

ORGANIZADORES | JOSÉ MAIA BEZERRA NETO | FRANCIVALDO ALVES NUNES

ESTUDOS AMAZÔNICOS EM REVISTA VOLUME 1





**ESTUDOS
AMAZÔNICOS
EM REVISTA**

Volume 1

Organizadores:
José Maia Bezerra Neto
Francivaldo Alves Nunes

**ESTUDOS
AMAZÔNICOS
EM REVISTA**
Volume 1



Copyright © by Os organizadores
Copyright © 2022 Editora Cabana
Copyright do texto © 2022 Os autores
Todos os direitos desta edição reservados
© Direitos autorais, 2022, organizadores e autores.

O conteúdo desta obra é de exclusiva
responsabilidade dos autores.

Capa e Projeto gráfico: Eder Ferreira Monteiro
Edição e diagramação: Helison Geraldo Ferreira Cavalcante
Coordenação editorial: Ernesto Padovani Netto
Revisão: Bruna Fernanda Soares de Lima Padovani

Crédito da imagem da capa: prospecto da nova Praça das Mercês, mandada fazer pelo governador e capitão general D. Francisco de Souza Coutinho. In: FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Viagem filosófica pelas capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá, realizada nos anos 1783-1792.
Crédito da imagem das páginas 2 e 3: gravura contida no livro "Flora brasiliensis: sive enumeratio plantarum in Brasilia hactenus detectarum quas cura musei caes. reg. palat. vindobonensis suis aliorumque botaniorum studiis descriptas et methodo naturali digestas", de Karl Friedrich Philipp Von Martius, publicada entre 1840-1873.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)

E82 Estudos Amazônicos em Revista [livro eletrônico]: volume 1 / Organizadores
Francivaldo Alves Nunes, José Maia Bezerra Neto. – Ananindeua, PA:
Cabana, 2022.
283 p. : il.

Formato: PDF
Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader
Modo de acesso: World Wide Web
Edição bilíngue
Inclui bibliografia
ISBN 978-65-89849-52-0

1. Amazônia – História. I. Nunes, Francivaldo Alves. II. Bezerra Neto, José Maia.
CDD 981.1

Elaborado por Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422



[2021]
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

Apoio e coordenação:



*Sem a curiosidade que me move,
que me inquieta,
que me insere na busca,
não aprendo nem ensino.*

Paulo Freire

Sumário

Apresentação:

Estudos amazônicos sobre a colônia: olhares e perspectivas.....9

*José Maia Bezerra Neto
Francivaldo Alves Nunes*

Capítulo 1:

Local, global e colonial nos mundos da Monarquia católica.

Aportes sobre o caso amazônico.....13

Serge Gruzinski

Capítulo 2:

Swaerooch: o comércio holandês com índios no Amapá (1600-1615).....34

Lodewijk Hulsmann

Capítulo 3:

A colonização nas Amazônias: guerras e escravidão nos

séculos XVII e XVIII.....56

Décio de Alencar Guzmán

Capítulo 4:

Cidades e vilas da Amazônia colonial.....89

*Alírio Cardozo
Rafael Chambouleyron*

Capítulo 5:

Maneiras de viver na colônia no extremo norte (1620-1760).....104

Leila Mourão

Capítulo 6:

Jurisdicção e Poder: controvérsias entre as autoridades

coloniais na Amazônia portuguesa.....126

Marcia Eliane Alves de Souza e Mello

Capítulo 7:

Uma lenta preparação para a morte: a evangelização nos

aldeamentos jesuítas da Amazônia portuguesa (Século XVII).....140

Karl Heinz Arenz

<i>Capítulo 8:</i>	
<u>Natureza, iluminismo e iluministas na Amazônia.....</u>	<u>175</u>
	<i>Geraldo Mártires Coelho</i>
<i>Capítulo 9:</i>	
<u>O cotidiano das povoações no Diretório.....</u>	<u>202</u>
	<i>José Alves de Souza Júnior</i>
<i>Capítulo 10:</i>	
<u>O sonho dourado destruído: a proibição das minas auríferas</u>	
<u>no Estado do Maranhão e Pará no século XVIII.....</u>	<u>226</u>
	<i>Alam José da Silva Lima</i>
<i>Capítulo 11:</i>	
<u>La “escravatura necessária para a cultura”. Esclavos africanos en la Amazonia</u>	
<u>tras la extinta Companhia do Comércio do Grão-Pará e Maranhão.....</u>	<u>243</u>
	<i>José Luis Ruiz- Peinado Alonso</i>
<i>Capítulo 12:</i>	
<u>Em busca da paternidade: Landi e a invenção da cidade histórica.....</u>	<u>261</u>
	<i>Wesley Kettle</i>
	<i>Moema Alves</i>
<u>Sobre os autores.....</u>	<u>273</u>

Apresentação

Francivaldo Alves Nunes
José Maia Bezerra Neto

Estudos amazônicos sobre a colônia: olhares e perspectivas

Em 2021, o Doutorado em História Social da Amazônia, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Pará, completou 10 anos de existência. Como parte dessa comemoração surgiu a ideia de reeditarmos alguns artigos publicados no extinto periódico acadêmico do programa, a *Revista de Estudos Amazônicos*. A *Revista* havia sido criada em 2006, com a publicação de seu primeiro número, tendo como objetivo “evidenciar no cenário historiográfico nacional trabalhos que versam sobre a região”, buscando ser (e efetivamente foi) “um ponto-de-encontro e de debates entre diversos pesquisadores do Brasil e do Exterior, que tenham como foco central de seus estudos a história da Amazônia”. Assim fora explicado pelos editores da *Revista* na época, na Apresentação do volume 1, número 1, de julho-dezembro de 2006, de cujas palavras nos apropriamos aqui.

Sendo, então, organizada a Coleção *Estudos Amazônicos em Revista*, sob a coordenação dos professores Francivaldo Alves Nunes e José Maia Bezerra Neto, a tarefa de escolha dos textos publicados na *Revista* não foi fácil. Acreditamos, contudo, que o resultado foi bastante proveitoso. Com

certeza, ficaram-nos ideias para novas coletâneas. Neste primeiro volume, reunimos 12 textos acerca de temas relativos ao período colonial da Amazônia, séculos XVII e XVIII, sobre os quais vamos conversar agora.

Iniciamos nossa coletânea com o capítulo de Serge Gruzinski, nos apresentando uma Amazônia que é pensada dentro do contexto global da colonização, articulado entre os mundos da Monarquia católica, denominado: *Local, global e colonial nos mundos da Monarquia católica. Aportes sobre o caso amazônico*. No capítulo seguinte temos *Swaerooch: o comércio holandês com índios no Amapá (1600-1615)*, escrito por Lodewijk Hulsman. A sua contribuição visa o comércio de holandeses com índios no Amapá entre o período de 1600 a 1615, sob uma perspectiva econômico-geográfica. Pensar a Amazônia numa perspectiva da História Atlântica ou Global e suas conexões é sem dúvida tarefa importante e necessária, da mesma forma que refletir sobre outras amazônias que não somente a portuguesa quando do processo de conquista colonial.

Sobre, ainda, a conquista colonial temos adiante o capítulo 3, intitulado *A colonização nas Amazôniaas: guerras e escravidão nos séculos XVII e XVIII*, de Décio de Alencar Guzmán. Neste, o autor reflete sobre as características estruturais emblemáticas do processo de colonização portuguesa: a guerra, o comércio e a competição entre sociedades e organizações político-territoriais diferentes na história das Amazôniaas. No capítulo 4, *Cidades e vilas da Amazônia colonial*, escrito por Alírio Cardozo e Rafael Chambouleyron, se discutem aspectos envolvidos na construção das cidades e vilas da Amazônia colonial, destacando a forma pela qual tais espaços foram sendo constituídos ao longo do século XVII.

No capítulo seguinte, denominado *Maneiras de viver na colônia no extremo norte (1620-1760)*, de Leila Mourão, se explicitam os sentidos e os significados da família e mulheres nos relatos elaborados no período inicial de contato dos europeus com os povos encontrados no extremo Norte das colônias ibéricas, sendo o reconhecimento da natureza e das sociedades dessa região orientada pela estranheza, alteridade e padrões de referências do modo de vida europeu. Na sequência, temos o capítulo 6, *Jurisdição e Poder: controvérsias entre as autoridades coloniais na Amazônia portuguesa*, de Marcia Eliane Alves de Souza e Mello. Neste, a autora analisa os confi-

tos entre os principais dignitários na constituição da Junta das Missões no Estado do Maranhão e Grão-Pará, instalada no final do século XVII, conflitos que se manifestavam nas disputas pela precedência de assentos ou pela sistemática das votações. Valiosas contribuições para entendermos os meandros ou engrenagens do processo de dominação colonial e dos variados aspectos do viver em colônia.

Depois temos o capítulo 7: *Uma lenta preparação para a morte: a evangelização nos aldeamentos jesuítas da Amazônia portuguesa (Século XVII)*, de Karl Heinz Arenz. Analisando os métodos de evangelização usuais nos aldeamentos dos jesuítas na Amazônia portuguesa, na segunda metade do século XVII, cujo contexto era marcado pela onipresença da morte, o autor demonstra o surgimento de um imaginário heterodoxo, resultado das constantes ressignificações simbólicas e sociais por parte dos inácianos e indígenas. Já no capítulo 8, *Natureza, iluminismo e iluministas na Amazônia*, escrito por Geraldo Mártires Coelho, ainda no campo das mentalidades, o autor incursiona pela “realidade cognitiva” do Iluminismo, na Amazônia, revelado por meio dos “investimentos sustentados e realizados pela ciência das Luzes”. Enfim, nas palavras do autor, “frações do pensamento filosófico e político do Iluminismo, e também das doutrinas jusnaturalistas, transitaram pela então Capitania e depois Estado do Grão-Pará e Maranhão incidentalmente, principalmente na forma de livros que sujeitos da alta burocracia lusitana” trouxeram consigo. O capítulo seguinte, *O cotidiano das povoações no Diretório*, de José Alves de Souza Junior, trata do cotidiano dos aldeamentos transformados em vilas e lugares pelo Diretório dos Índios (1757-1798), na Amazônia da segunda metade do século XVIII. Discutindo, então, segundo diz o autor “as diversas práticas engendradas pelos múltiplos atores sociais enquanto vigorou o regimento do Diretório, revelando os conflitos e negociações que tiveram lugar nas vilas e lugares pombalinos”.

No capítulo 10, *O sonho dourado destruído: a proibição das minas auríferas no Estado do Maranhão e Pará no século XVIII*, de Alam José da Silva Lima, o autor investiga as tentativas de autoridades coloniais e particulares de encontrar minas auríferas no Estado do Maranhão e Grão-Pará, durante o século XVIII. Demonstrando, no entanto, que a Coroa

portuguesa passou do incentivo inicial à proibição da exploração das minas no Estado. Tema pouco conhecido da história colonial amazônica. Já no capítulo 11, *La “escravatura necessária para a cultura”. Esclavos africanos en la Amazonia tras la extinta Companhia do Comércio do Grão-Pará e Maranhão*, de José Luis Ruiz-Peinado Alonso, nas palavras do autor, se “traça um histórico do tráfico negreiro para a Amazônia colonial e examina os significados do fim da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, criada durante o período pombalino e extinta na década de 1770, a partir de um manuscrito inédito que discute o tráfico após o fim da Companhia”. Finalmente, o último capítulo, *Em busca da paternidade: Landi e a invenção da cidade histórica*, de Wesley Kettle e Moema Alves, os autores demonstram como durante o século XX, o passado colonial de Belém deixara de representar o atraso e a dominação, ganhando um significado de progresso, a partir da análise das obras de Donato Mello Júnior, Augusto Meira Filho e Leandro Tocantins, sendo eles, conforme os autores, “alguns dos intelectuais que se empenharam em construir um discurso criador da cidade histórica, valorizando seu argumento a partir da figura de Antonio José Landi como referência de originalidade e genialidade”. O passado no presente, o presente repensado pelo passado... Apesar de distantes no tempo, as histórias sobre o passado colonial ainda têm muito que nos dizer sobre nossas amazônias. À leitura, portanto!

Capítulo 1



Serge Gruzinski

Local, global e colonial nos mundos da Monarquia católica. Aportes sobre o caso amazônico¹

As análises clássicas da expansão ibérica privilegiam suas dimensões coloniais e separam sistematicamente a Espanha de Portugal e, por conseguinte, o império português do império castelhano. Afastamo-nos desta visão tradicional em dois pontos-chaves. Por uma parte, achamos que não podemos colocar a questão dos impérios só em termos de colonização e imperialismo. Por outra parte, nos parece cada vez mais necessário e urgente superar as barreiras e as clivagens edificadas pelas historiografias nacionais, tanto ibéricas quanto latino-americanas. Essas divisões fragmentaram a reflexão sobre os mundos ibéricos com consequências nefastas, já que impediram de captar tanto a significação americana e planetária da mundialização ibérica quanto sua significação para a história da Europa moderna.

Desde os anos 80, muitos estudos insistiram sobre o papel ativo, criador e inventivo das assim chamadas “colônias” no funcionamento e de-

¹ Comunicação proferida no Grupo de Trabalho/CNPq – História Colonial da Amazônia.

envolvimento dos impérios ibéricos. Uma série de colóquios reunidos na Europa como na América latina destacou o papel motor dos *passseurs culturels* na criação de saberes, práticas, ideias novas nas zonas de contato entre a colonização europeia e outras sociedades e civilizações. Sem negar a relação assimétrica com a metrópole, a expressão “zona de contato” parece tal vez mais fecunda do que a de periferia ou de margem, ambas profundamente marcadas por uma visão eurocêntrica do passado.

Pois bem, embora a maioria desses estudos tente romper com perspectivas eurocêntricas, ainda largamente dominantes na academia europeia, continuam avaliando as trajetórias coloniais com os critérios da história europeia: trata-se de demonstrar que as pretendidas “periferias” não eram tão periféricas ou defasadas como se pensava e que a literatura, a engenharia ou as diversas ciências na América podiam ter sido tão inovadoras como na Europa ocidental. Mesmo se estes *plaidoyers pro domo* nos parecem totalmente justificados, todavia não conseguem evitar a acusação de eurocentrismo, já que supõem todos que o europeu deve ser a medida do extra europeu. Os estudos de Jorge Canizares Esguerra sobre a ciência na América espanhola são típicos desta abordagem.²

OS MECANISMOS LOCAIS E REGIONAIS DA MUNDIALIZAÇÃO

A nossa perspectiva é outra. Parece-nos hoje que seria interessante explorar a maneira pela qual a projeção extra europeia das sociedades ibéricas, ou seja de uma boa parte da Europa moderna, não só provocou processos de ocidentalização (*La colonisation de l’imaginaire*, Paris, 1988), não só suscitou reações de adaptação e apropriação in situ e, de maneira mais geral, mestiçagens (*La pensée métisse*, Paris, 1999), mas essa projeção gerou também fenômenos menos estudados de reformatagem, mudanças

² ESGUERRA, Jorge Canizares. *Nature, Empire and Nation: Exploration of the History of Science in the Iberian World*. Stanford: Stanford University Press, 2006; do mesmo autor: *How to write History: History, Epistemology and Identity in the Eighteenth Century Atlantic World*. Stanford: Stanford University Press, 2001.

de escala e redifusão dos traços europeus e africanos após a sua acomodação ao meio local, após a sua “reterritorialização”. Em outros termos, as importações da Europa e da África não só se “mestiçam”, mas os elementos originais chegados da Península adquirem capacidades inéditas de difusão e amplificação que não possuíam anteriormente. As zonas coloniais habitualmente consideradas como periféricas deixam de aparecer como bicos sem saída, ou margens essencialmente receptoras, para tornarem-se espaços dinâmicos de recomposição e de redifusão, nos quais os traços europeus ou africanos transformam-se, captando potencialidades e energias que os tornam a longo prazo “mundializáveis”. Cabe explicar como...

Estes processos, nos quais o local aparece como crisol do global, dizem respeito a quase todas as atividades humanas. A transformação da legislação castelhana num corpus de *Leyes de Indias*, aplicáveis desde Buenos Aires até o outro extremo do Oceano Pacífico (Manila), faz parte destes processos. Com a ocupação da América, a mudança de escala já não teve limites. O que vale para o direito, vale para a cobertura eclesiástica do globo. O sistema inquisitorial tornou-se planetário a partir do momento no qual a representação da inquisição mexicana nas Filipinas conseguiu estabelecer laços com o tribunal de Goa em proveito da “salvação” dos culpados, daí em diante perseguidos em todos os mares do mundo. Da mesma forma, por meio da planetarização da Contrarreforma, a civilização europeia aprende a tornar-se globalmente dominante. O caso do culto à Virgem de Guadalupe pode contribuir para precisar o nosso pensamento. Os especialistas costumam distinguir vários momentos na difusão do famoso culto: em primeiro lugar, a introdução de uma devoção estremenha poucos anos após a conquista do México, na primeira metade do século XVI; o êxito de um culto local no pequeno santuário de Tepeyac, norte da cidade do México – e a adaptação deste culto à sociedade mestiçada da zona; logo, a sua extensão lenta e progressiva a todo o território do reino da Nova Espanha; para culminar na sua consagração nacional no século XVIII e continental no século XIX: deste momento em diante, a Virgem do Tepeyac torna-se “Imperatriz das Américas”. No

século XX, o culto guadalupense invade as grandes cidades dos EUA e do Canadá, tornando-se um dos cultos marianos mais espetacularmente globalizados. Aachamos que é a fase de “aclimatação” da devoção no Vale do México, entre 1550 e 1650, que permitiu ao culto adquirir um potencial sincrético e uma capacidade de redifusão e de *essaimage* que desde muito tempo supera as fronteiras mexicanas.

Considerar a América latina como laboratório de mestiçagens é hoje uma ideia não só bem recebida, mas amplamente banalizada. Parece cada dia mais óbvio que o encontro e o choque de seres oriundos da América, África, Ásia e Europa no século XVI, antecipou a complexidade e a universalidade das misturas contemporâneas. Cabe lembrar que nos séculos passados este processo de mescla só se deu de maneira massiva no continente americano, quando o resto do mundo ficava bem menos afetado pelas mestiçagens com a Europa cristã e a África dos escravos. Considerando que a mestiçagem representa um elemento chave do processo atual de globalização, podemos restituir ao passado ibero-americano – em todas suas variantes – a sua importância decisiva na genealogia do mundo contemporâneo. A experiência histórica ibero-americana abrangeu tanto a lenta construção de sociedades mestiças afro-indo-europeias, quanto a invenção de estratégias individuais e coletivas de miscigenação.

Nessa perspectiva México, Lima, Potosí ou Goa foram mais do que simples lugares de chegada, mais do que simples receptores de ocidentalização, mais do que depósitos de produtos e ideias europeias ou focos de mestiçagens locais. Foram também caixas de ressonância continentais, difusoras de formas e práticas suscetíveis de se desenvolverem nos vastos espaços que estas cidades controlavam. Seja dito de outro modo: a fase de recepção não seria mais do que o prelúdio de um longo trabalho de recomposição e amplificação capaz de cobrir enormes regiões.³

Deste ponto de vista, as periferias coloniais adquirem um estatuto diferente do que se lhes dá usualmente. Elas deixam de serem terminais geo-

³ Veja-se: GRUZINSKI, Serge. *Les quatre parties du monde*, Histoire d'une mondialisation. Paris: Éditions de la Martinière, 2004.

gráficos ou cenas portadoras duma história vitimada e que se concluiu com as independências do século XIX, para inscreverem-se numa história das mundializações, que dura até nossos dias. Substitui-se o tempo colonial longo em si mesmo – os três séculos da dominação ibérica nas Américas – pelo tempo mais longo ainda e aberto das mundializações. Esta longa duração nos confronta com processos de americanização, africanização e orientalização do europeu, que estabelecem as futuras bases da mundialização das sociedades do planeta. Nessa perspectiva, a oposição colonial/pós-colonial, tão aceita nos EUA, perde sentido, pois a dinâmica e os *tempi* dos fenômenos observados não coincidem mais com o tempo e o espaço da colonização ibérica. Menos ainda poderiam ser reduzidos às consequências dela.

Ao pensar estas hipóteses eu não tinha em mente o caso da Amazônia. A Nova Espanha, as ilhas Canárias em suas múltiplas conexões, as Filipinas em suas relações com Macau, Nagasaki e Acapulco, além da região de Goa, figuram entre os espaços que tenho selecionado e penso privilegiar em meus estudos. Para apresentar em Belém o que não é mais do que um projeto *in progress*, tentei refletir de maneira superficial, sobre alguns documentos ligados à história da região. A ignorância – embora sempre injustificável – tem pelo menos uma vantagem, deixa mais livre a imaginação do pesquisador que não se sente constrangido pelo peso dos documentos nem pela massa dos estudos. O caso amazônico apresenta outro interesse: é aparentemente “periférico” por excelência, e por isso mesmo mais suscetível ainda de ilustrar minhas hipóteses.

O CASO AMAZÔNICO E A EMERGÊNCIA DE UMA CONSCIÊNCIA MUNDO

O processo de mundialização ibérica tem dimensões que eu chamaria de imaginárias e virtuais, tão importantes quanto suas realizações materiais. Implica o surgimento de uma consciência-mundo⁴ que leva à elaboração de uma imagem do mundo – no sentido do *weltbild*, de Martin

⁴ A fórmula é de Louise Bénat Tachot, professora na universidade de Marne-la-Vallée.

Heidegger, que relaciona a capacidade humana de apoderar-se mentalmente do mundo à essência da modernidade. Em várias partes da Monarquia Católica, geógrafos, missionários, funcionários da coroa, exploradores, elites locais e mestiças e aventureiros tomaram consciência de mover-se numa realidade inédita, fluida, extensível e que abrangia progressiva e inelutavelmente o globo inteiro. Muitos deles tentaram pensar esta globalidade sem precedentes. Ou seja, tanto na Europa quanto fora dela, procuraram definir o espaço local que eles habitavam, ou que os interessava, dentro desta globalidade. Esta consciência tem vários pontos de ancoragem no globo. O rio das Amazonas constituiu e, creio, continua constituindo um deles. Vejamos então a contribuição do rio das Amazonas à progressiva emergência da consciência-mundo que se elaborou nos domínios da Monarquia católica e fora dela na Europa.

Desde que se iniciou a expansão ibérica, grupos e indivíduos têm aprendido a romper com o território local – *a pátria* –, o lugar de nascimento, as referências ancestrais e familiares, para se confrontarem com espaços desconhecidos. A “mobilização” (Peter Sloterdijk) ibérica enfraqueceu os etnocentrismos herdados, abrindo horizontes uns após outros, inauditos até esse período. Nesse contexto, a percepção do gigantismo do território amazônico representa uma peça importante neste dispositivo mental e intelectual. O gigantismo da região atua como disparador. Incita os observadores a colocarem-na dentro do espaço continental americano e do espaço planetário – “a redondeza da terra” – tal como se revelou aos europeus após a circum-navegação de Fernão de Magalhães. Tanto quanto o domínio atingido sobre o mar do sul, a imensidão amazônica alimentou o processo de ampliação constante da consciência-mundo. No caso amazônico, a crença enraizada na existência do Eldorado, a misteriosa cidade dourada, contribuiu para acentuar o caráter excepcional da zona e excitar mais ainda os imaginários europeus e americanos.

A carta do cronista Gonzalo Fernández de Oviedo ao cardeal Bembo (1543) coloca muito cedo a região amazônica num contexto planetário, mas a aborda sob o ângulo da rota fluvial: falando da “navigazio-

ne del grandíssimo fiume Maragnon”, considera que é “uma coisa nova para os cristãos e per se tão grande e maravilhosa”, aparece tão importante como a circum-navegação que fez a nave Vittoria. O cronista que escreve de Santo Domingo para Veneza insiste sobre os recursos da zona: a canela (que compara com a canela asiática) e o ouro tão cobiçado. Em Veneza, o compilador e geógrafo Ramusio reproduziu a carta na sua obra *Navigazioni et viaggi* que teve, como sabemos, uma difusão europeia e mundial.⁵

Os escritos de José de Acosta – em particular sua *Historia natural y moral de las Indias* publicada em Sevilla (1590) – marcaram outra etapa. Eles contêm uma série de indicações interessantes. Cabe ter em mente que o jesuíta espanhol nunca perde de vista o planeta na sua globalidade: explica que se ele não fala da Índia nem da China em sua *História*, foi para concentrar-se sobre as Índias ocidentais. Em primeiro lugar, a Amazônia aparece como centro de um espaço gigantesco para ser descoberto: “no se sabe la mayor parte de ella, que es lo que cae entre el Perú y Brasil”, “es cosa hasta hoy oculta la habitación de la América, excepto los extremos que son el Perú y Brasil”.⁶ O descobrimento lhe parece ser coisa inelutável, “esto descubrirá el tiempo”, e se inscreve dentro dos progressos de um imperialismo planetário que parece tão irresistível quanto mais a zona é parte integrante da Monarquia católica e do domínio castelhano.

A essa concepção dinâmica, acrescenta-se o caráter excepcional e sem par do rio. Cabe lembrar que a visão de Acosta é predominantemente hidrográfica: “Entre todos los ríos, no sólo de Indias sino del universo mundo, el principado tiene el río Marañon o de las Amazonas”; “la anchura y grandeza tan maravillosa de este río, que justamente se puede llamar *emperador de los ríos*”; “mas *hablándose de ríos*, con razón *pone silencio a todos los demas* aquel gran río que llaman de las Amazonas, otros Marañon , otros el rio de Orellana, al cual hallaron y navegaron los nuestros españo-

⁵ ASENSIO, Eugenio. “La carta de Gonzalo Fernández de Oviedo al cardenal Bembo sobre la navegación del Amazonas”. *Revista de Indias*, vol. IX (1949), pp. 569-78; GERBI, Antonello. *La naturaleza de las Indias nuevas*. México DF: FCE, 1978, p. 193.

⁶ ACOSTA, José de, SJ. “Historia natural y moral de las Indias”. In: *Obras completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1954, p. 88.

les; y cierto *estoy en duda si le llame río o mar*".⁷ O tema da "imensidade das águas" inspira até observações de um realismo surpreendente: "yendo por medio del río no miran los que miran sino cielo y río"

Trata-se duma excepcionalidade que expressa a dúvida de Acosta – "¿río o mar?" – e também comparações que o destacam em relação a outras partes do mundo: "quando viene ya a mezclarse con el mar, que es cuasi debajo o muy cerca de la línea, tiene setenta leguas de boca, cosa increíble y que excede a la anchura del *mar Mediterráneo*; aunque otros no le dan en sus descripciones sino cienticinco o treinta leguas de boca".⁸

Cada vez que se fala do rio das Amazonas, a contextualização da informação implica, requer e ativa uma visão planetária ou ao menos intercontinental do lugar. A gestação duma consciência-mundo nas partes americanas da Monarquia católica não pode ser entendida sem a fascinação exercida pela natureza singular do rio das Amazonas e da sua região. Ora, na mesma época, que corresponde à primeira década da Monarquia católica (1580-1590), outro espaço gigantesco e mais fascinante ainda, faz a sua entrada clamorosa no imaginário espanhol, italiano e europeu: a China. Uma entrada espetacular orquestrada pela obra universalmente difundida de Juan González de Mendoza, *Historia del grande reyno de la China* (Roma, 1585). A imensidão do sistema hidrográfico amazônico opõe-se à grandeza do império asiático densamente povoado e sistematicamente urbanizado, como os dois polos opostos de um imaginário globalizado.

Mas cabe perguntar-se até que ponto a coroa espanhola consegue controlar e impor a sua imagem do mundo desde seus centros emissores de Madrid, Roma e Antuérpia? A influência de Acosta é inegável. O jesuíta é lido e traduzido em toda a Europa católica e protestante. Na última década do século XVI, certos ingleses discutem os capítulos do jesuíta sobre o rio das Amazonas. Sir Robert Cecil, que tinha comprado a *História* de um navegador inglês, Edward Wright, pediu que Richard Hakluyt traduzisse a informação sobre Paytiti e Dourado:

⁷ *Ibidem*, pp. 77 e 43.

⁸ *Ibidem*, p. 77.

parecia-lhe que o reino dourado devia ficar mais perto do Amazonas do que do Orinoco, como pretendiam Sir Walter Raleigh e Laurence Keymis.⁹ Com efeito, outro livro famoso em seu tempo muda a imagem da região amazônica, deslocando a atenção para o nordeste, acentuando ainda mais a excepcionalidade da zona agora considerada como tal.¹⁰ Esta nova orientação, paradoxalmente, não se origina no mundo ibérico, mas provém do rival e inimigo inglês, onde, após o fracasso da invencível armada “a massive propaganda campaign was undertaken to convince a sufficient number of influential people that England’s destiny lay in grandiose exploits across the ocean”.¹¹ Antes da publicação das *Principal Navigations* por Hakluyt (1600)¹², *The Discovery of Guiana* (1596), de Sir Walter Raleigh, alimentou esta campanha. Por um singular truque de prestidigitação o espaço amazônico do jesuíta, um espaço exclusivamente natural, torna-se “empire” sob a pluma inglesa de Walter Raleigh, “the large, riche and bewtiful empyre of Guiana”, alcançando a categoria de império que lhe faltava na visão de José de Acosta, sem perder nada de sua excepcional riqueza. O império chinês desde aquele momento tem um rival sério no império guianês construído, segundo Raleigh, pelos Incas. Estes superaram todos exceto os Chineses¹³: “the Empyre of Guiana is directly east from Peru towards the sea and lieth under the equinoctial line, and it hath more abundance of golde then any part of Peru, and as many or more great cities then ever Peru had whan it florished most”.¹⁴ Este império não é apenas uma réplica do império inca, um lugar de refúgio após a vitória de Pizarro, “for the greatnes, for the riches and for the excellent seate *it farre ex-*

⁹ Tradução publicada em 1600 in *Principal Navigations*, veja-se LORIMER, Joyce (ed.). *English and Irish Settlement on the River Amazon (1550-1646)*. Londres: The Hakluyt Society, 1989, p. 18 e nota 1.

¹⁰ Londres, 1596; versão holandesa, 1598.

¹¹ HILL, Christopher. *Intellectual Origins of the English Revolution revisited*. Oxford: Clarendon Press, 1997, p. 143.

¹² Hakluyt “was the spokesman of this newly self-conscious nationalism”. *Ibidem*, p. 142.

¹³ LEGH, Walter. *The Discoverie of the Large, Rich and Bewtiful Empyre of Guiana*. Editada por Neil L. Whitehead. Manchester: Manchester University Press, 1997, p. 193.

¹⁴ *Ibidem*, p. 136.

ceedeth any of the world".¹⁵ Mais uma vez abre-se o "livro dos recordes" para definir esta parte do mundo, que o discurso propagandístico de Raleigh metamorfoseia em lugar de alta civilização e de muitas cidades, com "more rich and bewtifull cities, more temples adorned with golden images, more sepulchers filled with treasure, then either Cortez found in Mexico or Pazzaro (Pizarro) in Peru".¹⁶ O que não tira à área nada de seus extraordinários atrativos naturais: "there is no countrey which yeeldeth more pleasure to the inhabitants, either for these common delights of hunting, hawking, fishing, fowling and the rest then Guiana doth".¹⁷ No início do século XVII, Raleigh apresentava a Guiana como "the key to both his own and his country's fortunes", fazendo da região um instrumento essencial para a destruição da dominação espanhola em ambos os mundos.¹⁸ Desta vez, e deste ponto de vista, esta parte do mundo tornava-se o "calcanhar-de-Aquiles" da Monarquia católica.¹⁹ O seu estatuto internacional se fortalecia.

Nos últimos anos do século XVI, os inimigos da Monarquia católica se interessam cada vez mais pela região amazônica. Em 1597, pela primeira vez, ingleses entram no rio das Amazonas, seguidos por holandeses no ano seguinte.²⁰ Em 1608, o grão duque de Toscana envia Thomas Thornton a buscar ouro na região. Thomas Roe navega sobre o rio das Amazonas em 1610 – "he penetrated some three hundred miles upriver".²¹ Os franceses aparecem e se estabelecem em São Luís. Curiosamente, a região interessa também a espanhóis do México. O episódio é menos conhecido, mas não merece por isso ficar ignorado dos especialistas da zona mais interessados nas expedições francesas, holandesas e

¹⁵ *Ibidem*, p. 136.

¹⁶ *Ibidem*, p. 194.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 194, 193.

¹⁸ LORIMER. *English and Irish Settlement on the River Amazon (1550-1646)*, p. 36.

¹⁹ WILLIAMSON, Jerry Wayne. *The Myth of the Conqueror*. Prince Henry Stuart: A study of XVIIth Century Personation. Nova York: AMS Press, 1978.

²⁰ LORIMER. *English and Irish Settlement on the River Amazon (1550-1646)*, p. 26.

²¹ *Ibidem*, p. 39.

sobretudo inglesas como a de Mathew Morton.²² Na mesma época, precisamente quando a presença estrangeira cada vez mais afirmada começa a inquietar seriamente a coroa espanhola, um “novohispano” explorava a zona. “El capitán Roque de Chaves Osorio, a quien su Majestad le ha hecho merced por sus servicios de la alcaldia mayor de Tacuba y Tlalnepantla, cerca de México, estuvo tres años en las provincias [de las Amazonas], desde 1612 hasta 1615 en que aprendió la lengua de los Topinambús, que es general por aquellas partes hasta el río de la Plata, con que entendiéndose con los indios le cobraron *mucho amor*; navegó por los ríos de Munin [Munim], Tabucurú [Itapecuru] y Miarri [Mearim] que salen al Marañón [...] Subió por el gran Pará arriba muchas leguas hasta las sierras de Urucara, donde los indios dan noticia de grandes riquezas de oro [...]. También conviene el capitán Roque de Chaves Osorio con la descripción que tengo de las islas del Marañón por el tiempo que anduvo por ellas [...] Este caballero es nacido en México donde sirvieron sus pasados en las conquistas”. Roque de Chaves era um *criollo* mexicano, filho de um alcaide ordinário da cidade do México, que fala a “língua geral” e que índios Pacaxas (Pacajás) salvaram após a sua captura pelos franceses. O carmelita Vázquez de Espinosa lhe dedica um capítulo da sua crônica monumental das Índias ocidentais escrita cerca de 1630.²³

Ingleses, irlandeses, holandeses, franceses, italianos, novo-hispanos: na virada do século o delta amazônico se parece com o metrô de Paris nas horas de mais alto movimento! Basta lembrar e acrescentar a presença dos espanhóis de Quito a oeste, para dar-mos conta de que a região é o foco de múltiplos interesses europeus, só comparável ao Japão ou às Molucas.²⁴ Neste contexto, a Monarquia católica e seus súditos portugueses decidem intervir diplomática e militarmente. Com Estácio da Sylveira que

²² Este inspirou o mapa do rio das Amazonas de Tatton (1615). *Ibidem*, p. 42.

²³ ESPINOSA, Antonio Vázquez de. *Compendio y descripción de las Indias occidentales*. Madri: Atlas, 1969, p. 60. Vázquez de Espinosa fala de uma captura do Roque em Bretanha, mas poderia ser Brest. Ver: LORIMER. *English and Irish Settlement on the River Amazon (1550-1646)*, p. 46. Perto da ilha de Pará e do rio Tauregue, segundo Joaquim Caetano da Silva; ver: SILVA, Joaquim Caetano da. *L'Oyapoc et l'Amazon*. Paris: Impr. de L. Martinet, 1861, pp. 490-95.

²⁴ Na América do Norte, os ibéricos não intervêm.

escreve a sua primeira relação em Lisboa em setembro de 1618, o discurso sobre a região – e a consciência-mundo – se lusitaniza: a possessão portuguesa se afirma, pelo menos sobre o “novo archipelago entre o Brasil e Cumana [...] cuyas islas ficao pertencendo a coroa de Portugal”, quando Acosta insistia sobre o domínio dos espanhóis.²⁵ A iniciativa do português responde ao estabelecimento dos seus compatriotas na zona (Belém é fundada em 1616) e à política espanhola de controle da zona que se traduziu por muitas intervenções da coroa localmente e na Europa, entre as quais as manobras com sucesso do embaixador Gondomar em Londres para sabotar a Amazon Company em 1620.²⁶

Com Estácio da Sylveira de novo encontramos o tema da excepcionalidade: “[o famoso rio das Amazonas] he o mayor rio que ha em toda a redondeza da terra”.²⁷ A sombra da China reaparece: “He a melhor *terra do mundo*, donde os naturaes são muito fortes e vivem muitos anos” quando Juan González de Mendoza, falando da China, o modelo por excelência no mundo dos séculos XVI e XVII, afirmava que era a “tierra mas fértil *del mundo*”.

O autor português não se contenta em exaltar as riquezas potenciais do Pará. Tanto em 1618 quanto em 1624, ele anuncia o projeto de “abrir por este rio *huma grande porta* as riquezas do Perú por onde deçao a Espanha sem os grandes trabalhos e imenzas despesas com que se acartetao ao mar do sud e de Lima por mar a Portobello, e dahi por terra a Habana e mar do norte donde vem nas frotas de nova Espanha cuyo comercio se começa ya a introducir desdeo rio da Prata”.²⁸ Numa só frase, Simão Estácio da Sylveira resume os grandes eixos de circulação da prata tanto na América do sul quanto na América central e do norte, e consegue colocar o espaço amazônico nesse contexto continental e mundial, fazendo do “rio *huma porta para as riquezas do Perú*”. O que nos interessa aqui não é o projeto econômico ou a viabilidade dele, mas a continuidade

²⁵ ACOSTA. “Historia natural y moral de las Índias”, p. 43.

²⁶ LORIMER. *English and Irish Settlement on the River Amazon (1550-1646)*, p. 123.

²⁷ SYLVEIRA, Symão Estacio da. “Relação sumária das cousas do Maranhão”. In: PAPAVERO, Nelson et alii. *O novo Éden*. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 2002, p. 128.

²⁸ SYLVEIRA. “Intento da Jornada do Pará”. In: *Ibidem*, p. 118.

de uma reflexão que trata do espaço amazônico, ou mais precisamente o rio das Amazonas numa perspectiva oceânica e planetária: a das relações entre a América espanhola e a Europa ocidental. Além disso, segundo ele, a zona poderia se conectar com a rota atlântica do trato dos escravos: “aos quaes navios de escravos (de Angolla) será de grandissima utilidade escallar no Maranhão”.²⁹

Em 1639, o jesuíta Alonso de Rojas – que logo será plagiado por Acuña – retoma uma perspectiva panorâmica para qualificar o rio das Amazonas “el mayor y mas celebre río del orbe”. Outra vez o rio é considerado espanhol: “baña las más fértiles tierras que tiene el imperio del Perú”. Enriquece-se de uma dimensão quase religiosa e mítica. Rojas compara o rio com os grandes rios do Velho Mundo: um clube exclusivo que reúne, desde a Antiguidade, o Ganges, o Eufrates, o Nilo, cada rio representando uma extensa região do mundo, fertilizando-a: a Índia para o Ganges, a África para o Nilo, a Síria e a Pérsia para o Eufrates. Nas geografias da época, como sabemos, os grandes rios ocupam um papel destacado na descrição do mundo. Esta importância se relaciona com a ideia bíblica que fazia do paraíso terrestre a fonte destes rios. Por isso, do rio das Amazonas, Rojas chega a afirmar que “sólo le falta para vencerlos en felicidad, tener su origen en el Paraíso, como de aquellos ríos afirman gravísimos doctores que lo tuvieron”.³⁰

O tema da *porta* é encontrado novamente no memorial de outro jesuíta, Cristobal de Acuña (1641), para o Conselho das Índias, isto é, no seio do grupo civil (Quito) e eclesiástico (a Companhia de Jesus) hispano-americano que pretendia dominar e explorar a região amazônica. “[...] Es verdad que la *principal puerta de aquel nuevo mundo*, para mas en breve comenzar a gozar de los provechosos y ricos frutos que liberal ofrece, es la boca principal de él”.³¹ Frente à rebelião de Portugal, os *quiteños* e seu porta-voz não vacilam em proclamar suas pretensões sobre a zona e insistir

²⁹ SYLVEIRA. “Relação sumária das cousas do Maranhão”. In: *Ibidem*, p. 130.

³⁰ ROJAS, Alonso de, SJ. “Relación del descubrimiento del río de las Amazonas” [1639?]. In: *Ibidem*, pp. 159-61.

³¹ ACUÑA, Cristobal de, SJ. “Memorial presentado en el real consejo de las Indias”. In: *Ibidem*, p. 202.

sobre o caráter urgente da empresa: “de no ejecutarlos en breve, en breve se experimentarán (inconvenientes) y quizá sin remedio”.³² Na sua crônica, anterior ao memorial, Acuña chega a um nível de exaltação pouco comum: associa a ideia de “novo mundo” à de império projetado no futuro – “un nuevo y dilatado imperio”. Insiste sobre a noção de novidade, repetindo cinco vezes o adjetivo “novo” em quatro linhas e retoma o tema imperial.³³ Na sua dedicatória ao conde-duque Olivares, o jesuíta compara o rio das Amazonas ao “dilatado imperio de Etiopia” e à “gran China”. Acrescenta uma dimensão demográfica: os naturais da região são tão numerosos que ajudaram a repovoar “lo despoblado del Perú”.

Os projetos sucessivos que tentaram conectar Belém a Quito ou o Atlântico aos Andes são representativos dos progressos de um imaginário que não se sente nunca limitado pelas contingências reais. Pouco importa o fracasso destes projetos, cabe insistir sobre a contínua projeção planetária de um mundo amazônico que parece suscetível de se tornar “otro nuevo Perú”.³⁴ Mas nos anos 40 o panorama mudou. A região deixou de ser um espaço de rivalidades constantes entre as potências europeias. A Inglaterra, a França e a Holanda se retiram da zona e dirigem os seus olhos e navios para outros horizontes. A Restauração acabou com os sonhos de navegação entre o Peru e o Pará, porém não se esgotou a capacidade da região para alimentar projetos planetários. Ao contrário, carrega-se de um potencial de esperanças e ameaças metafísicas para os espíritos desejosos de conhecer a “história do futuro”. Em Cameté, em 1659, o padre Antônio Vieira redige as “esperanças” de Portugal, famoso programa anunciador do quinto império. Em 1661, o mesmo Vieira denuncia a existência no Grão-Pará da “pátria do Anticristo”: “o teatro das palavras em Vieira e a teatralização do universo, no barroco em geral, fizeram do Grão-Pará o *locus* do fim dos tempos”.³⁵ Estes episódios não são nada anedóticos, pois nos lembram o

³² Por segunda vez no memorial Acuña explica temer inconvenientes, após ter confessado ser “receloso de que acontecimientos menos favorables, vistos a nuestras puertas, ahoguen e impidan el lucimiento de sus afectuosos servicios”. *Ibidem*.

³³ *Ibidem*, p. 172.

³⁴ *Ibidem*, p. 203.

³⁵ COELHO, Geraldo Mártires. “A pátria do Anticristo; a expulsão dos jesuitas do Maranhão e Grão

papel constante que tiveram as esperanças messiânicas e milenaristas relacionadas à América na difusão da consciência-mundo: desde Cristovão Colombo até Jaboatão, passando pelo limenho Francisco de la Cruz e os apóstolos franciscanos do México.³⁶

ESPAÇO AMAZÔNICO, ESPAÇO PACÍFICO

Com mais tempo valeria a pena comparar essas visões programáticas com a maneira como os espanhóis do México se familiarizaram imediatamente após a conquista da terra com a possibilidade de estabelecerem uma relação marítima entre a Ásia e a costa pacífica do México, com o fim de estenderem o controle da Nova Espanha até as ilhas das especiarias. Tal foi o projeto, para não dizer a obsessão de Hernan Cortés. A progressiva constituição de um espaço Pacífico (*el Mar del Sur*) observa-se durante todo o século XVI, recebendo um impulso notável com a circum-navegação de Magalhães, o descobrimento das Filipinas e sobretudo com a criação de uma relação regular entre Manila e Acapulco, o famoso “galeão de Manila”. Os intentos posteriores para se estabelecer relações diretas entre o Japão e a Nova Espanha marcaram outra etapa importante.

