidos[683].

O exame sistemático do manuscrito foi realizado no Museu Paraense Emílio Goeldi, em Belém, sob a coordenação da linguista Cândida Barros. Participaram

---

680 Professor de História na Universidade Federal do Pará, Belém. Integrante do Projeto EDGES.

681 *Dicionário Português-Língua Geral e Língua Geral-Português*. Stadtbibliothek/Stadtarchiv Trier, manuscrito 1136/2048, 4° [1756], fls. 1-45 e 48-65. Disponível em: https://publishup.uni-potsdam.de/opus4-ubp/frontdoor/deliver/index/docId/41639/file/dicionario_de_lingua_geral_amazonica.pdf.

682 De fato, o manuscrito constitui também uma fonte privilegiada para investigar os processos de mediação cultural, a circulação de conhecimentos linguísticos e as relações estabelecidas entre missionários jesuítas e povos indígenas na Amazônia colonial

683 MULLER, Jean-Claude. Die Identifizierung eines Sprachschatzes in der Trierer Stadtbibliothek: das jesuitische Wörterbuch Alt-Tupi/Portugiesisch. *Kurtrierisches Jarhbuch*, Trier, v. 52, p. 371-387, 2012.

também da equipe os especialistas em tupi colonial Ruth Monserrat, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, e Wolf Dietrich, da Universidade de Münster na Alemanha, além de Gabriel Prudente e Karl Arenz, da Universidade Federal do Pará, bem como o próprio Jean-Claude Muller. Esse trabalho resultou, em 2019, na publicação digital do códice original, acompanhado de transcrição diplomática justaposta e de estudos introdutórios voltados à sua contextualização histórica, filológica e linguística[684].

Por se tratar de um documento anônimo, passaremos a denominá-lo *Dicionário de Trier*. Não obstante, diversos indícios internos permitem atribuir sua elaboração a missionários jesuítas que atuaram na missão de Piraguiri, no vale do rio Xingu, correspondente à atual vila de Pombal, no município de Senador José Porfírio. Permanecem incertas, contudo, as circunstâncias que levaram o manuscrito do Pará até a Europa. Os únicos vestígios consistem em duas anotações lançadas no primeiro fólio: a data "1756" e a palavra "Meirinho", titulação colonial para um oficial de justiça encarregado de executar as ordens de um juiz. Esses elementos sugerem uma possível apreensão do escrito pelas autoridades régias. A trajetória posterior do documento ainda não pôde ser plenamente reconstruída. Seu depósito na biblioteca municipal de Trier deve estar ligado ao fato de dois dos potenciais autores terem passado alguns anos de formação no colégio jesuítico da cidade[685].

A hipótese de confisco do manuscrito original pelas autoridades régias – coloniais ou metropolitanas – deve ser compreendida no interior do processo de implementação das reformas promovidas pelo secretário régio Sebastião José de Carvalho e Melo, o futuro marquês de Pombal[686]. A adoção das novas diretrizes

---

684 MULLER, Jean-Claude; DIETRICH, Wolf; MONSERRAT, Ruth; BARROS, Maria Cândida; PRUDENTE, Gabriel Pinheiro; ARENZ, Karl Heinz (orgs.). *Dicionário de Língua Geral Amazônica [1756]*. Potsdam/Belém: Universität Potsdam/Museu Paraense Emílio Goeldi, 2019. Convém destacar o trabalho meticuloso desenvolvido por Cândida Barros e Gabriel Prudente na transcrição e na análise etnolinguística do manuscrito.

685 ARENZ, Karl Heinz; PRUDENTE, Gabriel de Cassio Pinheiro. Os padres "tapuitinga": a atuação de jesuítas alemães na Amazônia pombalina, 1750-1757. In: MULLER *et al.*, *Dicionário de Língua Geral Amazônica [1756]*, 2019, p. 37-48.

686 Referente ao projeto político de Pombal, ver MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996; FALCON, Francisco José Calazans. *A época pombalina: política econômica e monarquia ilustrada*. São Paulo: Ática, 1982.

administrativas intensificou os conflitos entre o governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão de Pombal, e a Companhia de Jesus[687]. Desde a redistribuição das missões entre diferentes ordens religiosas, em 1693[688], os jesuítas administravam aldeamentos considerados estratégicos na margem meridional do rio Amazonas, sobretudo nas áreas próximas às desembocaduras de grandes afluentes como os rios Xingu, Tapajós e Madeira[689]. Os indígenas aldeados foram fundamentais para a elaboração do dicionário, contribuindo para a circulação de seus saberes tradicionais por meio dessa obra. A expressão latina *Alii dicunt*, isto é, "outros dizem", recorrente no manuscrito[690], remete à participação de interlocutores nativos que, embora anonimizados, transmitiram aos autores informações essenciais acerca de seu complexo universo sociocultural[691].