Tal como o projeto amazônico, a rota Pacífica significa a abertura de novas rotas intercontinentais: ambos são projetos que se inscrevem dentro de uma geopolítica inconcebível um século antes. À diferença dos mundos asiáticos onde os Portugueses se instalaram em espaços comerciais preexistentes, recuperando antigas rotas e portos, os novos espaços pacífico e amazônico são criações totalmente europeias, ambos participam de uma cobertura do globo diretamente ligada à expansão ibérica e às contradições internas desta expansão. Com efeito, as rivalidades e os laços entre Macau e Manila nos lembram as relações e contrastes entre Quito e Belém, salvo que no caso asiático estas relações tiveram um conteúdo imediatamente concreto e não só episódico ou virtual. A história de ambos os espaços não

Pará e o mesianismo milenarista de Vieira”. *Luzo-Brazilian Review*, vol. 37, nº 1 (2000), p. 29.

³⁶ GRUZINSKI, Serge. *Quelle heure est-il là-bas?* Amérique et Islam à l'orée des Temps Modernes. Paris: La Martinière – no prelo.

pode limitar-se à época colonial: os dois conheceram no século XIX um auge considerável, para não falarmos do século XX e da época contemporânea. Mas ambos entram desde o século XVI no desenvolvimento progressivo de um espaço global, em parte imaginário e virtual, que culmina com a mundialização atual. Daí a relevância do rio das Amazonas e do “Mar do Sul” na lenta emergência de uma consciência mundo.

A AMAZÔNIA COMO “LABORATÓRIO DE CONQUISTA E DOMINAÇÃO DA NATUREZA EQUATORIAL”

O processo de mundialização tem muitas outras dimensões. Insistiremos sobre dois aspectos, sem poder analisá-los como merecem. Em primeiro lugar, a conquista ibérica opera por meio da tropicalização do ocidental, da reformatagem das instituições europeias e da invenção de novos instrumentos de dominação. Na América, desde os inícios, os ibéricos tentaram viabilizar a presença do Europeu. O conseguiram numa boa parte de seus domínios, México, Peru, Brasil, Caribe. No século XVI, ao contrário, a região amazônica e a África equatorial escapam à progressão ibérica. Na África repetidas tentativas fracassam frente à hostilidade da natureza e dos nativos. Embora lenta e caótica, a conquista da região amazônica aparece como o laboratório “por excelência” no qual o Português, e ele unicamente, aprendeu a vencer três adversários: a natureza equatorial, os nativos que a povoavam e seus rivais europeus. A experiência amazônica aparece, então, como uma empresa destinada a descobrir e conhecer um espaço imenso com um mínimo de meios, a conservar e estender o controle deste espaço contra os rivais europeus e espanhóis, antes de adaptá-lo à modernidade colonizadora do século XVIII (as reformas pombalinas).

Muito cedo, como sabemos, a Amazônia serviu também de “escola” para os colonizadores ingleses, holandeses e franceses: “the factory and plantations begun there after 1610 proved immediately profitable and

encouraged plans to establish an Amazon company”.³⁷ Mas a sua presença e o seu êxito foram efêmeros. Ao contrário, surpreende a capacidade da Monarquia católica para eliminar os rivais europeus num contexto de enfraquecimento dos espanhóis no velho mundo: “In 1629 the balance of forces in the Amazon had shifted against the northern Europeans intruders”.³⁸ A *force de frappe* portuguesa revela-se bastante eficaz: em 15 anos os portugueses limpam a zona e empatam os europeus familiarizados com ela desde os anos 1590. Nos anos 1640, “the Amazon was now firmly under Portuguese control”.³⁹

Então, este êxito militar⁴⁰ manifesta a faculdade de adaptação dos portugueses à zona equatorial, os quais foram os únicos em manter uma presença duradoura e extensiva na região. Não tenho aqui nem o espaço nem a competência para explorar as razões disso. Só queria assinalar que no seu conjunto e numa perspectiva europeia, a experiência amazônica antecipa e retrospectivamente prepara as colonizações inglesa e francesa da África e da Ásia equatorial. Deste ponto de vista, a colonização pombalina, com suas dimensões sistemáticas, e suas ambições espaciais pode e deve ser considerada como uma, ou antes, como a *grande première* da colonização moderna na “zona tórrida”.

Para explorar o papel de “laboratório” ou de “escola equatorial”, apresento brevemente algumas pistas. A primeira seria o estudo comparativo da literatura de propaganda colonial. A Amazônia inspirou projetos e obras programáticas desde a metade do século XVI até hoje. Para o século XVI, cabe lembrar o texto de Oviedo, a sua carta ao cardeal Bembo (1543) e a descrição da Guiana de sir Walter Raleigh (1596), considerada como o manifesto precursor do colonialismo inglês. Ambos os textos tiveram uma difusão considerável: a carta de Oviedo através das *Navigazioni et viaggi* de Ramusio, enquanto a descrição de Raleigh foi reimpressa por Hakluyt em

³⁷ LORIMER. *English and Irish Settlement on the River Amazon (1550-1646)*, p. 59.

³⁸ *Ibidem*, p. 91.

³⁹ *Ibidem*, p. 123.

⁴⁰ O apoio constante das forças indígenas contra os intrusos europeus: Tupinamba, Potiguares; a brutalidade das campanhas; a compra dos chefes indígenas etc...

The Principal Navigations (1600). Por isso, as numerosas edições e traduções de *The Discoverie* explicam o seu papel de despertador do imperialismo britânico.⁴¹ “Both the Virginia and Guiana enterprises were seen as *models for the work of an empire* in the Americas since they stressed settlement and exploitation of local resources rather than viewing such establishments as staging posts for access to the Indies or Cathay”.⁴² Para Raleigh, que tinha uma visão premonitória do destino da Inglaterra, “the Spanish empire (was) something to be replaced by an English empire”.⁴³ No século XVIII, com as obras de Daniel Defoe⁴⁴, Lewis Theobald e George Sewell a figura do aventureiro e cortesão elisabetano tornou-se definitivamente o protótipo do colonizador britânico profundamente anti-espanhol, de corpo e alma dedicado ao serviço dos interesses comerciais da grande ilha. O panfleto de Defoe que defendia a obra do explorador relança a ideia da ocupação de uma Guiana imensamente rica.

Para as primeiras décadas do século XVII, continuando com o tema da literatura de propaganda colonial, cabe retomar a *Relação sumaria das cousas do Maranhão* (1624) de Estácio da Sylveira e seu “Intento da jornada do Pará” (1618), onde ele propõe a exploração dos recursos naturais, a possibilidade de abrir minas, fazer embarcações, fabricar salitre e pólvora, aproveitar as madeiras... As páginas sobre a “salubridade do céu” e a “pureza das águas” tentam fazer um balanço otimista e entusiasta das condições que se oferecem aos futuros colonizadores. Os textos de Estácio da Sylveira como o do Raleigh exageram os atrativos da região para convencer tanto os pobres candidatos à viagem quanto os investidores europeus.

Como o “laboratório equatorial” poderia prescindir da participação dos nativos? Neste contexto, a importância dos *savoir faire* dos indígenas no domínio da natureza e das águas aparece crucial. Desde o século XVI, o jesuíta Acosta admirava as maneiras como os Índios cruzavam os rios e

⁴¹ RALEGH. *The Discoverie of the Large, Rich and Bewtiful Empyre of Guiana*, p. 11. Completa-se com Laurence Keymis. *Relation of the second voyage to Guiana*, Stationer’s Company, 1595 (?).

⁴² RALEGH. *The Discoverie of the Large, Rich and Bewtiful Empyre of Guiana*, p. 14.

⁴³ HILL. *Intellectual Origins of the English Revolution revisited*, p. 141.

⁴⁴ DEFOE, Daniel. *An Historical Account of the Voyages and Adventures of Sir Walter Raleigh*. Londres: W. Boreham, 1719-1720.

sublinhava a sua habilidade: “estas y otras mil maneras que tienen de pasar los rios ponen, cierto, miedo quando se miran, por parecer medios tan flacos y frágiles; pero, en efecto, son muy seguros”.⁴⁵ Lawrence Keymis, em *A Relation of the Second Voyage to Guiana* (1596), e John Scott insistem sobre a necessidade da colaboração com os indígenas.⁴⁶ John Ley explica como seu piloto oriundo do rio Cawo o guiava nas águas amazônicas em 1598 (Canal do Norte): “my Indian after such time the starrs appeare in the night can point directlie to anie countrie that ever he hath travelled be yt maine or iland with such assurance that he hath caused us to admire oftentimes”.⁴⁷ Mistura de extrema brutalidade predadora e de eficaz enraizamento na terra, os laços estabelecidos entre portugueses e nativos fornecem a chave dos êxitos portugueses e do contínuo retrocesso dos espanhóis ou dos hispano-americanos na área amazônica. Caberia então insistir sobre a especificidade dos laços criados na região e para isso não existe, claro, outro meio além de comparar o laboratório amazônico e a situação que prevalecia na parte espanhola da Amazônia ou na África equatorial nos séculos XVII e XVIII, um caminho tão óbvio quanto pouco trilhado.

A AMAZÔNIA COMO LABORATÓRIO DE PRODUÇÃO DE CONHECIMENTOS Y SABERES

Outro papel teve a Amazônia nos avanços do processo de mundialização. A história clássica da ciência acostumou-nos a desconhecer ou a ocultar o papel dos colaboradores dos europeus na coleta de dados, plantas, animais fora da Europa (e também na Europa). O eurocentrismo é responsável pela elaboração de uma história que heroifica o cientista ocidental e o apresenta como um pesquisador solitário frente à natureza impenetrável e hostil. Os colaboradores nativos, os detentores de saberes locais somem, sistematicamente expulsos desta história. Sobre a crítica da história da ciência

⁴⁵ ACOSTA. “Historia natural y moral de las Índias”, p. 78. No mesmo texto, o jesuíta elogia a “acequia para regar la tierra”, “que en Murcia ni en Milán no le hay mejor”.

⁴⁶ RALEGH. *The Discoverie of the Large, Rich and Bewtiful Emphyre of Guiana*, p. 16.

⁴⁷ LORIMER. *English and Irish Settlement on the River Amazon (1550-1646)*, p. 24.

e da sua cegueira, deliberada ou não, remetemos à obra de Kapil Raj, *Relocating Modern Science*, na qual o autor demonstra, entre muitas outras coisas, que a cartografia e a botânica inglesas devem muito aos saberes e às técnicas dos moradores da Índia.⁴⁸

Como a Índia de Kapil Raj, a Amazônia ibérica constitui uma imensa reserva de informações que só podia ser recuperada com a ajuda dos nativos. Este laboratório participa plenamente da construção da ciência moderna que nasce tanto na Índia dos Ingleses quanto nas regiões amazônicas, da interação entre sábios europeus e informantes nativos e caboclos, “esses botânicos e zoólogos práticos”.⁴⁹ A dependência dos Europeus para com os índios é constante: captura ou coleta de espécies com técnicas locais, denominação e identificação das espécies, das diferenças entre as espécies⁵⁰, conhecimento das propriedades e usos das plantas, domesticação dos animais capturados etc... Desde Orellana até Ralegh, desde Estácio da Sylveira até Cristovão de Lisboa, desde Alexandre Rodrigues Ferreira até Alfred Russel Wallace e Louis Agassiz, e até Lévi Strauss poder-se-ia escrever uma história dos saberes sobre a Amazônia que resgataria sistematicamente o papel dos nativos. Já na sua edição de *The Discovery*, Neil L. Whitehead esforçou-se em mostrar as dimensões etnográficas e etnológicas da obra de W. Ralegh, que soube aproveitar-se dos conhecimentos dos índios. Hoje pesquisadores norte-americanos e brasileiros releem nesta perspectiva os grandes viajantes do século XVIII. Mais uma vez a integração dos espaços extra europeus na esfera de domínio ocidental não aparece como um processo unidimensional de “aspiração” do outro e da sua natureza, ela implica sua participação ativa a fim de que o laço seja bastante eficaz e duradouro para constituir a base local da mundialização. Mais uma vez a história da Amazônia pode em muito contribuir.

⁴⁸ RAJ, Kapil. *Relocating Modern Science: circulation and the construction of knowledge in South Asia and Europe, 1650-1900*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.

⁴⁹ MOREIRA, Ildeu de Castro. “Saber nativo”. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, nº 23 (agosto 2007), p. 49 (citando Louis Agassiz).

⁵⁰ “Eu era incapaz de perceber qualquer diferença entre árvores que os índios me asseguravam eram bem distintas e que tinham propriedades e usos bastante diversos”. Alfred Russel Wallace (*Palm Trees*, 1853) apud MOREIRA. “Saber nativo”, p. 49.

AS “MODERNIDADES DOS CONFINS”

Para concluir, não podemos redefinir a relação entre colônia e metrópole sem questionar a noção de modernidade. Frente aos estudos clássicos sobre a modernidade – que a consideram como exclusivamente de origem europeia –, cabe perguntar-se se não existem outras formas de modernidade aparecidas nos “confins” da Monarquia católica, frente a ela ou contra ela. Qualificamos de “modernas” estas reações na medida em que parecem antecipar em muitos aspectos elementos que caracterizam a modernidade de nosso tempo: explosão de referências tradicionais, desenraizamentos, abandonos voluntários ou forçados dos espaços ancestrais ou nacionais – *a pátria* –, choques e confrontações sistemáticas com um outro, um outro sempre plural e nunca passivo, mestiçagens de toda espécie, descentramentos e... nascimento de uma consciência-mundo. Estas situações não só dizem respeito aos Europeus, mas concernem todos os indivíduos e populações que estiveram em contato com os invasores. Estas “modernidades dos confins” não só convidam a revisitar a modernidade clássica europeia, elas impulsionam a interrogarmo-nos sobre a aparição de outras modernidades fora do domínio ocidental e das suas margens, como o mostram os trabalhos de Sanjay Subrahmanyam que questionam a “exceção ocidental” ou que, por contraste, nos ajudam a entender melhor as suas particularidades e seus limites.

Capítulo 2



Lodewijk Hulsman¹

Swaerooch: o comércio holandês com índios no Amapá (1600-1615)

INTRODUÇÃO

Pieter Swaerooch depositou em 1619 uma reclamação no Almirantado de Enkhuizen alegando ter direito de compensação pelo navio *Fortuijn*, queimado em 1616 ‘pelos portugueses’.² Estes portugueses foram comandados por Alfares Pedro Texeira e saíram da recém fundada fortaleza de Belém do Pará.³ Pieter alegou que seu filho Jan Swaerooch, que era capitão do navio, comercializava com índios livres no rio de Saparara e o ataque se constituiu em uma agressão injusta visto estar em vigor, desde 1609, o tratado de paz

¹ Agradeço a Ma. O. Sousa Cruz pela revisão do texto, assim como a colaboração do Dr. C Lesger, Dr L. J. Wagenaar e do prof. L. Noordegraaf. Agradeço o *Nationaal Archief*, *The British Library*, *Universiteits Bibliotheek Amsterdam* pela cooperação.

² O documento se encontra no Nationaal Archief (NA) archief Staten Generaal, loketkas: NL_Ha_NA_1.01.02_12561.32.

³ Berredo documentou este evento (Berredo, Bernardo Pereira de, *Annaes Históricas do Estado do Maranhão*, Rio de Janeiro, 1988: 118-119).

entre o Rei da Espanha e a República das Sete Províncias Unidas dos Países Baixos, doravante República.⁴

Este tratado, conhecido como a *Trégua dos doze anos*, reconhecía as províncias setentrionais rebeladas como um estado independente, e os Países Baixos do sul como domínio Habsburgo. O tratado estipulava que a República devia respeitar os limites coloniais ibéricos. Contudo, a costa da Guiana era um dos lugares onde estes limites não estavam bem definidos, contexto que possibilitou Swaerooch colocar a queixa junto ao Almirantado.⁵

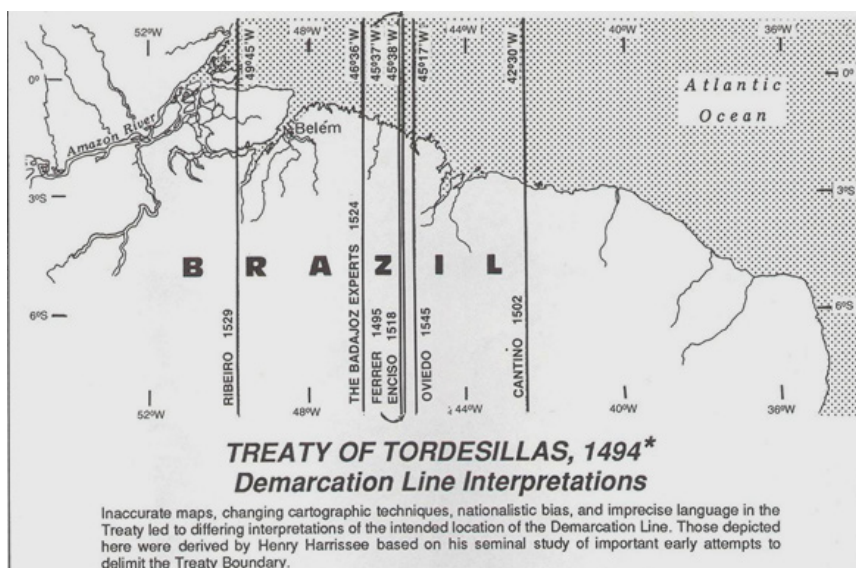


Imagem 1 - Ilustração da colocação da linha de Tordesilhas na costa do Brasil (Harisse, Henry, *The Diplomatic History of America*, London, 1897).

A linha de Tordesilhas que dividiu o território do mundo entre Espanha e Portugal cruzou a costa Norte do Brasil perto do delta do

⁴ A República era composta por sete províncias, entre elas Holanda e Zeelandia que são de interesse para este estudo. Lembrando que o termo neerlandês abrange todos os moradores dessa República. De modo particular, Holanda e holandeses implica que são as pessoas da província da Holanda, incluindo West Friesland.

⁵ Israel, J.I., *The Dutch republic*, Oxford, 1998: 405, 408. O território do Amapá continuou contestado até 1906 (Chambouleyron, Rafael Ivan 'Portuguese colonization of the Amazon region, 1640-1706', PhD University of Cambridge, 2005: 9). Reis, Arthur C. Ferreira, *Limites e Demarcações na Amazônia Brasileira* Vol.1, Belém, 1993: 71.

rio Amazonas, a despeito de sua localização precisa ser bastante disputada. A costa entre Trinidad e Pernambuco estava sem assentamentos coloniais e seguia assim até 1580, tornando-se uma área de destino para navios franceses, ingleses e holandeses que comercializavam com a população indígena. A união pessoal entre Portugal e Espanha em 1580 juntou os impérios, e a administração colonial se esforçou para estabelecer o domínio ibérico naquela costa.

Enquanto o progresso no ocidente de Trinidad e o rio Orinoco encontrou muita resistência, o avanço oriental dos portugueses partindo de Pernambuco para o oeste foi espetacular.⁶ Por exemplo, os Potiguar da Paraíba e Rio Grande do Norte foram dominados e seus aliados franceses repulsos. Feitorias francesas na Serra de Ibiapaba foram destruídas em 1604.⁷ Mesmo assim demorou até 1616, depois da conquista de São Luís de Maranhão, a fundação da fortaleza Belém do Pará como posto para estabelecer o domínio ibérico, numa região onde franceses, ingleses, irlandeses e holandeses mantiveram livre comércio, desde o final do século XVI.⁸

O comércio de feitorias na costa oriental do Brasil no século XVI entrou na história econômica do Brasil como o ciclo do escambo. Navios aportavam na costa e trocavam mercadorias com a população indígena para fretar o navio com produtos da terra como o pau-brasil. Navios deixavam também feitores, muitas vezes em uma casa forte, com um carregamento de mercadorias para juntar um *retourvracht*, um frete de volta que era vendido. Esta mesma prática comercial estava vigente na costa Atlântica da Guiana no século XVII.⁹

Os holandeses chegaram a essa costa seguindo os ingleses e franceses, que praticavam este comércio desde o início de século XVI.¹⁰ A marinha

⁶ Chambouleyron 'Portuguese colonization of the Amazon region': 4-5; Pernambuco: 11-12.

⁷ Berredo *Annaes Históricos*: 48-49.

⁸ Reis *Limites e demarcações* II: 26. Lorimer, Joyce, *English and Irish settlement on the river Amazon, 1550-1646*, London: The Hakluyt Society, 1989: 56-57.

⁹ Marchant, A, *From barter to slavery: the economic relations of Portuguese and Indians in the settlement of Brazil 1500-1580*, Gloucester, Mass., 1966.

¹⁰ A tradução de Bondam mostra que os neerlandeses estavam envolvidos com franceses: Syens trouxe a língua francesa para sua visita ao Mucuripe em 1600 e Cop visitou em 1610 o assentamento francês na ilha do Maranhão (Bondam, E.J., ed. and trans. 'Journeaux et Nouvelles Tirées de la Bouche de Marins

mercantil da República era a maior da Europa e durante o período 1600-1615 dominou em todos os mercados marítimos. Armadores neerlandeses conseguiram operar mais barato no campo desse mercado, ganhando assim toda competição.¹¹ Os relatos ingleses deste período apontaram que navios neerlandeses abasteceram as feitorias inglesas na costa da Guiana. A cidade de Vlissingen, localizada na Zelândia, estava sob domínio do governo britânico até 1616 e tinha um porto importante de onde várias expedições inglesas partiam em direção à Amazônia.¹²

O caso de Swaerooch é uma fonte rica para entender a prática do comércio entre holandeses e índios na costa do Amapá. Honório Rodrigues já comentou que as coleções dos livros notariais na Holanda são uma fonte importante para a historiografia econômica do Brasil e estas mesmas providenciam ampla ilustração para a operação comercial de Swaerooch em 1616.¹³

Este comércio anterior ao domínio português do Amapá é interessante sob várias perspectivas. A documentação das trocas econômicas traz informações históricas sobre as culturas indígenas que muitas vezes só deixaram vestígios arqueológicos.¹⁴ Os assentamentos anteriores de ingleses, irlandeses e neerlandeses foram importantes para o desenvolvimento econômico posterior da região sob o domínio português. O relato de Gedion Morris de Jonge que foi preso no Amapá em 1629 e ficou seis anos como prisioneiro em São Luiz de Maranhão, mostra como o governo português empregava os feitores aprisionados para continuar suas atividades comerciais.¹⁵

Holandais et Portugais de la Navigation aux Antilles et sur les Côtes du Brésil', *Annaes da Bibliotheca Nacional* 29, Rio de Janeiro, 1907: 99-179).

¹¹ Israel, *The Dutch republic*: 311-314.

¹² Lorimer, *English and Irish settlement*: 45 n 3, 47 n4., 50-51.

¹³ Rodrigues, José Honório. *As fontes da história do Brasil na Europa*, Rio de Janeiro, 1950: 20-22.

¹⁴ Sobre Macapá ver: Meggers, Betty J. and Clifford Evans, *Archeological investigations at the mouth of the Amazon*, Washington, 1957: 104. Para um panorama moderno: Rostain, S. (2008) 'The Archaeology of the Guianas: An Overview', in Silverman, Helaine and William H. Isbell *Handbook of South American archaeology*, New York, 2008: 279-302.

¹⁵ Hygino, J. Duarte Pereira. 'Relatorios e cartas de Gedeon Morris de Jonge no tempo do domínio Holandez no Brazil', *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* Tomo LVIII Rio de Janeiro, 1895: 237-319.

Desse modo, o presente estudo espera contribuir para a historiografia da Amazônia, através da leitura dos acontecimentos no período de 1600-1615 no Amapá, como uma transformação gradual de uma paisagem econômico-geográfica. Os moradores indígenas estabeleceram um comércio intercontinental que modificou a circulação de mercadorias regionais. Swaerooch providenciou uma documentação detalhada das mercadorias que circulavam e declarações de pessoas que participavam do comércio no Amapá em 1615 e 1616. Antes, porém, vale contextualizar sobre a ação dos parceiros comerciais, como se mostra a seguir.

PARTENREDERIJ

Tratava-se o *partenrederij* de uma instituição que tinha se desenvolvido na Holanda desde o século XV, o qual regulamentava que a propriedade de um navio era dividida em ações, os ditos ‘*parten*’. Estas ações eram registradas por tabeliões e constavam de um certificado que podia ser vendido ou transferido, tendo o capitão do navio, chamado de *schipper*, como um executivo que agia perante um conjunto de investidores durante sua viagem.¹⁶

Mercadores formavam também conjuntos para armar um equipamento. Vários mercadores firmavam um contrato para financiar um equipamento e dividir a renda. O equipamento do navio *Neptunus* do Capitão Cock de Wijdenis para a costa da Guiana em 1612 custava 5.634 f. e estava dividido em 12 partes, embora alguns dos investidores tivessem conseguido meia parte.¹⁷

Estas empresas ainda funcionavam como empreendimentos isolados, apesar de algumas companhias terem desenvolvido essa atividade como uma operação regular. A *Guiaansche Compagnie* de Amsterdam é um exemplo que operou uma rede comercial na costa da Guiana com um conjunto de merca-

¹⁶ Lesger, Clé, *The rise of the Amsterdam market and information exchange: merchants, commercial expansion and change in the spatial economy of the Low Countries, c.1550-1630*, Aldershot: Ashgate, 2006: 62-63.

¹⁷ O contrato do equipamento do navio *Neptunus* se encontra no Stadsarchief Amsterdam na coleção Notarissen: NL_Am_SAA_5075_253_f 466v-476v d.d. 1612 04 26. O florim, escrito f., era uma das moedas na República no período de 1600-1615 e valia mais ou menos 150 réis (Ebert, Christopher, *Between empires: Brazilian sugar in the early Atlantic economy, 1550-1630*, Leiden: Brill, 2008: 135).

dores diferentes. Dirck Claes van Sanen e Ijsbrant Dobbesz fizeram contratos acompanhados de vários outros mercadores. Todas as empresas entravam separadas na contabilidade, não houve investimento de capital permanente como na Companhia das Índias Orientais (VOC) fundada em 1602 e a Companhia da “Índias Ocidentais (WIC) que ia ser fundado em 1621.¹⁸

A *Guiaansche Compagnie* provavelmente operou desde 1602, tendo fretado até 1617 navios para a costa da Guiana com o intuito de comercializar com índios. Os colonistas de Leigh encontraram os feitores no Oiapoque em 1605.¹⁹ A companhia alegou em 1611 ter um feitor no rio Arrowarij na costa Atlântica do Amapá. Contudo, era no Suriname que ocorriam as principais operações, pois lá se exploravam várias feitorias, tanto é que entre 1610 e 1615 eram fretados dois navios por ano.²⁰ Estes navios eram muitas vezes oriundos dos portos do West Friesland, como o *Hoope* de Pieter Jacobsz Geusebroeck que entrou no rio Oiapoque em 1607 e levou os feitores de volta para Holanda.²¹

SWAEROOCH

Quem visita Enkhuizen numa segunda feira de inverno pode dificilmente imaginar que esta pequena cidade 60 km ao norte de Amsterdã foi um porto grande no século XVII. A região de West Friesland estava neste tempo cruzada por enseadas, lagos e correntes que ligavam com o mar. Cidades e aldeias no West Friesland tinham uma grande tradição marítima e participavam na expansão global do comércio da República no fim do século XVI.²²

¹⁸ Dirck Claes van Sanen ou Zanen, aliás Nettekoper foi o iniciador do projeto e parceiro principal, Ijsbrandt Dobbesz de Amsterdam que acompanhou ele em quase todos os contratos da *Guiaansche Compagnie* que foram conservados. Para *Guiaansche Compagnie* ver Hulsman (Hulsman, L.A. H. C. ‘Nederlands Amazonia; handel met indianen 1580-1680, PhD dissertation UVA, Amsterdam, 2009: 59-68).

¹⁹ Hakluyt, Richard, *The principal navigations, voyages, traffiques and discoveries of the English nation*, Glasgow, 1906: 350.

²⁰ Hulsman, *Nederlands Amazonia*: 64.

²¹ Hulsman, *Nederlands Amazonia*: 62-63.

²² Israel, *The Dutch republic*: 117.

Os marinheiros de Hoorn e Enkhuizen atravessaram o Atlântico quando as salinas de Setúbal em Portugal foram barradas pelo embargo de Felipe II que procurou prejudicar a frota mercantil da República em 1598.²³ Por isso, Punta de Arraya, na Venezuela, substituiu Setúbal como provedor do sal que serviu para salgar peixe, um grande componente de exportação da República. Havia uma navegação tão intensa que o historiador Velius escreveu na sua crônica de Hoorn que no início de século XVII dezenas de navios de Hoorn ancoravam juntos em frente da salina de Arraya para carregar sal.²⁴

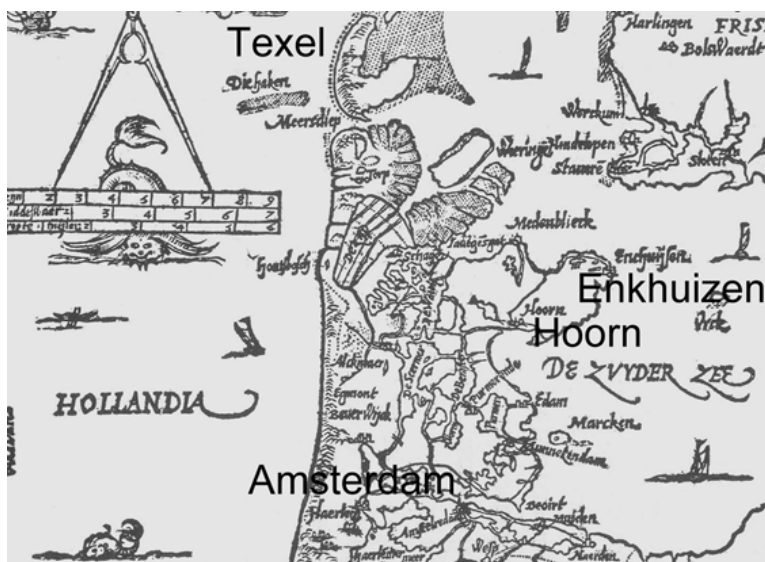


Imagem 2 - Mapa da Holanda com Enkhuizen 1599. Heyns, Zacharias, *Den Nederlandschen landt-spiegel in ryme gestelt : waer in dat letterlijck ende figuerlijck de gheleghenthey, aert ende nature van de Nederlanden, met de omliggende grensen: als Westphalen, Cleve, Gulick, & claelijck afgebeelt ende beschreven wordt, Alphen aan den Rijn*: Canaletto, 1994: D3 (Cortesia da Universiteit Bibliotheek Amsterdam).

²³ Israel, *The Dutch republic*: 320.

²⁴ Velius, Theodorus, *Chronijck van Hoorn. Daer in verhaelt werden des selven stads eerste begin, opcomen en gedenckweerdige geschiedenissen tot op den jare 1630*, Hoorn, New York, 1648. Sluiter, E., 'Dutch-Spanish Rivalry in the Caribbean Area, 1594-1609', *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 28, No 2, 1948: 165-196.

Pieter Swaerooch, que financiou o armamento do navio *Fortuijn*, declarou ser um *haringcooper*, vendedor de arenque, um tipo de peixe, com mais ou menos 41 anos de idade.²⁵ A exportação de arenque salgado era uma atividade importante na Holanda e esta profissão incluiu mercadores extremamente ricos como o flamengo Hans van Veeken de Rotterdam, que tornou-se um grande armador. Swaerooch senior estava com bastante dinheiro para financiar as viagens do seu filho Jan Swaerooch para o rio Amazonas e agiu aparentemente sem parceiros, apesar de ser comum que muitos outros mercadores agiam em conjunto, como mostrou-se anteriormente.²⁶

O armamento de *Fortuijn* in 1615 para Sapno no Amapá por Pieter Swaerooch era um investimento de um mercador numa aventura marítima.²⁷ Muitos mercadores diversificavam seus investimentos e Swaerooch seguia o exemplo do *haringcooper* Hans van der Veeken de Rotterdam. O equipamento de navios para a costa da Guiana era relativamente barato. Uma viagem de ida e volta para a costa oriental do Amapá podia ser feito em 6 meses e a região era familiar para os marinheiros de Enkhuizen, que já estavam preparados para a navegação no delta do rio Amazonas, visto serem oriundos da área pantanosa do West Friesland.

O ARMAMENTO DO *FORTUIJN*²⁸

O navio *Fortuijn* era de tamanho modesto e suportava apenas 80 toneladas. Swaerooch mandou ‘dobrar’ a quilha para proteger o navio contra os bancos de areia no Canal do Norte, local onde as embarcações frequentemente encalhavam²⁹. O navio foi comprado de

²⁵ Swaerooch, *zwaar oog*, quer dizer ‘olho-pesado’ em holandês.

²⁶ Sobre mercadores da época ver: Israel, *The Dutch republic*: 344-348.

²⁷ Este estudo segue Lorimer enquanto do topônimo Sapno para o lugar denominado Sapenou, Capanao, apesar de as fontes referidas usarem a ortografia de Sapenou.

²⁸ As informações neste parágrafo constam nos documentos de Swaerooch no Nationaal Archief NL_Ha_NA_1.-1.02_12561.32. A pasta contém duas folhas com quatro páginas, na qual consta a declaração de Pieter Jansz Swaerooch; outra folha com duas páginas encontra-se a declaração de Heijndrick para os magistrados de Amsterdam por último uma outra folha com duas páginas da declaração de Pieter Luijt, que ficou conhecida como fator em Sapno. O nome *Fortuijn* quer dizer ‘fortuna’.

²⁹ O diário de Jesse de Forest que subiu o Canal do Norte em 1623 descreve como os navios encalhavam subindo o rio (Forest, R. W. De *A Walloon family in America; Lockwood de Forest and his forbears, 1500-*

um capitão por 2150 f. e Swaerooch alegou ter investido outros 3650 f. para preparar o Fortuijn para a viagem.

O navio carregava 25 almas incluindo o capitão e 5 meninos, tendo a maioria deles nomes holandês como o menino Hendrick, ou Hendrickge, que veio de Doesburg, do leste da República, outros da Holanda como os irmãos Freecks que serviam como mestre e carpinteiro e o contramestre Theunis Clomp. Mas também teve dinamarquês como Jan Cornelisz de Aalborg e norueguês como Jacob Jeur. Pieter Swaerooch pagou 484 f. para dois meses de salários e uns brindes de cerveja antes da partida. O equipamento de 1615 não devia ter sido muito diferente do equipamento de 1616 que foi documentado.

A viagem de 1615 ficou testemunhada por Pieter Luijt de Lutjebroek, 31 anos de idade, que declarou, em 20 setembro de 1619, ao notário Wibrantius em Enkhuizen que ele viajou como carpinteiro com Jan Swaerooch em 1615 para o rio Saparara onde não tinha espanhóis ou portugueses. O povo daquele lugar parecia viver livre, "sem" (destaque do autor) estar sujeito a alguém, e mostrava-se disposto para o comércio com nações estrangeiras como Jan Swaerooch o fez.

Luijt declarou que Swaerooch lhe deixou num lugar chamado Sapno, 30 milhas (210 km) ao norte do Equador, com três ajudantes para trocar um carregamento de mercadorias com os *selvagens*, cuja carga fazia parte de um *retourvracht*, 'carregamento' a ser pego por Jan Swaerooch um ano depois.

Luijt foi forçado a voltar com outro capitão de Hoorn chamado Claes Dirxcen Soest, porque Jan Swaerooch não apareceu. Ele conseguiu trazer o carregamento para Enkhuizen mas teve que pagar um terço para o capitão Soest em função do frete. Luijt ainda declarou que Jan Swaerooch nunca cometeu crimes ou tentou roubar, apenas comercializava localmente.

Os acontecimentos em 1616 são em parte documentados pela declaração de Swaerooch senior e outra parte pela declaração do único sobrevivente do ataque ao Fortuijn, um rapaz de 15 anos chamado de Hendrick.

1848: *together with A voyage to Guiana; being the Journal of Jesse de Forest and his colonists 1623-1625*, Boston, 1914: 227.

tugueses ‘de Maranhão’. Estes avançaram e mataram os quatro marinheiros que ficaram na chaloupa. Ao lado disso, os portugueses entenderam, através de seus prisioneiros, que a tripulação do Fortuijn contava com muitos doentes, por isso atacaram o navio durante a noite usando a chaloupa e canoas. A luta continuou até o amanhecer quando o navio pegou fogo e todos foram mortos pelos portugueses salvo o menino Hendrick.

Hendrick Janss de Caedekerckgen de Doesburch declarou em 8 de abril de 1619 à prefeitura de Amsterdam que ele viajou em 1616 para o rio Sapara onde em 12 de agosto de 1616 foram atacados por portugueses que mataram toda tripulação e só pouparam a vida dele porque ele só tinha 15 anos e era trompetista. Ele declarou que ouviu os portugueses dizerem que Theunis Clomp e Jacob Noreman, ao serem capturados, passaram informações sobre a situação do Fortuijn. Os portugueses, segundo Hendrick, aproveitaram-se das informações para planejar o ataque descrito anteriormente ao navio Fortuijn. Hendrick alegou que Clomp e Noreman receberam ajuda do Vice-Rey em Portugal para voltar à República.³²

Pieter Swaerooch reuniu uma contabilidade especificando os gastos do navio com: a tripulação, os mantimentos e o carregamento das mercadorias.

A contabilidade que Swaerooch entregou ao Almirantado de Enkhuizen especificava os gastos do navio com um total de 5.800 f.. Os mantimentos para o navio giravam em torno de 2.000 f., com o valor dos alimentos para a tripulação em torno de 2.050 f.. A tripulação somava em 225 f. por mês o que daria 1.125 f. para uma viagem de 5 meses. No entanto, Swaerooch só cobrou os dois meses que tinha adiantado, totalizando em 484 f. Já quanto a parte das mercadorias o total era de quase 3.000 f. Por fim, Swaerooch cobrou 6% de juros sobre a soma de 11.000 f. e reclamou um montante de 13.337 f.

³² Todos estes três holandeses devem ter passado por Belém do Pará antes de viajar para Portugal, o que sugere que eles podem ter recebido ajuda dos portugueses. A declaração de Heijndrick aventa que ele queria se absolver de ser o único sobrevivente do ataque e culpou os outros dois. Sobre os dois sobreviventes não se tem referência.

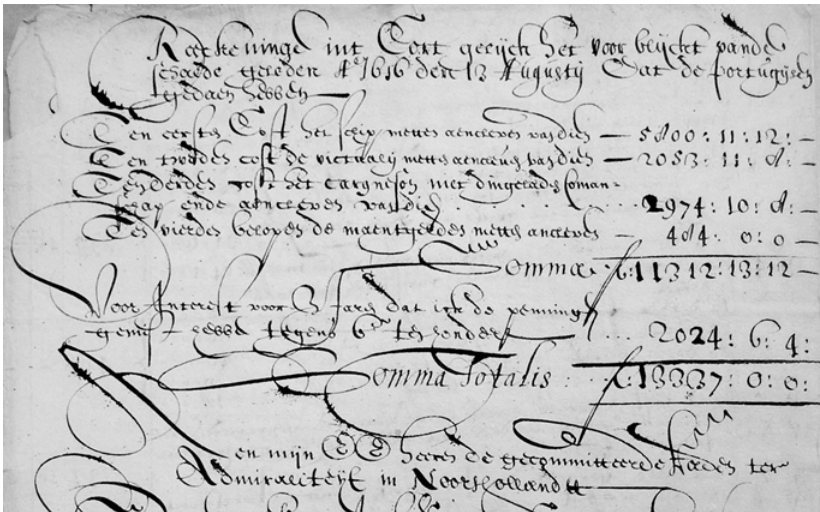


Imagem 4 - A contabilidade de Swaerooch feita no ano de 1616, no dia 12 de agosto, na qual declara o prejuízo sofrido mediante a ação dos portugueses.

O COMÉRCIO DE JAN SWAEROOCH

A lista das mercadorias para o comércio com os índios era chamada de *Indiaans cargasoen*. No inventário do carregamento do navio Fortuijn as mercadorias foram avaliadas em 2.974 f.. Swaerooch comprou duas caixas de um ferreiro em Amersfoort com 200 machados, 200 ferros de plainar, 220 ferros de cassava (*cassavisteeckes*), 200 pequenos enxós e 900 quilos de machados e facões por quase 600 f..

Outras mercadorias do mesmo tipo foram embaladas em um barril carregado com facas, espelhos, tesouras e berimbaus de boca no valor de 406 f., além de um outro com 250 machados grandes valendo 95 f.. Swaerooch declarou 325 f. para dois barris com mercadorias que voltaram da primeira viagem.

Havia também uma caixa com um sortimento de contas de vidro avaliada em quase 400 f.. Duas caixas carregadas com *tonwasge* e *cakoenen* avaliadas em 299 f. e 260 f., as quais são difíceis de interpretar, até porque estes produtos não aparecem em outras fontes e as palavras não se encontram em dicionários contemporâneos.

A partir da referência de *cassavisteeckes*, ferro de cassava, vendido por um ferreiro de Amersfoort sugere-se que o conhecimento da produção deste instrumento para a cultura da mandioca, pelos ingleses chamado de *cassava iron*, tinha tornado-se comum nos Países Baixos, no início do século XVII, porque Amersfoort é uma cidade no interior, longe do mar. *Cassavebeijtels* continuou sendo um produto nas listas de carregamento para Guiana até o final do século. Os Países Baixos possivelmente exportaram quantidades enormes destas ferramentas para a costa da Guiana. Swaerooch levou em 1616 mais do que 450 machados e 600 outras ferramentas maiores. Os enxós eram usados para fazer canoas e em algumas listas foram também chamados de *canodissel*. Estas ferramentas de carpinteiros foram produzidas por ferreiros na Holanda cujo alvo era exportar para Guiana, conforme já mencionado.³³

Retomando às contas de vidro, elas eram bastante valorizadas e custavam quase 400 f.. O sortimento delas mostra uma preferência por certas cores: miçanga vem em branco, azul e lilás; margaritas lilás e as contas com cores misturadas em azul e branco, porém não aparecem as cores vermelha ou amarela. A produção de contas de vidro em volta de Amsterdam começou no final do século XVI, sendo as contas misturados em azul e branco uma especialidade da época.³⁴

Swaerooch também comprou uma caixa com mercadorias diversas na Zeelandia o que indica uma ligação entre os marinheiros dos portos de West Friesland e os de Zeeland que navegavam para Amazônia para comercializar com índios. Assim, o comércio com índios criou um mercado de produtos de exportação especializado como ferros de cassava e contas de vidro. Mercadores se especialiavam nestes produtos, além do *glashuis* ‘colocar significado’ em Middelburg onde Swaerooch comprou mercadorias.³⁵

³³ Hulsman, *Nederlands Amazonia*: 141.

³⁴ Sleen, W.G.N., *A handbook on beads*, Luik. 1973.

³⁵ As fontes documentam que as mercadorias para o comércio com índios na costa da Guiana deviam cumprir os padrões locais. Manufaturados foram recusados pelos parceiros indígenas e voltavam quando não cumpriam aqueles padrões. (Hulsman, *Nederlands Amazonia*: 139-141).

Os documentos de Swaerooch não informam sobre a prática de comércio no Sapno. Sabe-se que os feitores da *Guiaansche Compagnie* no Oiapoque e Suriname moravam em casas feitas por índios. As feitorias estavam colocadas perto ou dentro das aldeias indígenas.³⁶ Uma casa forte deste tipo foi destruída perto do rio Corantijn por uma expedição espanhola de Trinidad em 1613.³⁷ Perto desta última casa forte foram encontradas plantações de tabaco.