Entre os religiosos da Companhia de Jesus encontravam-se, em meados dos anos de 1750, diversos missionários oriundos de territórios centro-europeus, dentre os quais os prováveis autores do dicionário: Anselmo Eckart e Antônio Meisterburg. Esses padres integravam um contingente de oito missionários provenientes da Europa Central, designados pelos indígenas como *tapuitinga*, literalmente "bárbaro branco". Conforme assinala o padre Davi Fáy, o termo era utilizado para diferenciá-los de seus confrades de origem portuguesa[692].

---

687 Referente ao impacto do antijesuitismo, articulado no Maranhão e Grão-Pará, na política reformadora do Marquês de Pombal, ver CARVALHO, Roberta Lobão. Antijesuitismo na Amazônia portuguesa (primeira metade do século XVIII). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 39, n. 82, p. 153-173, 2019. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rbh/a/rSVk8VQ3hwnw8xrTvFWymyL/?format=pdf&lang=pt.

688 "Carta real ao governador demarcando novamente os distritos a cada Religião", 19 de março de 1693. *Biblioteca Pública de Évora*, Évora, cód. CXV/2-18, fl. 178-180.

689 SOUZA JÚNIOR, José Alves de. *Tramas do cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do setecentos*. Belém: ed.ufpa, 2012, p. 77-141.

690 Ver *Dicionário Português-Língua Geral e Língua Geral-Português*, 1756, fls. 28v, 47v e 52r.

691 Referente ao papel de intérpretes e interlocutores em assuntos linguísticos, ver SILVA-REIS, Dennys; BAGNO, Marcos. Os intérpretes e a formação do Brasil: os quatro primeiros séculos de uma história esquecida. *Cadernos de Tradução*, Florianópolis, v. 36, n. 3, p. 81-108, set./dez. 2016. Disponível em: https://doi.org/10.5007/2175-7968.2016v36n3p81.

692 Carta do P. David Fay, Tapuitapera, 16/09/1753. In: FAY, David. As cartas do P. David Fay e sua biografia. *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, v. LXIV, p. 251-273, 1942, p. 268-269.

Os jesuítas centro-europeus vieram ao Estado do Grão-Pará e Maranhão por iniciativa do padre austríaco Roque Hundertpfundt. Servindo, em 1749 e 1750, como procurador da Vice-Província do Maranhão em Lisboa, este missionário solicitou o envio de doze "alemães" para o norte da América portuguesa. A rainha D. Maria Ana, por nascimento uma princesa Habsburgo de Viena, apoiou o pedido junto ao rei D. João V e ao superior geral Franciso Retz[693]. Assim, em 1750, os padres Lourenço Kaulen e Antônio Meisterburg embarcaram rumo à Amazônia. Outros seis seguiram em 1753, dentre eles o padre Anselmo Eckart. Tudo indica que esses missionários desconheciam a inflexão da política indigenista da Coroa portuguesa, que previa, a médio prazo, a substituição da administração missionária pela tutela direta de agentes régios nos assuntos indígenas[694].

O presente artigo examina a relevância do *Dicionário de Trier* para a compreensão do cotidiano colonial amazônico, com especial atenção aos usos coloquiais da Língua Geral em um contexto multiétnico. Para tanto, compreendemos autores europeus e interlocutores indígenas como *go-betweens*, isto é, agentes de mediação entre universos socioculturais distintos. De fato, o conceito de "intermediário", proposto por Alida Metcalf, oferece uma chave de leitura para os processos de negociação e tradução cultural que se manifestam nas representações lexicais registradas na Amazônia setecentista[695].

---

693 Ver ECKART, Anselmo. Aditamentos do Senhor Pe. Anselm Eckart, Ex-pregador da Companhia de Jesus na Capitania do Pará no Brasil, à "Descrição das Terras do Brasil" de Pedro Cudena e às "Notas à Sexta Contribuição de Lessing para a História e a Literatura". Tradução de Thekla Hartmann. In: PAPAVERO, Nelson; PORRO, Antonio (orgs.). *Anselm Eckart, S.J. e o Estado do Grão-Pará e Maranhão (1785)*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2013, p. 63.

694 Os padres provinham de diferentes regiões e países da Europa Central: Renânia e Baviera (atualmente na Alemanha), Silésia (atualmente na Polônia), Boêmia (atualmente na Tchéquia), além da Eslováquia, Hungria e Áustria. Quanto às biografias dos padres, ver MEIER, Johannes; AYMORÉ, Fernando Amado. *Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika:* ein bio-bibliographisches Handbuch. Tom. 1 (Brasilien, 1618-1760). Münster: Aschendorff Verlag, 2005, p. 247-343. Ver, também, FERNÁNDEZ ARRILLAGA, Inmaculada; GARCÍA ARENAS, Mar. Jesuitas alemanes en las misiones de Portugal: expulsión, confinamiento y escritos. In: KOHUT, Karl; PACHECO, María Cristina Torales (eds.). *Desde los confines de los imperios ibéricos:* los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas. Frankfurt/Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 2007, p. 231-261.

695 METCALF, Alida. *Os papéis dos intermediários na colonização do Brasil: 1500-1600*. Campinas: Editora da Unicamp, 2019.