As feitorias na costa da Guiana evoluíram para pequenas plantações de produtos como: algodão, *annatto* e tabaco, todos cultivados para a exportação, mas é o tabaco que figura como uma demanda no norte da Europa. Lorimer observou que pequenos grupos de feitores desenvolviam a cultura do tabaco usando mão-de-obra indígena que era comprada com manufaturados. Essa prática se espalhou pela costa da Guiana na segunda década do século XVII.³⁸

As primeiras plantações de tabaco feitas por irlandeses e ingleses ao sul do rio Vila Nova (Anuera-pucu) no Amapá foram fundadas por volta de 1612.³⁹ O tabaco tinha a vantagem de crescer rápido e dar safra no mesmo ano. Uma companhia pequena com 3 ou 4 pessoas podia em um ano colher uma safra de 10.000 libras de tabaco, a qual era vendida em 1615 nos mercados neerlandeses entre 1 e 2 f..⁴⁰

O urucu ou *annatto* que veio do arbusto *Bixa Orellana* demorava um pouco mais para crescer e exigia um tratamento laborioso. O mais elaborado dos processos era a confecção de uma pasta, de alto valor no mercado, que era usada como corante para tecidos e alimentos.⁴¹ A madeira sempre

³⁶ Hulsman, Lodewijk, 'De Guiaansche Compagnie; Nederlanders in Suriname in de periode 1604-1617', *OSO*, Leiden 2010: 300-314.

³⁷ Hulsman, *Nederlands Amazonia: 67-68*. Blue Book: Venezuela, *Documents and correspondence relating to the question of boundary between British Guiana and Venezuela*, London, 1896: n. 18.

³⁸ Lorimer, J., 'The English contraband tobacco trade from Trinidad'. IN: Andrews, K.R. ed., *The Westward Enterprise*, Liverpool, 1978.

³⁹ Lorimer, *English and Irish settlement*: 45-46.

⁴⁰ Panfleto anônimo publicado para uma colônia no Oiapoque em 1676, *Een vertoogh van de Considerabele Colonie*. 1676: 32-37.

⁴¹ Um estudo histórico-econômico interessante sobre urucu: Saint-Martin, J.M., *Le sang de l'arbre: le roucou dans l'économie de la Guyane et des Antilles du XVIIe siècle à nos jours*, Ed. Caribéennes, Paris, 1989.

foi e continua até hoje um produto de exportação amazonense. Lembrando que a madeira ficou na viagem do Fortuijn em 1615, como outra parte do carregamento de volta para Holanda.

Do total dos gastos para um armamento de Holanda para Amazônia que Pieter Swaerooch declarou pode-se deduzir quase que a metade do valor do navio Fortuijn, que poderia valer 2.900 f. porque o navio pode ter servido para mais viagens se não fosse queimado. A tripulação poderia custar 1.125 f. para uma viagem de cinco meses, os mantimentos apenas 2.000 f. e as mercadorias 3.000 f, perfazendo assim 9.025 f. para o equipamento de 1616 sem os gastos da perda do navio.

Isso parece ser exagerado quando comparado com outros contratos de frete, por exemplo, o equipamento do Neptunus em 1612 custou menos de 6.000 f.. Desse modo, Swaerooch pode ter aumentado os gastos em até 30%. Notando que a *Guiaansche Compagnie* pagava para uma viagem de 4 a 6 meses por volta de 3.500 f. incluindo navio, tripulação e mantimentos, exceto as mercadorias.⁴² Em geral, o equipamento de um navio da Holanda para o Amapá, incluindo mercadorias, custava provavelmente entre 5.000 e 8.000 f. no início do século XVII.

Pieter Luijt infelizmente não especificou o carregamento que ele trouxe ao retornar no navio do capitão Soest, como também Swaerooch não mencionou o carregamento que o Fortuijn trouxe da sua viagem em 1615. Supõe-se que o retorno de 1615 deve ter sido bastante promissor para organizar o equipamento de 1616. A presença de outro navio holandês na costa do Amapá em 1616 indica que os marinheiros de West Friesland achavam esta costa interessante como destinação.

Tudo que implicava em gastos, por trás vinha a premissa do lucro que deveria vir dos produtos de alto valor como tabaco, urucu ou madeira nobre. O urucu valia mais que 2 f. por libra em 1612, por exemplo, o carregamento de uma tonelada dava um rendimento de 4.000 f.⁴³ O tabaco

⁴² NL_Am_SAA_5075_143_125-126 1616 04 06 contract Pieter Jans van Munnickendam do navio *Roode Vos* com a *Guiaansche Compagnie*.

⁴³ O urucu estava avaliado em mais de 2 f. a libra conforme consta nas atas sobre o *Neptuno* em 1612: NL_Am_SAA_5075_253/466v-467v 1612 04 26.

valia entre 1 e 2 f. por libra, portanto, duas toneladas dariam em torno de 4.000 f.. Oportunamente Matthew Morton trouxe para a Europa, em 1614, um carregamento de tabaco e urucu para Vlissingen.⁴⁴ E logo mais tarde, White trouxe, em 1618, um carregamento de 5.000 libras de urucu e 22.5 toneladas de madeira nobre.⁴⁵

No período de 1620-1630 há referências no Amsterdamse Stadsarchief acerca de partidos da *Amasoonse* tabak que pesavam de 3.000 até 8.000 libras.⁴⁶ O carregamento de alto valor como urucu ou tabaco de 3 a 6 toneladas só ocupava uma parte da porção do navio, enquanto que outra parte do espaço era ocupada com um carregamento de madeira.

OS ÍNDIOS NA EUROPA

O filho do chefe que viajou para Enkhuizen em 1615 não foi o primeiro índio na República. Abraham Cabeliau apresentou dois índios Yao do rio Kaw para os Estados Gerais em Haia em 1599.⁴⁷ Estes índios viajavam por vontade própria e aproveitaram-se do conhecimento linguístico para aprender línguas, contexto que os colocou como intermediadores. Um índio chamado *Jan* viajou do Oiapoque para Amsterdam em 1607 e voltou para trabalhar como mediador para a *Guiaansche Compagnie* no Suriname onde foi assassinado por um feitor da mesma companhia.⁴⁸

O comércio entre europeus e índios na costa da Guiana dependia no período de 1600-1615 de intérpretes indígenas que aprenderam as línguas europeias.⁴⁹ Keymis trouxe um intérprete índio em sua via-

⁴⁴ Lorimer, *English and Irish settlement*: 156.

⁴⁵ Lorimer, *English and Irish settlement*: 156, 188-189.

⁴⁶ Compra em Vlissingen de 6.000 libras 'Amasonis tabaco' (SAA_5075_720/45 1626 02 06). Um lote de *Amazone* tabaco de 4, 6 ou 8.000 libras foi vendido por 40, 42 até 46 stuivers a libra (20 stuivers é 1 f). (SAA_5075_720/50 1626 02 06). Joost Henricx declara que um lote de tabaco *Amazone* valia 3.000 libra por 34 stuivers (SAA_5075_720/52 1626 02 06).

⁴⁷ Goslinga, Cornelis Ch., *The Dutch in the Caribbean and on the Wild Coast, 1580-1680*, Assen, 1971: 485-488.

⁴⁸ Hulsman, *Nederlands Amazonia*: 94.

⁴⁹ Vaughan, Alden T. 'Sir Walter Raleigh's Indian Interpreters, 1584-1618', *The William and Mary Quarterly*, Vol. 59, Issue 2., 2002: 341-376.

gem de 1595 como Harcourt o fez em 1609. Harcourt encontrou um dos índios que ficou espontaneamente na Inglaterra e que ao retornar tornou-se um chefe na costa do Amapá.⁵⁰ Um dos colonos de Jesse de Forest escreveu em 1623 sobre um índio no Oiapoque que falava holandês e que tinha morado em Hoorn.⁵¹

As fontes neerlandesas são reticentes quanto as identidades indígenas. *Wilden*, selvagens, é a denominação mais comum, ao lado do genérico índios, que se encontra nessas fontes da época. O próprio Swaerooch só se refere ao Sapno, ao rio Saparara e a um chefe índio cujo filho ele devia conhecer. Paradoxalmente, a toponímia contemporânea holandesa é uma das linhas de pesquisa que traz informações interessantes.

SAPNO OU SAPENOU

Johannes de Laet escreveu no *Nieuwe Wereld*, publicado em 1625, que Sapenou estava situada a 50 minutos ao norte do Equador, lado oposto a uma ilha do lado leste chamada *Coarien*. Um pouco ao norte de Sapenou tinha um rio pequeno, além de uma aldeia Arrowas, já ao sul tinha uma aldeia Paricores onde viviam ‘selvagens’.⁵²

Tyacke e Lorimer documentaram a exploração do rio Amazonas por marinheiros ingleses desde 1598. Navios entravam no Canal do Norte abaixo do Cabo do Norte e subiam até chegar à ilha de Sapno, Sapenou ou Çapanoa. Sapno estava situada no Canal do Gurijuba perto da confluência com o rio Gurijuba que provavelmente corresponde ao rio Saparara conforme Swaerooch mencionou na sua declaração. O cartógrafo Gabriel Tatton desenhou mapas nos quais Sapno está retradada, apesar de suas informações serem baseadas a partir do depoimento de marinheiros ingleses como

⁵⁰ Harris, C.A., *A relation of a voyage to Guiana, by Robert Harcourt, 1613: with Purchas's transcript of a report made at Harcourt's instance on the Marrawini District*, Works Hakluyt Society, second series n. 60, London, 1928: 71, 73. Não há mais notícias sobre o filho do chefe que viajou para Enkhuizen em 1615.

⁵¹ Wassenauer, Nicolaes A, *Twaelfde deel of't vervolg van het Historisch Verhael aller gedenckwaardiger geschiedeniss die in Europa...Asia...Africa...America...voorgevallen zijn*, Amsterdam, 1627: book 6, page 69.

⁵² Laet, Johannes de *De Nieuwe Wereld*, Leiden, 1625: 462.

Matthew Morton que subiu o rio Amazonas em 1611.⁵³ Tyacke, citado por Lorimer, remarcou que Tatton desenhou uma mina atrás de Sapno em um dos seus mapas manuscritos. As notícias do período de 1600-1615 são poucas, porém é oportuno destacar a informação portuguesa de Manoel de Sousa d'Eça que em 1615 citou que os estrangeiros no Cabo do Norte estavam tirando terra em barris.⁵⁴



Imagem 5 - Detalhe do mapa de Tatton mostrando o Cabo do Norte e Sapno. A área atrás do Sapno está retratada com árvores. O mapa data de 1615. (British Museum MSS 34240 N, cortesia do British Museum).

Um mapa anônimo no Nationaal Archief retrata a costa da Guiana partindo do rio Marowijne até o rio Vila Nova ou Anuera-pucu.⁵⁵ Na mesma folha, no canto esquerdo superior tem um mapa esboçado que retrata o rio Amazonas abaixo do rio Vila Nova até a confluência com o rio Xingu. Esse mapa anônimo deve ser datado antes de 1625 porque, apesar de muitos

⁵³ Lorimer, *English and Irish settlement*: 41-44.

⁵⁴ 'Derota del Rio de las Amazonas dado por el Capitan Manuel de Sosa Dessa al Senhor Virrey', *Annaes da Bibliotheca Nacional* XXVI, Rio de Janeiro, 1904: 277-279; Lorimer *English and Irish settlement*: 42.

⁵⁵ NL_Ha_NA_4.VEL_2153.

dos topônimos corresponderem aos do mapa da Guiana de Hessel Gerritsz, publicado em 1625 por De Laet, ele não apresenta os topônimos de Gormoarou, Materoo e Cogemine no rio Xingu onde as fortalezas Zeelandeses de Nassau e Orange foram destruídos em 1623. Isso implica dizer que estas fortalezas não estavam construídas quando o mapa foi desenhado.⁵⁶



Imagem 6 - Detalhe do mapa manuscrito anônimo mostrando a costa oriental do Amapá do rio Arriwarie (Araguari) até o rio Vila Nova ou Anuera-pucu. Aripocke ou Arpocke (Ilha Bailique) era um ponto de orientação marítimo. A área atrás de Sapno está marcada com uma linha e Macapá está marcado como Roohoeck. O mapa mostra também etnônimos encontrados nas ilhas, de cima para baixo: narianen, arrowen, jarrianen. (NL_Ha_NA_4.VEL_2153, cortesia do Nationaal Archief).

Ainda nesse mesmo mapa está desenhada a rota pelo Canal do Gurijuba que pode ser a mesma que o capitão Jan Swaerooch seguiu em 1616 para seu encontro fatal. O mapa mostra um conhecimento detalhado do Canal do Norte representado por topônimos em holan-

⁵⁶ Lorimer, *English and Irish settlement*: 253-254. Veja também 5, 6, 6 na imagem 2.

dês como Kil van Weye, Appellrack e Naeugat. Os lugares de comércio são marcados com pontos em Weywey, Sapenou, Waetali, Hoeck van Waeterhuys e Roohoeck ‘canto vermelho’ como os holandeses chamavam Macapá por suas barrancas vermelhas. Esse mapa mostra mais assentamentos indígenas do que o mapa de Tatton e forma com os mapas de Dudley a cartografia mais detalhada sobre a região do Amapá no período 1600-1615.⁵⁷

Sapno deve ter sido um assentamento pequeno. Jesse de Forest visitou Sapno em 1623 e descreveu uma aldeia com três casas grandes onde moravam índios Maraon.⁵⁸ Isso pode ser já o efeito das incursões portuguesas como a de 1616. Em Macapá onde a pesquisa arqueológica mostrou uma ocupação indígena contínua ao longo de séculos, parece ter sido deserto quando Jesse de Forest a visitou em 1623. Ele lembrou, sem adentrar em detalhes, ter visto naquele lugar urnas funerárias.⁵⁹

Por outro lado, pode ser que Sapno fosse um centro regional sem ter uma grande população. Pois, outros portos famosos de troca entre indígenas e europeus na costa de Guiana como o delta do Oiapoque, a ilha de Cayenne e Parmerbo no rio Suriname contavam com uma população pequena entre 1600 e 1615.⁶⁰

O mapa do Canal do Norte que acompanha o diário de Jesse de Forest mostra o assentamento de Sapno numa ilha e duas aldeias maiores ao norte e sul, o que corresponde com a descrição de Johannes de Laet que fala de aldeias Arrowen e Paricores ao norte e sul. Arrowen corresponde com Aruá e Paricores com Palicour, já Sapno sem correspondência a um grupo, pode ter sido um centro de comércio entre europeus e diversas socie-

⁵⁷ Os mapas de Dudley estavam baseados na expedição do Duque de Toscana chefiada pelo inglês Thornton para o Rio Amazonas em 1608. Lorimer. *English and Irish settlement*: 29-34.

⁵⁸ Forest, A Walloon family: 223. O etnônimo Maraon corresponde ao Moriguiz e Marawan (Grenand F. en Grenand P. ‘La côte d’Amapá, de la bouche de l’Amazone a la baie d’Oiapock, a travers la tradition orale Palikur’, *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi Emilio série Antropol.* 3 (1) Belém, 1987: 3-5, 8-10, 27, 36, 43-53).

⁵⁹ Forest, *A Walloon family*: 233.

⁶⁰ As fontes indicam populações em torno de centenas de moradores, o que corresponde com a pesquisa arqueológica nas Guianas, a qual mostra um padrão de assentamento menor. (Rostain, S. ‘The Archaeology of the Guianas: An Overview’. IN: Silverman, Helaine and William H. Isbell, *Handbook of South American archaeology*, New York, 2008: 279-302.

dades indígenas do Amapá. O detalhe do ‘hinterland’ no mapa de Tatton e no mapa anônimo holandês podem ser uma indicação que Sapno funcionou como um entreposto para o interior.

CONCLUSÃO

O comércio de holandeses e ingleses na costa das Guianas mostra que o ‘ciclo de escambo’ continuou no norte do Brasil no século XVII. O comércio de neerlandeses no Amapá no período 1600-1615 se caracteriza pela presença de empresas pequenas que operavam com investimento baixo e projetos de curto prazo. As viagens eram relativamente curtas entre 5 e 6 meses, e o comércio exigia pouco investimento além mar. West Friesland era tanto um centro assim como Zeeland que estava mais destacada na literatura.

O comércio na costa oriental do Amapá era tão lucrativo que mostrou um desenvolvimento crescente no período 1610-1620. Parte do lucro se dava por conta da falta de taxas coloniais. O comércio com povos indígenas na costa era amigável e exigia pouco armamento ou gastos para fortalezas e soldados. O volume de produtos extrativista de exportação estava grande e as plantações aumentavam a produção de tabaco e urucu. Os valores que os manufaturados europeus rendiam eram altos. As pequenas feitorias na costa do Amapá provam que houve uma colonização duradoura, visto autoridades portuguesas continuarem por reclamar sobre a presença de estrangeiros até 1649.⁶¹

Os povos indígenas da costa oriental do Amapá tiveram acesso aos manufaturados europeus desde o final do século XVI e este fluxo teve um impacto sobre as culturas existentes. A costa das Guianas virou um mercado com demandas específicas e bem definidas em relação aos tipos de

⁶¹ ‘Nesta capitania há cinqüenta estrangeiros de Europa de diversas nações são holandeses ingleses franceses e irlandeses alguns deles casados e m. antigos nela que são poucos outros que foram rendidos no Maranhão outros que agora rendi nesta jornada’. (AHU-ACL-CU-013, CX.2, D.63). (Lima, André da Silva ‘A Guerra pelas Almas: Alianças, Recrutamentos e Escravidão indígena, (do Maranhão ao Cabo do Norte, 1615-1647)’. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Pará, Belém, 2006: 253-254.

mercadorias. Por sua vez, os pequenos armadores da Holanda conseguiram se apoderar deste mercado competindo tanto pela qualidade e preço que ofereciam quanto pela flexibilidade de suas operações comerciais.

O Amapá indígena no início do século XVII foi capaz de desenvolver um comércio intercontinental. O comércio de holandeses com índios gerou um tráfego comercial que resultou em uma produção de instrumentos para a cultura de cassava por um ferreiro no interior da República, indicando uma exportação constante de ferramentas. A importação resultando deste tráfego incluiu produtos extrativista como madeiras, além de produtos cultivados como algodão, urucu e tabaco.

Sapno virou um centro regional para a navegação europeia subindo o Canal do Norte. Antônio Vicente Cochado retratou *Çapanoa* como 'por donde dão fundo os navios que tratam com os gentios' no seu mapa onde figura o local de sua estada na Amazônia.⁶² Ao que parece, a colonização francesa determinou a forma colonial do Maranhão, pois, várias localidades indígenas que operavam como centro de comércio no período de 1600 a 1615 viraram assentamentos portugueses, sendo São Luiz a mais notável localidade. Outras localidades ocidentais são Roohoeck que virou Macapá, Maturoo que virou Porto de Moz, mas Sapno desapareceu como centro regional, inclusive desaparecendo dos mapas modernos e pior, sem nada lembrar à toponímia histórica.

Para entender o processo de transformação do território do Amapá ainda faltam muitas pesquisas. De certo que existem muitas fontes, que estão espalhadas em arquivos europeus, sem identificação clara porque a toponímia do Amapá mudou muito. O relato de Swaerooch mostra que os arquivos neerlandeses ainda oferecem fontes novas para um capítulo quase esquecido da história do Amapá.

⁶² Adonias, Isa, Maria de Lourdes Jovita, *A cartografia da região amazônica: Catálogo descritivo (1500-1961)*, Rio de Janeiro, 1963: 203-204; Cortesão, Armando e Avelino Teixeira da Mota, *Portugaliae monumenta cartographica*, Lisboa, 1960: 197, 202.

Capítulo 3



Décio de Alencar Guzmán

A colonização nas Amazônias: guerras, comércio e escravidão nos séculos XVII e XVIII¹

“O que fazeis, isso sois, nada mais.

A verdadeira fidalguia é ação.”

Antônio Vieira, S.J., “Sermão da Terceira Domingo do
Advento”, *Sermões*, VI, 1690 [1644], § VIII.

Este estudo tem o objetivo de reunir e apresentar brevemente algumas notas de pesquisas. Sem maiores pretensões, trata-se de um conjunto de reflexões que visam ordenar ideias constantemente alimentadas pela pesquisa histórica. Um trabalho em curso, de todo modo.

Serão evocados diversos temas da história das Amazônias, com único fito de mostrar a complexidade em constante mutação da experiência colonial nas microrregiões formadoras do espaço e da paisagem deste vasto

¹ Agradeço a Rafael Chambouleyron, Serge Gruzinski, John M. Monteiro, José Maia B. Neto e Márcio Meira pela leitura crítica e sugestões feitas a este texto. Foi escrito durante a vigência de bolsa de estudos da CAPES/PICD, como parte de um Projeto de Pesquisa mais amplo sobre “História das revoltas indígenas na Amazônia Colonial”.

conjunto de rios que convergem para o Amazonas. Uma complexidade relativa às formas de vida natural e humana em contínua interação. Ações recíprocas em movimentos orientados por características essenciais: a guerra, o comércio e a competição entre sociedades e organizações político-territoriais diversas. Examinemos então os modos pelos quais estas características formam as sociedades amazônicas.

O IMPACTO DA CONQUISTA EUROPEIA SOBRE AS SOCIEDADES INDÍGENAS

Ao criticar a teoria do determinismo ecológico como fator de limitação do desenvolvimento das sociedades indígenas na bacia amazônica e tentar desmentir a ideia da “ocupação humana frágil” nesta região², Anna Roosevelt afirmou com evidências arqueológicas, que muito antes do colonizador chegar às terras baixas tropicais, já havia aí sociedades complexamente organizadas e de cultura altamente desenvolvida. Ela escreve:

“Durante os últimos 2000 anos antes da conquista, sociedades complexas de larga escala alcançaram uma estabilidade adaptativa que persistiu por mais de mil anos, uma longevidade considerável em comparação com as sociedades-estado das Terras Altas áridas e da costa das Américas”.³

As pesquisas de Roosevelt indicam ainda que quando os conquistadores chegaram à bacia amazônica, as áreas de várzea às margens dos grandes rios já eram habitadas por sociedades com chefias hierarquizadas, “ideologia política centralizada e preocupação com status diferencial”.⁴ Os arqueólogos denominaram estas chefias de “*cacicados*”.⁵ Seguindo as evidên-

² Cf. MEGGERS, Betty J. *Amazonia: Man and Culture in a counterfeit paradise*. Chicago: Aldine-Atherton, 1971 (em port. *Amazônia: ilusão de um paraíso*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1977); IDEM, “Environmental Limitation on the Development of Culture”. In: *American Anthropologist*, vol. 56 (1954), nº 5, part 1, pp. 801-824.

³ Cf. ROOSEVELT, Anna C. “Determinismo ecológico na interpretação do desenvolvimento social indígena da Amazônia”. In: NEVES, Walter A. (org.). *Origens, adaptações e diversidade biológica do homem nativo da Amazônia*. Belém: MPEG/CNPq/SCT/PR, 1991, p. 113.

⁴ *Ibidem*, p. 119.

⁵ ROOSEVELT. “Chiefdoms in the Amazon and Orinoco”. In: DRENNAN, Robert & URIBE, Carlos (orgs.). *Chiefdoms in the Americas*. Nova York: University Press of America, 1987; EARLE, T. “The

cias de Roosevelt e de outros cientistas sociais, é possível encontrarmos nos relatos de missionários algumas referências a grupos tribais com “densos assentamentos ao longo das margens e várzeas dos principais rios”⁶, que, no entanto, depois se esvaziaram face às epidemias e à escravização.

Nesta direção, assevera a arqueóloga norte-americana:

“Com base em suas populações numerosas, suas obras públicas, suas localidades habitacionais diferenciadas, sua arte cerâmica elaborada, seu comércio a longa distância e seu simbolismo elitista, muitas vezes se julga que essas sociedades tenham constituído estruturas de chefia complexas. E, de fato, observadores europeus que passaram por essas áreas nos séculos XVI e início do XVII descreveram chefias influentes, com domínios amplos, diplomacia organizada e aparato bélico desenvolvido e de grande escala, uma hierarquização elitista baseada na descendência de antepassados divinizados – às vezes identificados como femininos – comércio inter-regional de longa distância e sistemas de tributação”.⁷

Antes mesmo da chegada dos europeus os índios do vale Amazônico já conheciam a experiência urbana, através dos *cacicados*. Por esta razão a aldeia missionária jesuítica não será um fenômeno totalmente estranho ao modo de vida destas sociedades. Mas não podemos concluir daí tampouco que esta antiga experiência se associa à nova realidade missionária e colonial como uma solução de continuidade no processo de conquista colonial. Pelo contrário, a inserção dos diversos grupos indígenas no interior ou nas margens do espaço colonial redefiniu violentamente as suas identidades.⁸

Evolution of Chiefdoms”. *Current Anthropology*, nº 30 (1989), pp. 84-88; ROOSEVELT. “The Rise and Fall of the Amazonian Chiefdoms”. *L’Homme*, vol. 33, nos 126-128 (1993), pp. 255-83; ROOSEVELT. (org.). *Amazonian Indians: from prehistory to the present: anthropological perspectives*. Tucson: University of Arizona Press, 1994; CARNEIRO, Robert. L., “The History of Ecological Interpretations of Amazonia: Does Roosevelt Have It Right?”. In: SPONSEL, Leslie E. (org.). *Indigenous Peoples and the Future of Amazonia*, Tucson: University of Arizona Press, 1995, pp. 45-70; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology”. *Annual Reviews in Anthropology*, 25 (1996), pp. 179-200.

⁶ ROOSEVELT. “Arqueologia Amazônica”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p 71.

⁷ ROOSEVELT. *Amazonian Indians*, p. 7.

⁸ GUZMÁN, Décio de Alencar. “A Primeira Urbanização: Mamelucos, Índios e Europeus nas Cidades Pombalinas da Amazônia, 1751-1757”. *Revista de Cultura do Pará*, Belém, vol. 18, nº 1 (2008), pp. 75-94.

O impacto do contato – e da escravização que a ele se seguiu – foi de enormes consequências demográficas e socioculturais sobre estes grupos nativos já estabelecidos antes da chegada dos europeus. “Doença, guerra em larga escala, escravidão e missionarização dizimaram as populações das várzeas e destruíram a integridade das sociedades complexas”, afirma Antônio Porro.⁹ Isto nos leva diretamente à discussão de um tema caro à historiografia: o impacto das missões e dos aldeamentos sobre as sociedades indígenas amazônicas neste contexto.

MISSÕES E ALDEAMENTOS: PRIMEIRAS DEFINIÇÕES

A colonização portuguesa da região que hoje chamamos de Amazônia brasileira é inaugurada no início do século XVII. Quando os primeiros aldeamentos missionários foram estabelecidos na região já havia um conjunto de determinações e modelos de catequização em discussão. Mas o que é um aldeamento indígena?

Existem vários modelos de aldeamentos. Um modelo tradicional de missão evangelizadora dos índios foi disposto pelos franciscanos, que se instalam no Maranhão e Grão-Pará em 1622 com autorização régia. Ele segue um modelo medieval de difusão evangélica em geral praticada pelas ordens mendicantes (franciscanos, dominicanos e agostinhos) em outras partes da América, antes da chegada dos jesuítas no Brasil.¹⁰

Neste modelo, com ou sem apoio militar, o evangelizador, ou pequeno bando deles, saía da comunidade colonial em busca das nações a converter ao catolicismo e em cada uma das aldeias indígenas

⁹ Cf. ROOSEVELT. “Determinismo ecológico na interpretação do desenvolvimento social indígena da Amazônia”, p. 129. Complementar à perspectiva de Anna Roosevelt, verificando, porém, as fontes quinhentistas e seiscentistas, PORRO, Antônio. “História Indígena do Alto e Médio Amazonas (sécs. XVI a XVIII)”. In: CUNHA. *História dos Índios no Brasil*, pp. 175-196.

¹⁰ ASÍN, Fernando A. *La invención de catolicismo en América: los procesos de evangelización, siglos XVI-XVIII*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2009; CANEDO, Lino Gómez. *Evangelización y Conquista: experiencia franciscana en hispanoamérica*. México: Editorial Porrúa, 1977, pp. 148-214; RICARD, Robert. *La ‘Conquête spirituelle’ du Mexique*. Essai sur l’apostolat et les méthodes missionnaires des ordres mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-1524 à 1572. Paris: Institut d’Ethnologie, 1933; FUCHS, Juan C. Estenssoro. *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: IFEA/Instituto Riva-Agüero, 2003; WILLEKE, Venâncio, OFM. *Missões franciscanas no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1974.

fazia sua pregação, batizando os convertidos e retornando de volta para o centro ou comunidade difusora dos ensinamentos cristãos. Como segunda opção, daí seguia para mais outra aldeia com a mesma missão. O antropólogo Luiz Felipe Baeta Neves resume esta experiência do seguinte modo:

“O portador da mensagem entra no território físico ocupado por outra cultura e dele sai após ter dito sua palavra que, por sua emissão, é considerada aceita. Sai daquela cultura ‘índia’ e vai para outra. E assim sucessivamente, com intervalos para descanso, em uma região já considerada ‘liberta’ – que é, ou não, sua base inicial de partida”.¹¹

Uma vez instalados no Maranhão, os franciscanos tentaram criar *reduções* ou *concentrações* de grupos indígenas próximos aos núcleos urbanos coloniais. Mas não conseguiram desenvolver suas missões do ponto de vista demográfico. Além do mais, eles restringiram-se às proximidades dos grandes centros coloniais como Belém, Cametá, Vigia ou Gurupá, sem buscar maiores distâncias dos seus conventos de São Luís e Belém. Foi somente com a reordenação do espaço missionário no Estado do Maranhão e Grão-Pará em 1693 – da qual falaremos mais adiante –, que boa parte das missões do médio rio Amazonas fundadas pelos jesuítas e até então sob sua guarda passaram às mãos dos franciscanos.

Além disso, os franciscanos mantiveram algumas missões no Marajó, onde também substituíram os jesuítas após 1693. Seguiram sem dúvida as mesmas práticas ou métodos de aldeamento antes experimentados pelos jesuítas, talvez sem grandes inovações.¹²

Por outro lado, nos aldeamentos jesuíticos, os mais diferentes grupos nativos eram reunidos para a conversão mais fácil. As aldeias jesuíticas não são o resultado da conservação de aldeias indígenas mantidas intactas em seus espaços tradicionais, dirigidas por missionários “volantes”. Na maioria dos casos, os diferentes grupos nativos eram *des-*

¹¹ NEVES, Luis F. B. *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios*. Colonialismo e repressão cultural. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978, p. 116.

¹² WILLEKE. *Missões franciscanas no Brasil*.

locados e posteriormente *concentrados* num lugar preciso, diferente daquele onde antes habitavam, e aí eram *fixados*.

As aldeias são, portanto, os espaços escolhidos de modo preliminar pelas autoridades coloniais para onde seriam levados os grupos de nativos “voluntariamente” aquiescentes à evangelização, trazidos por puro e pacífico “convencimento”. Após a concentração dos diferentes agrupamentos indígenas de tradições culturais algumas vezes até inimigas, surge a aldeia: um espaço *homogeneizador* e centralizado no qual diferentes culturas, línguas, cosmologias nativas serão amalgamadas e levadas a se submeterem à cultura, língua e cosmologia cristãs.

Lembramos, porém que as experiências catequéticas desenvolvidas na capitania do Grão-Pará em seus primeiros anos já partiram de experiências anteriores em outras missões na América e reelaboradas no Brasil a partir de 1556. A ideia de “aldeia” como reunião dos índios em um só local foi resultado das reformas dos jesuítas Manoel da Nóbrega e José de Anchieta. Em 1556, estes padres determinaram que três grupos de índios Tupis fixados cerca de 70 quilômetros da costa de São Paulo atual fossem transferidos e concentrados num só local: Piratininga. Esta prática, mencionada e justificada pelo Padre Manoel da Nóbrega em cartas conhecidas como “Diálogo sobre a Conversão do Gentio” (1556-1557) e “Plano Civilizador” (1558), se multiplicaria e se repetiria por todo o litoral brasileiro.

O sentimento do *medo* é identificado pelo historiador José Eisenberg como a noção central deste projeto. Através do *medo* os índios aceitariam a fé cristã. Segundo este historiador, Nóbrega compreendia que promover o medo entre os índios para convertê-los não era coagi-los, mas sim persuadi-los – método de persuasão “autorizado” e justificado pela doutrina tomista que está na base da escolástica jesuítica.¹³ Numa carta de 1557 ao Provincial dos jesuítas de Portugal, Nóbrega explica o modo de organizar as aldeias e se justifica. Ele escreve:

¹³ EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, pp. 89-123.

“A ordem que desejamos era fazerem ajuntar ao gentio, este que está sojeito em povoações convenientes, e fazer-lhes favores em favor de sua conversão, e castigar nelles os males que forem para castigar, e mantel-os em Justiça e verdade entre si, como Vassallos d’El-Rei, e sojeitos á Igreja, como nesta parte são, e fazer-lhes tãobem justiça no aggravos, e scandalos dos Christãos, o que se faria bem, si a Justiça secular e ecclesiastica fosse mais zelosa, como convem á honra de Nosso Senhor e bem commum da terra; e d’esta maneira podião hir cada dia ganhando gente e sojeitando-a ao jugo da rrezão. E os que não quizesem recebel-os, sojeital-os e fazel-os tributarios ao serviço d’El-Rei e dos Christãos, que os ajudassem a senhoriar, como se fes em todas as terras novas que são conquistadas, como do Perú e outras muitas”.¹⁴

Em 14 de julho de 1700, o Governador do Maranhão, Antônio d’Albuquerque de Carvalho, enviava ao rei uma correspondência na qual apresentava as queixas repetidas dos índios a respeito do “rigor” com que eles eram tratados pelos missionários das aldeias, não sendo respeitados nem aqueles que tinham melhor posição hierárquica, sendo capitães, sargentos-mores e principais. Diziam os índios que eram açoitados e metidos em troncos “por crimes de pouca consideração”. O rei fazia a recomendação de que tais missionários procedessem conforme o “Regimento das Missões” de 1686, castigando “com suavidade e caridade”, respeitando as prerrogativas dos cargos de que eram investidos aqueles índios.¹⁵ Efetivamente, o documento que normatizava a vida cotidiana das aldeias dos jesuítas e dos outros padres, afirmava no seu parágrafo 37, relativo à “correção de delinquentes”:

“Os Padres que têm à sua conta as Crisandades, como aqueles a quem pertence o governo espiritual delas, poderão reprender, e mandar castigar por si imediatamente os que delinquirem *in spiritualibus*, fazendo executar os castigos ordinários como julgar *in Domino* importar à emenda do delinquente, e o exemplo dos mais; entendendo por castigo ordinário até prisão de 3 dias; mas se o castigo *houver de ser grave, ou executado em pessoa de respeito, como de capitão para cima, não o farão os Padres, sem aprovação do Superior*”.¹⁶

¹⁴ NÓBREGA, Manoel da, SJ. *Cartas do Brasil, 1549-1560*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1988, pp. 173-74.

¹⁵ “Carta Régia para o Governador do Maranhão”, 11/01/1701. *Anais da Biblioteca Nacional*, vol. 66 (1948) – Livro Grosso do Maranhão [doravante ABN-LGM], p. 204.

¹⁶ Cf. VIEIRA, Antônio. “Visita do Pe. Antônio Vieira” [1658-1661]. In: LEITE, Serafim, SJ. His-

Mais tarde, no século XVIII, este tipo de “rigor” aparece nos escritos dos jesuítas acerca da escravidão africana e da forma como deveriam ser tratados os escravos negros pelos donos dos plantéis.¹⁷ Se aqueles com dignidade hierárquica superior eram tratados como peões, conforme noticiava o governador ao rei, que se poderá dizer dos outros índios?

O Padre João Daniel, escrevendo a respeito da administração das aldeias missionárias jesuítas por volta de 1750, afirmava que o melhor remédio para submeter os índios à obediência dos padres era “o tronco, a palmatória e os açoites” e acreditava que “para os índios obedecerem a seus missionários, é necessário que os temam”.¹⁸

As reações dos índios a este tipo de tratamento não tardavam a manifestar-se.

As fugas dos aldeamentos eram constantes em princípios do século XVIII. Traziam obstáculos para a autorreprodução do sistema de missões religiosas. O que repercutia na própria manutenção da ordem econômica e militar do Estado Português na região. Em 9 de setembro de 1705, o capitão-mor da capitania do Maranhão, Matheus Carvalho de Sequeira, solicitou pela segunda vez ao Governador, índios das missões dos padres da Companhia de Jesus para “a continuação da obra” do Armazém de pólvora e munições. Fez isso porque “os vinte e dois” que os mesmos padres mandaram da Aldeia de Maracú, próxima ao rio Pindaré, “em quinze dias fugiram todos”, impedindo a continuação da obra. Os índios forros emprestados dos moradores da terra não deram conta do serviço por serem poucos. Um ano depois, D. João V, através de correspondência, ordenava que fosse dito ao superior dos jesuítas, “que para essa obra e para todas as mais de meu [sic] serviço dê todos os índios que lhe forem

tória da Companhia de Jesus no Brasil. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugália/INL, 1943, vol IV, p. 119 (grifos meus). Ainda sobre a “Visita” de Vieira, consultar o excelente estudo de NEVES, Luiz Felipe Baêta. *Imaginação social jesuítica e Instituição Pedagógica*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado, PP-GAS/Museu Nacional/UFRJ, 1984, vol. I, pp. 185-261.

¹⁷ Ver: VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e Escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986; e LARA, Sílvia H. *Campos da Violência: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro (1750-1808)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, especialmente a parte I: “Violência e Paternalismo”, pp. 29-123.

¹⁸ DANIEL, João, SJ. *Tesouro descoberto no rio Amazonas*. Separata dos Anais da Biblioteca Nacional, vol. 95, tomo 2 (1975), p. 247.

pedidos”.¹⁹ Com isso ficava garantida a finalização do Armazém? Como resposta a esta pergunta, sabemos que em outubro de 1707 o pedido de oitenta índios feito pelo capitão-mor ainda não havia sido satisfeito. Somente em 25 de julho de 1708, foi enviada à metrópole notificação de Matheus Carvalho de Sequeira, acusando o término das obras do Armazém.²⁰ Até que as obras fossem concluídas temos um atraso de, pelo menos, quatro anos ou mais, em virtude, sobretudo, da fuga dos índios.

No rio Negro houve roubo e saque dos índios pelos brancos, durante a primeira década do século XVIII. Os “vândalos” portugueses roubaram objetos domésticos do interior das malocas, armas e instrumentos de caça e pesca. Causaram com esta atitude fuga e evasão dos índios para as florestas.²¹ De fato, os portugueses com isto não faziam mais que reforçar entre os índios a sua reputação de ladrões e assassinos, pois toda a história do contato luso nesta e em outras áreas de conquista amazônica é repleta de alusões aos ataques portugueses em busca de escravos. Em 1689, o relato do jesuíta Samuel Fritz entre os índios Yurimaguas do rio Negro, na fronteira entre as missões espanholas e portuguesas, corrobora a fama abominável dos portugueses entre os nativos. Ele escreve:

“Antigamente os Yurimaguas foram muito guerreiros e senhores de quase todo o rio Amazonas, e as mulheres deles (de acordo com notícias que tive) combateram com flechas tão valorosamente como os índios, que para mim parece ter sido o encontro que teve Orellana pelo qual pôs o nome de Amazonas neste grande rio. Porém agora estão muito acovardados e consumidos pelas guerras e cativeiros que tem padecido e padecem dos moradores do Pará”.²²

¹⁹ “Carta Régia ao Capitão-Mór do Maranhão”, 15/08/1706. *ABN-LGM*, vol. 66, p. 286; e “Carta Régia para o Superior das Missões do Maranhão”, 25/08/1706. *ABN-LGM*, vol. 66, p. 290.

²⁰ “Carta Régia ao Capitão-Mór do Maranhão”, 14/10/1707. *ABN-LGM*, vol. 67, p. 14; “Carta Régia ao Capitão-Mór do Maranhão”, 12/04/1709. *ABN-LGM*, vol. 67, p. 45.

²¹ “Carta Régia ao Governador e Capitão Geral do Maranhão” e “Carta Régia ao Ouvidor Geral da Capitania do Pará”, ambas de 9/07/1710. *ABN-LGM*, vol. 67, pp. 78-79.

²² FRITZ, Samuel, SJ. “Diario de la bajada del P. Samuel Fritz, misionero de la Corona de Castilla, en el rio Marañon, desde San Joachim de Omaguas hasta la ciudad del Gran Pará, por el año de 1689; y vuelta del mismo Padre desde dicha ciudad hasta el pueblo de La Laguna, cabeza de las misiones de Mainas, por El año de 1691”. In: MARONI, Pablo. *Noticias auténticas del famoso rio Marañon*. Iquitos: IIAP-CETA, 1988, p. 314.

Este tipo de tratamento, de acordo com o padre João Daniel era motivo de grande parte das fugas. Esta era uma das principais dificuldades encontradas pelos missionários para que eles fossem “descidos”, pois os padres sempre encontravam os índios desconfiados quando se tratava de estar face a face com os brancos.

Ainda que proscritas na legislação temos evidências de que havia *estratégias* e *alternativas* criadas pelos índios para efetuar com sucesso a fuga das aldeias catequéticas. Os próprios religiosos se solidarizavam com os índios aldeados, providenciando, eles mesmos, a saída dos índios. Em 1728, Frei Eusébio Xavier de Gouveia, religioso mercedário, foi despejado de uma aldeia da capitania do Piauí, por ter auxiliado na fuga de alguns índios Genipapus. Pela carta régia que nos informa deste fato, não ficamos sabendo de mais detalhes sobre a fuga destes índios. Não sabemos se foi o padre quem a planejou, ou mesmo as razões que ele teve para dar cobertura à fuga deles. Contudo, a solidariedade manifestada entre o religioso e os Genipapus, pelo fato de tê-los ajudado a ir embora, era ameaça grave à ordem do aldeamento, causa de sua expulsão da aldeia.²³

AS DIFERENTES ÉPOCAS DAS MISSÕES

A seguir esboço uma periodização, se bem que elementar, da presença missionária nas Amazônias. Um primeiro período cobre quase todo o século XVII. Desde o momento inicial da colonização do Pará, rivalizaram os franciscanos com os jesuítas pela preeminência na Corte quanto à questão da conversão dos índios do Maranhão. Segundo João Lúcio de Azevedo, frei Cristóvão de Lisboa, primeiro superior dos franciscanos na região, queixava-se em 1627 ao seu irmão Manuel Serafim de Faria, das “tramas e enredos” arquitetados pelo padre Luís Figueira com a finalidade de obter o “quinhão maior na obra do evangelho, e da maior autoridade

²³ “Carta Régia ao Governador do Maranhão”, 28/01/1728. *Arquivo Público do Estado do Pará* [APEP], códice 4, doc. 35.

entre os nativos”.²⁴ Esta queixa revelava, de modo surpreendente, as disputas por território a evangelizar entre os vários grupos de missionários instalados na conquista do Maranhão. A disputa se prolongará por todo o século XVII, até que a Coroa portuguesa assume atitude impositiva frente aos padres da Companhia de Jesus.

A nova atitude da Coroa face ao trabalho dos missionários se manifesta em dois episódios. Primeiro através da publicação do Regimento das Missões, de 1686. O segundo é o episódio da redistribuição dos territórios missionários na Capitania do Pará.

Em 1686 foi publicado o “Regimento das Missões” com o qual as atividades dos jesuítas nas aldeias foram estritamente controladas pela Coroa. Este documento oficial – o primeiro desta natureza e amplitude sobre as aldeias missionárias na história do Estado do Grão-Pará e Maranhão –, além de procurar a conversão dos nativos, modificou os sistemas de trabalho, seu nomadismo original, seu agrupamento em núcleos urbanos, a administração da justiça e a circulação dentro e fora do espaço missional, entre outras medidas relativas ao cotidiano das aldeias. Ele significou um primeiro corte oficial à autonomia política dos padres jesuítas no que diz respeito ao repartimento dos índios entre os moradores portugueses das vilas coloniais e o seu tempo de permanência com eles.

Este documento normativo fundamental constitui-se em *cinco grupos* de dispositivos e permanecerá a principal referência legal de orientação da Coroa portuguesa em matéria missional até a publicação do “Diretório dos Índios” em 1757.

O *primeiro grupo* trata do “governo dos índios”. Nesta parte fica estabelecido pela Coroa portuguesa que os jesuítas e franciscanos da província de Santo Antônio estarão, a partir daí, à frente do governo espiritual e temporal dos índios (§ 1) e que os padres procuradores dos índios estabelecerão residência em São Luís e Belém pelo fato de que aí se encontra a sede administrativa da conquista portuguesa (§§ 2 e 3).²⁵

²⁴ AZEVEDO, João L. de. *Os Jesuítas no Grão-Pará*, suas missões e a colonização. 2ª edição. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930, p. 45.

²⁵ “Regimento das Missões”, 1686. In: BEOZZO, José Oscar. *Leis e Regimentos das Missões*. São Paulo:

O *segundo grupo* refere-se à vida e organização das aldeias missionárias para redução dos índios. Lê-se nesta parte que aos brancos e aos mamelucos será interdita a moradia nas aldeias de redução (§ 4); que não será permitida a saída de índios do espaço das aldeias de redução a não ser sob licença dos missionários (§ 5); que haverá penas para casamentos e adultérios com os índios e/ou as índias das reduções missionárias induzidos ou cometidos por moradores europeus com o fim de obter a escravização e o serviço dos nativos (§§ 6 e 7).²⁶

O *terceiro grupo* diz respeito ao povoamento das aldeias missionárias. Recomenda aos missionários o aumento da população das reduções de “repartição” para suprir as demandas defensivas e econômicas do Estado do Maranhão e Grão-Pará com o trabalho dos índios reduzidos (§ 8); sublinha o tamanho ideal das aldeias e o reagrupamento das menores (§ 22).²⁷

O *quarto grupo* aplica-se ao comércio, repartição e salários dos índios. Nestes aspectos, o documento ordena os critérios de pagamento dos salários dos índios reduzidos e os preços a serem pagos no comércio exterior e interior das reduções missionárias (§§ 10 e 11); institui a criação dos “livros de matrículas” para o registro dos índios aptos ao trabalho nas idades entre os 13 e os 50 anos (§§ 12 e 13); regula o tempo de serviço prestado aos moradores europeus fora das aldeias de redução (§ 14); concede paridade do tempo de serviço dos índios entre as aldeias de redução e os moradores das vilas e cidades da conquista do Maranhão e Grão-Pará (§ 15); designa aldeias de redução cujos índios deverão ficar sob o exclusivo serviço dos colégios e residências dos padres da Companhia de Jesus da cidade de São Luís do Maranhão e de Belém do Pará (§§ 16 a 20); dispõe sobre os critérios de repartição e pagamento dos salários das índias “farinheiras” e “amas-de-leite” (§ 21).²⁸

Loyola, 1983, pp. 114-15.

²⁶ *Ibidem*, p. 115.

²⁷ *Ibidem*, pp. 116, 119.

²⁸ *Ibidem*, pp. 116-119.

No *quinto e último grupo*, o documento indica os mecanismos do “descimento” de índios dos sertões para as aldeias de redução.²⁹ Ordena a permanência dos índios com pouco tempo de conversão por dois anos nas aldeias; autoriza a criação de aldeias missionárias no meio dos sertões, distante dos centros, “nas mesmas terras onde vivem” os índios convertidos (§23); aconselha a obediência dos Governadores ao “pacto”³⁰ de respeito firmado entre missionários e índios convertidos, assim como o apoio e auxílio na criação e manutenção das aldeias de redução missionárias (§24).³¹

O segundo episódio – a divisão por distritos de atuação para cada ordem religiosa atuante no Estado do Grão-Pará e Maranhão – data de 1693. Neste ano, o rei de Portugal D. Pedro II, através de um Alvará, traçou o perfil da geografia missionária na bacia do Amazonas incumbindo aos jesuítas a catequese de toda a margem direita (sul) do Amazonas, e sem limites para o interior da floresta. Dizia o Alvará de repartição geográfica das aldeias que todo esse território ficava sob a responsabilidade dos jesuítas “por ser a parte principal de maiores consequências do Estado com a razão de serem os mais antigos nele”; a margem esquerda (norte) ficou sob a responsabilidade de outras ordens: Mercedários, Capuchinhos da Piedade, Capuchinhos de Santo Antônio do Brasil (após 1657), Capuchinhos da Conceição do Brasil (após 1675). A confluência dos rios Solimões, Negro e Madeira foi delegada aos Carmelitas, que lá chegaram em 1695.³²

²⁹ O “descimento” de índios é aqui definido como: “deslocamentos de povos inteiros para novas aldeias próximas aos estabelecimentos portugueses”. Sobre este tema, ver: PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: CUNHA. *História dos Índios no Brasil*, p. 118.

³⁰ O “pacto” é uma forma de convencimento dos índios para que se convertam e aceitem serem “descidos” para os aldeamentos missionários. Implica: a garantia da liberdade aos índios nas aldeias de redução, a posse de terras pelos mesmos índios nas aldeias ou em suas proximidades, os bons tratos e o recebimento de um salário como pagamento de serviços aos moradores e à Coroa portuguesa. Ver sobre esta matéria: PERRONE-MOISÉS. “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”, p. 118.

³¹ “Regimento das Missões”, 1686, p. 120.

³² “Carta Régia para Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho”, 19/03/1693. ABN-LGM, vol. 66, pp. 42-44. Cf. HOORNAERT, Eduardo (coord.). *História da Igreja no Brasil*. 3ª edição. Petrópolis/São Paulo: Vozes/Paulinas, 1983, tomo II/1. pp. 77-78; PRAT, André. *Notas Históricas sobre as Missões Carmelitas no Extremo Norte do Brasil (séculos XVII-XVIII)*. Recife: s.c.e., 1941, pp. 32-58; LEITE. *História*

Esta repartição das aldeias entre as Ordens religiosas obedecia a um jogo de poderes e influências na Corte portuguesa do século XVII, dentro da qual os jesuítas eram figuras centrais. Apesar da decisão de D. Pedro II, estas disputas se prolongaram por toda a primeira metade do século XVIII, entre as quatro principais ordens religiosas que missionavam na região. As disputas com os jesuítas finalmente concluíram em meados do século XVIII, quando o Marquês de Pombal secularizou a administração das aldeias indígenas, com a reforma introduzida pelo “Diretório das Povoações dos Índios do Pará e Maranhão”, de 1757 e expulsou os padres do território português em 1759.³³

Não eram disputas apenas entre ordens religiosas. Eram confrontos entre elas e os colonos. Lançavam-se impropérios recíprocos, chamando-se entre si de “cobiçosos” e “gananciosos”, além de sabotarem-se constantemente a repartição dos trabalhadores indígenas.

A LEI SOB A ÓTICA INDÍGENA

A crítica historiográfica sobre a legislação indigenista portuguesa tem buscado interpretar e compreender as nuances do tratamento dado pela Coroa aos nativos. Tema recorrente na historiografia do início do século, influenciada por uma visão institucional da colonização, na qual os “índios” são permanentemente representados como objeto de disputa, a luta pelo controle dos índios é narrada de maneira a não manifestar qualquer interferência dos índios sobre as decisões tomadas a seu respeito.

Contrapondo-se, em estudo recente, a este tipo de visão da situação do índio no período colonial e apresentando as sociedades indígenas como sujeitos históricos do processo de colonização no Brasil, Beatriz Perrone-Moisés pesquisou e reuniu as leis sobre a condição do índio brasileiro no mesmo período, retomando as estratégias legais elaboradas pelos portugueses a respeito da escravização e da liberdade.

da Companhia de Jesus no Brasil, vol. IV, pp. 133-140.

³³ “Diretório que se deve observar nas Povoações de Índios do Pará, e Maranhão, em quanto Sua Magestade não mandar o contrário”. In: BEOZZO. *Leis e Regimentos das Missões*, pp. 129-67.

Robert Southey em 1810, João Francisco Lisboa em 1852, Perdígão Malheiro em 1866, Varnhagen em 1867 e Rodrigo Otávio no século XX, contextualizaram o problema associando-o a um quadro de acusações mútuas entre os padres e os moradores da colônia, no qual circunstancialmente vencia aquele que possuísse maior influência junto à Corte Metropolitana.³⁴

O argumento que solucionava o impasse, de acordo com estes historiadores, era o de que: às desavenças puramente interesseiras entre padres e colonos, sobrepunha-se a força da *racionalidade econômica* – a última palavra pertencia à *razão de Estado*.³⁵ Fixava-se dessa maneira, nas obras desses historiadores, a imagem “pendular” das leis de índios na Colônia, ora libertando-os, ora mantendo-os sob cativo.³⁶ Qual então a saída para este “círculo vicioso”?

Uma primeira proposta de Perrone-Moisés é “aprofundar o conhecimento de situações históricas definidas, em que um conjunto de ideias específicas molda atuações políticas em favor de determinados interesses, principalmente econômicos”. Mas, sobretudo é importante distinguir as diferentes maneiras de tratamento dispensado aos índios, que são preocupação contínua da legislação colonial. Neste sentido, o inventário destas diferenças de tratamento só pode ser encontrado no estudo do cotidiano das aldeias onde se encontravam os índios colonizados.

A GUERRA INDÍGENA E A CONQUISTA MILITAR

Alguns temas se impõem ao estudo da história colonial das Amazôniaas: as conquistas militares e as guerras indígenas, a colonização do espaço geográfico. Tentaremos então esboçá-los a seguir. Observa-

³⁴ SOUTHEY, Robert. História do Brasil. Rio de Janeiro: Progresso, 1949 [1810-9], vol. 6; LISBOA, João Francisco. *Obras*. São Luís: s.c.e., 1865, 3 vols.; MALHEIRO, A.M. Perdígão. *A escravidão no Brasil: ensaio histórico-jurídico-social*. São Paulo: Cultura, 1944 [1866]; VARNHAGEN, Francisco A. de. *Os índios bravos e o sr. Lisboa, Timon* 3º. Lima: Imprensa Liberal, 1867; OTÁVIO, Rodrigo. *Os selvagens americanos perante o direito*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1946.

³⁵ PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Legislação Indigenista Colonial: Inventário e Índice*. Campinas: Dissertação de Mestrado (Antropologia), UNICAMP, 1990, p. 8.

³⁶ “Este movimento pendular em que uma Lei restritiva dos cativoes, obtida, quase sempre, a rogo dos jesuítas, segue-se viva reação dos colonos e autoridades civis e, então, nova lei, permitindo se retorne ao sistema de ‘resgates’ e de escravização dos índios, é quase que uma constante na história da legislação”, afirma José Oscar Beozzo. BEOZZO. *Leis e Regimentos das Missões*, p. 17 (grifo meu).

mos, no entanto, que a consideração destes temas requer uma sincronização e uma compreensão dos entrecruzamentos entre eles e as periodizações que os constituem.

Como vimos antes, havia duas formas básicas de resposta à dominação portuguesa: “a aceitação do sistema ou a resistência”. Por isso, não era possível tratar a todos os índios da mesma maneira. Caberia a cada situação específica de contato, uma atuação política específica correspondente, tanto do ponto de vista dos portugueses, como do ponto de vista indígena.

Outra possibilidade é a necessidade de se introduzir nessa análise as pressões exercidas pelas *sociedades indígenas* no processo de elaboração das leis da Colônia, pois reconhecendo as populações indígenas em suas diversidades culturais e étnicas, como sujeitos sociais politicamente ativos nas relações de contato com os brancos, e não apenas como “vítimas” das ações *aculturativas* e *destruidoras* da colonização, Perrone-Moisés insere uma chave nova de leitura do processo de produção e modificação da legislação indigenista na Colônia.

O tema da *guerra indígena*, por exemplo, a partir daí toma nova feição. Não seria mais a ação guerreira dos índios legalmente *desprovida de legitimidade* – como é recorrente na análise da historiografia tradicional e tal como está expresso na lei portuguesa. Importa agora a consideração da guerra nos termos propriamente étnicos e culturais indígenas.³⁷

Assim, as guerras dos portugueses – e conseqüente escravização – e suas alianças – e conseqüente aldeamento e catequese – com os índios, expressavam situações políticas de contato diferentes para as quais a legislação aplicava princípios também diferentes: *benevolência* (concessão de títulos, presentes) para os índios “mansos” aliados; *guerra* para os índios “bárbaros” e “selvagens”.³⁸ Estas atitudes variavam de matiz,

³⁷ PERRONE-MOISÉS, Beatriz, “Para conter a fereza dos contrários: guerras na legislação indigenista colonial”. *Cadernos CEDES*, vol. 30 (1993), pp. 57-64.

³⁸ *Ibidem*, pp. 42, 45; ver também: PERRONE-MOISÉS. “Índios livres e Índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (sécs. XVI a XVIII)”, p. 129.

como variavam as situações políticas ao longo da história dos contatos entre brancos e índios. Variavam também os “interesses estratégicos” dos *colonizadores* e também dos *índios*.³⁹

Porém, não devemos pensar com *maniqueísmo*, acreditando que estas posições eram definitivas a partir do momento em que se classificavam de maneira polarizada os índios como “bons” e “maus”. A história mostrou que em dado momento uma etnia era taxada como “aguerrida” e “irascível”, sendo, no momento seguinte, considerada “pacífica” e “aliada”, ou vice-versa.

Em diversos momentos da colonização, a necessidade de escravos fez com que muitas etnias fossem acusadas *injustamente* de bárbaras e selvagens, sendo passíveis de guerra justa. Bem no princípio da colonização, no século XVI, os nativos brasileiros da costa atlântica povoaram o imaginário do europeu, nos discursos dos colonizadores, de forma bastante positiva. Logo isso mudou.

Marta Rosa Amoroso demonstrou que os índios Mura, habitantes originários do Rio Madeira, foram apresentados repetitivamente nos documentos do século XVIII, produzidos pelos conquistadores portugueses, como “irascível, inimigo dos brancos e dos outros índios”, tornando-os alvos da guerra justa, “liberando assim a região do rio Madeira para a extração do cacau”.⁴⁰ Esta mudança está relacionada com as tensões do cotidiano do contato interétnico na Colônia, sendo parte indissociável dele.

As autoridades coloniais também se valeram das atribuições “ferozes”, “bárbaras” e “selvagens” dos nativos amazônicos para imputar-lhes a escravização através da guerra justa. Entre os anos de 1723 e 1727, sabemos do índio Ajuricaba que conseguiu formar uma “federação” de aldeias Manao, juntamente com os Mayapenas do Baixo Rio Negro, dizendo-se “governador daqueles povos”.⁴¹ A ação de Ajuricaba tinha como

³⁹ PERRONE-MOISÉS. *Legislação Indigenista Colonial*, p. 44.

⁴⁰ Sobre a fama guerreira dos Mura forjada pela ideologia política dos colonizadores entre os séculos XVIII e XIX e a sua utilização para justificar a escravização destes índios, ver: AMOROSO, Marta R. “Corsários no caminho fluvial: os Mura do rio Madeira”. In: CUNHA. *História dos Índios no Brasil*, pp. 297-310.

⁴¹ “Carta Régia”, 23/01/1728. ABN-LGM, vol. 67, p. 219. Alguns historiadores consideram a existên-

objetivo impedir a penetração portuguesa no Rio Negro e seus afluentes. Através do Regimento da Tropa de Guerra e Resgates do Rio Negro, de 1725, tendo como Cabo João Paes do Amaral acompanhado pelo missionário padre José de Souza conhecemos com detalhamento as estratégias do Governador João Maya da Gama para derrotar Ajuricaba e os índios que o acompanhavam na formação de emboscadas para os portugueses nas cachoeiras daquele rio.⁴² O fato que desencadeou a guerra justa contra os Manao e Mayapena, de acordo com estes homens, foi o assassinato do principal Carunamá, “fiel vassalo de Sua Majestade e amigo dos portugueses”, sendo “morto aleivosamente pelos principais Jarau (Darau?), Beijári, e Jariapú”, todos da nação Manao. Estes principais teriam agido sob “a indução de Ajuricaba, filho de Genevari”, este último também grande *tuxáua* Manao. Outras fontes dizem que Ajuricaba realizava comércio com os holandeses das Guianas (atual Suriname), causando estorvo à soberania política portuguesa nas fronteiras quando empunhava em seu barco a bandeira holandesa através do rio Negro.⁴³

O envio de tropas de guerras e resgates para o Rio Negro, junto à derrota de Ajuricaba e de todos que o seguiam, cumpria a tarefa de bloquear o contato holandês com os índios dessa área, como também abria uma área de reserva de mão-de-obra escrava indígena localizada nos vales dos rios Solimões e Japurá e, ao norte, os rios Negro e Branco, necessária para suprir a falta de índios para trabalhar nas áreas próximas de Belém, que

cia de uma “federação” de aldeias Manao, um exagero do vocabulário político português setecentista. Minhas investigações sugerem a possibilidade de uma “aliança” entre várias etnias sob a liderança dos Manao, tendo como base a hegemonia guerreira destes últimos no Médio rio Negro, seu território tradicional. Além disso, os Manao faziam parte de uma importante rede de comércio entre as tribos que viviam nos rios Amazonas até o rio Orenoco. Sobre a idéia de “confederação ameríndia”, ver: PERRO-NE-MOISÉS. “Notas para uma interpretação da ‘confederação caribe’”. In: *Atas do Colóquio “Guiana Ameríndia: história e etnologia”*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2006, manuscrito inédito.

⁴² “Regimento que há de guardar o capitão João Paes do Amaral, comandante da Tropa de Guerra e Resgates do Rio Negro”. 1725. *APEP*, códice 907.

⁴³ SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. *Diário de Viagem que em visita, e correição das povoações da Capitania de S. José do Rio Negro fez o Ouvidor, e Intendente Geral da mesma no anno de 1774 e 1775*. Lisboa: Typografia da Academia, 1825, p. 110. A aliança dos Manao e suas relações de comércio com os holandeses são indicadas por diversas fontes. A este respeito ver: GUZMÁN, Décio de Alencar. “Encontros circulares: Guerra e comércio no Rio Negro (Grão-Pará), séculos XVII e XVIII”. In: *Anais do Arquivo Público do Pará*. vol. 5, tomo 1 (2006), pp. 139-165; FARAGE, Nádia. *As Murallas dos Sertões*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS, 1991, p. 62; e PORRO, Antônio. *O Povo das Águas*: Ensaios de Etno-história amazônica. Petrópolis: Vozes, 1995.

apresentavam crescente esgotamento de seu contingente de trabalhadores, em razão das grandes baixas sofridas com a epidemia de varíola na década de 20 de século XVIII.

Portanto, a crítica da visão etnocêntrica presente na legislação é sugerida como pressuposto importante no reconhecimento do valor intrínseco das sociedades indígenas que são objeto da mesma legislação. Mas a normatização do tratamento dado às sociedades indígenas através da legislação, não foi o único recurso utilizado pelo colonizador para conquistar o espaço amazônico.

RIO BABEL: UMA POLÍTICA DE LINGUAGEM

Prever as fugas era, muitas vezes, impossível, porque as línguas indígenas, desconhecidas dos padres e espaço privilegiado de conservação da identidade étnica, uniam aqueles índios nas tradições de gerações passadas, retomadas novamente de geração em geração pela oralidade. E muitas vezes estas línguas não eram conhecidas dos missionários.⁴⁴

Esta dificuldade já era notada pelo padre Antônio Vieira, que no seu *Sermão do Espírito Santo*, pregado em São Luís no ano de 1657, aos jesuítas que seguiam para o Rio Amazonas, classificava as missões do Maranhão e do Amazonas, dentre todas no mundo, a mais “difícil-tosíssima”, julgando que os padres deviam pregar “a gentes de tantas, tão diversas e tão incógnitas línguas”.⁴⁵ Chamou o Amazonas de “Rio Babel”.⁴⁶ Uma das complicações para os jesuítas – assim como os pa-

⁴⁴ Vide sobre o papel da *memória oral* na preservação da história dos grupos indígenas da Amazônia, os importantes estudos de HILL, Jonathan & GRANERO, Fernando S. (orgs.). *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana-Champaign: University of Illinois Press, 2002; HILL, Jonathan, *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana-Champaign: University of Illinois Press, 1988; WRIGHT, Robin. “*Aos que vão nascer*”: uma etnografia religiosa dos índios Baniwa. Campinas: Tese de Livre Docência, UNICAMP, 1996, pp. 111-199; RAMOS, Alcida R. *Memórias Sanumá: Espaço e Tempo em uma Sociedade Yanomami*. São Paulo: Marco Zero, 1990, pp. 179-204.

⁴⁵ VIEIRA. “Sermão do Espírito Santo”. *Sermões*. São Paulo: Ed. das Américas, 1957, vol. 5, § IV, nº 506, p. 228. Ver no mesmo sermão a comparação das missões do Amazonas com as missões jesuítas no Japão, na China, em Mogor, na Pérsia e outros “impérios grandes, poderosos, dilatados, e dos maiores do mundo; mas cada um de uma só língua”.

⁴⁶ “E vem-lhe curto também o nome de *Babel*, porque na Torre de Babel, como diz S. Jerônimo, houve somente setenta e duas línguas, e as que se falam no Rio das Almazonas [sic] são tantas e tão diversas, que se lhes não sabe o nome nem o número (grifo meu, D.G.). As conhecidas até o ano de 639 [sic], no

dres das outras ordens – estava em que eles sentiam grande aversão “de aprender essas línguas com estudo e com trabalho [...], e que só um grande amor de Deus a pode vencer”.⁴⁷ E então pergunta: “Que será aprender o nheengaíba, o juruuna, o tapajó, o teremembé, o mamaiana, que só os nomes parece que fazem horror?”.⁴⁸

Comunicando-se entre si, com línguas difíceis de compreender para os missionários e colonos, mantinham uma sociabilidade fechada à participação dos padres, uma zona de “reserva” acessível somente aos índios e que consolidava a posição dos que eram conhecedores e iniciados nas tramas das culturas locais. Por meio do padre João Daniel ficamos conhecendo uma série de situações, alegadas por ele, impeditivas do trabalho missionário de “conversão”:

“porque têm os índios selvagens ordinariamente *comunicação* com os índios mansos das aldeias; por eles saberem tudo o que passa, e como os obrigam a servir aos brancos, remar canoas, e andarem uma roda viva; sabendo isto não querem descer dos matos, não acreditam nas práticas dos missionários, e dizem, que os querem enganar para também os obrigarem ao serviço dos brancos como aos mais; *confirmam-nos* os índios mansos na sua suspeita”.⁴⁹

Daí o esforço redobrado dos padres em conhecer e codificar em forma de gramáticas as línguas nativas. A *língua geral* foi o resultado visível da “política de linguagem” levada a cabo pelo voluntarismo inaciano, ajustada à teologia ativista e pragmática apoiada pela Contrarreforma Católica. Lembremos que alguns anos antes temos os antecedentes mexicano com o náhuatl e nos Andes o quéchua, para os quais foram elaboradas gramáticas, vocabulários e línguas gerais.

Nos contatos iniciais dos missionários com os índios assumiam papel de destaque os *intérpretes* das línguas indígenas. Mediadores culturais

descobrimto do Rio de Quito, eram cento e cinqüenta. Depois se descobriram muitas mais, e a menor parte do rio, de seus imensos braços, e das nações que os habitam, é o que está descoberto. Tantos são os povos, tantas e tão ocultas as línguas, e de tão nova e nunca ouvida inteligência: *Ad populos multos profundi sermonis et ignotae, quorum non possis audire sermones*”. *Ibidem*, § IV, nº 507, p. 229.

⁴⁷ *Ibidem*, § IV, nº 504, p. 225.

⁴⁸ *Ibidem*, § IV, nº 509, pp. 230-231.

⁴⁹ DANIEL, *Tesouro descoberto no rio Amazonas*, p. 211.

por excelência não traduziam apenas palavras, mas os diversos aspectos das culturas nativas.⁵⁰ Por essa razão, na maioria dos casos, assumiam posições de prestígio diante dos índios e diante dos padres. Mas também tinham posturas ambíguas. Mais uma vez temos o exemplo citado pelo Padre João Daniel, que afirmou:

“muitas vezes sucede que, os mesmos línguas, que levam os missionários, e em quem se fiam para pôr seu meio praticar os selvagens, se viram por parte deles, e os persuadem [aos outros índios] a que não desçam dos seus matos para as missões, porque nelas os obrigarão a servir aos brancos”.⁵¹

Porém, a maior de todas as dificuldades estava no fato de que os índios que *deveriam* receber a evangelização jesuítica eram “inconstantes”, ou seja, segundo o padre Vieira, eles não mereciam credibilidade quando diziam ter aceitado a fé cristã, pois era virar as costas o missionário e logo os índios se entregavam novamente aos antigos hábitos e crenças.⁵²

A barreira linguística não constituía um obstáculo isolado, estava ligada a outras barreiras: maneiras de pensar e modalidades de organização social. Claro está, neste contexto, que a dinâmica das sociedades indígenas era diversa daquela pregada e desejada como modelo pelos padres. Havia toda uma série de códigos culturais e sociais a serem transformados, antes que os índios se tornassem “perfeitos cristãos e leais vassalos” do rei de Portugal.

⁵⁰ Sobre esta “política de linguagem” consultar os estudos de: BARROS, Maria C. D. M. de. *Política de Language en Brasil Colonial*. México: Dissertação de Mestrado, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1982; BARROS. “Os Intérpretes Jesuítas e a Gramática Tupi no Brasil (séc. XVI)”, *Cadernos de Ciências Humanas-MPEG*, nº 4, 1994; FREIRE, José B., “Da ‘fala boa’ ao português na Amazônia brasileira”. *Ameríndia*, nº 8 (1983), pp. 39-83; e TAYLOR, Gerald, “Apontamentos sobre o nheengatu falado no rio Negro, Brasil”. *Ameríndia*, nº 10 (1985), pp. 5-23; RODRIGUES, Aryon D. “Panorama das línguas indígenas da Amazônia”. In: QUEIXALÓS, F. & RENAULT-LESCURE, O. (orgs.). *As línguas amazônicas hoje*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000, pp. 15-28; WHITEHEAD, Neil L. “Arawak Linguistic and Cultural Identity through Time: Contact, Colonialism, and Creolization”. In: HILL, Jonathan & SANTOS-GRANERO, Fernando (orgs.). *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press, 2002, pp. 51-73.

⁵¹ DANIEL, *Tesouro descoberto no rio Amazonas*, p. 211.

⁵² Sobre a “inconstância” dos índios quanto à recepção do cristianismo consultar o mesmo Sermão do Espírito Santo. Uma excelente análise da problemática da “inconstância” do índio está em VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. *Revista de Antropologia*, vol. 35 (1992), pp. 21-74.

CAPTURA E COMÉRCIO DA MERCADORIA HUMANA

Como vimos, a formação de uma “política indigenista” na região amazônica na segunda metade do século XVII, teve por base fundamentalmente a ação das ordens religiosas missionárias (franciscanos e jesuítas).⁵³

A legislação indigenista do século XVII distinguia duas categorias de índios. De um lado, sociedades indígenas que colaboravam com os portugueses, sendo reconhecidas como vassalos do Rei de Portugal; de outro, aquelas consideradas arredias e que resistiam ao contato e integração à sociedade colonial. Essa distinção, segundo Beatriz Perrone-Moisés, era expressa por um critério de classificação semântico.

Primeiro, o “gentio” ou “bárbaro” era o inimigo. Depois, o “índio”, (...) aquele em que o projeto colonial parece realizado: aldeado, convertido e aliado, é aquele que é chamado a lutar contra o gentio, a realizar trabalhos para a Coroa, aquele que é repartido entre os moradores, reclamado de volta pelos missionários”.⁵⁴

A regulamentação das guerras justas de 1653 é um bom exemplo de como *deveriam* funcionar os empreendimentos portugueses nas Amazônias do período colonial quanto ao aliciamento de escravos. O procedimento incluía, *basicamente*, quatro princípios: primeiro, deveria ser considerado escravo legítimo aquele “gentio ou vassalo” que *impedisse a pregação do evangelho* e ameaçasse as vidas e os bens dos vassalos reais; depois, aquele que roubasse ou *pirateasse* por mar e por terra impedindo o fluxo do comércio; além disso, os que *não pagassem os tributos* devidos à coroa ou *se negassem a ir às campanhas militares* quando convocados; e finalmente, os que praticassem o canibalismo. Assim, os motivos eram múltiplos: religiosos, comerciais, fiscais, culturais, como se a coroa desejasse multiplicar as razões que justificassem a escravidão dos índios. Em 1653, estes eram os motivos para a declaração de

⁵³ KIEMEN, Mathias C. OFM. *The Indian policy of Portugal in the Amazon region, 1614-1693*. Nova York: Octagon Books, 1973.

⁵⁴ PERRONE-MOISÉS. *Legislação Indigenista Colonial*, pp. 35-36.

guerra justa, constantes na provisão real que regulamentava a escravidão ou a liberdade dos índios.⁵⁵

Todos estes princípios continuaram justificando a escravização nas Amazônias durante o restante do século XVII, XVIII, até o XIX. Em princípios do século XVIII, porém, houve uma modificação deste *campo semântico*, alterando posições dentro da política missionária e colonial frente aos povos indígenas contatados: “índio” e “gentio” designam, simultaneamente, o conjunto de inimigos e autores de hostilidades e, por outro lado, os aliados.⁵⁶ O processo de colonização avançou, tornando-se “imprecisos os contornos, e móveis as fronteiras semânticas”.⁵⁷

As *tropas de resgates* eram formadas em geral, pelo cabo, pelo missionário, pelos soldados e índios trabalhadores. Era o cabo a principal autoridade da expedição. Porém, só ao missionário era dado o poder de emitir parecer sobre a *legitimidade* da escravidão do índio capturado. Os instrumentos legais de que mais a administração colonial lançava mão para normatizar a captura de escravos índios eram os “Regimentos de tropas de resgates”. Estes documentos faziam respeitar o governo colonial no interior do imenso território coberto pela floresta. Eram, sobretudo, meios de “controlar os negócios dos moradores que geralmente corriam à revelia do Estado”.⁵⁸ Eram escritos à maneira de fórmulas que mudavam pouco. Assim, os cabos de tropas de resgates munidos destes Regimentos possuíam poderes para inquirir judicialmente os delinquentes de qualquer natureza, como também podiam estabelecer penas para crimes “leves”. Através do Regimento, os cabos de tropas possuíam licença para arregimentar índios nos aldeamentos missionários ou mesmo “tirá-los à força”. Deviam, sobretudo, zelar pelo bom comportamento da tropa, evitando que os soldados fizessem resgates não permitidos pelo missionário que os acompanhava.

⁵⁵ “Provisão sobre a liberdade e o cativo do gentio do Maranhão”, 17/10/1653. *ABN-LGM*, vol. 66, pp. 22-23.

⁵⁶ PERRONE-MOISÉS. *Legislação Indigenista Colonial*, p. 36.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ FARAGE. *As Muralhas dos Sertões*, p. 109.

O período pombalino é um divisor de águas no que se refere a esta normatização jurídica da escravidão indígena. Tratou-se de conter os abusos, e, pela primeira vez, instaurar mais seriamente um conjunto de medidas proibitivas da exploração desordenada do serviço dos índios nas vilas, povoados e fazendas do Pará. Vinha à luz uma iniciativa sistemática de regulamentação do trabalho indígena e a transformação dos índios antes escravizados em dignos súditos do rei de Portugal.

Portanto, em 1755 a Coroa portuguesa declarava em Alvará, a proibição da escravização de índios, restituindo a liberdade aos cativos, e dando a eles pleno domínio de seus bens e terras. Em seu preâmbulo o Alvará trazia breve avaliação da situação dos índios até aquele momento, na qual D. José I indagava ao seu Conselho Real a causa da redução de “muitos milhões de índios” ao estado de miséria em que se encontravam. Indagava-se também sobre o insucesso da propaganda estimulada pela Coroa para atrair os nativos dos sertões. Procurava saber as atitudes mais eficazes para fazer com que eles saíssem dos matos e viessem “buscar nas povoações pelo meio das felicidades temporais o maior fim da bem-aventurança eterna, unindo-se ao grêmio da Santa Madre Igreja”.⁵⁹ Concluía D. José I, que a razão deste insucesso e produção de “tão perniciosos efeitos” se devia, basicamente, à falta de observância rigorosa do direito de liberdade declarada pelas leis promulgadas por seus antecessores em 1570, 1587, 1595, 1609, 1611, 1647 e 1655.⁶⁰

No entanto, as medidas legais de 1755 apenas antecederam as grandes modificações que se seguiriam nessa matéria com o *Diretório de Índios* de 1757. O Diretório secularizava definitivamente a administração das aldeias e inseria na política iluminista de Pombal a problemática do trabalho indígena. Esta política de liberação da mão de obra índia do poder da escravidão, a preservação dos seus direitos sobre os bens e as terras, a insistência na utilização da língua portu-

⁵⁹ *Collecção Chronológica de Leis Extravagantes, posteriores á nova compilação das Ordenações do Reino, publicadas em 1603*. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1819, tomo III, pp. 421-422.

⁶⁰ *Ibidem*. Para um inventário das leis, ver: PERRONE-MOISÉS. “Legislação Indigenista Colonial: inventário e índices”. CUNHA. *História dos Índios no Brasil*, pp. 529-566.

guesa como forma corrente de comunicação no Grão-Pará, o incentivo ao casamento interétnico, todas estas medidas traduzem claramente intenção da coroa portuguesa em transformar os índios aldeados num “*campesinato indígena*”.

Claramente atrelado a estes novos parâmetros, o *Diretório de Índios*, de 1757, perfaz o caminho que leva a uma política agrícola para o norte do Brasil colônia, com o incremento da produção e do povoamento. As normas dispostas pela Metrópole sobre as formas *legítimas* de escravização de índios funcionaram muito pouco na prática. Não podemos levar em consideração a aplicação à risca dos vários Regimentos ordenados aos Cabos de tropas de resgates durante as empresas de capturas de escravos. Na maioria dos casos, as fraudes atingiam grandes proporções e mesmo os administradores coloniais, apesar das proibições metropolitanas, participavam ativamente do comércio de escravos índios.

Alguns documentos oficiais como o “Auto de Devassa Geral dos Cativeiros Injustos dos Índios e mais excessos contra as ordens de Sua Magestade, do Estado do Maranhão”, de 1722 e o “Livro das Canoas” de 1739-1755, contendo registros de escravos capturados nos rios Negro e Japurá, comprovam o grande número de expedições clandestinas realizadas neste período.⁶¹ Comprovam-no também a pressão exercida por D. João V sobre o ouvidor do Estado para que tomasse providências quanto às tropas de resgates que partiam de Belém sem a devida licença das autoridades, como previa a Carta Régia de 1688.⁶² No entanto, para compreender o desenvolvimento da prática da escravidão no Grão-Pará colonial, não basta observar apenas a legislação. Seguimos retomando outras “circunstâncias” locais para sairmos de uma avaliação parcial desta prática.

⁶¹ Há notícias de um grande número de descimentos não oficiais de índios, causando a repressão por parte das autoridades da Colônia. Ver: MEIRA, Márcio (org.). *Livro das Canoas: Documentos para a História Indígena da Amazônia*. São Paulo: NHII/USP/FAPESP, 1994; “Auto de Devassa Geral dos Cativeiros Injustos dos Índios e mais excessos contra as ordens de Sua Magestade, do Estado do Maranhão”, 19/06/1722. CEDEAM-AHU, código 03, Maranhão.

⁶² “Carta Régia ao Governador do Maranhão”, 11/01/1721. *ABN-LGM*, vol. 67, p. 177. A Lei de 28 de abril de 1688 estabelecia critérios para que um índio fosse considerado escravo, revogando a lei de 1680, que proibia os resgates, ver LEITE. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. IV, Apêndice E, pp. 377-380.

A CIRCULAÇÃO DA MERCADORIA HUMANA

Várias regiões da bacia do Amazonas foram “reservas” de mão de obra visitadas pelos Cabos das tropas de resgates durante este período. O comércio de escravos, principalmente a partir de 1685, com o estabelecimento dos Mercedários, sob a direção de Frei Theodósio da Veiga, floresceu na região do lago Saracá, entre os rios Urubú e Jamundá (Nhamundá), à margem esquerda do rio Amazonas.⁶³ Viviam ali e foram “resgatados”, como se dizia, os *Aroakí*, os *Guanavena*, os *Caboquena*, os *Comaní*, os *Anibá*, os *Boanarí*, os *Jamundá*, os *Pariquy* entre outros grupos.⁶⁴

No noroeste do vale amazônico, David Sweet encontrou evidências sobre o envio de dezoito Tropas de Resgates, entre 1697 e 1749.⁶⁵ Estas tropas tinham como foco os rios Negro, Branco, Solimões e Japurá, alistando dezenas de milhares de escravos. Nesse espaço de tempo, estas foram as regiões mais atingidas, em todas as Amazônias, pelas investidas “oficiais” e “não oficiais” de *preação* de índios para trabalharem como mão de obra escrava nas vilas e fortificações militares do Pará.

A crise da força de trabalho era um fato permanente durante toda a primeira metade do século XVIII nas vilas coloniais do Pará. A morte grassava entre os nativos trazidos da floresta para trabalhar.⁶⁶ O processo de escravização se intensificou a partir de 1720 no Rio Negro. Lá viviam os *Manao*, os *Mayapena*, os *Caburicena*, os *Urumanaue*, os *Uaranacoacena*, os *Carahiahy*, os *Baré*, os *Pasé*, os *Makú* e grande número de outras etnias, muitas delas extintas hoje.⁶⁷ Até 1750, o padre João

⁶³ SWEET, David G. *A Rich Realm of nature destroyed: the middle Amazon valley, 1640-1750*. Madison: Tese de doutorado, University of Wisconsin, 1974, pp. 301-320.

⁶⁴ IBGE. *Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendajú*. Rio de Janeiro: IBGE, 1981.

⁶⁵ SWEET. *A Rich Realm of nature destroyed*, pp. 730-731. *As tropas de resgates* eram também denominadas *descimentos* ou *entradas*.

⁶⁶ ALDEN, Dauril. “El Indio desechable en el Estado de Maranhão durante los siglos XVII y XVIII”. *América Indígena*, vol. 45 (1985), pp. 427-446; Ciro Flamarion S. CARDOSO. *Economia e sociedade em áreas coloniais periféricas: Guiana Francesa e Pará (1750-1817)*. Rio de Janeiro: Graal, 1984, pp. 107-118 e 139-144.

⁶⁷ Sobre a escravidão indígena no Rio Negro, ver: WRIGHT. “Indian Slavery in the Northwest Amazon”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, série Antropologia, vol. 7, nº 2 (1991), pp. 149-79. Sobre

Daniel falava terem “saído, só do Rio Negro perto de três milhões de índios escravos, como consta dos resistos [sic]”.⁶⁸

Não eram apenas no Rio Negro que os moradores das vilas coloniais iam buscar as “peças” para o trabalho nas lavouras, na pesca e noutras atividades cotidianas.⁶⁹ As regiões do Rio Solimões e do Rio Branco foram também grandes focos de interesse durante as décadas de 1730 e 1740, para os traficantes de escravos e para a política colonial de arregimentação de trabalhadores índios.

Estas duas áreas sofreram intensas investidas das tropas de resgates, esvaziando os contingentes populacionais de índios *Caribes*, *Sapará*, *Wapixana* e *Macuxi*, habitantes das suas margens.

IMPACTOS DEMOGRÁFICOS DA ESCRAVIDÃO INDÍGENA

A demografia da escravidão indígena no vale do Amazonas ainda está para ser estudada. Porém, temos algumas inferências que nos possibilitam perceber a *dimensão aproximada* do que significou, em termos quantitativos, o sistema de trabalho forçado em regime de escravidão para os índios do Grão-Pará nas cinco primeiras décadas do século XVIII, ou seja, antes do período ilustrado.

A vida era luta inexorável contra a morte para estes índios cativos nas expedições de aprisionamento. A morte era a única certeza durante a viagem, devido à precariedade dos transportes. A capacidade cúbica numa canoa de índios apesados era absolutamente insuportável durante o percurso até Belém. Viajavam todos empilhados uns sobre os outros.⁷⁰

a história das etnias que aí viveram e/ou vivem, ver: WRIGHT. “História Indígena do Noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas”. In: CUNHA. *História dos Índios no Brasil*, pp. 253-266. Para a localização dos grupos, vide: IBGE. *Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendajú*.

⁶⁸ DANIEL. *Tesouro descoberto no rio Amazonas*, p. 232.

⁶⁹ “Peça” era o nome dado aos índios escravizados. Está de acordo com a mentalidade e o discurso escravista que considerava os negros africanos e índios americanos seres inferiores, comparáveis a animais de carga ou “coisas” com dignidade inferior à do ser humano.

⁷⁰ Nádía Farage calcula da seguinte forma, a partir de um “Certificado de capacidade cúbica de uma canoa” de 31/05/1738, as condições extremamente precárias de acomodação dos índios durante a viagem: “A canoa tinha 75 palmos de comprimento, 15 palmos de largura, e 5,5 palmos de profundidade. Os práticos asseguravam que ela poderia transportar 150 escravos ‘muito convenientemente’, podendo

Uma epidemia de varíola (bexigas) em 1724-25, matou em torno de mil índios no Maranhão e 2.000 em Belém, segundo o governador João Maia da Gama.⁷¹ A mortalidade deixou a força produtiva da colônia seriamente comprometida pela devastação da força de trabalho. Intensificou-se, a partir daí, o número de Tropas de resgates no restante da década de 1720.⁷²

Dauril Alden afirmou que epidemias de gripe, varíola e sarampo eram constantes no Pará colonial, exaurindo os trabalhadores e aumentando a demanda de escravos a todo o momento.⁷³

Em 1743, uma epidemia de sarampo atacou Belém e as redondezas. Espalhou-se pelo interior e perdurou até 1750. Foram 18.377 mortos na Capital, fazendas e aldeamentos circunvizinhos, pelas cifras oficiais, que não incluem as outras fazendas do Pará, as vilas de Vigia, Caeté (Bragança) e Cameté, além das pessoas espalhadas pelo interior, fora dos núcleos urbanos, e a grande maioria dos índios não aldeados. Seguindo João Lúcio de Azevedo, a soma total poderia ser avaliada em 40.000 mortos.⁷⁴

As Tropas de resgates, combinadas às epidemias, chegaram ao ano de 1747 produzindo uma catástrofe demográfica sem precedentes entre os índios dos rios Negro, Branco e Japurá. Ao mesmo tempo, houve uma dispersão dos grupos que fugiram ao contato com os brancos neste período, que esvaziou algumas áreas e ocupou outras. Isso criou longos trajetos migratórios e de circulação dentro e fora das Amazôniaas, cujo estudo mais completo ainda está para ser realizado.⁷⁵

carregar mais de 200. Consideremos o palmo 0,22 m, a área da canoa seria de 51,5 m², e portanto um escravo (tomando a cifra de 150) ocuparia 35 cm². Ou seja, os índios viajariam de pé e – não se trata aqui de força de expressão – amontoados uns em cima dos outros”. Ver: FARAGE. *As Muralhas dos Sertões*, p. 112, nota 42.

⁷¹ CEDEAM-AHU, Pará, Cx. 5.

⁷² SWEET. *A Rich Realm of nature destroyed*, p. 86.

⁷³ ALDEN. “El indio desechable en el Estado de Maranhão durante los siglos XVII y XVIII”, p. 429.

⁷⁴ AZEVEDO. *Os Jesuítas no Grão-Pará*, p. 230, nota 1.