Um conceito correlato é o de "mediação cultural", formulado por Paula Montero como alternativa a noções como aculturação, assimilação ou sincretismo. Ao enfatizar o caráter processual e recíproco das interações entre indígenas e missionários, o conceito permite compreender a construção de "códigos compartilhados" entre universos simbólicos distintos. Nessa perspectiva, o *Dicionário de Trier* pode ser lido como um registro das negociações culturais que marcaram a Amazônia setecentista, evidenciando processos de tradução e ressignificação que afetaram ambos os grupos envolvidos[696].

A partir da análise das expressões idiomáticas e dos exemplos de fala registrados nos verbetes, procuramos demonstrar de que maneira o manuscrito, redigido por religiosos ainda em processo de aprendizagem da língua e de adaptação às realidades amazônicas, revela as relações interculturais e as agências cotidianas que marcaram a vida no interior de uma aldeia missionária. No que diz respeito ao papel dos indígenas nessas interações com os padres recém-chegados, entendemo-los como interlocutores ativos na produção e transmissão de saberes, e não como meros informantes[697].

Em um primeiro momento, analisaremos a elaboração dos dicionários missionários como instrumentos de apreensão, classificação e sistematização do universo sociocultural indígena, concebidos sobretudo em função da atividade catequética. Em seguida, reconstruiremos o contexto específico de produção do *Dicionário de Trier*. Por fim, examinaremos, a partir de situações da vida cotidiana, exemplos das mediações estabelecidas entre os autores e seus interlocutores indígenas, evidenciando como esse documento se constituiu em um espaço privilegiado de negociação, circulação e tradução de saberes.

---

696 MONTERO, Paula. Missionários, índios e mediação cultural. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 9-29.

697 Referente ao papel dos interlocutores indígenas na transmissão de conhecimentos dos povos originários, ver SANTOS, Rafael Rogério Nascimento dos. "*Melhores mestres...": saberes indígenas e ciência colonial no vale amazônico (século XVIII)*. Tese (Doutorado em História Social da Amazônia) – Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2023.

O DICIONÁRIO

No contexto da Amazônia portuguesa, a produção de instrumentos linguísticos e catequéticos pelos jesuítas esteve estreitamente associada ao uso da Língua Geral, idioma derivado do tupinambá que, além de ampla difusão ao longo da costa atlântica da América portuguesa, consolidou-se, desde o século XVII, como *língua franca* em extensas áreas da região amazônica. Mais do que veículo de evangelização, a Língua Geral desempenhou funções administrativas, comerciais e, sobretudo, cotidianas, constituindo um elemento fundamental nas relações entre missionários, populações indígenas e agentes coloniais. Sua circulação refletia não apenas a adaptação pragmática dos europeus às dinâmicas sociolinguísticas locais, mas também a centralidade dos povos indígenas na conformação da sociedade colonial amazônica[698].

Entre as obras lexicográficas elaboradas na colônia ao norte da América portuguesa em meados do século XVIII, destacam-se, além do *Dicionário de Trier*, a "Prosodia da Lingoa", atualmente conservada na Academia das Ciências de Lisboa, e o "Vocabulario da Lingua Brazil", integrado ao acervo da Biblioteca Nacional de Portugal. Ambos parecem ter sido redigidos por integrantes do grupo de jesuítas centro-europeus que chegaram à Amazônia em 1750 e 1753. Marcas lexicais, construções linguísticas e interferências gráficas sugerem, nesses manuscritos, a origem germânica de seus autores, revelando os processos de aprendizagem e sistematização da Língua Geral por esses religiosos. Além disso, a recorrência de determinadas entradas, a proximidade estrutural entre os três textos e certas correspondências na organização vocabular indicam que a "Prosodia da Lingoa" e o "Vocabulario da Lingua Brazil" serviram, ao menos em parte, de base para a composição do *Dicionário de Trier*[699].

---

698 FREIRE, José Ribamar Bessa. *Rio Babel: a história das línguas na Amazônia*. 2ª ed., Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

699 PRUDENTE, Gabriel de Cassio Pinheiro. *Entre índios e verbetes: a política linguística na Amazônia e a produção de dicionários em Língua Geral por jesuítas centro-europeus (1720-1759)*. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2017, p. 129-135.

É particularmente significativo que tais empreendimentos lexicográficos tenham sido produzidos justamente quando a política indigenista da monarquia portuguesa se orientava para a erradicação da Língua Geral enquanto idioma de circulação colonial. O § 6 do *Diretório dos Índios*, promulgado em maio de 1757 e efetivamente implementado a partir de agosto de 1758, exprime de maneira inequívoca essa diretriz ao associar a imposição da língua portuguesa ao processo de "civilização" e incorporação política dos indígenas à ordem régia. Em oposição à experiência missionária precedente, a nova lei condenava explicitamente o uso da Língua Geral, qualificada como "invenção verdadeiramente abominável, e diabólica", à qual se atribuía a perpetuação da "rústica, e bárbara sujeição" dos indígenas[700]. A substituição do idioma nativo pelo português apresentava-se, assim, como instrumento privilegiado de integração cultural, disciplinamento político e fidelização à Coroa, articulando-se ao projeto pombalino de fortalecimento da autoridade régia e de enfraquecimento da autonomia missionária jesuítica[701].