⁷⁵ Neste sentido, o monumental “Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendajú”, produzido em 1943, merece ser retomado e aprimorado. Ainda no que se refere ao tema das migrações indígenas, ver: SWEET. *The Population of the Upper Amazon Valley: seventeenth and eighteenth centuries*. Madison: MA thesis, University of Wisconsin, 1969; GALLOIS, Dominique T. *Migração, Guerra e Comércio: os Waiãpi*. São Paulo: FFLCH/USP (Série Antropologia, nº. 11), 1986; ZUCCHI, Alberta & VIDAL, Silvia (orgs). *Historia y Etnicidad en el Noroeste Amazónico*. Mérida: IVIC/Universidad de los Andes, 2000; ROBINSON, David

FONTES DE INFORMAÇÃO SOBRE A HISTÓRIA INDÍGENA NAS AMAZÔNIAS

Uma idéia dominante entre antropólogos e historiadores do início do século XX, era de que as sociedades indígenas das baixas terras da América do Sul eram sociedades sem história, ou seja, não haviam deixado registros escritos do seu passado e de sua evolução. A falta destes registros escritos impossibilitava ao historiador a observação dos processos de mudança e transformação pelos quais passaram estas sociedades. Hoje a constatação é de que existem Arquivos que possibilitam a observação deste passado indígena.

O antigo Estado do Maranhão e Grão-Pará teve sua administração ligada diretamente a Portugal a partir da carta régia de 13 de julho de 1621. Nesta data, o Estado incluía as vilas e capitânicas de Itapecurú, Icatú, Ucary⁷⁶, Tapuytapéra, Caeté⁷⁷, Vigia, Belém, Joanes, Cametá, Gurupá⁷⁸ e Cabo do Norte.⁷⁹ Antes disso, era subordinado ao Governo Geral do Estado do Brasil, sediado na Bahia, que centralizava todo o dispositivo burocrático da Colônia desde 1548. Como consequência da divisão, a correspondência oficial referente às Amazônias ficou adstrita aos arquivos das Províncias (depois Estados) que compunham o Grão-Pará e Maranhão.⁸⁰

Dessa maneira, as fontes primárias para a história da escravidão das sociedades indígenas nas Amazônias nos séculos XVII e XVIII estão dispersas e conservadas em acervos dos Arquivos e Bibliotecas Públicas dos Estados do Pará, Amazonas, Maranhão e Ceará. Estes arquivos possuem microfimes e cópias manuscritas de documentos encadernados, organi-

J. (org.). *Migration in Colonial Spanish America*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

⁷⁶ Hoje no território do Estado do Ceará.

⁷⁷ No território do Estado do Maranhão.

⁷⁸ No território do Estado do Pará.

⁷⁹ Hoje no território do Estado do Amapá.

⁸⁰ SALGADO, Graça (coord.). *Fiscais e Meirinhos: a administração no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, pp. 55-56. Este livro não é um estudo exaustivo sobre a relação entre burocracia e sociedade no Brasil colonial, mas a sua leitura é útil como ponto de partida para uma visão geral e sintética sobre as mudanças na organização burocrática da administração colonial.

zados em códices com tratamento cronológico, entre cujas espécies documentais podemos contar: alvarás, cartas régias, decisões e correspondências enviadas aos governadores e expedidas pelos mesmos, mapas cartográficos, livros da *Junta de Missões*, mapas de população e uma série de outros documentos em volumosa quantidade.

Os arquivos possuem coleções de documentos organizadas ou em processo de organização. Estas coleções foram parcialmente desfalcadas e extraviadas por furtos ou encontram-se danificadas pela ação do clima, de insetos ou de roubos. Alguns programas de restauração e recuperação dos documentos coloniais foram iniciados nestas instituições e encontram-se em lento processo de execução em razão da falta de financiamento e pessoal especializado.

O pesquisador pode ser auxiliado com instrumentos de pesquisa publicados pelos Arquivos que abrigam os acervos coloniais. Alguns destes instrumentos datam do início do século: são listagens e inventários documentais com sistematização precária e generalizante. Contudo, existem iniciativas de informatização destes acervos. A mais recente destas iniciativas é o “Projeto Resgate”. O *Projeto Resgate de Documentação Histórica Barão do Rio Branco* foi criado institucionalmente, em 1995, por meio de protocolo assinado entre as autoridades portuguesas e brasileiras no âmbito da Comissão Bilateral Luso-Brasileira de Salvaguarda e Divulgação do Patrimônio Documental (COLUSO). Aproximadamente 340.000 documentos (perto de três milhões de páginas manuscritas) relativos a 18 capitanias da América portuguesa depositados no renomado *Arquivo Histórico Ultramarino* de Lisboa – o maior acervo de documentação colonial brasileira no exterior – foram descritos, classificados, microfilmados e digitalizados. Estão listados os documentos do Pará e Amapá no *Catálogo de Documentos Manuscritos Avulsos da Capitania do Pará existentes no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa*.⁸¹

⁸¹ BOSCHI, Caio C. (org.). *Catálogo de Documentos Manuscritos Avulsos da Capitania do Pará existentes no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa*. Belém: SECULT, Arquivo Público do Pará, 2002, 3 vols. MONTEIRO, John Manuel (org.). *Guia de Fontes para a História Indígena e do Indigenismo em Arquivos Brasileiros: Acervos das Capitais*. São Paulo: NHII/USP/FAPESP, 1994. Para o acervo do *Arquivo Público do Estado do Pará*, é fundamental a leitura dos *Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará*, vols.

No Rio de Janeiro, a *Biblioteca Nacional* contém seções de documentos manuscritos que guardam valiosas informações sobre a história da colonização das Amazônias e da escravização das sociedades indígenas em particular. As coleções “Schüller” e “Arthur Ramos” contêm cópias manuscritas de documentos de arquivos europeus e latino-americanos. Estas coleções enfocam, sobretudo, o processo de descobrimento da região amazônica e do rio Orenoco. Possuem abundante material sobre conflitos armados, tráficos de escravos indígenas e atuação de missionários na região. Há um “Inventário de Documentos Consultados” por Rodolfo Schüller no Arquivo General de Índias e para a coleção de Ramos há um fichário temático. As coleções estão parcialmente microfilmadas, facilitando o acesso ao pesquisador.⁸²

As fontes impressas também são de muito valor para o estudo da história da escravidão indígena nas Amazônias dos séculos XVII e XVIII. Foram citados ao longo deste artigo os padres Samuel Fritz e Bettendorff, ambos jesuítas. Apesar de estarem em lados diferentes das fronteiras e, basicamente, interessados em fazer a crônica da ação missionária da Companhia de Jesus, apresentam farta notícia dos grupos indígenas contatados e “descidos” para as missões que podem ser utilizadas pelo pesquisador com bastante proveito. Acrescentem-se a elas as crônicas dos padres J. de Souza Ferreira e João Daniel, escritas entre o fim do século XVII e meados do século seguinte, que incluem detalhados registros de práticas guerreiras dos índios Mura, catequese indígena e outras informações sobre o aproveitamento da mão de obra indígena para a melhoria da produção agrícola do Estado. Além destas crônicas, há também as Cartas e Sermões do Padre António Vieira, publicadas desde o século XVIII,

1-13 (1902-1983), e ainda: CASTRO, Aluísio Fonseca de. “Manuscritos sobre a Amazônia Colonial: repertório referente à mão-de-obra indígena do fundo Secretaria do Governo (Colônia e Império)”. *Anais do Arquivo Público do Pará*, vol. 2, t. 1 (1996), pp. 9-121. No que se refere ao acervo do antigo CEDEAM, atualmente sob a custódia do Museu Amazônico, ver: *Boletins de Pesquisa da CEDEAM*, nos 1 a 14. Sobre o Maranhão, ver Manoel de Jesus Barros Martins *O Negro e o índio na legislação do Maranhão Provincial: 1835-1889* (catálogo). São Luís, 1991, mimeo. Para o acervo do Ceará, ver: Maria Sylvania Porto Alegre et alii (orgs.). *Documentos para a História Indígena do Nordeste*. Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe. São Paulo: NHII/USP/FAPESP, 1994.

⁸² Sobre estes acervos, ver: FREIRE, José B. (org.). *Os Índios nos Arquivos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1995. O volume I contém informações sobre os acervos do Arquivo Nacional, Biblioteca Nacional e Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. É, até o momento, o índice mais detalhado para estes acervos.

úteis para a pesquisa. As cartas do Padre Antônio Vieira e seus sermões pregados no Grão-Pará e Maranhão são documentos de valor significativo para a percepção das formas assumidas historicamente pela sua “política de linguagem”. São também preciosos os vocabulários e gramáticas em línguas indígenas escritos por missionários de várias ordens religiosas durante os séculos XVII e XVIII, entre os quais o *Compêndio de Doutrina cristã na lingoa portuguesa e brasílica*, do padre Bettendorff e o *Caderno de Doutrina pella Lingoa dos Manaos*, de autor desconhecido.

Ademais destes documentos de origem missionária, estão disponíveis os Diários de Viagem como o do padre José Monteiro de Noronha (1768) e do capitão Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio (1774-1775), nos quais surgem detalhadas as descrições de vilas, lugares, povoações e freguesias do Bispado do Pará.

Entre as notícias mais valiosas, estas fontes oferecem a localização, população estimada. São oferecidas evidências sobre as guerras intertribais e interétnicas, a organização social de alguns grupos e formas de contatos entre grupos de nativos e europeus. Possibilitam ao pesquisador traçar esboços das migrações de grupos indígenas, rotas de comércio e caminhos trilhados por toda a região amazônica até as fronteiras com as Guianas.

Em alguns volumes dos *Anais da Biblioteca Nacional* foram publicados documentos relativos ao Grão-Pará e Maranhão. São correspondências oficiais entre autoridades coloniais e metropolitanas, que dizem respeito ao cotidiano da escravidão indígena e às políticas indigenistas direcionadas para as Amazônias.

O que ficou evidente através de pesquisas em arquivos brasileiros e europeus foi a existência de farta documentação inexplorada – e em grande parte ainda inédita – sobre a história dos índios das Amazônias. Trata-se de uma parte significativa da história do Brasil que aguarda um trabalho sistemático de pesquisa e divulgação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo teve a pretensão de abordar apenas algumas problemáticas sobre a escravização de grupos indígenas nas Amazônias dos séculos XVII e XVIII, discutindo hipóteses e algumas perspectivas novas das pesquisas históricas recentes sobre essa temática. O desaparecimento de muitos grupos indígenas, incluindo alguns daqueles citados neste artigo, é aspecto da formação da sociedade amazônica que ainda espera por maiores esclarecimentos e investigações futuras.

Devemos indagar sobre as formas pelas quais os diferentes povos indígenas das Amazônias conceituam o seu passado, reconstruir a dinâmica histórica dessas sociedades, procurar compreender o funcionamento das suas estruturas internas, avaliando os seus processos históricos de contatos. Devemos inquirir sobre as mudanças que estes contatos representaram tanto para os europeus, quanto para os grupos nativos.

Além disso, o conceito de “Amazônia” contém em si a ideia de unidade. Nada mais falso, porém, do que esta ideia quando descobrimos as diferentes realidades amazônicas, tal como se formaram durante os últimos quatrocentos anos. Descobrimos no estudo histórico desta região um alto grau de separações e fragmentações, provenientes daquilo que poderíamos considerar a sua característica estrutural emblemática: a guerra e a competição entre sociedades e organizações político-territoriais diferentes. Bem longe de uma pretensa unidade política ou territorial.

Eis, portanto, algumas das formulações que indicam caminhos trilhados atualmente por historiadores e antropólogos interessados em devolver às sociedades indígenas das Amazônias o seu conteúdo *auto definidor*, na medida em que buscam traçar os perfis históricos destas sociedades. Essa atitude, que não era possível até bem pouco tempo, traz consigo muitos obstáculos e problemas de ordem teórico-metodológica, que somente a pesquisa e um compromisso persistente com a história destas sociedades poderão contribuir para superar.

Capítulo 4



Alírio Cardozo
Rafael Chambouleyron

Cidades e vilas da Amazônia colonial¹

Em comparação com o traçado e perfil geométrico das cidades castelhanas, os centros urbanos portugueses parecem, de modo geral, mais improvisados. Essa é a conclusão de parte da historiografia especializada.² Já para outros autores, o final do século XVII marcaria uma nova fase em termos de rigor urbanístico luso. Nesse período, o planejamento de certas cidades portuguesas já poderia ser comparado com o rigor matemático encontrado nas Índias de Castela.³ Entretanto, no século XVI e inícios do século XVII, o imprevisto da vida em Conquista parece evidente nas construções baixas e rústicas das novas cidades do Atlântico Sul, apesar do empenho de homens como Francisco Frias, engenheiro-mor do Estado do Brasil, que atuou em Pernambuco e no Maranhão. De qualquer forma, assim como o

¹ Esta pesquisa conta com o apoio da FAPESPA e do CNPq.

² HOLANDA, Sergio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1983, p. 61; MARX, Murillo. *Nosso Chão: do sagrado ao profano*. São Paulo: EdUSP, 1988.

³ DELSON, Roberta Mary. *Novas Vilas para o Brasil-Colônia*. Planejamento espacial e social no século XVII. Brasília: Alva-Ciord, 1997; BICALHO, Maria Fernanda. *A Cidade e o Império: o Rio de Janeiro no século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 175.

funcionamento do corpo burocrático, a ocupação portuguesa dos territórios no mundo obedecia a um padrão imperial, muitas vezes acomodado às circunstâncias locais. É reconhecida a preferência lusa por cidades localizadas em acidentes geográficos, protegidas, de um lado, por pântanos, morros, rios e, de outro, por ilhotas perigosamente próximas a bancos de areia, capazes de conter o ânimo das invasões corsárias. Nesse sentido, na capitania do Maranhão, a cidade de São Luís e a vila de Alcântara contemplariam as duas grandes funções dos antigos centros urbanos portugueses: a proteção contra os invasores, estrangeiros e nativos; e a navegabilidade que ensejaria uma possível participação nas rotas comerciais atlânticas. A localização e características próprias ao sítio da cidade de São Luís, por exemplo, parecem semelhantes ao padrão das cidades do restante do Império português do período. Não por acaso, numa representação cartográfica feita em 1615, ano da conquista portuguesa de São Luís, a ilha onde está localizada a cidade aparece em contornos hidrográficos e topográficos semelhantes aos da ilha de Goa, capital do Império português na Índia. A representação é assinada por João Teixeira Albernaz I, cartógrafo da Casa da Mina e Índia, membro de uma tradicional família de cosmógrafos.⁴

Patrimônio Mundial da UNESCO desde 1997, pela importância e homogeneidade de seu conjunto arquitetônico, a primeira capital do Estado do Maranhão e Grão-Pará, São Luís possuía um cenário bem diverso dos casarões, solares e sobrados ornados por azulejos, ambiente familiar após o final do século XVIII. Tal como já foi dito, o início de sua intervenção urbana se assemelha às condições improvisadas do começo das cidades do Estado do Brasil. Este cenário era composto, via de regra, por igrejas e prédios públicos construídos em taipa, barro e palha. As técnicas rudimentares também faziam parte do primeiro ambiente urbano encontrado nas cidades da América portuguesa. Nesse sentido, era comum na busca de edificações mais constantes, misturar a argamassa, segundo as possibilidades locais, com palha e cascalhos. Também no litoral entravam na mistura substâncias gordurosas, para impermeabilizar, com cobertura de capim ou

⁴ ALBUQUERQUE, Luís de. *Dicionário dos descobrimentos portugueses*. Lisboa: Estampa, p. 33.

de sapé.⁵ As edificações em pedra, por seu turno, esbarravam no problema da falta de recursos e de especialistas nesse tipo de construção. Tais dificuldades deram margem a diversas solicitações e queixas por parte dos oficiais da Câmara de São Luís. Em 1624, em carta enviada ao rei Filipe III, a Câmara protesta contra a pobreza crônica e falta de aparelhamento da região, queixa reiterada nas décadas seguintes.⁶

No caso dos centros urbanos da capitania do Maranhão, é bom lembrar que estamos falando de um microcosmo que pouco se assemelharia ao que teremos já no final do século XVIII. Em carta enviada a Felipe III, o governador Bento Maciel Parente informa que, em 1637, existiam na cidade de São Luís e arredores 250 moradores e 60 soldados.⁷ Segundo perspectivas ainda imprecisas, em 1648 teríamos um número de 400 portugueses e 80 soldados em toda a Capitania. Esse número passaria para 700 indivíduos já em 1658.⁸ Por isso, o cronista jesuíta João Felipe Bettendorf afirma, referindo-se à primeira metade do século XVII, não ser a cidade de São Luís “coisa de consideração”, não mais que uma pequena fortaleza cercada por um muro estratégico.⁹ Aqui Bettendorf também faz referência ao muro criado por Bento Maciel Parente para reforçar a proteção da cidade. Essa trincheira, como seria chamada depois, circunscrevia a Sé, o colégio dos jesuítas, a Câmara, e o Palácio dos Governadores, mas deixava desprotegidos os conventos do Carmo e o de Santo Antônio. O sítio primordial da cidade, estabelecido sobre uma ribanceira com ampla visão sobre a baía, estava localizado na mediação entre os rios Anil e Bacanga. O padre Bettendorf nos apresenta no mesmo texto dois momentos da cidade de São Luís. O primeiro corresponde ao início de sua ocupação portuguesa,

⁵ BARDI, P.M. *História da arte Brasileira. Pintura, escultura, arquitetura, outras artes*. São Paulo: Melhoramentos, 1975, p. 26.

⁶ “Carta dos oficiais da Câmara de São Luís do Maranhão ao rei Filipe III”. São Luís, 10 de fevereiro de 1624. *Arquivo Histórico Ultramarino [AHU]*, Maranhão (Avulsos), caixa 1, doc. 77.

⁷ “Bento Maciel Parente informa Filipe III sobre o número de moradores e soldados existentes na província do Maranhão e da necessidade de socorros”. Lisboa, 4 de fevereiro de 1637. *Annaes da Bibliotheca Nacional de Rio de Janeiro*, vol. 26 (1904), p. 359.

⁸ MARQUES, Augusto César. *Dicionário Histórico-Geográfico do Estado do Maranhão*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Fon-Fon e Seleta, p. 518.

⁹ BETTENDORFF, João Felipe, SJ. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão [1698]*. Belém: SECULT, 1990, p. 17.

uma cidade com poucas ruas, habitantes e prédios públicos que, como outros centros urbanos do Império, crescia à sombra do próprio Forte. Num segundo momento, o cronista jesuíta atesta seu rápido crescimento no final do século XVII. Em 1693, já era “cidade bastante”, com cerca de 600 famílias. Nessa nova fase, marcada pela constante lembrança da reconquista aos holandeses, a cidade já tinha numa mesma “praça”, o Forte (reerguido em pedra e cal) e uma Câmara nova. Quatro casas religiosas reformadas ajudavam a compor este cenário antigo. Eram elas: o colégio da Companhia de Jesus, o convento de Santo Antônio, e o convento de Nossa Senhora do Carmo. Mais ao sul da cidade ganhava destaque o convento de Nossa Senhora das Mercês. Não há muitas informações coevas sobre o material utilizado na edificação desses prédios ou da técnica utilizada na sua construção. É significativo que o padre Bettendorf, embora elogie a feição geral dessas construções, admita que nenhuma delas equiparava-se a estrutura da antiga igreja de Nossa Senhora da Luz, da Companhia de Jesus, que tinha o seu corredor norte edificado em pedra.¹⁰

O castelo de São Felipe, antes conhecido como Forte São Luís, que de fato deu nome à cidade, possui, pelo menos, duas representações célebres. A primeira, em planta e prospecto holandês de Gaspar Barleus (1584-1648)¹¹, depois, na cópia feita pelo frei João José de Santa Teresa na sua *Istoria delle guerre del Brasile accadute tra la Corona di Portogallo e la Republica di Olanda*, de 1698. Essa última obra registra o plano geral da cidade. Tal como outros centros urbanos do Império, São Luís formava um tabuleiro de xadrez que a partir do Forte interligava algumas ruas a uma praça central (hoje D. Pedro II). A planta de Santa Teresa registra certas minúcias, como as cinco ruas principais fora da cidadela criada por Bento Maciel Parente. Dentre estas vias, pode-se ler o nome *Strada Maestra* que seria traduzido mais tarde como “Rua Grande”.¹² Sobre o Palácio dos Governadores, sua construção parecia de tal modo rústica que muitos

¹⁰ *Ibidem*, pp. 17-18.

¹¹ BARLEUS, Gaspar. *História dos feitos recentes praticados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o governo do ilustríssimo João Maurício de Nassau* [1647]. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1974.

¹² AMARAL, José Ribeiro do. *O Maranhão Histórico*. São Luís: GEIA, 2003, p. 72.

queixavam-se da quase total ausência de conforto interno, como fez ainda no século XVIII o governador Alexandre de Souza Freire (1728-1732).¹³ Ao longo dos dois primeiros séculos, o plano urbano de São Luís seria pouco a pouco alterado em intervenções sucessivas e constantes, bem como a natureza ao seu redor.¹⁴ Tais modificações são, ocasionalmente, registradas em cartas, relações e crônicas do período. Em 1759, outro padre jesuíta, José de Moraes, dava uma idéia dessas mudanças ao falar das dificuldades que encontravam as grandes embarcações quando tentavam adentrar o canal que dá acesso à cidade (depois da “Ponta d’Areia”), em virtude dos seguidos aterramentos que acabaram por estreitar demasiadamente a passagem.¹⁵

Era comum, também, que os prédios do período passassem por incontáveis reformas. Foi o que ocorreu, aliás, com o colégio dos jesuítas, de Nossa Senhora da Luz. Erigido em 1627, foi reedificado em 1659, depois em 1681, para ser novamente demolido em 1761.¹⁶ Essa sucessão de reformas, ensejadas também pelo clima chuvoso e úmido da região, revela muito sobre os improvisos da vida nas regiões novas do Império português. Ao escrever a sua “Relação historica e politica dos tumultos que succederam na cidade de S. Luiz do Maranhão”, em 1692, Francisco Teixeira de Moraes relata que os primeiros habitantes portugueses da cidade de São Luís edificaram casas cujas paredes e teto eram “tudo de palmas bravas, a que chamam de pindoba”, das quais “ainda hoje permanecem algumas renovadas”, parecendo “mais pastoris albergues de montanha, que edifícios condignos de cidade”. Com o tempo, entretanto, passaram a fabricá-las de “taipa de pilão, com sua telha vã sobre mal polida madeira”.¹⁷ Por ocasião do fim da chamada *revolta de Beckman*, em 1685,

¹³ LIMA, Carlos de. *Caminhos de São Luís: ruas, logradouros e prédios históricos*. São Paulo: Siciliano, 2002, p. 62.

¹⁴ MARTINS, Ananias. *São Luís. Fundamentos do Patrimônio Cultural*. São Luís, 2005.

¹⁵ MORAES, José de, SJ. *História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará [1759]*. Rio de Janeiro: Editorial Alhambra, 1987, p. 16.

¹⁶ CRUZ, Ernesto. *Igrejas e Sobrados do Maranhão (São Luís e Alcântara)*. Rio de Janeiro: Livro de Portugal.S.A, 1953, p. 24.

¹⁷ MORAES, Francisco Teixeira de. “Relação historica e politica dos tumultos que succederam na cidade de S. Luiz do Maranhão” [1692]. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo 40 (1877), pp. 95-96.

o desembargador que devassara da insurreição chegara a queixar-se que alguns dos culpados no levante, que tinham a pena mais leve, se poderia prender se houvesse cadeia, porque “a que há na cidade são duas casinhas de taipa em que só podem caber até seis pessoas”.¹⁸

A falta de homens práticos nos ofícios necessários às construções mais sólidas era algo especialmente sensível nos primeiros tempos de ocupação portuguesa. Consta que, em 1627, para as obras do colégio dos jesuítas (antiga Nossa Senhora da Luz e atual Palácio Episcopal), o padre Luís Figueira, então provincial da Ordem no Maranhão, tenha utilizado os prestimosos serviços de “índios oficiais”, trazidos de Pernambuco. Dentre estes, o mais célebre foi o índio Principal Gregório Mitagaia. Segundo, ainda, o padre José de Moraes, o corredor norte do colégio, feito em pedra, enquanto o próprio Palácio dos Governadores era de taipa de pilão, foi erigido com grande engenho, justificando a confiança que o padre Figueira tinha em Mitagaia e seus dotes de construtor.¹⁹ Na verdade, era comum que nas novas conquistas as primeiras construções fossem erguidas graças à técnica de índios ensinados por missionários. O mesmo ocorria com o ornamento, a fabricação de imagens e de instrumentos próprios aos sacramentos.

Portanto, numa perspectiva geral, a cidade de São Luís não está em desacordo com o padrão encontrado em outras partes do Império português, apesar dos debates em torno de sua fundação francesa (1612), caro aos ensaístas do século XIX. Em termos de estratégia de ocupação, São Luís é tão portuguesa quanto o Rio de Janeiro, Salvador, Belém, ou mesmo Goa e Luanda.

Na baía de São Marcos, a quatro léguas de distância de São Luís, temos outro exemplo do padrão de ocupação português. Trata-se da vila de Santo Antônio de Alcântara, antiga aldeia de Tapuitapera da nação Tupinambá. A região onde está localizada Alcântara é a “Terra Firme”, como eram conhecidos os territórios continentais próximos às ilhas habitadas. A sede da nova Capitania de Cumã, doada em 1627 a Antônio Coelho de Carvalho, era conhecida também pelas valiosas jazidas de sal, desejadas

¹⁸ “Carta do desembargador sindicante Manuel Vaz Nunes para o Conselho Ultramarino”. São Luís, 26 de junho de 1685. *AHU*, Maranhão (Avulsos), caixa 6, doc. 719.

¹⁹ CRUZ. *Igrejas e Sobrados do Maranhão (São Luís e Alcântara)*, p. 98.

pelos holandeses.²⁰ Alcântara está também localizada em ponto estratégico, do outro lado da baía de São Marcos num sítio cercado por morros e vales. Tal como vimos, esses requisitos seguem as duas funções primordiais das cidades do Império: proteção e navegabilidade. Não por acaso, nos séculos XVII e XVIII, Alcântara era escala importante das embarcações que faziam a “carreira” entre São Luís e Belém, Belém e São Luís. Sua população também não era expressiva. Em 1650, dois anos depois de ganhar a condição de vila, teria 300 moradores. De fato, há poucos registros seguros sobre a sua população e as suas primeiras construções. Os mesmos problemas encontrados em São Luís, via de regra, eram evidentes na vila de Alcântara: falta de recursos, homens de ofícios, material próprio a construções mais sólidas. No final do século XVII, a vila já tinha uma igreja de pedra e cal (freguesia, mais tarde Matriz de São Matias), em frente à Câmara, e dois conventos: Nossa Senhora do Carmo e Nossa Senhora das Mercês. Entretanto, essas construções, iniciadas na primeira metade do século XVII, demoravam bastante tempo para serem concluídas, devido à crônica falta de recursos. Foi o que ocorreu com o convento do Carmo. Iniciado por volta de 1661, só foi concluído anos depois; já em 1691 precisava de reparos. O mesmo ocorreu com o convento dos mercedários. Tanto que no início do século XVIII já havia sérias preocupações quanto estrutura desses velhos prédios.²¹ A própria Companhia de Jesus, que não dependia como as outras Ordens mendicantes de recursos diretos da Coroa, só obteria licença para construção de uma casa religiosa em 1716.²² Em virtude da relação próxima, comercial, política e social, é difícil não contar a história de Alcântara nos séculos XVII e XVIII sem acentuar a influência de São Luís, também evidente nas edificações. No caso de Alcântara, a maior parte desses prédios não resistiu ao tempo e à decadência econômica que grassou na região no final do século XIX. As ruínas, grande parte da primeira metade dos oitocentos, ainda testemunham uma outra fase do rigor urbanístico luso.

²⁰ CASCUDO, Luís Câmara. *Geografia do Brasil Holandês*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956, p. 285.

²¹ LOPES, Antônio. *Alcântara: subsídios para a história da cidade*. Rio de Janeiro: Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 1957, pp. 252-263.

²² VIVEIROS, Jerônimo de. *Alcântara, no seu passado econômico, social e político*. São Luís: AML/ALUMAR, 1999, p. 46.

A leste de Alcântara encontravam-se outras capitânicas, outras vilas e cidades. Em primeiro lugar, a vila de Sousa, sede da capitania privada do Caeté, que inicialmente se chamara Gurupi, por situar-se junto a este rio; tempos depois, os moradores se mudaram para o rio Caeté, próximo de onde hoje se localiza a cidade de Bragança, no Pará. Os dados sobre essa pequena vila são praticamente inexistentes, mas fica claro (como será para o resto dos espaços urbanos), que em pouco diferia das condições da vila de Alcântara e da cidade de São Luís. O padre Bettendorf refere-se a ela no final no século XVII, afirmando que tinha igreja e Câmara.²³ Junto dela havia igualmente uma residência dos padres jesuítas, de nome São João Batista.²⁴ Segundo o Padre Domingos de Araújo, em sua crônica escrita nos anos 1720, a casa dos padres, como de costume, era “feita de taipa de pilão, mas com tão boa quadratura e simetria que parecia um coleginho”. A missão dos padres era composta principalmente de índios Pacajá, descidos do rio do mesmo nome.²⁵ Tal qual Alcântara, o Caeté, que não devia ter mais que uma centena de moradores por volta da segunda metade do século XVII, também tinha uma função intermediária entre São Luís e Belém.²⁶ Há várias referências a canoas que aportavam nela fazendo o caminho entre as duas principais (e únicas) cidades da região. Esse fora o caso do capitão-mor do Pará, Sebastião Lucena de Azevedo, que por lá passou em 1648, indo de viagem da capitania do Maranhão para Belém.²⁷

Continuando a leste, chegava-se finalmente a Belém. Cidade como São Luís, é claro que nela florescia uma vida urbana mais intensa, mas nem por isso menos precária durante todo o período colonial. Para começar, por certo tempo, questionou-se se o sítio onde fora fundado a própria cidade seria propício para a localização de uma cidade. Os principais argumentos

²³ BETTENDORFF. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, p. 21.

²⁴ “Consulta da [Junta do Estado do Maranhão] ao rei D. Pedro II”. 13 de outubro de 1686. *AHU*, Maranhão (Avulsos), caixa 7, doc. 751.

²⁵ ARAÚJO, Domingos de. “Chronica da Companhia de Jesus da missam do Maranham”. 1720. Biblioteca Pública de Évora [BPE], código CXV/2-11, ff. 228v e 235v.

²⁶ HERIARTE, Maurício de. “Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e Rio das Amazonas” [1662-1667]. Edição de Rodolfo Garcia. In: Francisco Adolfo de VARNHAGEN. *História geral do Brasil*. 3ª edição. São Paulo: Melhoramentos, 1934, vol. III, p. 217.

²⁷ “Pa. o mesmo Fran.co Coelho de Carv.o”. 27 de janeiro de 1648. *AHU*, código 275, ff. 130v-131.

apontados eram a qualidade dos “ares” e a falta de defesa do lugar, preocupações centrais na fundação das cidades da conquista, como vimos. Em agosto de 1648, o ouvidor Francisco Barradas de Mendonça, por exemplo, escrevia uma carta ao rei de Portugal, dom João IV, afirmando que o “sítio em que se fundou a cidade é enfermo”. Segundo ele, a cidade era “tão enferma e tão alagadiça” que ela devia se mudar para a “banda da Campina”.²⁸ Menos de dez anos depois, pelas mesmas razões, o governador André Vidal de Negreiros sugeria a mudança de Belém para o Marajó, onde havia bom porto, bons mantimentos, além de o sítio ser “sadio”. Segundo informava o rei em uma carta à Câmara de Belém, Vidal de Negreiros lhe havia escrito apontando a “ruim água”, o “clima doentio” e a terra “estéril” da cidade.²⁹ Em julho de 1687, era a vez do governador Gomes Freire de Andrade indicar que o sítio escolhido pelos “primeiros habitantes” era “muito doentio” e alagado. Para ele, na circunvizinhança de Belém havia “excelentes sítios em que fundar povoação”. Pior ainda, Freire de Andrade destacava o fato de que a praça de Belém era pouco “defensável”.³⁰ Apesar de tantas advertências, a cidade continuou a crescer no mesmo lugar, espalhando-se para os diversos “arrabaldes”. Talvez por essa razão, no final do século XVII, o padre Bettendorf advertisse que se a muitos havia parecido que “a eleição do sítio da cidade do Pará” era um “erro”, agora já não havia mais “remédio”.³¹

A mudança da cidade para a Campina, argumentava o ouvidor Francisco Barradas de Mendonça, não seria difícil. Como os “moradores que há na cidade são limitados” e as “casas as mais delas térreas e de pin-doba”, não haveria problema em construir as casas novamente, “porque a fábrica delas é fácil e de pouco custo”. Além do mais, lembrava o ouvidor, parecia “inconveniente estar a fortaleza muito perto das casas da cidade”.³²

²⁸ “Carta de Francisco de Barradas de Mendonça para dom João IV”. Belém, 4 de março de 1648. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 1, doc. 72.

²⁹ “P.a os off.es da Cam.ra do Pará. Sobre a mudança daqla Cid.e p.a a Ilha dos Joannes”. 17 de junho de 1656. *AHU*, códice 275, f. 272v.

³⁰ “Carta de Gomes Freire de Andrade para dom Pedro II”. Belém, 19 de julho de 1687. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 3 doc. 263.

³¹ BETTENDORFF. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, p. 24.

³² “Carta de Francisco de Barradas de Mendonça para dom João IV”. Belém, 4 de março de 1648. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 1, doc. 72.

Referia-se ele ao fato de a cidade de Belém ter se constituído a partir do forte do Presépio. O traçado das primeiras ruas, de fato, nascia da fortificação, internando-se ora para a Campina, ora para a chamada “Cidade”, as duas partes em que se dividia Belém.

A “dependência” da cidade em relação ao forte, denunciada por Barradas de Mendonça, pode ser perfeitamente vislumbrada por ocasião da construção da igreja (de São Francisco Xavier) e colégio (de Santo Alexandre) dos jesuítas. Em 1655, pouco depois da instalação definitiva da Companhia de Jesus na região (até a sua expulsão em meados do século XVIII), os oficiais da Câmara de Belém queixavam-se ao rei que, embora se tivesse assinalado aos padres “sítio muito bom, capaz e bastante para fundarem casa”, logo o haviam abandonado, começando a obra de sua residência e igreja “junto da fortaleza, afastada dela somente vinte braças”. Tal situação ameaçava o forte, pois a igreja dos religiosos ficava “sendo padrao à dita fortaleza”. Examinando a questão, o Conselho Ultramarino sugeriu que se devia “impedir toda a obra”, pelo “perigo” que poderia resultar à segurança do forte.³³ Quase um mês depois, o rei escrevia ao governador do Maranhão ordenando-lhe que averiguasse qual seria o melhor lugar para que os padres construíssem sua igreja e colégio, pois ficava claro que, apesar do evidente perigo, o capitão-mor do Pará nada havia feito para impedir a tal obra.³⁴ Um ano mais tarde, a polêmica continuava. Desta vez, era a rainha regente de Portugal que ordenava ao governador que ouvisse os vereadores para poder se decidir sobre a matéria. Nessa carta, apontava-se ainda para o fato de que, além de as obras já estarem muito adiantadas, “no mesmo sítio há outras igrejas, de que se pode recear o mesmo perigo”. Assim, havia, de uma vez, que se decidir o que era melhor, ou mudar-se a fortaleza para outro lugar, “não sendo feita de muita fábrica”, ou então “se mudarem todas as igrejas”.³⁵ Embora não haja mais notícias a respeito da polêmica, a atual lo-

³³ “Consulta do Conselho Ultramarino a Dom Pedro II”. 19 de maio de 1655. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 2, doc. 94.

³⁴ “Pa o g.or do Maranhão. Sobre os Pes da Comp.a e mudança que fizeraõ de sitio na capitania do Pará”. 5 de junho de 1655. *AHU*, códice 275, f. 254v.

³⁵ “Carta régia sobre a construção da igreja e colégio dos padres jesuítas”. 17 de outubro de 1656. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 2, doc. 104.

calização da antiga igreja e colégio dos jesuítas mostra que era na “Cidade”, próximas à fortaleza que haviam de ficar as demais construções, revelando o poder de atração do forte do Presépio.

Diferentemente das “casas térreas e de pindoba”, em que habitava a maioria da população, seriam justamente os edifícios religiosos que se manteriam em pé com o tempo. Não que nas igrejas não se usassem as mesmas técnicas, comuns em toda a região (como vimos no caso de São Luís). O padre Bettendorf se queixava que os jesuítas tinham chamado para mestre de obras a Cristóvão Domingues, tanoeiro de ofício. Entretanto, pela sua própria profissão, como era “pouco experimentado em taipas de pilão”, o resultado foi que “tão torta” ficou a igreja, que “para endireitá-la foi necessário picá-la pelo meio para a banda dos altares colaterais, com que ficaram as paredes muito delgadas e fracas pelo meio e, por conseguinte, requerendo algum encosto de corredor”.³⁶

Além da igreja dos padres jesuítas, várias outras construções de religiosos existiam na “Cidade” e também na Campina. Naquela parte da cidade estava localizada ainda a matriz (frente ao colégio dos jesuítas), a igreja dos carmelitas e a ermidas de Santo Cristo, de Nossa Senhora do Rosário, e de São João. Na Campina, os conventos dos mercedários, dos franciscanos de Santo Antônio (capuchos) e dos franciscanos da província da Piedade (piedosos). Houve também em Belém um convento dos padres franciscanos da província da Conceição da Beira e Minho, construído a partir de 1706, mas depois demolido, perto do atual Arsenal da Marinha. Entretanto, as construções religiosas, que ainda hoje existem, datam, na verdade, do século XVIII. É só com os trabalhos de reforma e reconstrução nelas empreendidos (como em tantos outros prédios) a cargo do arquiteto italiano Giuseppe Landi que os prédios ganharam a forma fundamental com que hoje os conhecemos.

Tal qual em São Luís, em razão da qualidade dos materiais e das condições do clima, as igrejas foram constantemente reformadas. O governador do Maranhão, Cristóvão da Costa Freire, em princípios do

³⁶ BETTENDORFF. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, p. 247.

século XVIII, escrevia ao rei informando que a igreja dos frades carmelitas em Belém estava “toda arruinada”, por isso a estavam reformando; o mesmo faziam com seu colégio, “por assim o carecerem”; as obras faziam a “custo de seus patrimônios e de algumas fazendas que possuem”.³⁷ Já o colégio jesuítico de Belém, relata o padre Bettendorf em sua *Crônica*, foi inicialmente uma “choupana e igreja de taipa de mão”, que só durou até 1668. Só então foi reformado. Coberta de telha, como estavam “mal encaixados os tirantes”, ficaram as paredes com uma abertura de “quase um palmo e o teto todo abaixado, de sorte que por milagre do céu não matou a todos”. Foi necessário então “tirar a telha e cobri-la de pindoba da terra”, assim ficando até 1670.³⁸ Cristóvão da Costa, entretanto, referia-se tempos depois ao fato de os padres estarem novamente fazendo a igreja, “por se haver arruinado a da primeira fundação”.³⁹

As demais casas públicas ou de particulares de Belém, pelas poucas referências que sobre elas há, eram geralmente de “taipa de pilão” e cobertas de pindoba ou telha. Nem sempre eram casas térreas. Em finais do século XVII, por exemplo, Pedro da Silva e sua mulher, Ângela da Silva, moradores de Belém, fizeram uma doação aos padres capuchos de “três moradas de casas, uma de sobrado e duas térreas e cobertas de telha junto da praia”.⁴⁰ Cadeia não houve em Belém por muito tempo, tal como em São Luís. Em 1655, o capitão-mor do Pará, Aires de Sousa Chichorro, informava em carta ao rei que os presos ficavam detidos no forte, por não haver cadeia.⁴¹ Quase dez anos depois, o próprio Conselho Ultramarino reclamava da falta de cadeia, e sugeria ao rei que se fizesse a custa dos moradores, “cada um segundo suas possibilidades”, para evitar “as contínuas desordens e faltas da execução da justiça, que por não haver cadeia se experimenta”.⁴²

³⁷ “Not.a do Estado Eclesiastico do Mar.aõ”. BPE, códice CXV/2-15, f. 157.

³⁸ BETTENDORFF. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, p. 75.

³⁹ “Not.a do Estado Eclesiastico do Mar.aõ”. BPE, códice CXV/2-15, f. 157.

⁴⁰ “Pertence ao Padroado do conv.to de Bethlem do Graõ Pará”. 1697. *Direção-Geral de Arquivos/Torre do Tombo*, Província de Santo Antônio, Província, maço 18, nº 28.

⁴¹ “Carta de Aires de Sousa Chichorro para Dom João IV”. Belém, 28 de fevereiro de 1655. AHU, Pará (Avulsos), caixa 2, doc. 90.

⁴² “Consulta do Conselho Ultramarino a Dom Afonso VI”. 24 de fevereiro de 1663. AHU, Maranhão (Avulsos), caixa 4, doc. 465.

A Câmara e os governadores que passaram a viver em Belém, a partir dos anos 1670 (apesar de São Luís ser a “cabeça” do Estado), tiveram edificações seguramente mais sólidas que a maioria das habitações da população. Em 1682, os vereadores de Belém escreviam ao rei explicando-lhe que em virtude de não haver “casa certa” para os governadores, estes tomavam “as que melhor lhes pareciam”, razão pela qual os “moradores não tratavam de fazer casas nobres”, com medo que lhes fossem apossadas pelos governadores. Assim, resolveram por sua conta arcar com os custos da construção.⁴³ A casa dos governadores, informavam os vereadores da década de 1720, era um sobrado, e nela, “numa loja debaixo da casa, onde moram os criados”, o governador Inácio Coelho da Silva (1678-1682) mandara construir “duas casinhas que, por serem semelhantes às da Inquisição lhe deram este nome”. De fato, queixavam-se os oficiais da Câmara, nelas, que mais pareciam “masmorras, pois o são pela escuridade”, mandavam-se prender até cidadãos, “por qualquer causa”.⁴⁴ Este “palácio do governador”, como o chama o padre Bettendorf, também seguia o padrão da terra, e, nos dizeres deste religioso seria “assaz grandioso se fosse de pedra e cal, e não de taipa de pilão”. A casa da Câmara localizava-se na “Cidade”, na segunda rua que saía do forte, em frente à praça para a qual davam tanto a igreja dos jesuítas como a matriz. Na “banda” da Campina, ainda segundo o relato do Padre Bettendorf, situavam-se o armazém real e a Santa Casa de Misericórdia.⁴⁵

Adentrando no território da capitania do Pará, encontram-se várias e pontuais edificações, principalmente religiosas. A vila da Vigia contou já no século XVIII com algumas igrejas de pedra, como a dos padres jesuítas, existente até hoje. Desde o final do século XVII, os padres jesuítas tinham também pequenas igrejas em diversas residências espalhadas ao longo de toda a Amazônia. A *Crônica* do padre Domingos de Araújo refere-se ao auxílio aos padres pelo primeiro bispo do Maranhão, Dom Gre-

⁴³ “Consulta do Conselho Ultramarino a Dom Pedro II”. 2 de março de 1682. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 3, doc. 201.

⁴⁴ “Carta dos oficiais da Câmara de Belém ao rei Dom João V”. Belém, 28 de julho de 1721. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 7, doc. 585.