Nesse sentido, a elaboração de dicionários e vocabulários de Língua Geral na década de 1750 adquire um caráter particularmente ambivalente. Por um lado, tais obras respondiam a necessidades concretas da atividade missionária e da comunicação cotidiana na Amazônia; por outro, eram produzidas justamente quando o horizonte político da monarquia se deslocava em direção à lusitanização linguística da população indígena. Os manuscritos refletem, portanto, uma conjuntura de transição, na qual coexistiam, de maneira tensa, a persistência de práticas linguísticas consolidadas ao longo de mais de um século de presença missionária e as novas diretrizes assimilacionistas promovidas pela administração pombalina.

Embora a aplicação sistemática dessas medidas tenha ocorrido após a deportação dos autores dos vocabulários, executada em novembro de 1757, o Diretório dos Índios traduzia uma orientação política já em curso nas reformas pombalinas. Desde a legislação emancipatória de junho de 1755, os indígenas haviam sido

---

700 *Directorio, que se deve observar nas Povoaçoens dos Indios do Pará, e Maranhaõ* [1757]. Lisboa: Officina de Miguel Rodrigues, 1758, p. 2-4.

701 Referente à difusão e ao uso da Língua Geral na Amazônia portuguesa durante a época pombalina, ver SILVEIRA, Arlindyane Santos da. *"O Latim da Terra": políticas, intercâmbios e usos da Língua Geral no Grão-Pará e Maranhão (1750-1777)*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2023.

formalmente retirados da tutela das ordens religiosas e reconhecidos como vassalos do rei, devendo adotar padrões de sociabilidade identificados com a cultura portuguesa, entre os quais figurava, de modo central, o uso da "língua do príncipe"[702]. Nesse quadro, a elaboração de extensos instrumentos de aprendizagem da Língua Geral por missionários recém-chegados à Amazônia revela uma tensão eloquente entre a prática missionária jesuítica e os pressupostos da nova política régia.

Os elementos internos do próprio *Dicionário de Trier* permitem ainda entrever as dificuldades enfrentadas por seus autores. A recorrência de incorreções linguísticas, associada à presença de numerosas anotações explicativas em latim e alemão, sugere que eles tinham um domínio ainda limitado tanto da Língua Geral quanto do português[703]. Ao que tudo indica, esses missionários estavam prioritariamente empenhados em adquirir competência comunicativa suficiente para o exercício da catequese junto aos indígenas aldeados.

O manuscrito oferece, ademais, indícios acerca de seu local de elaboração e da trajetória de seus autores. Diversas referências apontam para a aldeia de Piraguiri[704], fundada em 1727 na margem direita do rio Xingu[705], como principal espaço de redação do vocabulário. A anotação "ouvi no Xingu", registrada em uma das entradas[706], reforça essa vinculação geográfica. Ao mesmo tempo, certas referências topográficas indicam que os autores circularam também por outras missões amazônicas. Assim, a menção à aldeia de Abacaxis, localizada na foz do rio Madeira[707], permite associar a autoria do manuscrito aos padres Antônio Meisterburg e Anselmo Eckart, pois ambos atuavam naquela região em meados dos anos de 1750[708].

---

702 SAMPAIO, Patrícia Maria Melo; SANTOS, Francisco Jorge dos. 1755, o ano da virada na Amazônia portuguesa. *Somanlu*, Manaus, vol. 8, n. 2, p. 79-98, jul./dez. 2008, p. 88-91.

703 PRUDENTE, *Entre índios e verbetes*, 2017, p. 130-133.

704 Ver *Dicionário Português-Língua Geral e Língua Geral-Português*, 1756, fls. 26r, 30v, 53r e 56r.

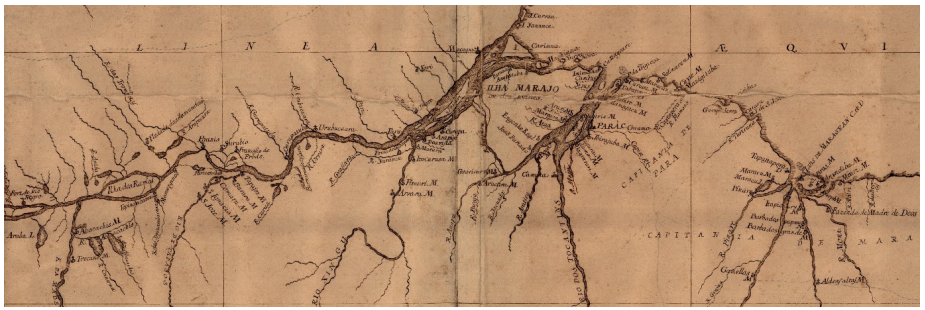
705 LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Vol. 3. Rio de Janeiro/Lisboa: Livraria Portugalia/Instituto Nacional do Livro, 1943, p. 352.