⁴⁵ BETTENDORFF. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, pp. 22-23.

gório dos Anjos, que na aldeia de Maracanã, “deu-lhes com que fizessem uma igreja de taipa de pilão coberta de telha”.⁴⁶ Em uma viagem empreendida pelo padre jesuíta João de Soutomaior ao rio Pacajá, o religioso relata a jornada que fez a uma aldeia dos índios Ganapu, sob administração da Companhia de Jesus. Atacada por outra nação indígena, “daquela populosa aldeia”, escrevia o padre, “não restam mais que três pequenas casas, que achei começadas a cercar, com uma forte tranqueira”. Também encontrou as “ruínas da igreja (que era de taipa) e da aldeia antiga, que mostram foi grande”.⁴⁷ Viajando pelo rio Xingu em 1872, Domingos Soares Ferreira Penna encontrou “restos da velha capela construída por artistas indígenas há cerca de 170 anos, algum tempo depois que as aldeias do Xingu, missionadas pelos padres da Piedade, passaram à administração dos jesuítas”.⁴⁸ Em Cametá, capitania de donatário, os padres tinham uma igreja de invocação de São João Batista (essa era a igreja da aldeia de São João Batista, de mesmo nome da igreja da vila). Seguramente feita de taipa, nela foram enterrados alguns religiosos, como o padre Francisco Veloso, “sepultado junto à capela-mor daquela igreja no ano 1660”.⁴⁹

É claro que não somente os jesuítas construíram pequenas igrejas em suas residências nas aldeias de índios, ou edificações maiores nas vilas de portugueses, como Vigia e Cametá. Em finais do século XVII, os carmelitas, por exemplo, procuravam reedificar um convento “arruinado” que tinham na fortaleza do Gurupá.⁵⁰ Aliás, anexa à fortaleza, o capitão-mordela, Manuel Guedes Aranha, havia mandado construir “umas boas casas” que serviriam para os padres que ocupassem e reedificassem o convento.⁵¹

⁴⁶ ARAÚJO. “Chronica da Companhia de Jesus da missam do Maranhão”, f. 229.

⁴⁷ SOUTOMAIOR, João de, SJ. “Descobrimento do ouro”. 1656. *Documentos dos arquivos portugueses que interessam ao Brasil*, nº 8 (Julho 1945), p. 1.

⁴⁸ PENNA, Domingos Soares Ferreira. *Notícia geral das comarcas de Gurupá e Macapá*. Pará: Typ. do Diário do Gram-Pará, 1874, p. 13.

⁴⁹ “Livro dos obitos dos religiosos da Comp.a de Jesus pertencentes a este Coll.o de S.to Alexandre = anno 1737”. *Biblioteca Nacional de Portugal*, Coleção Pombalina, no 4, f. 2.

⁵⁰ “Pera o g.or do Estado do Maranhão. Sobre a reedificação do convento do Carmo que se arruinou, e se pedir informação”. 19 de outubro de 1690. *AHU*, códice 268, f., ff. 72-72v.

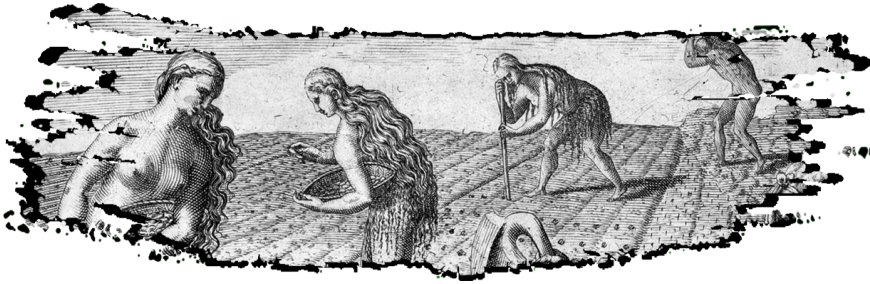
⁵¹ “Consulta do Conselho Ultramarino a Dom Pedro II”. 10 de fevereiro de 1693. *AHU*, Maranhão (Avulsos), caixa 8, doc. 861.

Missionários na região do rio Urubu, os padres da Piedade edificaram várias igrejas, como as das missões do Anibá, do Matari, do Caribi e “três igrejas novas muito bem feitas” na missão do Urubu, como relata um cabo-verdiano de nome José Lopes que auxiliava os padres nos sertões amazônicos.⁵²

Pouco ou nada resta desse mundo construído fundamentalmente à base da taipa de pilão e de pindoba. Embora muitas construções, mormente naquelas onde se expressava o poder do rei, da Câmara ou das ordens religiosas, tivessem sido levantadas com fundamentos mais sólidos, o fato é que, hoje em dia, a arquitetura das cidades, vilas e aldeias da Amazônia seiscentista nada nos legou desse passado em que os portugueses construíram suas edificações, valendo-se do trabalho de índios, africanos e mestiços (livres ou escravos), adaptando-se às precárias condições que a vida na Amazônia lhes impunha.

⁵² “Consulta do Conselho Ultramarino a Dom Pedro II”. 17 de janeiro de 1701. *AHU*, Maranhão (Avulsos), caixa 10, doc. 1045.

Capítulo 5



Leila Mourão

Maneiras de viver na colônia no extremo norte (1620-1760)

Este texto é resultado parcial do projeto de pesquisa “Maneiras de viver, pensar e representar a sociedade e a natureza no Estado do Maranhão e Grão Pará no período de 1620 a 1760”, que teve como finalidade destacar a família e as mulheres no povoamento e na colonização do extremo Norte. É uma história que busca tornar visíveis as maneiras de viver e relacionar-se na colônia. O fio condutor do texto são as maneiras de viver e representar a sociedade e a natureza na colônia. Os temas recortados os são: legislação, as vilas-cidades, as mulheres, as produções, o comércio e abastecimento, a religiosidade e as festas. Estes temas foram abordados a partir de suas referências na documentação de modo a permitir a inferência de problemas, limites, mudanças, permanências e adequações e suas conexões com os modos do viver na colônia.

A conquista e a colonização portuguesa resultaram em uma elaboração discursiva: diários de viagem, cartas, crônicas, informes precedidos e seguidos de vasta legislação, que informava, descrevia, solicitava

etc., e tinha por finalidade explicitar os atos de gestão, de normatização, de ajustes, de assentamentos, e comprobatórios, do viver na colônia.

A colônia, entendida como contexto da realidade histórica, tinha uma construção resultante da participação de famílias, mulheres e homens. Isso possibilitava que as dimensões femininas fossem inferidas em quase todas as atividades que se realizavam no ambiente e na reprodução da vida em seu sentido amplo.

O acervo documental consultado revelou a emergência de uma sociedade e uma cultura, com estratégias e práticas que expõem um modo de ser e viver singulares. Nessa documentação, destacam-se as narrativas, as imagens e as representações que os grupos sociais foram construindo sobre si e os outros, modelando o seu próprio tempo, configurando situações sócio-históricas específicas e definindo uma história cultural própria.

Segundo Silva, a colonização da terra de Santa Cruz, e nela o extremo Norte, significou, além da exploração econômica, “transplantar para a América portuguesa uma língua, uma religião e uma organização eclesial, instituições administrativas, leis e uma máquina judiciária, uma estrutura familiar, formas de convívio e sociabilidades”.¹

A colônia do Maranhão se instalou juridicamente e orientou-se inicialmente pelo Regimento de 14 de abril de 1615, dado a André Vidal de Negreiros. Complementado por outros regimentos e demais legislações em vigor nos séculos XVII e XVIII, instituiu administrativamente o estado do Maranhão em 1621. Essa legislação continha, em linhas gerais, as normas legais, atribuições e procedimentos a serem adotados em todos os níveis da sociedade que nele se organizaria. A instituição das Câmaras e eleição de seus Senados e instalação do pelourinho davam início à orientação jurídica das vilas-cidades e orientava a vida cotidiana de seus moradores.

O estudo da legislação permitiu visualizar as prescrições das atitudes culturais, os interditos sociais, morais, econômicos, as sanções, o medo e as penalidades que deviam vigorar naquela sociedade. O Senado da Câma-

¹ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Cultura portuguesa na terra de Santa Cruz*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995. p. 9.

ra, apoiado em vasta jurisdição, algumas vezes auxiliados por juntas de conselho especializadas, intervia em todos os aspectos da vida dos moradores. Taxava o preço de todas as coisas: índios, manufaturas, jornada de trabalho, ofícios, produtos locais, agricultura, navegação, comércio de produtos alimentares, vestuário, calçados, remédios etc. A produção e a comercialização da carne, peixes, farinhas, sal aguardentes, panos, fios de algodão, medicamentos, azeites, pão, açúcares, para o abastecimento, eram por ele determinados, controlados e fiscalizados. O mesmo impunha e extinguiu tributos, concedia e caçava licenças de trabalho, comércio, produção e produtos, festas e demais manifestações sociais. Também criava e extinguiu povoações, prendia e punha a ferros os moradores em caso de desobediência às suas determinações, e interferia na nomeação e destituição de governadores, capitães gerais e prelados.

A atuação dos Senados nas Câmaras de São Luís e Belém nos seiscentos e setecentos regulou e fiscalizou a vida cotidiana de seus moradores. Os registros dessa atuação tornam explícita sua ingerência nas atividades de abastecimento alimentar, comparecimento a eventos religiosos e civis, festas, cuidados com a saúde, comportamentos públicos e privados, abertura de ruas, construção de edificações, fontes de água e, especialmente, em relação à obtenção de ameríndios como escravos.

As primeiras narrativas sobre a região enfatizaram a exuberância e as potenciais qualidades da Natureza. O discurso fundador e divulgador de um lugar novo era o atrativo à população do reino, em especial aos pobres, e indicador da ‘posse’ portuguesa no novo Continente. A terra, a flora, a fauna, o clima e as águas e suas “excelentes qualidades e abundância” estão presentes extensivamente nos escritos do período pesquisado.

Os primeiros contingentes de origem europeia que chegaram à região sob a égide da coroa portuguesa foram os militares, cuja missão era a expulsão de europeus em querela com a União Ibérica. Expulsos os adversários, tratou-se de consolidar a posse com a criação de capitânias,

povoados, vilas e cidades e a concessão de porções das terras e selvas através do sistema de sesmarias aos moradores para erigirem fazendas, engenhos e criações.

A vila-cidade como ponto de inflexão da vida cotidiana tornou-se a referência para a fixação e expansão do processo de apropriação e domínio português na região, e aparece como tal nos documentos. As narrativas informam sobre a população e suas condições de vida, ressaltando o que era conveniente explicitar, de acordo com a finalidade da informação, mas de modo geral relatando o vivido na colônia. Os habitantes relatados como moradores eram qualificados hierarquicamente de acordo com os privilégios de origem: sangue, título de nobreza (natural ou adquirida por serviços prestados à Coroa) e religião. Eles constituíam-se de nobres e cidadãos, peões e oficiais, infames pela raça e sangue, ‘convertidos’ e os ‘índios naturais da terra’, africanos, afrodescendentes e os mestiços.

Os relatos procuravam dar conta do que se efetivava, ressaltando as dificuldades e a pobreza relativa em que se encontrava a população. Em 1685, o rei D. Pedro II era informado “que o governo do Maranhão e Grão-Pará constava de seis capitânicas com uma população de setecentos moradores portugueses, cuja riqueza consistia em terem mais ou menos escravos índios. O Maranhão com Tapuitapera tem hoje no melhor de dois mil homens de armas...”² Essa notícia também ressaltava a escassez da mão de obra indígena na região pela extinção das aldeias, entre a costa do Maranhão e o Gurupá.

As descrições dos vilarejos que deram origem às cidades de São Luís e Belém revelam os ambientes nos quais se realiza essa história. Elas projetam imagens, ainda que panorâmicas, dos ambientes urbanos que foram sendo construídos na colônia nos séculos XVII e XVIII. E indicam as condições de improvisação e precariedade do processo realizado por homens e mulheres, que por opção, dever ou penalidade, vieram para a região. As narrativas da administração e do clero ressaltam as características urba-

² LISBOA, João Francisco. *Crônicas do Brasil Colonial: apontamentos para história do Maranhão*. Petrópolis: Vozes, 1976, p. 569.

nas europeias presentes nas povoações, os moradores, as dificuldades vivenciadas por todos, mas em especial reafirmando os seus esforços no sentido da sua construção benéfica ao reino.

Souto Maior, em representação do governador Rui Vaz de Siqueira ao Conselho Ultramarino, apresentada ao rei D. Pedro II pelo procurador Manuel Guedes Aranha em 1685, informava, em termos gerais, a situação da colônia e das vilas de São Luís e Belém e seus moradores:

Compõe-se a cidade de mil e tantos vizinhos, em que há muita nobreza e gente boa, mas muita pobreza, uma matriz, quatro conventos, uma misericórdia, uma igreja de São João, e uma ermida de N.S. do Desterro [...], todas as tardes frequentada de devotos.

A cidade de São Luís tem quinhentas casas, e oitocentos homens capazes de tomar armas, cuja maior parte vive nas suas lavouras, e só vem à cidade pela quaresma, e festa de ano.

No princípio as paredes e os tetos das casas da cidade, tudo era de pitomba, de que ainda hoje restam algumas – mas agora as fabricam de taipa de pilão com telha vã sobre mal polida madeira.³

Ultimamente está a cidade de Belém na capitania-mor do Grão-Pará [...] Compõe-se de quinhentos moradores, gente luzida e varia nobreza, em que também não falta pobreza. Matriz, misericórdia, quatro conventos, duas igrejas e uma ermida.⁴

O clero foi prolixo em narrar ‘as maneiras do viver’ na Colônia. A noção de pobreza dos habitantes é constante nas narrativas registradas pelo Padre Antônio Vieira, mas sob a ironia., destacando o “excesso” das construções religiosas em relação à população e ao ambiente. Em suas ‘cartas’, Vieira expressa suas impressões sobre os governadores das duas capitânias, que indicam os motivos da precariedade existente:

³ SOUTO MAIOR, Manuel da Vide. Representação mandada pelo governador Rui Vaz de Sequeira a Lisboa dirigida ao Conselho Ultramarino. In: LISBOA, João Francisco. *Crônicas do Brasil Colonial: apontamentos para História do Maranhão*. Petrópolis: Vozes, 1976, p. 570.

⁴ SOUTO MAIOR, Manuel da Vide. *Representação mandada pelo governador Rui Vaz de Sequeira a Lisboa dirigida ao Conselho Ultramarino*, Petrópolis: Vozes, 1976, p. 572.

Batazar de Souza (Maranhão) não tem nada, Inácio do Rego (Pará) não lhe basta nada, e eu não sei qual e a maior tentação, se a necessidade ou a cobiça. Tudo quanto há na capitania do Pará, tirando a terra, não vale dez mil cruzados, como é notório e desta terra há-de tirar Inácio do Rego mais de cem mil cruzados em três anos, segundo se lhe vão logrando bem as indústrias.

Tudo isto sai do sangue e do suor dos tristes índios, aos quais trata como escravos seus [...].⁵

O clero, em especial os jesuítas, foi prolixo em narrar as maneiras do viver na Colônia. O Padre visitador João Felipe Bettendorf, em sua *História da Missão da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, escrita em 1690, descrevia as cidades de São Luís e Belém e seus ambientes, seus moradores e o esforço para a aplicação da modelagem urbana nas povoações, registrando as mudanças ocorridas nas ‘cidades’ e relativizou as condições de vida da população, em especial dos descendentes de europeus:

Tem a Cidade do mesmo nome S. Luiz [...] está esta cidade sita quase no meio da demarcação do Estado, na altura de dois graus e vinte minutos da Linha (Equador), donde por qualquer parte fica fácil a disposição de tudo, e assim muito acomodada para a cabeça dele; tem um forte antigo por detrás dos Palácios do Governador, na ponta de uma ribanceira, na confluência de dois rios que a cercam, um chamado Coty que desce do Leste, e outro chamado Abacanga, que desce do Sul, e ambos desembocam na baía ade Tapuytapeira, ou rio do Maranhão.

Não era a cidade de S. Luis coisa de consideração, se não mais que uma fortaleza cercada de um muro grosso para a banda do Rio Mony [...] com umas poucas casas espalhadas por várias ruas pouco povoadas; mas depois da expulsão dos Holandeses, foi crescendo pouco a pouco, tanto para Este como para o Sul, que hoje é Cidade bastante, com mais de seiscentas famílias, pela maior parte pobres, mas tão fecundas que os filhos podem servir para outra povoação[...].⁶

⁵ VIEIRA, Antônio. *Cartas*. São Paulo; Globo, 2008, 1. vol. p. 311.

⁶ BETTENDORF, João Felipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves; SECULT, 1990, p 19.

E também descreve a semelhança com a vila-cidade de Belém:

Está cidade da Capitania de Belém distante da Barra três marés por um braço do celebrado rio das Amazonas acima, sita a margem dele em um altozinho trinta e cinco minutos para o Sul. Seu clima é assaz sadio, assim pela abertura do rio para a banda do mar ao norte, que dá lugar aos ventos de refrescar a cidade, principalmente fora dos meses do inverno, como pelas frequentes chuvas que a regam pelo ano todo.

Era a cidade do Pará ainda em o ano de 1660, coisa mui limitada, porém depois disso cresceu tanto em moradores e casas belas que agora se pode gloriar do título de cidade; se bem é muito pobre, não é isso por faltar meios com que possa ser um dos mais ricos impérios do mundo, mas é por falta de um bom governo e industriados moradores, os quais todos querem viver a lei da nobreza e serem servidos em o Pará quando a mor parte deles em suas terras serviriam a outros, e quando menos a si mesmo.⁷

Uma das finalidades dessas narrativas era apresentar os ambientes-natureza da região trópica como habitável e saudável aos europeus, em geral, face às constantes manifestações de insatisfação de colonos, ressaltando a consolidação do povoamento na colônia. O destaque da presença da Igreja, através das edificações das ordens, é outro elemento e chave fundamental para demonstrar a sua importância na conformação da sociedade na colônia e do Império português. Bettendorf informa com detalhes essa presença em São Luís e Belém:

Tem Matriz que D. Gregório dos Anjos, primeiro Bispo do Estado, quis fosse a Sé do Bispado, posta na praça [...]; tem casa de misericórdia no cabo dela; tem mais quatro casas de religiosos, a saber: o colégio dos Padres da Companhia de Jesus, de Nossa Senhora da Luz [...], o Convento de Nossa Senhora do Carmo em um alto quase no meio da cidade, e por trás dele, a oeste a Igreja de São João Batista [...]. Finalmente para a banda Sul há o Convento de Nossa Senhora das Mercês, e mais para riba pelo rio de Abacanga, no Cabo da Cidade, toda pelo Sul, a ermida de Nossa Senhora do Desterro.

⁷ BETTENDORF, João Felipe. *Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves; SECULT, 1990, p. 22.

[...] na cidade e Capitania do Pará oitenta moradores, e não residindo de ordinário na dita cidade a quinta parte deles, há, contudo nesta mesma chamada cidade, quatro conventos de religiosos do Carmo, das Mercês, de Santo Antonio e da Companhia, alguns deles muito grandes e numerosos, os quase todos (exceto o da Companhia) não tem renda alguma, e assim o de se sustentam os ditos religiosos suas igrejas e pessoas [...], tudo sai dos ditos moradores, que pagam as missas, e enterros e por mui subidos preços [...].⁸

Mauricio de Heriarte, em fins do século XVII, nos apresenta outra imagem da cidade de Belém e a qualifica de modo distinto das narrativas do clero e da Câmara.

A cidade de Belém, capitania do Gram Pará, está assentada sobre famoso rio, que chamam Pará, vinte e cinco léguas da barra, cercada com quatro rios, que por uma parte e outra a cingem; que são Guamá, Guajará, Capim, Moju, que todos juntos desaguam no Gram Pará. [...] Seu clima algum tanto quente, não muito enfermo a quem tiver conta consigo e com a sua saúde. He alegre e cheia de árvores frutíferas, como são as laranjas, limões, limas, beribases. Esta cidade tem até quatrocentos vizinhos moradores, que os mais deles assistem em suas granarias e roças. [...] tem sete engenhos de açúcar.⁹

A noção de pobreza dos habitantes das cidades e lugares, constante nas narrativas, foi registrada pelo Padre Antônio Vieira, mas sob a ironia que sempre caracterizou seus escritos sobre a colônia. As correspondências relativas às famílias e mulheres indígenas evidenciam a dissolução das famílias e dos costumes em face às maneiras de viver. Em carta ao El Rei, de 20 de maio de 1653, informou as condições de vida das famílias e mulheres indígenas e europeias e narrou a situação, solicitando sua intervenção:

Tiram as mulheres casadas das aldeias e põem-nas a servir em casas particulares com grandes desserviços de Deus e queixa de seus maridos, que depois de semelhantes jornadas muitas vezes se apartam delas, não lhes dão tempo para lavrarem e fazerem suas roças, com que eles, suas mulheres e

⁸ BETTENDORF, João Felipe. *Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves; SECULT, 1990, p. 22.

⁹ HERIARTE, Mauricio. Descrição do Estado do maranhão, Pará, Gurupá e Rio Amazonas. In: VARNHAGEM, A. *História geral do Brasil*. Rio de Janeiro, 1858, p. 175-177. Tomo III.

seus filhos padecem e perecem; enfim em tudo são tratados como escravos, não tendo liberdade mais que no nome.¹⁰

E noutra, de 4 de abril de 1654, ele relata as condições de vida das famílias e mulheres de origem europeia que viviam na região:

Em uma capitania destas confessei uma pobre mulher das que vieram das ilhas, a qual me disse com muitas lágrimas, que de nove filhos que tivera, lhe morreram em três meses cinco filhos de pura fome e desamparo, e consolando-a em pela morte de tantos filhos respondeu-me: padre, não são esses os porque eu choro senão pelos que tenho vivos sem ter com que os sustentar, e peço a Deus todos os dias que m'os levem também.¹¹

Após o primeiro século da fixação europeia na região, a situação das vilas-cidades era noticiada à Coroa. Bernardo Pereira de Berredo descrevia São Luís, em 1727, como habitado por cerca de quinhentos vizinhos, Itapicuru por setenta moradores e mais de trezentos em vila de Alcântara. No que se refere às condições de vida dessa população, ressaltou a pobreza – “todos de curtos cabedais”¹². Sobre as edificações que compunham o casario da cidade, ressaltou a provisoriade inicial da acomodação dos colonos e também as mudanças que foram se realizando ao longo do tempo e das ações administrativas.

A trama sociocultural em construção na colônia evidencia processos históricos híbridos, ambíguos e únicos. Neles, ressaltam o predomínio das misturas e indiferenciação entre as instituições públicas e as privadas, os interesses privados e públicos, as etnias ameríndias e brancas (europeias e brasileiras), “entre uma pragmática religiosa e uma econômica, uma ideologia e uma moral” eivada de resquícios medievos e modernos para empreender, em tese, “uma ação colonizadora, instrumental, racional e supostamente, moderna”.¹³

¹⁰ VIEIRA, P. Antonio. Carta IX, Maranhão, 20 de maio de 1653. In: VIEIRA, P. Antonio. *Obras do Padre Antonio Vieira: cartas*. Lisboa: Tipografia da Revista Universal/Editores, J. M. C. Seabra & Antunes, 1854, p. 23-24.

¹¹ VIEIRA, P. Antonio. Carta X, Maranhão, 4 de abril de 1654. In: VIEIRA, P. Antonio. *Obras do Padre Antonio Vieira: cartas*. Lisboa: Tipografia da Revista Universal/Editores, J. M. C. Seabra & Antunes, 1854, p. 27-28.

¹² BERREDO, Bernardo Pereira de. *Annaes Históricos do Estado do Maranhão*. Florença, 1905, 2 vol.

¹³ MADEIRA, Angélica, VELOSO, Macheza (org.). *Descobertas do Brasil*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 2000, p. 23-25.

Na colonização do Estado do Maranhão e Grão Pará, assim como no Grão Pará e Maranhão, as instituições que se projetaram, à semelhança de outras regiões do Estado do Brasil, foram o Estado, a Família, a Igreja e a Escravidão Ameríndia. O estudo destas instituições remete a múltiplas inscrições em ordens explicativas conflitantes tais como: a estamental e a burguesa, a mística e a racional, a religiosa e a pagã, a privada e a pública, a barbárie e a civilização, a sociedade e a natureza, a cidade e o campo, a cultura e a selvageria, entre outras. Analisar essas instituições, em suas ambivalências, requer a escolha de categorias que possibilitem uma releitura contemporânea da sociedade e da cultura em construção, à época, no extremo Norte, evitando tanto o anacronismo quanto o presentismo.

Neste sentido, categorias como múltiplas, estratégias, artifícios, dispersão, fluidez, hibridismo, diversidade e alteridade se tornam satisfatórias e produtivas para a compreensão do período histórico proposto, pois possibilitam o trânsito entre as diversas formas de sociabilidade, entre o privado e o público, o político e o administrativo, o social e o econômico, entre as variedades das linguagens e a diversidade cultural.

Interpretar a colonização europeia no Norte requer uma metodologia que evidencie os diferentes processos históricos de povoamento, processos esses realizados pelas diferentes etnias e culturas. Trata-se de buscar as histórias construídas nos distintos momentos e períodos. Nesse contexto, configuram-se múltiplas situações históricas da conquista e colonização europeia, em especial a portuguesa, na região. Estas são situações que tornam evidente a importância da família e da mulher, que são de diferentes etnias, condições sociais, profissões e culturas e que possuem saberes, conhecimentos e práxis que lhes tributam com histórias próprias, mas que estão em permanente interação com a história da sociedade nativa e a colonizadora.

Nessa perspectiva, a pesquisa teve como pressuposto ir além do viés interpretativo que toma o Estado e suas estruturas de poder e políticas administrativas, como o aspecto central das análises historiográficas. Tal proposição pressupõe uma revisão do conceito de colônia e colonial. O ponto de partida é perceber o processo de colonização realizado, não como um

“continuum”, mas compostos de realidades históricas diferenciadas ao longo dos dois séculos. Concordando com Lamperère (2004), a palavra colônia não pode designar diferentes realidades como “absolutamente idênticas” ao longo dos séculos, no caso da América espanhola e portuguesa.

As realidades históricas decorrem das formas e condições de relacionamentos entre as pessoas, entre as etnias entre os gêneros, assim como da relação estabelecida com a terra e os seus produtos e serviços. É, pois, a intercessão entre as condições sociais e materiais de existência (posição social, de poder, de propriedade, de cultura e do ambiente) que orientam os relacionamentos, as sociabilidades, a compulsão e conformam cada processo histórico e o distingue dos precedentes.

Se Portugal estabeleceu, juridicamente, que a parte do continente que lhe coube na partilha das terras descobertas era sua colônia, para nela executar a sua colonização, carece questionar a sua forma política, social e cultural de domínio, em especial sobre os ameríndios, as famílias e as mulheres que nela viveram.

Cabe ressaltar que algumas das atividades prescritas juridicamente para assegurar, em tese, a reprodução do “sistema colonial”, utilizadas como práticas sociais de controle, de coerção e de reconstrução da “dominação” como as cerimônias públicas, religiosas e dinásticas, foram, em certas circunstâncias, apropriadas pelos diversos grupos sociais com outros sentidos, significados e significâncias.

A religião e a religiosidade ancoradas na legislação e instituições vigentes definiam, regulavam e fiscalizavam a realização dos eventos obrigatórios para toda a população, determinando os procedimentos, roteiros, rituais para sua efetivação. Esses eventos, além de locais de práticas religiosas, funcionavam como espaços de sociabilidade, de reconhecimento de status social e de lazer, mas também de resistência e admoestação e controle social.

No que diz respeito às festas consideradas de comemorações obrigatórias, em São Luís e Belém eram quatro: São Sebastião, em 20 de janeiro; Anjo Custódio, em julho; Senhora da Vitória, em novembro; e a restauração de D. João IV, a d’El Rei, em dezembro. Em Belém, a festa de

Nossa Senhora da Vitória foi substituída pela de Nossa Senhora das Graças. Essas festividades consistiam de missas cantadas, sermões e procissões. Em determinadas circunstâncias, agregava-se a estas atividades os autos de comédia e apresentação de danças.

Estas eram festividades públicas e regulares que se somavam a outras, promovidas de acordo com o calendário e estilo da Igreja, das ordens religiosas e da devoção dos fiéis. O comparecimento da população a essas festas era prescrito na legislação, regulamentado e fiscalizado pelo Senado das Câmaras. As determinações legais de comparecimento nem sempre eram respeitadas pelos moradores, por diversas razões, tornando necessária a aplicação de rigorosas penalidades para assegurar a sua presença.

Em 1655, a Câmara de São Luís deliberou mandar notificar os juízes, mestres e oficiais dos diversos ofícios para que acompanhassem a próxima procissão de *Corpus Christi*, com seus castelos, insígnias, sob pena de mil reis cada um que faltar.¹⁴ E em ato similar de 20 de janeiro de 1671, o Senado deliberou “assistir em corporação à festa de Nossa Senhora da Vitória”, que seria celebrada no dia seguinte, determinando “que isso ficasse em estilo para os mais anos”.¹⁵

Essa festividade foi novamente regulamentada em 1704, em face aos equívocos e confusões sobre o status social e a identificação dos corpos de oficiais, de localização e organização da presença das famílias e das mulheres na igreja e nas procissões. A mesma Câmara, em termo de vereação, deliberou notificar a população sobre como deveriam comparecer:

Os mercadores com a figura de El rei Davi e duas tourinhas, os ferreiros com São Jorge, os sapateiros com o drago, os alfaiates com a serpente, os juízes dos diversos ofícios com suas respectivas bandeiras, os pescadores e arraiais das redes para darem suas danças e os moradores em geral para varrerem as testadas. E que não seja coisa ridícula. Os que faltarem ou apresentarem com ridicularias seriam multados com penas de seis mil réis.¹⁶

¹⁴ Arquivo Público do Estado do Maranhão. *Livros da Câmara*, f. 20 Projeto Resgate.

¹⁵ Arquivo Público do Estado do Maranhão. *Livros da Câmara*.

¹⁶ LISBOA, João Francisco. *Crônicas do Brasil Colonial: apontamentos para História do Maranhão*. Petrópolis: Vozes, 1976, p. 572.

Os moradores das duas vilas e cidades realizavam eventos festivos de acordo com sua tradição e costume, sob a justificativa de exercícios religiosos: ladainhas, novenas, brincadeiras dançantes, como as juninas (Santo Antônio, São Pedro e São João); a festa de São Tomé, de tradição jesuítica que constituía de orações, cantos e danças; os poracés (festas indígenas com consumo de bebidas espirituosas e tabaco, ao som do maracá, flauta e tambores); e os demais bailes de Tapanhunos (indígenas e africanos).

As sanções e desobediências às medidas reguladoras das festividades a serem realizadas e da participação dos moradores em atos religiosos e civis foram impostas e aplicadas.

Em deliberação de 03 de novembro de 1686, a Câmara adotou medidas proibitivas e ou restritivas às festas populares: “que ninguém consinta em seus quintos os poracés do gentio da terra, e bailes Tapanhunos, salvo em tempo de festa e de dia”. Em vereação de 21 de julho, deliberou punir exemplarmente um cidadão faltoso: “José Gomes, mister do povo, teimava em não comparecer e acompanhar a mesma câmara nas festividades, seja metido na enxovia com ferros por dois meses, sofrendo a mesma pena os oficiais da câmara negligentes na execução das festas”.¹⁷

Em Belém as festas públicas regulares e obrigatórias pouco diferiam das de São Luís; a festa de Nossa Senhora da Vitória não era comemorada, mas outras lhe substituíam, como a de Nossa Senhora das Graças. E da mesma forma eram reguladas e fiscalizadas pela administração da colônia.

A grande questão para a Igreja e a Câmara de Belém foi a organização das procissões em alas, por sexo e por ofícios, assim como o uso adequado dos paramentos. Uma das dificuldades para a realização de eventos religiosos públicos era o péssimo estado das ruas da cidade de Belém, que restringia a participação popular e, principalmente, a presença das mulheres nas procissões.

O Bispo Frei Bartolomeu reclamou à Câmara, ao Governador e ao rei D. João V que enviou a Carta Régia, em 9 de outubro de 1722, ao go-

¹⁷ LISBOA, João Francisco. *Crônicas do Brasil Colonial: apontamentos para História do Maranhão*. Petrópolis: Vozes, 1976, p. 572-573.

vernador João da Maia Gama ordenando o calçamento das ruas, atendendo o argumento do Bispo: permitir às mulheres uma participação mais digna e confortável nas festas religiosas e procissões.

A historiografia brasileira sobre a atual região Norte apresenta lacunas e ausência de informações no que se refere aos modos de viver, sentir e representar a sociedade e a natureza nos séculos XVII e XVIII. No que se refere à história da família e das mulheres, as investigações e interpretações são incipientes e pontuais, mesmo que sejam referenciadas na documentação de forma recorrente para explicitar as políticas e as práxis do Estado Português e da Igreja.

Estudos parciais estão sendo realizados na perspectiva de recompor a memória e a história da conquista e ocupação europeia, como as teses de Rizzini, Chambouleyron, Marques e Cardoso.¹⁸ As pesquisas de Chambouleyron e Cardoso também trouxeram significativas contribuições, no sentido de tornar visíveis as famílias e as mulheres no processo de povoamento e colonização em questão.

As famílias e as mulheres aparecem nas correspondências, nas Datas, Alvarás, Bandos, Petições, Termos de Bem Viver, Processos criminais e inquisitoriais, Testamentos, Censos, correspondências e crônicas, entre outros. São famílias e mulheres de diferentes procedências que, por variados motivos, vieram para os estados do Maranhão e Grão Pará.

Ao ocuparem um “espaço novo” de um mundo indistinto, inventaram arranjos familiares e de vida ao sabor das circunstâncias e das contingências da época e construíram um viver no isolamento da cultura e natureza até então conhecida. Na precariedade das formas cotidianas de existência, viviam privacidades insólitas, na medida em que o pensar orientador foi a vida improvisada.

¹⁸ RIZZINI, Irmã. *O cidadão polido e o selvagem bruto: a educação dos meninos desvalidos na Amazônia imperial*. 2004. Tese. (Doutorado) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004. CHAMBOULEYRON, Rafael Ivan. *Portuguese Colonization of the Amazon region, 1640-1706*. Sidney Sussex College: University of Cambridge/Facult of Historie, 2005 (Tese de Doutorado), *Povoamento, Ocupação e Agricultura na Amazônia Colonial (1640-1706)*. Belém: Editora Açaí; PPGHIS; CMA-UFPA, 2010. MARQUES, Fernando Luiz Tavares. *Modelo da agroindústria canavieira colonial no estuário Amazônico; estudo arqueológico de engenhos dos séculos XVIII e XIX*. 2004. Tese. (Doutorado), Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004. CARDOSO, Alirio Carvalho. *Insubordinados, mas sempre devotos: poder local e conflitos no antigo estado do Maranhão (1607-1653)*. 2002. Dissertação. (Mestrado), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

Investigar os arranjos, as circunstâncias, o viver e a representação que deles faziam para si e para os outros se constitui em um dos desafios historiográficos da pesquisa. Tentar reconstruir os passos, vivências e trajetórias, assim como as múltiplas estratégias e formas utilizadas por essas mulheres nas lutas para assegurarem os seus interesses e seus familiares, e naturalmente as suas vidas sociais e as representações que se fizeram delas, possibilita visibilizá-las nos poucos espaços de ação explícita em que viveram.

Nesta comunicação, optamos por apresentar algumas famílias e mulheres da colônia do extremo Norte que aqui viveram ou se relacionaram com colônia no século XVII e início do XVIII. As famílias que vieram nos primórdios foram as dos militares e funcionários públicos, dos colonos portugueses, brasileiros, açorianos e dos degredados. Acrescentem-se também os familiares do clero, dos mestres de ofícios.

As mulheres eram esposas, irmãs e filhas, viúvas, as “casadoiras” órfãs da rainha, serviçais, agregadas, religiosas, degredadas (por serem julgadas bruxas, adúlteras, judias, ciganas, ladras e/ou assassinas) e escravas. Eram relativamente poucas, por isso havia muitas uniões entre brancos e indígenas, sem qualquer respeito à legislação e à moral religiosa. As denúncias de tais uniões na colônia chegaram ao reino ao longo do século XVII. Com a finalidade de minimizar essas uniões, a coroa adotou medidas para coibir tais liberalidades. A Carta Régia de 03 de fevereiro de 1615 estabelecia que todos os ministros letrados que fossem servir ao Brasil levassem suas mulheres. A partir de 1621, tal determinação foi aplicada àqueles mesmos ministros que fossem para o Maranhão.

As famílias europeias, das ilhas, do Brasil ou de outras regiões, e nelas as mulheres, estiveram na colonização do extremo Norte desde o início.¹⁹ As referências sobre as famílias e sobre as mulheres constam dos primeiros relatos coloniais sobre a região.

¹⁹ MORAES, Antonio Carlos (2000, p. 58-59) *apud* Lima (1981) constatou que em 1616 “o forte de São Luís contava com quinhentos e trinta e sete (573) soldados, contra cento e quarenta (140) servindo em Salvador, a capital da Colônia” e que alguns eram casados com mulheres brancas e índias.

Em 1615, o padre Luís Figueira referiu-se à presença de famílias e mulheres europeias e sua atitude solidária no difícil começo. Os colonos Pero Dias Moreno, artilheiro, e sua mulher Apolônia Bustamonte, cigana degredada com quem era casado, cederam aos padres da Companhia uma porção de terras, onde ordenaram a feitura de roçados no sítio de Anindiba.²⁰

Os censos recompostos por Antonio Carlos indicam a presença de famílias de origem europeia e mestiças, em 1616, no forte de São Luís e noticiou a chegada de 300 casais de açorianos em 1618, 200 em 1620 e cerca de 700 entre 1620 e 1627.²¹

Em relação a famílias de colonos, citamos algumas de São Luís e Belém que aparecem em documentos do clero referenciadas pela atitude cristã e solidária e de significativas doações às ordens religiosas e por suas atividades produtivas.

Bernardo P. Berredo registrou as “numerosas emigrações das ilhas e do reino” entre 1618 e 1621, e entre 1624 e 1676, e que nelas vinham casais e mulheres.²² Os escritos de Simão Eustáquio da Silveira destacam a vinda de famílias e mulheres casadoiras para o Maranhão:

Quando fui a esta conquista no ano de 1618 [...] abalaram muitas pessoas das ilhas a meu exemplo, parecendo-lhes que, pois eu, sem obrigações a que ir buscar remédios, deixava o regalo de Lisboa, e me ia ao Maranhão, não seria sem algum fundamento. Na nau de que fui por capitão se embarcaram perto de trezentas pessoas, algumas com muitas filhas donzelas que logo em chegando casaram todas, e que tiveram vida que cá lhe estava mui impossibilitadas, e se lhes deram suas léguas de terras.²³

²⁰ LISBOA, João Francisco. *Crônicas do Brasil Colonial: apontamentos para História do Maranhão*. Petrópolis: Vozes, 1976, p. 346.

²¹ MORAES, Antonio Carlos. *Bases da formação territorial do Brasil. O território brasileiro no “longo” do século XVI*. São Paulo HUCITEC, 2000, p. 58-59. LIMA, Carlos de. *História do Maranhão*. Brasília, DF: Senado Federal, 1981.

²² BERREDO, Bernardo P. *Annaes históricos do Maranhão, em que se dá notícia de seu descobrimento e tudo o que mais nelle tem sucedido desde o anno em que foij descoberto até o ano de 1718*. Rio de Janeiro: Ed. Tipo, s.d.

²³ FIGUEIRA, Luis. *Relação da missão do Maranhão (1608-1609)*. In: LISBOA, João Francisco. *Crônicas do Brasil Colonial: apontamentos para História do Maranhão*. Petrópolis: Vozes, 1976, p. 346.

Francisco Lisboa, anotando a documentação organizada por Berredo e outros, constatou a vinda de famílias para a região do extremo Norte: entre 1619 e 1620 chegaram ao Estado do Maranhão duzentos casais de colonos dos Açores seguidos de mais quarenta em 1621. Além de constatar-se a vinda de mulheres e homens degredados de Lisboa, Porto e das ilhas. Eram soldados arregimentados, presos de leva e mulheres só, com as filhas e filhos ou com famílias completas.²⁴

As mulheres na metrópole e colônia, no período estudado, foram privilegiadas no processo de civilização e padronização dos costumes sob a supremacia dos códigos legislativos do Estado e da Igreja – as Ordenações Filipinas, as Constituições dos Bispos - e as deliberações dos Senados das Câmaras, nem sempre legítimos.

As mulheres de modo geral na colônia são citadas exercendo várias atividades: sesmeiras, criadoras de gado, donas engenhos de açúcar e molinetes de aguardentes, cultivando mandiocas, produzindo e comercializando farinhas, pães, doces e comidas diversas. Outras são comerciantes, comerciante de groso e de miúdo, parteiras, adelas, doceiras, cozinheiras e lavadeiras.

Sobral Neto, estudando o papel das mulheres na sociedade portuguesa setecentista, recupera e ressalta sua participação ativa em todas as dimensões da vida no reino e constata que essa participação é parte essencial na conformação do processo histórico que se realizou no que podemos designar como modernidade. Um conjunto de atividades necessárias na vida cotidiana no mundo rural e urbano, culturalmente, foi considerado feminino por excelência: os serviços de fiar, tecer, costurar, cozinhar, lavar, plantar hortas e quintais etc.²⁵

²⁴ A legislação sobre o degredo para o Estado do Brasil e Estado do Maranhão ou grão Pará e Maranhão é extensa. Numa primeira investigação sobre o envio dos mesmos para Estado do Maranhão encontra-se, para os seiscentos, os seguintes decretos: 02-09-1661, 18-02 de 1667, 19-05-70, 13-12-1685, 23-12-1692 e o de 1694. A legislação sobre degredo relativa à primeira metade do século XVII, a ser pesquisada, complementará esta lista.

²⁵ SOBRAL NETO, Margarida. O papel da mulher na sociedade portuguesa setecentista: contributo para seu Estudo. In: FURTADO, Júnia Ferreira (org.). *Diálogos oceânicos: Minas Gerais e as novas abordagens para a História do Império Ultramarino Português*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

Na colônia do Maranhão e Grão Pará, as mulheres desenvolveram atividades que foram essenciais à sua consolidação. Em primeiro plano, gestaram a geração seguinte, ajudaram a nascerem as crianças de outras mulheres, cuidaram dos seus filhos e dos alheios, trataram dos velhos e doentes. Na vida cotidiana, colaboraram no cultivo e na criação de animais, cozinham, fabricavam pão, doces, açúcar e aguardente, produziram sal, fiavam, teciam, costuravam o vestuário, lavavam para si e para outros. Acrescenta-se esse conjunto à sua participação no comércio, na produção artesanal, entre outras, mas especialmente na configuração, em geral, da sociedade que se constituía no mundo rural e urbano na colônia. Esclarece-se que estas atividades eram controladas e fiscalizadas pela administração da colônia.

A questão do abastecimento na colônia está presente nos relatos de todos: administração, moradores e clero e sob duas óticas, uma que informava a abundância de produtos locais e outra sobre a escassez dos produtos da Metrópole. As reclamações da falta de alimentos europeus foi uma constante, mas eles foram sendo substituídos pelos locais: o trigo pelas farinhas de mandioca; o bacalhau pelo pirarucu e peixe boi; as gorduras pela banha das tartarugas; o vinho pela aguardente e as bebidas de origem indígena, aquele só não podendo faltar para as missas.

A escassez da carne vermelha (bovina) foi um problema ao longo de todo o século XVII, só parcialmente resolvido a partir de 1654, através do contratador Antonio Fernandes, 'o cabeça de Cuia' do Marajó. Na segunda metade e até o início do século XVIII, as fazendas das ordens religiosas também assumiram contratos de fornecimento da carne vermelha e, ao que se indica na documentação, ela era fornecida à população duas vezes por semana.

O comércio na colônia era incipiente, entretanto, muito controlado e fiscalizado pela Câmara e moradores. O pequeno comércio de produtos alimentícios eram ofícios de mulheres, como o fornecimento de pão, doces, verduras e outros, permanentemente fiscalizados, cujo preço e qualidade das mercadorias eram regulados por legislação específica.