706 Ver *Dicionário Português-Língua Geral e Língua Geral-Português*, 1756, fl. 10v.

707 Ver *Dicionário Português-Língua Geral e Língua Geral-Português*, 1756, fl. 25r.

708 PAPAVERO, Nelson; PORRO, Antonio (orgs.). *Anselm Eckart, S.J. e o Estado do Grão-Pará e Maranhão (1785).* Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2013, p. 20.

Figura: Mapa com as missões onde atuaram os padres Anselmo Eckart (Piraguiri [*Piraviri M.*], no centro, às margens do rio Xingu) e Antônio Meisterburg (Abacaxis [*Abacachis M.*], à esquerda, no vale do rio Madeira).



Fonte: Detalhe do "Mapa das Missões da Vice-Província do Maranhão da Companhia de Jesus" (1753). *Biblioteca Pública de Évora*, Gav 4, n. 25.

O COTIDIANO

O manuscrito redigido na missão de Piraguiri, no rio Xingu, e – embora em menor medida – na de Abacaxis, no rio Madeira, lança luz sobre aspectos fundamentais do cotidiano colonial amazônico, revelando uma realidade estruturada muito mais pelas atividades de subsistência do que pela exploração direta das chamadas drogas do sertão. No *Dicionário de Trier*, a predominância de verbetes relacionados à farinha de mandioca, à caça, à pesca e à navegação sugere que a reprodução material da sociedade missionária dependia essencialmente dessas atividades[709].

709 Ver ARENZ, Karl Heinz. O cotidiano em verbetes: o Dicionário de Trier e a vida em uma missão jesuíta da Amazônia portuguesa em meados do século XVIII. *Antíteses*, Londrina, v. 14, n. 28, p. 433-462, jul.-dez. 2021. Referente a um panorama geral do cotidiano nas missões jesuíticas, ver ARENZ, Karl Heinz. Além das doutrinas e rotinas: índios e missionários nos aldeamentos jesuíticos da Amazônia portuguesa (séculos XVII e XVIII). *Revista História e Cultura*, Franca, v. 3, n. 2, p. 63-88, 2014.

Entre os gêneros alimentícios, a farinha de mandioca ocupava uma posição central. O padre João Daniel, contemporâneo dos autores do *Dicionário de Trier*, designa a farinha de "pão da terra"[710]. Não surpreende, portanto, que o manuscrito a mencione em trinta e sete verbetes, evidenciando seu papel como principal referência alimentar da região. Essa centralidade aparece no verbete "conduto" – no sentido de "acompanhamento" –, onde se lê: "tendo paõ peço itýráma, que he peixe, carne. e tendo peixe, carne peço ityráma, que he farinha"[711]. A frase revela uma dieta baseada na associação entre farinha e proteínas obtidas pela pesca e pela caça. A relevância dessas atividades é confirmada pelas quarenta e três entradas dedicadas à caça e cerca de cem à pesca, seus instrumentos, técnicas e espécies capturadas, refletindo sua importância para a economia local.

A preocupação com o "pão da terra" torna-se ainda mais significativa à luz da grave crise de abastecimento que atingiu o Estado do Grão-Pará e Maranhão em meados da década de 1750. O próprio Diretório dos Índios reconhece a magnitude da escassez ao afirmar que se transformou "neste País a mesma abundância em esterilidade de sorte, que pelos anos de, 1754, e 1755 chegou a tal excesso a carestia da farinha, que vendendo-se a pouca, que havia, por preços exorbitantes". Como solução, o documento sugere que todos os indígenas, "sem exceção alguma", façam roças de maniva não apenas para a sustentação de suas casas e famílias, mas também para prover os moradores e soldados da colônia[712].

As observações do padre Lourenço Kaulen, missionário de Piraguiri em 1755-1756, revelam a situação de penúria em que viviam então os indígenas. Além de mencionar a cobrança de um tributo sobre a farinha de mandioca, o jesuíta afirma que os trabalhadores nativos eram "arrastados, de maneira cruel, para os trabalhos como mulas", a ponto de conseguirem "dificilmente produzir" pouco mais do que a própria farinha necessária à sua subsistência, a qual, ainda assim,

---

710 DANIEL, João. *Tesouro descoberto no Máximo Rio Amazonas*. Vol. 1, Rio de Janeiro: Contraponto, 2004, p. 413-419.

711 Ver *Dicionário Português-Língua Geral e Língua Geral-Português*, 1756, fl. 11r.

712 *Directorio, que se deve observar nas Povoaçoens dos Indios do Pará, e Maranhaõ*, 1758, p. 10 (§§ 21 e 22). Quanto à importância da produção de farinha, ver CRUZ, Roberto Borges da. *Farinha de "pau" e de "guerra": os usos da farinha de mandioca no extremo Norte (1722-1759)*. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia) – Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2011.

frequentemente faltava. Em contrapartida, recebiam "para um trabalho contínuo de nove meses as 8 braças de pano extremamente grosseiro". O relato evidencia que a escassez do principal gênero alimentício coexistia com a intensificação das exigências coloniais impostas ao trabalho indígena[713].