O termo de vereação de 18 de julho de 1647, que explicita essa regulação, redefiniu o preço do pão, após o desaparecimento do Livro de Postura: “a câmara de São Luís, visto haver perdido o livro de postura no saque que o flamengo dera na praça, resolve de novo que as padeiras vendessem o pão, a razão de meio arrátel cada um por novelo de fio, e cinco por uma vara de pano”.²⁶

Em certas situações de excessos por parte de comerciantes, a câmara notificava as faltosas e havendo reincidência, retirava-se a licença de comerciar e os proibiam de exercer qualquer atividade semelhante, como nos processos que seguem: “em 1650, a câmara de São Luis notificou a Francisca de Melo e seu marido que não venda mais coisa alguma por grosso ou miúdo, visto que o povo se queixa de que ela o rouba”. E em 1687, a mesma “câmara proibiu que as mulheres, chamadas adelas, vendessem fazendas pelas ruas, sem preceder fiança e licença”. E em 1694, proibiu a fabricação e o comércio de doces, “porque as doceiras para os venderem por alto preço, atravessam todo o açúcar, em dano do bem comum”.²⁷

As mulheres também vivenciaram o mundo rural na colônia, solicitando sesmarias para realizarem atividades agrícolas e pecuárias. Analisando o “Catálogo nominal dos posseiros de sesmarias”, organizado pelo 2º. Oficial agrimensor José Vianna, sob a direção de Arthur Viana, que contém 2158 registros dos nomes do/a posseiro/a, a situação geográfica da sesmaria e as datas da concessão e confirmação da sesmaria, constatou-se um número expressivo de mulheres sesmeiras.

Das sesmarias relacionadas no Catálogo, 10,5% foram concedidas a mulheres e a maioria dessas concessões, 87,3%, ocorrera nos setecentos. Em relação no século XVII, localizamos apenas nove registros paroquiais para mulheres. Algumas solicitações apresentam na justificativa do pleito o direito de herança. Como exemplo, podemos

²⁶ LISBOA, João Francisco. *Crônicas do Brasil Colonial: apontamentos para História do Maranhão*. Petrópolis: Vozes, 1976, p. 551.

²⁷ LISBOA, João Francisco. *Crônicas do Brasil Colonial: apontamentos para História do Maranhão*. Petrópolis: Vozes, 1976, p. 551, 553; 557.

citar os pedidos de concessões de sesmaria de Donna Maria Cabral e de Maria Francisca Cabral, esposa e filha de Francisco Caldeira Castelo Branco, solicitada e concedida em 1617, confirmada em 1623, e de Donna Francisca Maria de Souza, filha de Álvaro de Souza, donatário de Caeté, não confirmada.²⁸

De modo geral, as solicitações de sesmarias pelas mulheres eram justificadas pelo fato de as mesmas demonstrarem ter cabedal e clara finalidade para uso da terra pretendida: para criação de gado, agricultura e cultivos e engenhos de açúcar. Foi desta forma que Donna Andreza de Amory obteve a sua concessão em 20 de dezembro de 1676, confirmada em 2 de junho de 1680, e Donna Genebra de Amorim em 20 de setembro de 1676, confirmada em 21 de junho de 1680.²⁹

O que se destaca nos registros são os motivos das concessões: por direito de herança ou para trabalhar, e a comprovação de que são criadoras de gado e precisam de terras para pastoreio; ou têm engenhos e plantações de cana que precisam ampliar; ou o fato de terem escravos (ameríndios ou africanos) conhecedores das lides agrícolas do arroz e feijão, farinhas, tabaco, algodão, canas e cacau; ou ainda a situação de que sua família (filhos e agregados) vivia das lides agrícolas nas ilhas.

Analisando em conjunto as mulheres sesmeiras, as senhoras de engenho e as donas de escravos na primeira metade do dezoito, constatamos a existência de dez senhoras donas de engenho e engenhocas na região dos rios Moju, Guamá, Tocantins e Capim, no Pará. No Piauí se destacaram as criadoras de gado *vacum* e cavalar.

No que se refere à saúde e às doenças, em especial os nascimentos e as bexigas, as câmaras de São Luís e Belém adotaram medidas e procedimentos para atenuar o sofrimento das/os moradoras/es. Em termo de vereação de 14 de junho de 1655, a câmara de São Luís resolveu: “criar um juiz de saúde, por haver muitas moléstias, e visitar os navios que chegam com negros”.³⁰

²⁸ MEIRA FILHO, Augusto. *Evolução histórica de Belém do Grão-Pará*. Belém: Conselho Estadual de Cultura, 1976.

²⁹ IIANT/TT, *Chancelarias RÉGLAS* – Dom Afonso Vi, livro 33, ff. 149-150.

³⁰ LISBOA, João Francisco. *Crônicas do Brasil Colonial: apontamentos para História do Maranhão*. Petró-

A preocupação com o povoamento implicou em medidas que assegurassem os nascimentos (partos) de crianças sadias e por isso passaram a regulamentar a profissão de parteira. O termo de 27 de novembro de 1655, da mesma câmara, “nomeia duas parteiras das melhores para assistirem às mulheres, notificando-se todas as mais para não partejarem, sem serem examinadas, visto haver muitas que usavam do ofício sem o saberem, e por isso matavam e embruxavam as crianças”.³¹

Em outra vereação em 1657, a câmara informava a criação da “Casa da Misericórdia com seu capelão em São Luis”. Em Belém a fundação da Santa Casa da Misericórdia ocorrera em 1650, mas, demorou a constituir seu corpo de administradores. Os critérios estabelecidos para as pessoas tornarem-se “irmãos” eram muito severos e poucos foram os moradores de Belém aprovados, dada a grande pobreza da população.

A rigidez, ou melhor, inflexibilidade das normas, das tradições e dos costumes encontrava ressonância na colônia, em muitas das circunstâncias, como se pode averiguar, em especial quando se tratava dos degredados.

O estudo da presença das mulheres degredadas na cidade de São Luís e Belém possibilitou conhecer alguns delitos por elas cometidos, suas formas de resistência e a diversidade de transgressões de que foram acusadas. As transgressões, os delitos e os crimes eram analisados sob a égide da legislação, tradições e costumes vigentes à época em Portugal. Essas normas definiam as hierarquias sociais, as permissões e as proibições, as possibilidades de sociabilidades, assim como os espaços de circulação, a vestimenta, seus tecidos e cores, a alimentação, os comportamentos e trejeitos e a linguagem, configurando os padrões para o viver da família e das mulheres.

A legislação, também, estabelecia a organização da estrutura administrativa e os cargos, bem como as atribuições para as funções socioeconômicas e culturais a serem exercidas por cada um.

polis: Vozes, 1976, p. 551.

³¹ LISBOA, João Francisco. *Crônicas do Brasil Colonial: apontamentos para História do Maranhão*. Petrópolis: Vozes, 1976, p. 552.

O comportamento de algumas degredadas tornou-se objeto de reuniões das Câmaras de São Luís e Belém, em particular quando as mesmas vinham julgadas como feiticeiras.

Em vereação de cinco de maio de 1665, representa o procurador da Câmara de São Luis que das ilhas tinham vindo degredadas por sentença duas mulheres de nome Úrsula de Albernoz e Maria de Freitas, assim por feiticeiras como outros malefícios, que haviam confessados por suas boquas, as quais pelos seus vícios se tornaram prejudiciais à terra, havendo já no povo muitas queixas contra elas. A vista do que acordou a Câmara requisitar ao Vigário Geral que as mandassem cumprir seu degredo em algum lugar onde fossem menos danosas.³²

Janaina Amado, estudando os “viajantes involuntários” para a Amazônia, sistematizou importantes informações sobre a vinda de degredados e degredadas para a região. Ela constatou no relatório do presídio da Tarifaria que entre 1784-1800 foram enviados 866 degredados para o Grão Pará e Maranhão, dos quais 100 eram mulheres.³³ Destaca ainda que após a invasão holandesa de São Luís, em 1648, um decreto real determinou que se condenassem “alguns réus incurso em pena de degredo para as conquistas”.

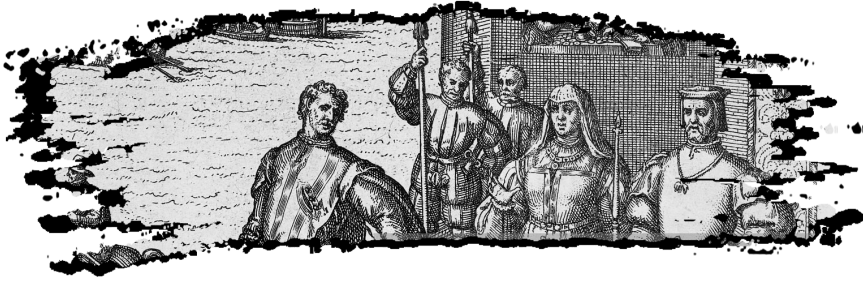
Analisando a política metropolitana sobre os degredados, Amado ressalta a existência de extensa legislação sobre o envio dos mesmos para o Maranhão e o Pará, em particular, no século XVIII.³⁴ O degredo para o extremo Norte do Brasil atingiu homens e mulheres e muitas vezes suas famílias. Em seu estudo, destaca, também, o envio de degredados, especificamente para as fortalezas, principalmente dos soldados arregimentados e os presos de leva. Os primeiros, em sua maioria, foram recrutados à força entre os “mendigos e vadios” da metrópole, das ilhas, de outras possessões ultramarinas e do Estado do Brasil.

³² LISBOA, João Francisco. *Crônicas do Brasil Colonial: apontamentos para História do Maranhão*. Petrópolis: Vozes, 1976, p. 394.

³³ AMADO, Janaina. *A prisão da trafaria era a prisão militar de Lisboa*. 1999, p. 14.

³⁴ AMADO, Janaina. *Viajantes involuntários: degredados portugueses para a Amazônia Colonial*. *História, Ciência, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, vol. 6, p. 818, set. 2000, Suplemento.

Capítulo 6



Marcia Eliane Alves de Souza e Mello

Jurisdição e Poder: controvérsias entre as autoridades coloniais na Amazônia portuguesa

O presente trabalho analisa os conflitos observados entre os principais dignitários na constituição da Junta das Missões no Estado do Maranhão e Grão-Pará. Instalada no final do século XVII, era composta por representantes de diferentes esferas de poder – leigos e religiosos –, vendo-se susceptível a discordâncias entre os seus membros, os quais se manifestavam nas disputas pela precedência de assentos ou pela sistemática das votações. Partindo do exame da controvérsia provocada pelos Bispos que contestaram o seu lugar na composição das Juntas Ultramarinas, subordinados aos Governadores-Gerais, e na abordagem de suas atribuições e competências, procurando demonstrar os limites de seus poderes. Antes, porém, é bom que se compreenda como as Juntas das Missões surgem em diferentes localidades do domínio português, fazendo-se também necessário indicar os condicionantes político-administrativos em que aquelas se inseriam.

No final do reinado de D. João IV, era crescente o entendimento de que o meio mais eficaz para a conservação dos domínios ultramarinos portugueses era cuidar da propagação da Fé naquelas conquistas. A Monarquia portuguesa precisava manter os seus missionários atuantes nas possessões ultramarinas, a fim de poder garantir a autoridade do reino lusitano, ameaçada por outras potências estrangeiras. Para tanto, foi necessária a criação de um organismo ligado à administração central que tratasse exclusivamente das questões referentes às missões ultramarinas e onde os missionários das conquistas pudessem recorrer e apelar.

Nesse sentido, por volta de 1655, foi criada em Lisboa uma Junta específica para as missões, mais conhecida por *Junta Geral das Missões*.¹ Ainda que fosse uma instituição administrativa secundária, um organismo consultivo ligado à administração central, a Junta Geral das Missões funcionava em consonância com outros organismos principais da estrutura orgânico-funcional da administração central, como, por exemplo, o Conselho Ultramarino.²

Contudo, a criação de Juntas das Missões em outras localidades do Império português só foi autorizada em 1681. Para tanto, o Conselho Ultramarino expediu, a 7 de março de 1681, a Carta Régia na qual designava a formação das primeiras Juntas das Missões no Ultramar, a saber, em Goa, Angola, Pernambuco, Rio de Janeiro e Maranhão.³ Posteriormente, foram instituídas outras Juntas na América portuguesa, nomeadamente na Bahia (1688), no Pará (1701), em São Paulo (1746) e novamente no Rio de Janeiro (1750).

Justifica-se o estabelecimento das Juntas das Missões Ultramarinas pela atuação estratégica que elas assumiram nos domínios portugueses, como meio de garantir a propagação da Fé, zelando pelo envio de missionários dedicados, bem como favorecer a defesa e conservação dos territórios coloniais, auxiliando na manutenção das missões longínquas.

¹ Cf. MELLO, Marcia E. A. de Souza e. Pela propagação da fé e conservação das conquistas portuguesas. As juntas das missões – século XVII-XVIII. Tese (Doutorado em História). Porto: Universidade do Porto, 2002.

² A presidência da Junta Geral nas primeiras décadas de sua formação foi ocupada pelo Bispo Capelão Mor, contudo, dela faziam parte também conselheiros leigos, homens letrados, alguns deles com vasta experiência no ultramar.

³ Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Códice 545, fl. 22v.

É importante destacar no que diz respeito à composição das Juntas Ultramarinas, que além dos Governadores Gerais, foram designados, no decreto régio de 1681, como componentes das Juntas, apenas e tão somente, os Ouvidores Gerais, os Provedores da Fazenda e os Bispos (ressalvando que na falta dos Bispos, poderiam então assumir os Vigários Gerais).

Chamamos a atenção para o fato de que, contrariamente à definição genérica da composição da Junta de Missões, indicada em nossa historiografia como formada por religiosos e pelas principais autoridades das capitânias, a realidade da instituição corresponde a uma outra composição inicial.⁴ A participação dos Prelados das ordens religiosas que possuíam missões nas regiões em que atuavam as Juntas Ultramarinas não foi determinada no ato da sua criação. A efetiva participação dos religiosos só ocorreu anos depois de instaladas as primeiras Juntas.⁵

Como se pôde observar, as Juntas das Missões dispunham de uma formação heterogênea, compostas de representantes de esferas de poder diferentes – tais como a justiça, as finanças e a religião –, tornando-se inevitáveis as discordâncias entre os seus membros, observadas em todas as Juntas Ultramarinas.

Uma demanda que surgiu imediatamente após a instalação das Juntas, e que de certa forma foi sempre recorrente, envolvendo os mais diferentes membros, dizia respeito a quem teria direito de primazia na Junta. No ultramar, a presidência da Junta foi atribuída aos Governadores Gerais ou Vice-reis, contrastando assim com a Junta do Reino, em que os Arcebispos de Lisboa foram assinalados como presidentes até aproximadamente 1687.⁶ Essa designação deixou os Bispos do Ultramar in-

⁴ A esse respeito ver MELLO, M.E.A.S., *As Juntas das Missões na América Portuguesa (1681-1757)*. NetHistória, publicação eletrônica no ar desde 1999. Disponível em: http://www.nethistoria.com/index.php?pagina=ver_texto&titulo_id=218

⁵ No caso do Estado do Maranhão, somente em março de 1696, foi o governador autorizado a convocar os Prelados das religiões com a condição de que fossem Prelados Superiores das mesmas ordens, que possuíssem missão a seu encargo e por repartição dos distritos, principalmente os franciscanos de Santo Antônio e da Piedade (SILVA, José Justino de Andrade. *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa: 1640-1647*. Lisboa: Imprensa de F. X. de Souza, 1856, v. III, p.490. Carta Régia de 15/3/1696).

⁶ Quando a presidência da Junta das Missões do Reino passou a ser ocupada por um conselheiro letrado e não mais pelo Bispo Capelão Mor.

conformados com a posição a eles indicada e, por esse motivo, alguns contestaram o seu lugar na formação das Juntas das conquistas.

Dos conflitos derivados das queixas dos bispos ultramarinos, podemos destacar duas questões a serem analisadas. A primeira questão diz respeito à natureza da junta, se era eclesiástica ou não, o que revelava as controvérsias sobre a jurisdição da junta. E a segunda questão a se considerar é quanto à correlação de forças dentro da Junta gerando protestos e queixas, num primeiro momento, por parte do representante do poder religioso, na figura do Bispo, que se manifesta nos litígios sobre “precedência de assentos”.⁷

No ano de 1683, o governador do Estado do Maranhão, Francisco de Sá de Menezes em conversa com o bispo D. Gregório dos Anjos⁸, manifestou o desejo de marcar a primeira reunião da Juntas das Missões, para darem princípio à execução das ordens reais. O bispo, que também deveria compor a Junta e vinha por alguns meses protelando a sua instalação sob vários pretextos, respondeu ao governador, “com excessiva paixão”, que não entraria numa junta que considerava ser totalmente eclesiástica e não secular.⁹ Compreendia o bispo que os assuntos tratados na dita Junta eram matéria de missões todas eclesiásticas e espirituais, e que por defeito de poder e jurisdição não era possível executar as resoluções da Junta.

Diante da manifestação desfavorável do bispo, disse-lhe o governador que não se encolerizasse e considerasse que aquela composição vinha de ordem régia e que, ao convocar a junta, ele a faria com muito respeito à dignidade sagrada do bispo de forma que “em nada se arriscaria a sua autoridade” ser chamado pelo governador a se reunir naquela junta.

Passado algum tempo, enviou o governador uma carta ao bispo indagando se queria ou não participar da Junta, que se determinava convocar em seguida. Em resposta à convocação feita pelo governador, declarou D.

⁷ Os conflitos provocados pela disputa entre os membros da junta dos lugares de destaque, iremos chamar de questão de precedência de assentos.

⁸ O Bispado do Maranhão foi criado pela Bula Super Universas do Papa Inocêncio XI, de 30/08/1677. O primeiro bispo eleito e confirmado do Maranhão foi D. Gregório dos Anjos, clérigo da Congregação dos Cônegos Seculares de S. João Evangelista. Fez sua entrada solene na capital do Maranhão em 11/07/1679. Faleceu em 12/3/1689, sendo sepultado na capela-mor da catedral maranhense.

⁹ AHU, Pará, cx. 3, doc. 215. Carta do governador para o rei D. Pedro II, de 15/10/1683.

Gregório dos Anjos que havia enviado uma representação ao Presidente da Junta das Missões do Reino – que naquela data era o Arcebispo de Lisboa –, apontando as razões pelas quais não parecia convir, a uma Junta de natureza eclesiástica, que ficassem os Bispos na igualdade dos outros dois ministros seculares e sujeitos ao chamado dos governadores. Alegava, entre outros contratempos, o fato de não haver mais do que um votante eclesiástico, sendo três os votantes seculares. Manifestava ainda preocupação de que, por conta dessa desigualdade na composição, os futuros sucessores do governador que não fossem inclinados às causas da Igreja e quisessem “aniquilar a qualidade Episcopal” poderiam utilizar-se dessa situação e causar inconvenientes desordens. Por conta destes motivos, alegava que não deveria ir à Junta até que a questão fosse analisada no Reino.¹⁰

O governador Francisco Sá de Menezes, informado do teor da citada representação, refutou algumas questões levantadas pelo bispo em carta endereçada ao Vigário Geral, Joseph Marinho D’Eça. Argumentava o governador que a natureza da Junta não era eclesiástica, uma vez que tratava de assuntos temporais e não só espirituais como, por exemplo, da questão da cômputa dos missionários, que só o poder e a autoridade de um governante como um capitão general poderia executar. E precisamente por respeitar o bem espiritual, juntamente com o temporal, havia sido nomeado para a Junta um prelado com a dignidade e autoridade do bispo, não importando, para o bom andamento dela, que fosse só de um eclesiástico e de três seculares, porque como todos eram cristãos, todos tinham a mesmas obrigações de agir bem.¹¹

Convicto deste juízo, em carta ao rei D. Pedro II, o governador afirmava não convir que a Junta se formasse somente de eclesiásticos, *“porque seria contra o serviço de V. A., e quietação deste Estado; e entre ela, e os Religiosos da Companhia de Jesus, haveria dissensões, suscitadas pela Junta, que parassem em prejudiciais feitos”*¹², como as que vinha enfrentando a Junta da repartição dos índios.¹³ O governador exemplificava que, mesmo

¹⁰ AHU, Pará, cx. 3, doc. 215. Cópia da carta do bispo ao governador, de 05/10/1683.

¹¹ AHU, Pará, cx. 3, doc. 215. Cópia da carta do governador para o Vigário Geral, 11/10/1683.

¹² AHU, Pará, cx. 3, doc 215. Carta do governador para D. Pedro II, de 15/10/1683.

¹³ Junta ordenada formar pela Carta Régia de 30/03/1680, a qual deveria ser composta pelo bispo, pelo

sendo essa Junta de repartição declarada meramente secular e não tendo sido o bispo nomeado seu presidente, ela assim se constituiu e arbitrava como senhor absoluto, dando excomunhões como se não fosse essa jurisdição tão diversa da episcopal.

Tais manifestações decerto não foram bem recebidas no reino, pois as ordens régias constantemente recomendavam aos Bispos que zelassem pelo bem espiritual das missões e que aconselhassem aos governadores nos assuntos respectivos a elas, a fim de promover o seu progresso. E estas reivindicações só retardaram o funcionamento das Juntas das Missões.

Podemos ressaltar que, se por um lado, a questão da precedência levantada pelo bispo ilustra perfeitamente a rivalidade entre os poderes, por outro lado, também, realça a importância do papel dos Bispos nas Juntas, como conselheiros régios.

Contudo, observamos que as controvérsias iniciais suscitadas pelos pleitos dos bispos não se esgotaram na fase de implantação das juntas no século XVII, elas persistiram ao longo do século seguinte. O que nos indica que ainda era inquietante a questão nas juntas.

Os conflitos entre os governadores e os bispos decorrentes da disputa sobre a precedência de assentos parece não ter se limitado aos reclames iniciais. Muito embora, as ordens régias reiteradamente confirmassem a primazia dos governadores. E, em Lisboa, o modelo de direção da Junta Geral já havia sido modificado desde os finais da década de 1680, caracterizando-se pela presidência da Junta exercida por um leigo letrado (e não mais pelo Bispo Capelão-mor) e pela composição exclusiva de deputados pertencentes a ordens religiosas regulares.

No entanto, continuavam os bispos reivindicando preceder ao governador na direção da junta. Alguns buscavam apoio enquanto ainda estavam no Reino, tentando com isso chegar ao seu bispado com o reforço da sua autoridade. Esse foi o caminho percorrido pelo primeiro Bispo do Pará, D. Bartolomeu do Pilar¹⁴, como podemos ver no que se segue.

prelado da província franciscana de Santo Antônio e por uma pessoa eleita pela Câmara, ficando a junta encarregada de repartir a terça parte dos índios aldeados para o serviço dos moradores.

¹⁴ Fr. Bartolomeu do Pilar. Era carmelita calçado. Sagrado bispo do Pará em 12/12/1720. Embarcou

No século XVIII, com a criação do Bispado do Pará¹⁵, expediram-se do Reino várias ordens ao governador do Estado do Maranhão a fim de regular o tratamento a ser dispensado ao bispo do Pará, D. Bartolomeu do Pilar, segundo as quais a descrição do cerimonial a ser dispensado ao bispo demonstra claramente a preocupação em não abater a autoridade episcopal.¹⁶ No tocante à formalidade na Junta, conforme carta régia de 1724, dirigida ao governador do Estado do Maranhão, ficou determinado que este último se submetesse extraordinariamente ao bispo, cedendo-lhe a honra de sentar no topo da mesa:

que nas Juntas de Missões que se fizerem na cidade de Santa Maria de Belém e em todo o Bispado, tenha o Bispo desta cidade e seus sucessores o primeiro lugar, isto é, no topo da mesa, ficando vos no principio do lado dela da parte direita do Bispo.¹⁷

Contudo, antes de partir para o seu Bispado, representou D. Bartolomeu várias dúvidas relativas à sua autoridade perante as missões daquela região. E no que diz respeito à precedência de lugar na Junta das Missões, propôs que o bispo deveria comparecer à Junta presidindo com o governador, em lugar assinalado pelo rei; ou seja, buscava D. Bartolomeu dividir a presidência da Junta com o governador e não apenas auxiliá-lo nas demandas a ela pertinentes.

Depois de submetida a proposta de D. Bartolomeu à análise de mestres e doutores da Universidade de Coimbra, da Junta das Missões do Reino e consultado o Conselho Ultramarino, resolveu-se manter o governador na presidência da Junta, sem alteração do que já se observava em Angola, Pernambuco e no Maranhão.¹⁸

Os conflitos envolvendo membros constituintes das juntas não se limitaram aos Bispos e Governadores. Houve também pleito de precedência

para o Estado do Maranhão em 1724, chegando a Belém onde fez entrada solene a 24/9 do mesmo ano. Faleceu em Belém a 07/04/1733.

¹⁵ Sufragânea de Lisboa. Separou-se do Bispado do Maranhão, sendo erigida pela Bula Copiosus in Misericordia do Papa Clemente XI, de 04/03/1719, com o título de Diocese de St^a Maria de Belém do Pará e mais tarde Grão Pará.

¹⁶ AN/TT, Manuscritos do Brasil, n.º 43. pp. 555. Carta régia ao governador do Estado do Maranhão, de 01/06/1724; Idem, pp. 559. Carta de Diogo M. Corte Real ao governador do Maranhão, de 02/06/1724.

¹⁷ AN/TT, Manuscritos do Brasil, n.º 43. pp. 509. Carta régia ao governador, de 02/06/1724.

¹⁸ Biblioteca Nacional Lisboa (BNL), Códice 11570, Provisão Régia ao Bispo do Pará, de 31/03/1725.

envolvendo outros membros da Junta, como por exemplo, os Ouvidores e Procuradores da Fazenda. Ao tomar posse, em maio de 1682, o governador do Estado do Maranhão, Francisco de Sá de Menezes, encontrou o Provedor-mor da Fazenda, D. Fernando Ramires, e o Ouvidor Geral, Tomé de Almeida e Oliveira, envolvidos em uma disputa por preferência de assentos em lugares públicos. Em razão da dúvida existente entre o Ouvidor Geral e o Procurador da Fazenda no tocante à preferência de lugar, adiou-se a instalação da Junta. Os dois ministros reais estavam de tal forma irreconciliáveis, que o governador temia que, se os convocassem para a Junta, cada qual queria preceder o outro, e que poderiam não concordar nos votos “por teima, e não por razão”, provocando assim um dano maior para a administração do Estado.¹⁹ O governador preferiu, portanto, esperar por uma decisão de Lisboa. A solicitação foi analisada no Conselho Ultramarino, em janeiro de 1684, quando se emitiu um parecer favorável a que o Ouvidor Geral precedesse o Provedor da Fazenda e tivesse o primeiro lugar em recintos públicos.²⁰

Durante o governo de Bernardo Pereira de Berredo (1718-1722), o Ouvidor da capitania do Pará, Francisco Galvão da Fonseca, levantou dúvida quanto à ocupação do capitão-mor na presidência da Junta em caso de ausência do governador. O ouvidor afirmava desconhecer qualquer ordem nesse sentido e alegava que, não tendo o capitão assento na Junta, era injusto que pela ausência temporal do governador ficasse ele presidente. Mas, que se assim fosse preciso, deveria o capitão-mor reunir-se com os religiosos e demais deputados para lhe darem conselho, fazendo voto consultivo e não decisivo.²¹

Podemos ainda observar, anos mais tarde, na representação feita por Manuel Antunes da Fonseca, ouvidor do Pará, a importância atribuída ao cerimonial dos assentos na Junta das Missões e de que forma a distribuição dos assentos assinalava uma hierarquização entre os diferentes deputados da Junta.

¹⁹ *AHU*, Pará, cx.3, doc. 211. Carta do governador, de 09/05/1683.

²⁰ *AHU*, Códice 274, p.32, consulta de 10/01/1684.

²¹ *AHU*, Pará, cx.6, doc. 548. Carta do ouvidor de 04/05/1720. No entanto, a atuação do capitão-mor estava garantida pela Carta Régia de 12/01/1701.

Dizia o ouvidor que não estava sendo cumprido o estilo, até então observado, da distribuição dos lugares dos membros da Junta, pelo qual os ouvidores tinham lugar imediato aos governadores pela parte direita. Naquele período o governo do bispado estava sendo exercido por três capitulares, que assistiam na Junta e se assentavam no lugar que de costume pertencia aos ouvidores. Entendendo não ser justo ficar em assento inferior aos capitulares, pedia a precedência do assento.²²

Pelo que podemos perceber, a posição indicada na mesa conferia ao deputado um estatuto diferenciado e mesmo superior aos membros seguintes. Desse modo, estar na cabeceira da mesa, em assento com espaldar, assinalava um poder de comando. Da mesma forma, os assentos mais próximos do topo da mesa representavam para aqueles que os ocupassem, uma posição de superioridade em relação aos demais membros da Junta. Havia tamboretos para os deputados e cadeira de espaldar para a dignidade do Bispo, de forma que o tipo de banco utilizado para o assento dos deputados constituía um símbolo de distinção.

Um exemplo desta representação simbólica da autoridade pode ser observada na dúvida levantada pelos deputados da Junta do Pará. Em reunião realizada em fevereiro de 1740, foi avaliado o lugar a ser ocupado pelo sargento-mor na Junta enquanto o governador geral se encontrasse no Maranhão. Os deputados determinaram por unanimidade que ele deveria sentar-se no canto da mesa, onde se sentava o governador quando estava presente o Bispo, mas não em cadeira, e sim em tamborete na forma dos assentos dos demais deputados.²³

Outro conflito observado no desenvolvimento das Juntas diz respeito ao local onde eram realizadas as sessões, gerando controvérsias e conflitos de jurisdição expressados na representação de poder caracterizada pelos locais de reuniões.

Aos governadores foi dada autonomia para convocar a Junta onde julgassem mais conveniente. Contudo, os locais escolhidos para as reuniões

²² AHU, Pará, cx. 17, doc. 1543. Representação do Ouvidor do Pará, de 08/09/1734.

²³ Arquivo Público do Estado do Pará (APEP), Códice 23, Termo de Junta das Missões, 01/02/1740.

não eram os mesmos em todas as Juntas Ultramarinas. Nas capitanias de Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro, o estilo observado era fazer as reuniões no Palácio do Governo. No Maranhão e Pará, o local preferencial era o Palácio do governador, mas as reuniões também se realizaram em diferentes épocas no Colégio dos Jesuítas e no Palácio Episcopal.

Legitimam-se os locais aqui mencionados não apenas pela necessidade de um lugar específico, onde pudessem reunir-se todos os deputados e houvesse lugar para um arquivo dos papéis e livros de assentamentos, mas também pela necessidade de representação do poder, recaindo a escolha em locais onde pudessem ser reafirmados os valores culturais, as hierarquias e as jurisdições.

Todavia, a falta de um local com espaço físico adequado, independente dos demais cômodos do prédio, como também os conflitos de jurisdição entre os representantes do poder colonial, implicavam a busca de lugares aparentemente “neutros” como colégios, conventos ou Câmaras.

Na disputa pela precedência na Junta do Pará entre o Bispo e o Governador geral, que analisamos anteriormente, podemos observar o conflito causado pela representação do poder indicado pelo local onde se realizavam as reuniões. Com o fim de neutralizar estes conflitos de jurisdição, o rei ordenou que o bispo e o governador escolhessem um convento ou o colégio da Companhia de Jesus como local de reunião da Junta.²⁴ O governador João Maia da Gama escreveu ao rei em 1727, informando que a escolha recaiu no colégio da Companhia.²⁵

No entanto, não foi este um local definitivo, pois ocorreram várias mudanças posteriores, que nos sugerem terem sido motivadas pelas contendas geradas pela expressão emblemática de poder que caracterizava os locais de reuniões, como podemos observar pelos termos da Junta de Missões do Pará da década de 1730. Após a morte do bispo D. Bartolomeu do Pilar, em 1733, as reuniões da junta passaram a ser realizadas no Palácio do Governo. Em 1736, com a morte do governador José Serra, passou o governo a ser

²⁴ AN/TT, Manuscritos do Brasil, n.º43. pp. 559. Carta régia ao governador, de 02/06/1724.

²⁵ AHU, Pará, cx. 10, doc. 941. Carta do governador de 29/09/1727.

exercido pelo capitão-mor Antônio Duarte de Barros e, por este motivo, alterou-se novamente o local de reunião da Junta de Missões, que retornou para o Colégio da Companhia.

A questão do local das reuniões tornou a gerar controvérsia alguns anos mais tarde. Com a chegada do novo bispo D. Guilherme de São José²⁶, em julho de 1739, as reuniões da Junta foram transferidas para o Palácio Episcopal, numa clara representação da autoridade do Bispo, uma vez que o governador encontrava-se na capitania do Maranhão, e havia assumido o governo do Pará o sargento-mor João de Almeida da Mata. Pelo que nos sugerem as atas da Junta, na intenção de minimizar um conflito de jurisdição envolvendo essas autoridades coloniais, foi deliberado pela Junta das Missões que, enquanto estivesse ausente o governador do seu palácio, as reuniões da Junta deveriam realizar-se no Colégio da Companhia, conforme antiga determinação.²⁷

Na falta de um regimento próprio das Juntas, estas eram regidas por cartas, alvarás, leis e provisões régias emitidas na Metrópole para as conquistas, que tinham o intuito de não só regular a sua conduta, como também criar um estilo no seu procedimento. Quanto à forma de se proceder nas reuniões da Junta, foram enviadas ordens específicas para todos os governos onde estavam instituídas. Recomendavam que se fizessem os registros das matérias discutidas e que os votos e os pareceres das reuniões fossem por escrito, ficando os registros nas secretarias dos governos, de onde seriam remetidas cópias para o Reino.

Entretanto, mesmo com todo esse mecanismo regulador do procedimento das Juntas, a sistemática de votação não ficou imune às querelas entre os seus membros. E através dela podemos observar não somente os limites jurisdicionais impostos às suas ações, como as tensões provocadas pelo exercício de sua autoridade utilizada pelos governadores para colocar em prática algumas demandas locais.

²⁶ Fr. Guilherme de São José. Era freire da Ordem de Cristo. Sagrado Bispo do Pará em 14/12/1738. Tomou posse solene da diocese em 10/08/1739. Ficou cego e por este motivo encaminhou pedido de demissão em novembro de 1747, que foi aceita em 1749. Voltou para Portugal onde faleceu em 15/12/1751.

²⁷ *APEP*, códice 23, Termo de 1º/02/1740.

O voto na Junta, num primeiro momento, tinha poder decisório e não apenas consultivo, sendo posta em execução a solução votada pela maioria da Junta, dentro de um espaço de relativa autonomia. Quando sucedia de haver grande discordância nos votos, eram então enviados pareceres individuais dos deputados da Junta para o Reino, e esperava-se que de lá viesse a solução. Essa regra era válida também para o caso em que diferiam apenas os votos do bispo e do governador. Nessa circunstância, informava-se ao rei, que tomava a decisão baseando-se nos fundamentos alegados.²⁸

No Estado do Maranhão a forma de desempate dos votos da Junta foi normatizada em 1724, em meio às ordens régias dirigidas ao governador do Estado, que estabeleciam o modo de tratamento a ser conferido ao bispo do Pará. Ficava estabelecido que:

Sucedendo o caso de se empatarem os votos da Junta, se o bispo e vós estiverem a uma parte se vencerá por este para o que estiver votado, e se o bispo se apartar de vós, e vós vos apartardes dele, e estando os votos em igual número, se vencerá esse negócio proposto por três pessoas eclesiásticas, graves, e doutas que a junta mesmo eleger por mais votos.²⁹

Ocorre que, durante o governo de Alexandre de Sousa Freire (1728-1732), chegaram ao Reino inúmeras queixas que diziam respeito ao cativo injusto dos índios e a guerras feitas contra as leis naquele Estado. Dentre as argumentações que justificavam o motivo para tal conduta, estava a de que os deputados da Junta não podiam votar com liberdade o que entendiam, por estarem sujeitos às pressões locais e temerem “descomposições e ódios” que poderiam se seguir.³⁰

Queixas contra o procedimento autoritário dos governadores eram comuns, e Alexandre Freire não foi o único governador a querer impor suas ideias e seus propósitos. No que se refere à votação na Junta, temos outro exemplo, no seu sucessor, José da Serra (1732-1736), que, conforme afirmou o ouvidor do

²⁸ Anais do Arquivo Público da Bahia. Bahia: Imprensa Oficial, v. 29, 1943. Carta Régia ao Governador Geral do Brasil, de 07/09/1704.

²⁹ AN/TT, Manuscritos do Brasil n.º 43, fl. 509, Carta Régia para o Governador do Estado do Maranhão, de 02/06/1724.

³⁰ AHU, Pará, cx. 13, doc. 1173. Carta do Pe. Jacinto de Carvalho 18/02/1731.

Pará ao rei, o governador costumava declarar o seu voto logo que era proposto qualquer negócio na Junta, como forma de induzir o voto dos demais deputados, e caso contrário, se os deputados não convem com elle, busca todos os meyoys de os reduzir a sua opinião, chegando muitas vezes a infurecersse contra elles; e isto tem sido infalível em todas as Juntas, pois me não lembro que tenha havido nella negocio em que este não tenha mostrado paixão.³¹

E ocorrendo ser o governador vencido em votos, costumava algumas vezes não querer executar o acordo da Junta. Certa vez, indispôs-se com o deputado Comissário da Província de Santo Antônio a respeito de uma resolução tomada em Junta; terminou por impedir o comissário de voltar a ela, e os acordos passaram a ser realizados sem a presença e o voto daquele deputado. Podemos observar, pelas informações do ouvidor, que os deputados da Junta sofriam pressões das mais diversas no exercício de suas atividades, influenciando os seus pareceres e decisões.

Por meio da carta escrita pelo Pe. José Vidigal, Vice Provincial do Maranhão e Grão-Pará, no ano de 1732, ao Pe. Jacinto de Carvalho, Procurador Geral da Companhia de Jesus, podemos observar como se processava na prática o estilo de votação na Junta das Missões do Estado do Maranhão e como ela podia ser manipulada. Continha a missiva em seu teor um protesto sobre a falta de um regimento ou direção da Junta das Missões, particularmente no que dizia respeito às votações.³² Porque, uma vez em que não estava definido de quem eram os primeiros votos ou quem os poderia declarar em primeiro lugar, queriam os presidentes da Junta começar pelos deputados mais modernos. Contra esse procedimento, argumentava o padre jesuíta que, ordinariamente, os deputados mais modernos não sabiam o que responder, ao passo que ouvindo em primeiro lugar a Companhia, acostavam-se ao seu voto e assim as causas iam bem informadas.

No referente às devassas, continuava o Padre Vidigal, era estilo serem enviadas primeiro à Companhia, e depois iam correndo as respostas e pareceres abertos. Todavia, ocorreu que em um sumário de guerra ofensiva³³

³¹ *AHU*, Pará, cx. 18, doc. 1650. Carta do ouvidor do Pará de 28/08/1735.

³² *BNL*, Códice 4517, p.369-70. Carta do Pe. José Vidigal, de 04/10/1732.

³³ O alvará de lei de 28/04/1688 estabelecia que a guerra justa ofensiva fosse aquela legitimamente empreendida contra os índios, quando esses invadissem as terras e domínios da Monarquia portuguesa,

foi mudado o estilo, começando pelos mais modernos e lacrados os votos, o que, ao seu ver, impediu as notícias necessárias para se discorrer na justiça ou injustiça da guerra. Considerando tais fatos, reivindicou então uma mudança no estilo da votação das devassas: que os votos fossem enviados ao Reino, para de lá vir a decisão sobre as guerras ofensivas.

O anseio do Vice Provincial foi atendido em 1734: por ordem do rei, os ministros da Junta foram obrigados, no tocante as questões de guerra aos gentios, a enviar o seu voto individualmente e sem declararem o seu teor, remetendo-os fechados para o Conselho Ultramarino.³⁴

Em suma, procuramos com este artigo, demonstrar que as Juntas das Missões Ultramarinas não se constituem apenas como organismos reguladores e mantenedores das missões, mas sim como novos instrumentos de poder e controle da Monarquia portuguesa dentro da política colonialista posta em prática em seus domínios. No caso específico da Amazônia colonial, as Juntas passaram a desempenhar um papel cada vez mais relevante no desenvolvimento da política indigenista empreendida pela Monarquia, visto estarem enquadradas na estratégia de submissão dos povos indígenas, atuando como reguladoras de todas as operações de cativo, julgamento e distribuição da mão-de-obra indígena.³⁵

Sendo assim, é possível perceber mediante a análise dos conflitos entre seus membros que as atribuições da Junta sofreram alterações devidas a necessidades específicas dos locais de suas sedes, e que a atitude de seus membros não ficou imune à expressão de sua natureza, qual seja uma junta secular para tratar de questões missionárias. Como organismo de apoio ao projeto colonial, a Junta das Missões, teve um papel fundamental na expansão e manutenção dos espaços Amazônicos.

e fizerem hostilidades graves, sujeitas a castigo.

³⁴ *AHU*, Códice 270. p. 209v. Carta régia de 13/04/1734.

³⁵ Eram as Juntas das Missões solicitadas a dar seu parecer sobre questões específicas relativas aos índios, tais como: os meios mais adequados para promover o descimento dos índios para os aldeamentos missionários; examinar a legitimidade dos cativos dos indígenas; emitir parecer sobre as propostas de guerras ofensivas ou defensivas; apreciar como instância final as apelações das causas de liberdades dos índios; ficar sob o seu arbítrio os “resgates” feitos por tropas específicas, além de outros assuntos de sua competência.

Capítulo 7



Karl Heinz Arenz

Uma lenta preparação para a morte: A evangelização nos aldeamentos jesuíticos da Amazônia portuguesa (SÉCULO XVII)

As enormes distâncias, as selvas impenetráveis, o labirinto confuso de rios e igarapés, as margens cobertas de aldeias populosas – estas impressões insólitas impactaram, desde o final do século XVI, o imaginário dos primeiros europeus que percorreram a bacia amazônica. Para eles, a região era “um espaço indefinível, incompreensível, flutuante e, sobretudo nebuloso”¹, pois distante dos códigos culturais europeus de origem medieval. Enquanto marinheiros, soldados e outros aventureiros deixaram-se rapidamente seduzir pelo mito do Eldorado e por rumores de riquezas imensas, os primeiros missionários acreditaram estar, em face dos inúmeros povos indígenas, no início de uma messe abundante². No entanto, após poucas décadas, as expectativas iniciais de religiosos e colonos deram lugar a querelas acirradas acerca da

¹ MALDI, Denise. De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX. *Revista de Antropologia*. São Paulo: Edusp, v. 40, fasc. 2, jul./dez. 1997, p. 189.

² Ver GODIM, Neide. *A invenção da Amazônia*. São Paulo: Marco Zero, 1994, p. 77-138.

exploração da mão de obra indígena. Sobretudo os jesuítas mostraram ser muito vigilantes em tudo que tangesse a seus neófitos e catecúmenos, como o comprova a rápida implementação e expansão de uma vasta rede de aldeamentos ao longo da extensa calha do rio Amazonas, sob a conduta do padre Antônio Vieira, superior da Missão do Maranhão entre 1653 e 1661.³

A relativa autonomia das missões favoreceu a justaposição, ou melhor, a fusão inextricável de determinados elementos e práticas culturais. Neste sentido, configurou-se uma economia diversificada que reconciliou o aspecto mercantilista de exportação dos europeus (sobretudo, a das drogas do sertão, isto é, dos produtos provindos do extrativismo vegetal na floresta tropical) e a subsistência em regime comunitário tradicionalmente praticado pelos povos indígenas. Também, nasceu uma religiosidade lúdica e, do ponto de vista dos religiosos, pouco ortodoxa que interligava as devoções ibero-barrocas com o universo simbólico do xamanismo indígena. Com efeito, o princípio da aculturação, aplicada, entre os séculos XVI e XVIII, a partir de uma primeira leitura dos missionários das práticas indígenas, permitiu certa tolerância por parte dos padres no que diz respeito à chefia tradicional, à produção e propriedade em comum ou à permanência de determinadas cerimônias consideradas mais como forma de diversão do que expressão do sagrado, como as danças.⁴

É importante assinalar que, ante as múltiplas interferências por parte dos padres, os povos indígenas não podem ser considerados como meros passivos ou condenados a uma submissão total. Desde o início, os índios souberam reagir, tanto mediante a despistagem, a dissimulação, a fuga ou, simplesmente, o silêncio, quanto por meio da reinterpretação dos novos discursos e elementos trazidos pelos padres. Sobretudo, no interior das aldeias catequéticas, os indígenas fizeram valer, com astúcia, suas próprias concepções culturais

³ Esta rede de missões está na origem de uma verdadeira “geografia jesuítica”, visto que a infraestrutura urbana posterior se calçou nela. Ver DROULERS, Martine. *Brésil: une géohistoire*. Paris: Presses Universitaires de France – PUF, 2001, p. 82.