Poucos meses depois, em outubro de 1756, os padres Antônio Meisterburg e Anselmo Eckart, então atuantes na missão de Abacaxis, foram acusados pelo governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado que "faziam um monopólio com as farinhas que lavraram os índios e com alguns poucos gêneros que tiravam dos sertões, e tudo por vilíssimos preços que são assaz notórios nesta praça"[714]. Também aqui fica evidente o quanto a colônia dependia da farinha produzida nas missões.

A navegação constituía outro aspecto fundamental da vida cotidiana. Em uma região estruturada pelas vias fluviais, os conhecimentos indígenas sobre rios, lagos e igarapés, assim como sua capacidade de construir canoas adaptadas às condições hidrográficas e climáticas locais, eram indispensáveis à circulação de pessoas, mercadorias e informações. O *Dicionário de Trier* registra cinquenta referências a canoas, remeiros e atividades correlatas, enquanto João Daniel destaca tanto a adaptação das embarcações indígenas às condições locais quanto a habilidade dos remadores e pilotos – os *jacumaúbas* –, que gozavam de elevado prestígio social[715]. Por sinal, Piraguiri constituía então um importante centro de construção naval. Mas o padre Kaulen denunciou que, em torno de 1755, também

---

713 Carta ânua de Lourenço Kaulen, Piraguiri, 1756. *Archivum Romanum Societatis Iesu* (*ARSI*), Roma, cód. Bras 10 II, fl. 483r. Traduzido do latim.

714 Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado a Sebastião José de Carvalho e Melo, Mariuá, 13/10/1756. In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de (ed.). *A Amazônia na era pombalina: correspondência do governador e capitão-general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1751-1759)*. 2ª ed., vol. 3, Brasília: Edições do Senado Federal, 2005, p. 133.

715 DANIEL, João. *Tesouro descoberto no Máximo Rio Amazonas*. Vol. 2, Rio de Janeiro: Contraponto, 2004, p. 211-236 e 275-290; CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. Índios cristãos no cotidiano das colônias do Norte (séculos XVII e XVIII). *Revista de História*. São Paulo, v. 168, n. 1, p. 69-99, 2013, p. 78-84; FERREIRA, Elias Abner Coelho. *Oficiais canoeiros, remeiros e pilotos jacumaúbas: mão de obra indígena na Amazônia colonial portuguesa (1733-1777)*. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia) – Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2016.

esse setor estava em crise. Só com certo esforço, se teria conseguido reedificar um barracão para proteger as embarcações das intempéries, tratando-se de nove pequenas canoas "destinadas à pesca", uma "maior de 80 palmos" e outra, em fase de construção, "destinada a tornar as viagens do missionário mais agradáveis"[716].

De fato, os anos em que o *Dicionário de Trier* foi redigido coincidiram com uma conjuntura de crise que afetava aspectos fundamentais da vida colonial: a produção da farinha de mandioca, principal gênero alimentício da região, e a fabricação de canoas, indispensáveis à navegação nos rios amazônicos. Foi nesse contexto que o manuscrito tomou forma. O que o torna particularmente singular, contudo, é o fato de os autores terem incluído, em determinadas entradas, comentários marginais, exemplos de uso e observações metalinguísticas que revelam o processo de aprendizagem da língua baseado na interlocução com homens e mulheres indígenas. Aqui alguns exemplos.

Certas inserções nos verbetes são em alemão, com alguns esclarecimentos em latim. Assim, o verbo *germanice: stolpern* ("em alemão: escorregar"), a frase *das bein ist mir eingeschläfferet* ("a minha perna adormeceu") ou a pergunta *hast du würm in den füßen?* ("tens vermes nos pés?") indicam que os missionários recorriam à língua materna como estratégia de compreensão semântica, empregando exemplos do dia a dia[717].

> Exemplos de verbetes com grafia alemã no dicionário de 1756
>
> Escorregar o que anda. ou escorregarem lhe os pés xepycyrỳc. fallit pes. **germanice: stolpern** [fl. 17v]
>
> Perna. tetýma. ut: xeretýma. curva delle. andaguýra xeretyma omanomanò. modus loqdi. **das bein ist mir eingeschläfferet**. ita dicit v.g. mulier de marito absente ejus reditū augurans [fl. 32r]
>
> Tombýra. o bicho do pè. Tombúra cerã nde pỳ. modus adhortandi ad properandū. **hast du würm in den füßen?** alius dicit: nde pýi. quod videtur juxta artem de litt.i.p.125. [fl. 56v][718]

---

716 Carta ânua de Lourenço Kaulen, Piraguiri, 1756. *ARSI*, cód. Bras 10 II, fl. 482r. Traduzido do latim.

717 Ver *Dicionário Português-Língua Geral e Língua Geral-Português*, 1756, fls. 17v, 32r e 56v.

718 PRUDENTE, Gabriel de Cassio Pinheiro. Ler e copiar, ouvir e registrar: um Dicionário jesuítico como instrumento de aprendizado da Língua Geral na Amazônia setecentista. In:

No que concerne ao verbo "escorregar", sua relevância no cotidiano amazônico torna-se facilmente compreensível. Os barrancos lamacentos diante das aldeias, as pranchas úmidas empregadas no embarque e desembarque das canoas e o terreno frequentemente encharcado ao redor das habitações durante a estação chuvosa faziam dos escorregões e quedas uma experiência recorrente.

O segundo exemplo, o da perna adormecida, é um pouco mais complexo, mas a frase latina que o acompanha oferece uma pista para sua interpretação: "Assim fala uma mulher que pressente a volta de seu marido ausente". Trata-se, muito provavelmente, de um ditado mediante o qual as mulheres intuiriam o regresso de seus maridos. A expressão idiomática deve ser entendida à luz da frequente ausência masculina nas aldeias missionárias, onde, em muitos casos, cerca da metade dos homens entre 13 e 50 anos encontrava-se mobilizada em serviços externos, conforme previsto pelo *Regimento das Missões* (1686-1755)[719]. O ditado reflete, assim, um dilema recorrente vivido pelas mulheres aledadas.

Enfim, o "verme nos pés" é um exemplo mais fácil de interpretar, pois se trata de um incômodo comum na região amazônica. Uma espécie de pulga chamada pelos indígenas de "Tombúra", mais conhecida como "bicho-do-pé", costuma alojar-se na pele da sola, entre os dedos ou sob as unhas do pé, para ali depositar seus ovos, provocando intensa coceira. Por sinal, o padre Eckart, um dos prováveis autores do *Dicionário de Trier*, registrou, em outro escrito, como os indígenas costumavam extrair a "Tomburá"[720].

Além dessas imersões na vida cotidiana, representada por meio de verbetes comentados, os autores do dicionário estiveram também atentos às variações da linguagem. Fica evidente que não se falava uma forma única da Língua Geral, mas que, no âmbito multiétnico do aldeamento, existiam nuances ao designar determinados objetos ou ações. Fórmulas como *alii* ("outros"), *audivi etiam* ("também ouvi") e *et ita audivi* ("e assim ouvi"), ou, em português, "ouvi no

---

MULLER *et al.*, *Dicionário de Língua Geral Amazônica [1756]*, 2019, p. 58.

719 *Regimento & Leys sobre as Missoens do Estado do Maranhão, & Parà, & sobre a liberdade dos Indios*. Lisboa: Officina de Antonio Manescal, 1724, p. 7-8 (§ 12).

720 ECKART, Aditamentos do Senhor Pe. Anselm Eckart, 2013, p. 105.

Xingu" e "ouvi dizer"[721], indicam que o manuscrito não foi elaborado apenas a partir da cópia de vocabulários anteriores, mas incorporou dados recolhidos no contato direto com falantes indígenas. Assim, em entradas referentes a verbos, como "amargar", "comprar" ou "estar enfadado", os autores registraram variantes de uso que apontam para uma atenção às práticas reais de fala e às diferenças entre o que era prescrito pelas "Artes", isto é, as gramáticas redigidas por missionários dos séculos anteriores, como José de Anchieta (1595) e Luís Figueira (1621)[722]. Nesse sentido, o dicionário documenta não apenas uma língua de catequese, mas também a dinâmica de um espaço multilíngue e socialmente heterogêneo.

> Exemplos de verbetes com registro de palavras ouvidas pelo missionário
>
> Amargar. xerõ. irõ. rel. **alii**. xeròb. **et ita arte, atq ita audivi.** [fl. 4r]
>
> Barboleta. panáma. alii: paná panáma. **audivi etiam**: **panapaná** [fl. 7r]
>
> Comprar. aiàr v apyrupàn. Top. aiporepyàn. inusit. **aporypàn ouvi no Xingu.** [fl. 10v]
>
> Enfadado estar ou aborrido. xecoerái. mas sgfca pprmte enfadado pelo lugar doença etc que se he outro enfado que pertence ao animo, se uza desta palavra: xepyàíba. v xeputupáb. **ouvi dizer: Aporái, estar enfadado** [fl. 16v][723]

O interesse pelo ambiente multiétnico no qual os autores estavam inseridos manifesta-se igualmente na identificação explícita dos diferentes grupos que conviviam nas missões. Pouco após sua chegada ao rio Xingu, o padre Eckart registrou os povos que habitavam a aldeia de Piraguiri, evidenciando a diversidade étnica característica desse espaço missionário: "1. Uruanas 2. Tapijaras 3. Coribirés 4. Tacóanhapes 5. Goyapis 7. Oiaperas"[724]. No entanto, o etnônimo mais frequentemente evocado

721 Ver *Dicionário Português-Língua Geral e Língua Geral-Português*, 1756, fls. 4r, 7r, 10v e 16v.

722 ANCHIETA, José de. *Arte de grammatica da lingoa mais usada na costa do Brasil*. Coimbra: Antonio de Mariz, 1595; FIGUEIRA, Luís. *Arte da lingua brasilica*. Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1621.

723 PRUDENTE, Ler e copiar, ouvir e registrar, p. 64.

724 *Papeis do P. Ancelmo Eschard*. Instituto dos Arquivos Nacionais, Torre do Tombo (Lisboa), Ministério dos Negócios Eclesiásticos e da Justiça, Papéis Pombalinos, [1753-1754]. S/d., m. 59, n. 4, s/fl.

no dicionário, com vinte ocorrências, é o dos Xapi. Tudo indica tratar-se de um povo recém-instalado na missão, razão pela qual o missionário dedicou especial atenção à sua língua, a fim de poder comunicar-se também com esse grupo, o oitavo. Segundo Gabriel Pinheiro Prudente, análises linguísticas preliminares sugerem a possibilidade de que esse povo, praticamente ausente da documentação colonial, corresponda aos atuais Sateré-Mawé da região do rio Madeira[725].

> Menções aos Xapi no dicionário de 1756
>
> Aiabáb. fugir. vul. aiavau. **Xapì: punarëì. pynareita ibórì. queres tu fugir** [fl. 45r]
>
> Aiapixàb. v aiapixáo. dar cutilada na cabeça. **xapi: atiacỳc** [fl. 45r]
>
> Amäè. olhar. recè. **Xap. Oivàd. emäè xerecè: eriacà xetè** [fl. 45r]
>
> Amocaẽ. secar ou tostar ao fogo. **Xap. atoncaẽ** [fl. 45r][726]

Seja como for, ao relacionarem determinadas entradas da Língua Geral a equivalentes atribuídos a esse grupo específico, os autores deixaram registros de uma realidade sociolinguística caracterizada pela convivência de povos de diferentes origens no interior das aldeias. Essas referências indicam que a missão estava longe de constituir um espaço linguisticamente homogêneo, configurando-se antes como um ambiente de intenso contato entre distintos repertórios indígenas. O dicionário revela-se, assim, uma fonte valiosa para a história da diversidade linguística amazônica, ao preservar vestígios de línguas e variantes raramente documentadas de forma tão explícita nas fontes coloniais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O *Dicionário de Trier* é mais do que um instrumento lexicográfico destinado à aprendizagem da Língua Geral. Produzido em um momento de profunda transformação da política indigenista portuguesa, quando a Coroa começava a promover a substituição da Língua Geral pelo português, o manuscrito preservou,

725 PRUDENTE, Ler e copiar, ouvir e registrar, p. 67-68.

726 PRUDENTE, Ler e copiar, ouvir e registrar, p. 67.

de forma singular, aspectos do cotidiano, das relações sociais e das práticas linguísticas que estruturavam a vida nas missões amazônicas de meados do século XVIII. Seus verbetes, comentários e exemplos de uso permitem acessar dimensões da experiência colonial raramente registradas na documentação administrativa.

A análise do manuscrito evidencia, igualmente, que a produção do conhecimento linguístico missionário resultou de processos de mediação cultural nos quais os indígenas atuaram como interlocutores fundamentais. As recorrentes expressões *alii dicunt*, *audivi etiam* e "ouvi no Xingu" revelam que o dicionário incorporou informações obtidas no contato direto com falantes indígenas, registrando variantes linguísticas, formas de expressão e conhecimentos compartilhados no interior das missões. Mais do que um repertório normativo, o texto documenta a dinâmica de um espaço multiétnico e multilíngue marcado por constantes negociações culturais.

Nesse sentido, o *Dicionário de Trier* convida a repensar a própria história da Língua Geral. Embora tenha sido um instrumento da ação missionária, foi também língua de comunicação e convivência entre populações indígenas de diferentes origens, desempenhando papel central na constituição histórica da sociedade amazônica. O manuscrito revela justamente essa dimensão plural, ao registrar não apenas uma língua, mas os múltiplos contextos sociais nos quais ela era falada, transformada e apropriada.

Essa constatação confere ao documento uma relevância que ultrapassa o campo da história colonial. Em diferentes regiões da Amazônia, especialmente no Baixo Tapajós, movimentos de afirmação étnica têm promovido a recuperação de memórias, saberes e tradições linguísticas como parte de processos mais amplos de reconstrução identitária. Nesse contexto, a Língua Geral vem sendo revalorizada como patrimônio histórico indígena e como elemento de conexão com experiências coletivas do passado.

Assim, concebido originalmente como ferramenta missionária, o *Dicionário de Trier* transformou-se em testemunho privilegiado da diversidade linguística e cultural da Amazônia. Ao preservar vestígios das vozes indígenas que participaram de sua elaboração, o manuscrito permanece não apenas como fonte para a compreensão do passado colonial, mas também como referência para debates contemporâneos sobre memória, identidade e pertencimento indígena na região.