⁴ Adone Agnolin fala, neste contexto, de “uma espécie de mitologia paralela [...], uma espécie de *sincretismo intencional* em situações de contato cultural” e aponta a “constituição da *cultura paralela* e, portanto, de um novo imaginário”. Ver AGNOLIN, Adone. *O apetite da antropologia: o sabor antropofágico do saber antropológico – alteridade e identidade no caso tupinambá*. São Paulo: Humanitas, 2005, p. 126.

e culturais, flexibilizando ou suavizando o rigor dos objetivos missionários. O presente artigo visa analisar tanto os métodos aplicados pelos padres inacianos quanto as reações dos índios a seu respeito, na fase inicial da evangelização na América portuguesa. Apesar da grande precariedade das circunstâncias – as constantes reclamações dos colonos, as diversas intervenções das autoridades e os efeitos desastrosos de epidemias –, a catequização impactou profundamente o imaginário e o modo de vida dos indígenas da região.

Diante da complexidade das dinâmicas de contato entre indígenas e religiosos, o conceito da mediação cultural, proposto por Paula Montero, constitui um instrumento central de análise. Mediação vai além dos termos tradicionais de explicação, como aculturação, assimilação, sincretismo ou hibridismo, e dá mais realce ao “jogo contingente” das relações sociais e simbólicas de caráter processual e recíproco. Uma leitura nas entrelinhas das fontes missionárias permite, até certo grau, compreender como se produziu uma crescente “convergência de horizontes simbólicos” no convívio de índios e padres. Diferente do tradicional binarismo antagonístico “nós-eles”, o conceito da mediação cultural focaliza nos múltiplos “códigos compartilhados” que permitem pensar o Outro e fazer eventuais acordos com ele. Assim, no caso dos indígenas, a interação resultou, a partir de elementos fomentados pelos missionários – como sacramentos e devoções –, em uma (re)significação dos modos de vida tradicionais e, também, da própria identidade étnica.⁵

Dentre as fontes relevantes para a temática destacam-se as cartas de diversos missionários arquivadas no *Archivum Romanum Societatis Iesu* (ARSI) em Roma, a chamada *Visita* do padre Antônio Vieira (1608-1697) – um regulamento interno introduzido após uma visita ao conjunto das aldeias entre 1658 e 1660 – e a volumosa crônica do padre luxemburguês João Felipe Bettendorff (1625-1698) que abarca todo o século XVII. Fora isso, as obras do padre luso-brasileiro Serafim Leite foram, apesar de sua tendência apologética, de grande utilidade, sobretudo o quarto tomo de sua monumental *História da Companhia de Jesus no Brasil* (HCJB).

⁵ 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.

A PRÁTICA PASTORAL: ENTRE FLEXIBILIDADE E SUPERFICIALIDADE

Não obstante, a forte conotação política e econômica do projeto missionário jesuítico na Amazônia⁶, a prioridade dos padres era, antes de tudo, a ação pastoral. A consciência de serem missionários, isto é, evangelizadores enviados a povos “outros”, foi bem nítida entre os filhos espirituais de Santo Inácio. De fato, o termo *missionarius* para designar a condição primeira do ser jesuíta é frequentemente empregado nas fontes. Mesmo se no século XVII ainda não se visava “civilizar”, no sentido de uma adaptação total dos indígenas ao modo de vida europeu, a evangelização se fez, desde o início, pelo intermédio da transmissão de elementos do imaginário barroco em proveniência da península Ibérica, como as procissões, ladainhas ou as estátuas santorais. Tudo indica que os índios seiscentistas estavam conscientes de que tornar-se “filhos de Deus” (*filii Dei*) significava, ao mesmo tempo, tornar-se “filhos dos padres” (*filii Patrum*).⁷ Assim, em 1671, o padre Bettendorff narra acerca de um grupo de Arauaquis que veio negociar seu próprio descimento⁸ após uma incursão de “paulistas” (caçadores de escravos) em seu território e a subsequente perseguição pelos vizinhos Guarajus: “Por causa disso, [...], eles vieram para implorar a nossa ajuda. Com efeito, todos seriam dispostos a descer para se tornarem filhos de Deus e serem governados pelos padres”.⁹

Geralmente, uma vez os índios instalados num dos aldeamentos, os missionários costumaram proceder à conversão imediata e formal dos chefes, à educação e catequização mais intensas de crianças e jovens e, sobretudo, à

⁶ Referente às atividades econômicas dos jesuítas na América portuguesa, ver ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Edusp, 2009; SOUZA JÚNIOR, José Alves de. *Tramas do cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do Setecentos*. Belém: ed.ufpa, 2012.

⁷ Ver João Felipe Bettendorff. Carta ânua ao superior geral Oliva. São Luís, 21/07/1671. *Archivum Romanum Societatis Iesu*, Roma (ARSI), cod. Bras 9, fl. 260r e 262r.

⁸ “Descimento” designava uma incursão ao sertão para contatar determinados grupos indígenas no intuito de persuadi-los, por meio da persuasão, a aceitarem a evangelização e estabelecer-se em um dos aldeamentos.

⁹ João Felipe Bettendorff. Carta ânua ao superior geral Oliva. São Luís, 21/07/1671. ARSI, cod. Bras 9, fl. 262r. Traduzido do latim pelo autor.

gradativa marginalização dos pajés.¹⁰ No entanto, todos os costumes e saberes de origem indígena, tidos como indispensáveis para a sobrevivência cotidiana no ambiente amazônico, foram tolerados e, até, preservadas e sistematicamente transmitidas no interior das missões: os alimentos e seu preparo, as maneiras de caçar, pescar e colher produtos vegetais, a locomoção e o transporte em canoas, o saber terapêutico, as “rodas de dança” – cujo pano de fundo sagrado foi ignorado pelos missionários – e, sobretudo, a difusão da Língua Geral, de matriz tupi, para facilitar a comunicação tanto entre padres e indígenas como entre índios falantes de um idioma tupi e os de outros troncos linguísticos.¹¹ Jesuítas e nativos lançaram, desta forma, as bases para o surgimento de uma cultura peculiar missioneira de evidente caráter indígena.

No entanto, apesar dessa aparente flexibilidade, a catequização alcançou resultados muito modestos. Assim, em 1670, o padre Bettendorff vê-se forçado a interromper a transe ritual de alguns xamãs dentro da casa de um principal de um dos aldeamentos mais antigos da Missão do Maranhão, Tapuitapera (hoje Alcântara), nos entornos de São Luís.¹² Com efeito, a descrição apresentada pelo missionário luxemburguês remete a uma sessão xamânica, pois os pajés estavam possuídos por entidades espirituais, isto é, os seus “guias” – para o padre tratava-se do diabo –, ingeriam bebidas fermentadas, rolavam e debatiam-se no chão, espumavam pela boca, falavam com voz rouca e sacudiam um maracá.¹³ A narrativa de Bettendorff evoca, além disso, a existência de certas práticas heterodoxas que os pajés

¹⁰ Ver MONTEIRO, John Manuel. The Crises and Transformations of Invaded Societies: Coastal Brazil in the Sixteenth Century. In: SALOMON, Frank; SCHWARTZ, Stuart (eds.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Vol. 3/1 (South America). Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 1001.

¹¹ Referente à transmissão, muitas vezes clandestina, do saber terapêutico, ver DANIEL, João. *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas (1757-1776)*. Vol. 1. Rio de Janeiro/Belém: Contraponto/Prefeitura da Cidade de Belém, 2004, p. 293 (uso de veneno como meio de vingança) e 301-303 (silêncio tenaz sobre feitura de remédios e venenos).

¹² Ver João Felipe Bettendorff. Carta ânua ao superior geral Oliva. São Luís, 21/07/1671. *ARSI*, cod. Bras 9, fl. 264r.

¹³ A descrição de Bettendorff corresponde à análise de sessões xamânicas – ainda muito correntes entre a atual população ribeirinha da Amazônia que descende, em grande parte, dos índios cristianizados –, feita pelo antropólogo paraense Raymundo Maués nos anos 1970. Ver MAUES, Raymundo Herald. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico: um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém: Cejup, 1995, p. 185-187 e 278. Ver também ELIADE, Mircea. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 355-368.

apresentaram, como falar de um “único caminho da salvação”, uma fórmula abstrata recorrente nas homilias dos religiosos, mas desconhecida nas tradições xamânicas. Além disso, os pajés teriam imitado determinados gestos e procedimentos reservados aos sacerdotes católicos. Assim, fora as danças e cantos habituais, os “feiticeiros” teriam ousado pregar, ouvir a confissão e celebrar a missa, oferecendo “pão como se fossem hóstias”.

Mais de vinte anos depois, em 1692, o ouvidor geral Miguel da Rosa Pimentel observa algo parecido. No relatório final sobre sua atuação na colônia amazônica, lê-se que

se achão todas as Aldeas sem nenhú [meio de os índios serem governados apropriadamente como vassalos], uzando de seus Ritos gentillicos e como não conhecem outra forma, se conciderão ainda nos matos, matandosse e comendosse huís a outros, sem q. do tal experimentem castigo, o que he muito prejudicial.¹⁴

Temendo o estabelecimento de um mundo socio simbólico paralelo ao lado das estruturas coloniais, este alto funcionário insiste, sobretudo, na difusão da língua portuguesa ao invés da *tapuia*, como ele designa a Língua Geral empregada na catequese. Segundo ele, este idioma seria propenso a afastar ainda mais os catecúmenos indígenas dos agentes coloniais.¹⁵ Outro autor que aponta para uma catequese superficial, acompanhada de inúmeros mal-entendidos entre índios e missionários, é o padre João Daniel, que atuou no vale do Amazonas em meados do século XVIII. Esse jesuíta português frisa a tenacidade dos indígenas frente aos esforços dos padres. Para ele, o forte apego dos índios aos rituais xamânicos e aos pajés estaria na origem de seu suposto comportamento inconstante. Por essa razão, Daniel advoga o recurso dos missionários à coerção, inclusive à punição corporal, para forçar os catecúmenos e neófitos indígenas a comparecerem às instruções catequéticas e celebrações litúrgicas, sobretudo à missa dominical.¹⁶ Daniel lamenta que

¹⁴ Miguel da Rosa Pimentel. Informação do Estado do Maranhão. Lisboa, 04/09/1692. *Biblioteca da Ajuda* (Lisboa), cód. 50-V-34, n.º 43, fl. 199r.

¹⁵ Ver *ibid.*, fl. 203v-204v.

¹⁶ Ver DANIEL. *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*. Vol. 1. Op. cit., p. 322-340.

É necessária especial indústria para viver com os índios e entre eles, porque não basta a comum e universal economia das mais gentes: antes para a sua boa direção hão de os seus missionários viver com eles como um mestre de meninos, a quem nem o demasiado rigor os afugente, nem a nímia brandura os faça insolentes; mas havendo de exceder em algum destes dois extremos, é mais útil o rigor do que a brandura, por obrar mais neles o medo que o respeito, pau que a retórica, o castigo que o disfarce. Ordinariamente não fazem serviço, ou bem algum, senão por medo; ainda o seu bem espiritual e temporal é mais forçado, que voluntário, e assim a melhor persuasão para chegarem à doutrina é a palmatória nos menores, e a prática mais eficaz para irem à missa os adultos é o castigo, não o de multas nas bolsas, como nos brancos, mas o da cadeia, ou do pau, que lhes doa; e todos os missionários que não usam destes incentivos, mais os perdem do que lucram, mais dano causam, do que proveito.¹⁷

No entanto, este caráter rígido da ação pastoral não contradiz o fato de que os missionários estavam atentos a possíveis congruências ou semelhanças nas culturas dos “outros” – neste caso, dos índios. De fato, durante sua formação nos colégios, eles foram imbuídos tanto do pensamento neoescolástico, que atribui uma noção mínima do divino a todos os povos, quanto da reflexão humanista acerca do “homem natural”. Destarte, mais do que outros religiosos, os jesuítas partiram de uma recuperabilidade potencial dos indígenas, considerados como desviados de sua condição humana “verdadeira” por supostas práticas idolátricas e inconstantes. Portanto, a ação evangelizadora seria mesmo aplicada de forma severa, imprescindível para resgatar o “selvagem” de sua vida desordenada e reintegrá-lo à humanidade.¹⁸ Por esta razão, os jesuítas buscaram, geralmente, aproximar-se dos “outros” povos, pois lhes atribuíram certa docilidade e capacidade natural de abraçar a fé cristã¹⁹, mesmo que isso exigisse a imposição de uma disciplina rigorosa – por sinal, muito parecida àquela que eles mesmos estavam praticando internamente.

¹⁷ *Ibid.*, p. 299.

¹⁸ Ver POMPA, Cristina. Para uma antropologia histórica das missões. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 114-122; AGNOLIN. *O apetite da antropologia*. Op. cit., p. 89.

¹⁹ A imagem da murta, arbusto facilmente tratável, evocada pelo padre Vieira no Sermão do Espírito Santo (1657) é um exemplo disso. Ver CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, p. 183-196.

A rotina cotidiana numa aldeia missionária da Amazônia seguia, de forma geral, o seguinte esquema: de manhã cedo, missa e catequese; em seguida, trabalhos para os adultos nas roças e oficinas, conforme as tarefas atribuídas pelos padres ou principais, e – nas missões maiores – escola para as crianças; à tarde, volta aos trabalhos para os adultos e ensaio de ladainhas e cantos para as crianças; por fim, à noite, recitação do terço ou outra devoção e repetição da catequese matutina. Os domingos e, também, os múltiplos feriados do calendário litúrgico foram comemorados com um baile na véspera (exceto no Advento e na Quaresma) e a missa solene pela manhã. Quanto aos missionários residentes, eles percorreram, durante os dias úteis, o aldeamento, visitando enfermos, instruindo as crianças e inspecionando casas, roças e oficinas.²⁰ Convém observar, neste contexto, que o ritmo cotidiano dos aldeamentos maiores foi anualmente perturbado pela repartição da mão de obra masculina²¹, sendo que somente um terço dos homens permaneceu efetivamente nas missões. Tal procedimento inflectiu evidentemente também no ensino regular da catequese.

A ação pastoral dos jesuítas, no século XVII, foi profundamente marcada pelas diretivas do Concílio de Trento (1545-1563) e pelas devoções lúdicas, típicas da cultura barroca. Enquanto adeptos fervorosos das reformas tridentinas, os inicianos fundamentaram-se, sobretudo, em uma prática sacramentalista que realçou a importância da função sacerdotal, bem conforme a intenção dos padres conciliares.²² Com efeito, os sacramentos foram revalorizados pelo Concílio de Trento como marcadores basilares da

²⁰ Ver BETTENDORFF, João Felipe. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão* [1698]. Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves/Secretaria de Estado da Cultura, 1990, p. 156-157, 171-172, 274-275 e 341-342. Nas páginas indicadas, Bettendorff evoca cenas da rotina cotidiana em diversas missões. Maxime Haubert descreve, em termos semelhantes, a vida cotidiana de um padre nas missões do Paraguai que, no entanto, eram maiores e contaram com mais missionários residentes. Ver HAUBERT, Maxime. *Índios e jesuítas no tempo das missões: séculos XVII-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 256-274.

²¹ As repartições, um procedimento anual nas missões maiores, começaram com o recenseamento dos homens entre treze e sessenta anos. Geralmente um terço deixou as missões por um período que variava entre dois a seis meses para servir os colonos ou autoridades coloniais, dependendo da lei em vigor e do trabalho atribuído. Um segundo terço permaneceu nas missões para garantir os serviços básicos (caça e pesca, agricultura e oficinas). O último terço ficou à disposição dos missionários, sobretudo como remeiros. Em certas épocas, a repartição era bipartite, entre as missões e os moradores/autoridades.

²² Ver TALLON, Alain. *Le Concile de Trente*. Paris: Cerf, 2000, p. 63.

identidade católica. Por causa disso, seu aspecto exterior e formal foi mais destacado do que sua fundamentação bíblico-teológica.²³ O reavivamento religioso pretendido pelo concílio visou, também, a uma renovação profunda do ensino catequético. Neste sentido, os padres conciliares incumbiram ao papa a edição de um catecismo uniformizado²⁴, adequado tanto para a transmissão dos dogmas fundamentais a católicos “ignorantes” quanto para a evangelização dos povos “pagãos” nas terras recém-descobertas pelos reinos ibéricos. Os jesuítas encarregaram-se, enquanto ordem nova e militante, da propagação e adaptação das reformas tridentinas, tendo como uma de suas principais ferramentas o Catecismo Romano com sua formulação compacta da doutrina católica.²⁵ Com base nele, os inacianos redigiram, também na Amazônia, numerosos resumos catequéticos em diversos idiomas indígenas, sobretudo na Língua Geral.²⁶

Contudo, os missionários estavam conscientes da superficialidade de sua própria evangelização. Primeiramente, os padres detinham uma visão negativa dos universos religiosos ameríndios – apesar de constatarem uma sensibilidade religiosa entre os índios, como já foi dito anteriormente –, o que os levou a investir muitos esforços na diabolização sistemática de certos ritos e, de forma específica, dos pajés.²⁷ Em seguida, a aparente indiferença ou inconstância dos neófitos lhes revelou a existência de um distanciamento considerável entre sua concepção de fé e às crenças dos

²³ Ver GANZER, Klaus. Trient. In: STEIMER, Bruno (ed.) *Lexikon der Kirchengeschichte*. Vol. 2. Friburgo/Basileia/Viena: Herder, 2001, col. 1639-1640.

²⁴ Ver *ibid.*, col. 1646.

²⁵ Ver TALLON. Le Concile de Trente. Op. cit., p. 97. O autor utiliza o neologismo francês *désangoisement* (“desangustiamiento”) para designar o teor positivo da renovação pastoral tridentina.

²⁶ Referente aos catecismos escritos por jesuítas na América Portuguesa, ver AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas, 2007, p. 61-75.

Inicialmente, o catecismo mais usado na Missão do Maranhão foi o de ARAÚJO, António de. *Catecismo na língoa brasilica, no qual se contem a summa da doutrina christã: com tudo o que pertence aos mysterios de nossa Sancta Fe & bõs costumes*. Lisboa: Impr. de Pedro Crasbeeck, 1618. Este foi substituído, a partir dos anos 1690, por BETTENDORFF, João Felipe. *Compendio da doutrina christam na Língua Portuguesa, & Brasilica*. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1687. Ver João Felipe Bettendorff. Carta ao superior geral de Noyelle. Lisboa, 01/01/1686. ARSI, cód. Bras 26, fl. 130r.

²⁷ Referente à interpretação negativa dos sistemas religiosos indígenas nos séculos XVI a XVIII, ver DELUMEAU, Jean. *A história do medo no Ocidente (1300-1800): uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 386-396.

indígenas.²⁸ Um exemplo disso é a tentativa de encontrar um termo adequado para designar o mal (e sua personificação) que, como tal, não existe na tradição xamânica, inteiramente eximida de uma polarização entre um bem e um mal absolutos. Na sua crônica, publicada em 1664, o capitão português Maurício de Heriarte confirma que a palavra *jurupari* – na verdade, uma entidade ambígua que habita a selva – já estava muito recorrente para indicar o diabo “cristão”.²⁹ De qualquer forma, o fato de os índios aldeados terem mantido um apego tão vivo a suas tradições religioso-simbólicas ancestrais, durante todo o “século jesuítico” (1653-1759), permite concluir que o discurso evangelizador, proferido em uma linguagem que veiculava conceitos e termos reapropriados de forma não condizente, deve ter soado, necessariamente, muito impreciso e confuso nos ouvidos de seus destinatários.³⁰ A ação pastoral, marcada pelos ímpetos da reforma tridentina e os esforços dos missionários, foi assim limitada pela permanência da cosmovisão indígena no imaginário dos catecúmenos e neófitos aldeados. De fato, apesar de ter encontrado um código compartilhado – o termo *jurupari* –, a compreensão do mesmo não foi compartilhada.

Resumindo, a rotina pastoral estava caracterizada por uma relativa flexibilidade por parte dos missionários devido à dificuldade de captar a dimensão simbólica de muitos costumes indígenas e o significado exato de termos nativos escolhidos para transmitir a essência da nova religião. Desta feita, a evidente incompatibilidade entre as visões do mundo ibero-barroco e indígena fez da catequese um empreendimento de caráter superficial, longe de alcançar seu objetivo principal: a conversão dos índios e, por conseguinte, sua integração plena à “humanidade”, conforme a concepção filosófico-teológica predominante na época.

²⁸ Ver DANIEL. *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*. Vol. 1. *Op. cit.*, p. 321-332.

²⁹ Ver HERIARTE, Maurício de. Descrição do estado do Maranhão, Pará, Corupá e rio das Amazonas [1664]. Viena: Impr. de Karl Gerold, 1874, p. 18. De fato, no universo sociocósmico dos índios ignora-se um dualismo de cunho moral entre o bem e o mal, predominando – inclusive na ação terapêutica e adivinhadora dos pajés – uma dimensão ambígua. Ver CASTRO. *A inconstância da alma selvagem*. *Op. cit.*, p. 468-470.

³⁰ Ver DANIEL. *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*. Vol. 1. *Op. cit.*, p. 337-340. O autor descreve as práticas ainda muito recorrentes entre os índios Tapajós, na década de 1750, como a veneração de determinadas entidades da natureza (a lua, chamada jaci), dos antepassados (frequentemente “mumificados”) e dos pajés.

A PEDAGOGIA CATEQUÉTICA: REPETIÇÃO, DEVOÇÃO E EXORTAÇÃO

A catequese constituiu a razão de ser dos aldeamentos enquanto lugares destinados à conversão dos índios ao cristianismo. A segunda seção da *Direção do que se deve observar nas Missões do Maranhão*, mais conhecido como *Visita*, um documento escrito entre 1658 e 1660 pelo padre Antônio Vieira, prescreve dois encontros catequéticos por dia e um, mais aprofundado, aos domingos.³¹ O regulamento reza referente à doutrina matinal:

Todos os dias da semana, acabada a oração, se dirá logo uma Missa que a possam ouvir os Índios antes de irem às suas lavouras; e para isso se terá a oração a tempo que quando sair o sol esteja ao menos começado a Missa, a qual acabada se ensinarão aos Índios em voz alta as orações ordinárias: a saber Padre Nosso, Avè-Maria, Credo, Mandamentos da Lei de Deus, e da Santa Madre Igreja; e os sacramentos, acto de contrição, e confissão, geralmente os diálogos do catecismo breve, em que se contêm os mistérios da fé.³²

A doutrina consistia, portanto, em aprender de cor determinadas fórmulas fixas, visando antes a uma repetição mecânica em coro do que a uma tomada de consciência individual. Bastava saber o mínimo para ser considerado apto a integrar à cristandade. A catequese seguiu, como já apontamos, o chamado Pequeno Catecismo, uma versão popular do Catecismo Romano, de 1566, destinado ao uso pelo clero. A obra abrangia quatro partes, formuladas em forma de perguntas-respostas: a profissão da fé (o Credo), os sacramentos, os dez mandamentos (o Decálogo) e as orações habituais.³³ A catequese da noite era obrigatória para todos os habitantes da missão, adultos como crianças. Ela foi realizada de maneira mais animada

³¹ Ver VIEIRA, Antônio. *Visita*. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil* [HCJB]. Vol. 4 (Norte 2: Fundações e entradas – séculos XVII-XVIII). Rio de Janeiro/Lisboa: Instituto Nacional do Livro/Livraria Portugal, 1943, p. 112-113 (§§ 14 e 16-18).

Por ocasião das visitas às aldeias sem padres residentes, os jesuítas se limitaram a celebrar a missa e fazer uma catequese rudimentar. Ver BETTENDORFF. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus*. *Op. cit.*, p. 261.

³² VIEIRA. *Visita*. *Op. cit.*, p. 112 (§ 14).

³³ Referente ao conteúdo dos catecismos tridentinos, ver AGNOLIN. *Jesuítas e selvagens*. *Op. cit.*, p. 150-188.

e participativa. No início, retomou-se o item tratado na doutrina matutina para, em seguida, executar uma das práticas devocionais, geralmente uma ladainha cantada, a via-sacra ou a recitação do terço. Ao menos uma vez por semana, uma procissão iluminada dirigia-se, sob cânticos previamente ensinados, ao cemitério em sufrágio pelos defuntos; aliás, um costume em consonância com as tradições indígenas de venerar os antepassados falecidos.³⁴

Essa rotina composta de “doutrina e ladainhas” também foi realizada durante as numerosas viagens e expedições.³⁵ Sobretudo as ladainhas e o terço nunca foram suprimidos:

Non se repara aqui em os cansaços, fomes e sedes que passaram [soldados e índios remeiros] por aquella viagem, tanto quanto se repara que com todas estas molestias nunca se esquecessem da sua devoção que o Padre missionario tinha determinado para se guardar cada dia, quando tivessem chegado à boca da noite a alguma paragem onde quizessem tomar qualquer descanso e foi que todos com elle, que os precedia com seu bom exemplo, rezavam de joelhos o terço e ladainhas da Senhora, sem embargo de andarem às vezes todos molhados [...].³⁶

Como recurso didático importante, o uso de imagens, que geralmente não passavam de simples estampas em papel ou madeira, reforçou a transmissão da mensagem catequética. Bettendorff evoca o efeito imediato e profundo produzido pelos motivos escatológicos que representaram cenas tanto do juízo final ou das “penas das almas” no purgatório e no inferno quanto das “delícias do céu”.³⁷ Esta pedagogia barroca do visual ou, melhor, do pictórico, como meio de intimidação e admiração, estava muito generalizada nas missões jesuíticas, sobretudo no início das conversões.³⁸ Mais tarde, pinturas

³⁴ Ver VIEIRA. *Visita*. Op. cit., p. 112 (§ 16); BETTENDORFF. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus*. Op. cit., p. 354.

³⁵ Ver *ibid.*, p. 313, 493 e 666.

³⁶ *Ibid.*, p. 313.

³⁷ Ver *ibid.*, p. 489. Ver também LEITE. *HCJB*. Vol. 4. Op. cit., p. 255-257; HAUBERT. *Índios e jesuítas*. Op. cit., p. 67-68.

³⁸ Ver AYMORÉ, Fernando Amado. *Mission und Glaubenskampf auf der Bühne: Instrumentalisierung des Visuellen im Katechismustheater der Jesuiten. Beispiele aus Brasilien, Japan und Deutschland zwischen 1580-1640*. In: MEIER, Johannes (ed.). “... usque ad ultimum terrae”: Die Jesuiten

e estátuas expostas nas capelas dos aldeamentos foram usadas como recurso espiritual enquanto objetos de culto público e privado, pois sua veneração foi tida como sendo muito eficaz em caso de dificuldades ou ameaças, principalmente durante as frequentes tempestades e doenças. Assim em 1695, o padre Bettendorff manda expor na aldeia de Parijó, no vale do Tocantins, dois retábulos pintado por ele mesmo, um representando a “Virgem do Socorro” e outro Francisco Xavier, para que sua veneração fervorosa impedisse os indígenas a abandonar a missão assolada pelas devastações de uma epidemia.³⁹

A catequese dominical começou habitualmente às vésperas do domingo e das grandes solenidades. Ela era obrigatória e consistia, fora as repetições costumeiras, em uma breve explicação da passagem do Evangelho previsto, conforme as rubricas litúrgicas, para a ocasião, além de uma exortação moral. Esta visou dar orientações concretas para a conduta no cotidiano. Muitas vezes, seguiam o ato de contrição ou a confissão geral e, finalmente, as ladainhas cantadas. O “baile dos índios”, que costumou emendar com essa doutrina mais intensa, deveria encerrar por volta das dez horas da noite, para não comprometer a atenção dos catecúmenos e neófitos na missa solene da manhã seguinte.⁴⁰

Fora os domingos, os missionários deram outras catequeses “especiais”, tanto individuais como coletivas. Estas se dirigiam a pessoas com dificuldades de aprender ou recalcitrantes em relação à doutrina. Neste sentido, a *Visita* determina que, “[...] se há alguns mais rudes que a não saibam ou não entendam, estes que se tomem a rol para que sejam particularmente ensinados”.⁴¹ Geralmente, tratava-se de exortações que frisaram a suposta imoralidade inerente às práticas ligadas à sexualidade, à vingança ou à ingerência de bebidas fermentadas. Bettendorff fomenta um exemplo de uma dessas catequeses “especiais”, proferida aos índios Tapajó com o objetivo

und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums, 1540-1773. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 2000, p. 69 e 71.

³⁹ Ver BETTENDORFF. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus*. *Op. cit.*, p. 592-593.

⁴⁰ Ver VIEIRA. *Visita*. *Op. cit.*, p. 113 (§§ 17 e 18). Referente ao ato de contrição, à confissão geral e às ladainhas no fim da catequese dominical, ver BETTENDORFF, João Felipe. *Compendio da doutrina christãa na lingua portugueza, e brasilica* [1687]. Lisboa: Off. de Simão Thaddeo Ferreira, 1800, p. VI-VII.

⁴¹ VIEIRA. *Visita*. *Op. cit.*, p. 113 (§ 16).

de refutar a poligamia de seus chefes.⁴² O relato revela que o missionário luxemburguês aplica um método indutivo. Primeiramente, mesmo admitindo sua inexperiência no que se refere aos costumes indígenas, ele realça a suposta validade universal de ter regras racionais para a vida social, sobretudo, no que concerne ao casamento. Durante o discurso, Bettendorff incita as pessoas reunidas a manifestarem constantemente seu acordo com a arguição. Em seguida, ele aprofunda, de forma sistemática, os mandamentos do Decálogo bíblico concernentes às relações interpessoais (respeito pelos pais, o esposo ou a esposa, como também pela vida e os bens de outrem). Enfim, o missionário induz seus auditores a articularem a conclusão daquilo que pretende estabelecer como mensagem central: a imprescindibilidade da monogamia para aderir ao cristianismo.

Esta prédica em forma de diálogo rendeu, conforme afirma o narrador, mais frutos do que um mero monólogo indoutrinador.⁴³ Com efeito, percebe-se o esforço do padre de tratar este assunto delicado pelo viés da ortoprática, e menos pelo ardor da ortodoxia.⁴⁴ Ele chega a sugerir uma solução viável e pragmática: os chefes podem escolher a mulher preferida como sendo a legítima; as demais seriam declaradas livres e, como tais, aptas a contraírem matrimônio com outro homem. Este exemplo mostra o quanto, além da mera insistência doutrinária, a adaptação às sensibilidades indígenas era primordial para tentar implantar a monogamia enquanto estrutura social básica de uma comunidade católica.

O sucesso da catequese dependia também da prudência e da criatividade empregadas pelo próprio missionário. Com efeito, sua aceitação e “popularidade” entre os índios eram fundamentais para uma evangelização mais participativa ou respondida.⁴⁵ Neste sentido, a música revelou ser um meio muito eficaz para atirar novos catecúmenos.⁴⁶ Por isso, padres com

⁴² Ver BETTENDORFF. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus*. *Op. cit.*, p. 171-172.

⁴³ Ver *ibid.*, p. 171-173.

⁴⁴ Ver GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 71.

⁴⁵ Ver DANIEL. *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*. Vol. 1. *Op. cit.*, p. 333-335.

⁴⁶ Ver LEITE, Serafim. Cantos, músicas e danças nas aldeias do Brasil. *Brotéria*. Lisboa, vol. 24, 1937, p. 42-52. O autor refere-se às missões quinhentistas no Estado do Brasil.

talento musical, como João Maria Gorzoni, eram populares. Sobretudo, no início de um aldeamento ou durante um descimento, momentos nos quais a comunicação verbal direta era ainda precária, ela foi muito útil para estabelecer um clima de descontração.⁴⁷ Também para as procissões nas aldeias, a música instrumental, como também estribilhos simples em Língua Geral, serviram para fortalecer a coesão e a integração social dos catecúmenos de maneira lúdica e participativa.⁴⁸ No entanto, as repartições anuais e, em consequência disso, a ausência de grande parte dos homens, impediram um maior aproveitamento deste método. Assim, João Daniel observa que “nas missões portuguesas, pela razão que já dissemos [as repartições], já se vê que não pode haver músicas estáveis, porém podem os meninos da doutrina cantar, como já costumam em muitas missões”.⁴⁹

Música e catequese estavam intrinsecamente ligadas no contexto do ensino básico fomentado em alguns aldeamentos. Em termos pedagógicos ou didáticos, seria errôneo comparar essa instrução àquela que se pratica nas escolas elementares que conhecemos desde o final do século XIX. Os professores eram os missionários mesmos – ou um padre ou um coadjutor temporal –, mas eventualmente também um índio de sua confiança. Os alunos eram as crianças e jovens do aldeamento, embora a presença de certos adultos fosse permitida. O programa previu as seguintes “disciplinas”: ler e escrever (provavelmente em Língua Geral e, talvez, também em português) para os alunos mais dotados; cantar e tocar instrumentos; e, por fim, decorar o catecismo em complemento às catequese comunitárias.⁵⁰ O padre Bettendorff narra sua experiência como professor e catequista durante seus primeiros meses na Amazônia. Na aldeia de Mortigura, perto de Belém, onde fez sua imersão linguística, ele demonstrou certa criatividade ao suprir a falta de material escolar

⁴⁷ Ver HAUBERT, Índios e jesuítas. *Op. cit.*, p. 64-67; LEITE. HCJB. Vol. 4. *Op. cit.*, p. 295; BETTENDORFF, *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus*. *Op. cit.*, p. 271.

⁴⁸ Ver *ibid.*, p. 271-272. O mencionado padre italiano João Maria Gorzoni ensinou a índios como tocar “gaitinhas” para atirar seus parentes Guajajara.

⁴⁹ DANIEL. *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*. Vol. 1. *Op. cit.*, p. 334. O autor aponta para a importância da música como instrumento pedagógico nas missões espanholas. Ver *ibid.*, p. 332-334.

⁵⁰ Ver VIEIRA. *Visita*. *Op. cit.*, p. 112 (§ 15).

mediante o uso de sumo vegetal (ao invés de tinta) ou folhas de bananeira (em substituição de papel). Ele observa que o entusiasmo das crianças foi “tanto que enchiam a aldêa e as praias de letras, ficando aldêa e praias alastradas todas.” Por sua vez, o missionário aproveitou o contato direto com os jovens para aprofundar seus conhecimentos rudimentares da Língua Geral.⁵¹ Embora se trate de um relato único, pode se supor que outros missionários fizeram uma experiência semelhante.

A rotina do ensino catequético sempre foi complementada com devoções de origem popular ibérica (cantos, ladainhas e procissões) ou providas da própria espiritualidade jesuítica (adoração e bênção eucarísticas).⁵² A *Visita* recomenda expressamente certas práticas devocionais que exigiram uma organização prévia por parte de um grupo específico de devotos. Assim, todas as formas de piedade eucarísticas foram promovidas por uma confraria, sobretudo, para proteger e acompanhar a hóstia consagrada exposta na capela ou levada, como viático⁵³, para um moribundo. Também, a devoção às “almas do purgatório” ficou muito atrelada às associações piedosas. Além do sufrágio pelos defuntos por ocasião das visitas comunitárias ao cemitério, o próprio enterro e outras ações caridosas (cuidados dispensados a órfãos e viúvas), ficaram sob sua responsabilidade. Enfim, também a veneração da Virgem Maria ou do santo padroeiro foi propagada e popularizada por confrarias. Estas ornamentaram a capela e prepararam as festas marianas ou santorais, muitas vezes precedidas por uma novena.

Os devotos fizeram, assim, parte da nova sociabilidade introduzida nos aldeamentos, destacando-se no acompanhamento do missionário durante suas visitas aos doentes e, sobretudo na organização: às segundas-feiras, da já mencionada procissão ao cemitério para honrar a memória dos falecidos (correspondendo nisso à tradição indígena de venerar os antepassados); aos sábados, da homenagem à Virgem por meio da recitação do Salve Regina e uma ladainha mariana; afinal, às sextas-feiras da quaresma, a apresentação da

⁵¹ Ver BETTENDORFF, *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus*. *Op. cit.*, p. 156-157.

⁵² Ver *ibid.*, p. 267-268.

⁵³ Na linguagem eclesial, esse termo designa a comunhão (hóstia consagrada) para os enfermos.

paixão de Cristo através da “procissão dos passos” (parecida à via-crúcis) e de ladainhas apropriadas.⁵⁴ A encenação das frequentes procissões serviu de ocasião para exprimir, de maneira viva e envolvente, a nova fé e, por conseguinte, a nova ordem social das missões. Neste sentido, o padre Gaspar Misch fala de seu esforço de compor, após sua chegada à aldeia de Tapará no vale do Amazonas, perto da foz do rio Xingu, em março de 1662, uma procissão com os índios enfileirados atrás da cruz conforme seu respectivo status.⁵⁵

Já nas cidades, as confrarias formaram instituições influentes com certa autonomia. Servindo de fator de integração, as associações devotas atrelaram muitos moradores de origens e situações diferentes – como um dono de um engenho, uma viúva ou um governador – aos inacianos. A maioria das confrarias, geralmente baseada na devoção mariana, esteve sob a direção de um padre jesuíta. Muitas vezes, os membros deixaram parte de sua herança (terrenos e, até fazendas) para o sustento do colégio em Belém. Estas pessoas piedosas corrigem, de certa forma, a imagem, muito presente na historiografia, do colono adversário dos religiosos e de seu engajamento junto aos indígenas.⁵⁶

Em sua função de reitor da casa de São Luís (1663-1668) e, mais ainda, de superior da Missão (1668-1674), o padre João Felipe Bettendorff buscou promover as atividades pastorais entre os moradores.⁵⁷ Assim, ele tentou obter o reconhecimento dos estatutos de uma confraria mariana que havia redigido com base no modelo do regimento geral para as associações laicas sob a direção espiritual dos jesuítas.⁵⁸ Com o mesmo objetivo, o padre luxemburguês mostrou ser um dos principais promotores da devoção das “Quarenta Horas”, uma adoração da hóstia consagrada durante dois dias e uma noite sem interrupção.⁵⁹ Esta prática devocional havia sido estabelecida

⁵⁴ Ver VIEIRA. *Visita. Op. cit.*, p. 113-114 (§ 20-21).

⁵⁵ Ver Gaspar Misch. Carta ao superior do colégio de Colônia (provável destinatário). Pará, 28/07/1662. *Bibliothèque Royale – Cabinet des Manuscrits*, Bruxelas, cod. 6828-69, fl. 423.

⁵⁶ Ver BETTENDORFF, *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus. Op. cit.*, p. 265-267, 297 e 621-622.

⁵⁷ Ver *ibid.*, p. 265-666; João Felipe Bettendorff. Carta ânua ao superior geral Oliva. São Luís, 21/07/1671. ARSI, cod. Bras 9, fl. 261v, 264r e 266v.

⁵⁸ Ver João Felipe Bettendorff. *Compromisso e Regras da Congregação de Nossa Senhora da Luz e do Terço, no Collegio dos P.Pes da Companhia de JESU, em S. Luis Cidade do Maranhão*. São Luís, 12/09/1670. ARSI, cod. Fon Ges 145 V, fl. 2r-8r.

⁵⁹ Ver LEITE. *HCJB*. Vol. 4. *Op. cit.*, p. 240-241; BETTENDORFF, *Crônica dos Padres da Companhia*

oficialmente pelo papa Clemente VIII, em 1592. Os jesuítas a aplicaram com zelo, sobretudo em seus colégios e igrejas urbanas. Quanto à Amazônia, tudo indica que, no ano de 1671, as “preces das Quarenta Horas foram instituídas nos primeiros dias bacanais [carnaval] no templo espaçoso e belamente ornamentado” da cidade de São Luís.⁶⁰ Esta adoração eucarística era de forte conotação moralizante, haja vista que sua intenção era servir de reparação para todos os pecados supostamente cometidos durante a folia. Em 1698, Bettendorff constata que as Quarenta Horas haviam se tornado uma prática geral, pois “em ambas as capitânicas [Maranhão e Pará] se fizeram”.⁶¹

Sem dúvida, no âmbito da cultura barroca, a prática lúdica, com forte impregnação exaltante e emotiva, primou sobre o discurso de cunho dogmático-racional. Por isso, Bettendorff descreve, de forma detalhada, as diferentes devoções populares, tanto as realizadas nas cidades como aquelas encenadas nas missões. O caráter acentuado de exteriorização, inerente à religiosidade ibero-barroca, parece a este missionário de origem centro-europeia, com sólida formação filosófica, pedagógica e jurídica⁶², demasiadamente superficial, embora ele não questione o valor das mesmas.⁶³ Os jesuítas buscaram, também na Amazônia, exibir a dimensão tanto pitoresco-idílica quanto dramática da piedade barroca em suas igrejas e capelas. Um exemplo disso é a exposição, em 1669, de um suntuoso presépio na missão de Gurupí ou de “grandes estátuas representando o Senhor Cristo, ora orando no Horto [das Oliveiras], ora preso, ora flagelado, ora coroado [de espinhos], ora apresentado ao povo, ora carregando a cruz e, finalmente, pregado nela”, durante a Semana Santa, na igreja do colégio de São Luís. Em ambos os casos, o padre Bettendorff afirma que as imagens causaram um impacto muito grande, atraindo “todo o povo”, tanto portugueses como índios.⁶⁴

de Jesus. Op. cit., p. 575-576 e 636.

⁶⁰ João Felipe Bettendorff. Carta ânua ao superior geral Oliva. São Luís, 21/07/1671. ARSI, cod. Bras 9, fl. 266v. Ver também LEITE, Serafim. *Suma histórica da Companhia de Jesus no Brasil: 1549-1760*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1945, p. 130-131.

⁶¹ Ver BETTENDORFF. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus. Op. cit.*, p. 662.

⁶² Referente à formação de Bettendorff, ver ARENZ, Karl Heinz. Do Alzette ao Amazonas: vida e obra do padre João Felipe Bettendorff (1625-1698). *Revista Estudos Amazônicos*. Belém: UFPA, vol. 5, fasc. 1, 2010, p. 27-28.

⁶³ Ver BETTENDORFF. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus. Op. cit.*, p. 267-268.

⁶⁴ Ver João Felipe Bettendorff. Carta ânua ao superior geral Oliva. São Luís, 21/07/1671. ARSI, cod.

A devoção santoral e seu impacto no cotidiano da população colonial merece um breve aprofundamento. Dentre os santos mais divulgados destacaram-se aqueles próprios da Companhia de Jesus (como Santo Inácio, o fundador, e São Francisco Xavier, o primeiro missionário), os de origem portuguesa (como Santo Antônio, implorado para recuperar coisas perdidas, ou São Gonçalo, solicitado para curar contusões) e aqueles ligados a uma manifestação natural marcante (como São João Batista, celebrado no dia do solstício no hemisfério norte e, por isso, reverenciado com o “pular a fogueira” para estabelecer e estreitar laços sociais simbólicas) ou a uma doença corriqueira (como São Marcos, invocado contra febre).⁶⁵ Outra devoção que se enraizou logo foi a das “almas do Purgatório”. Esta intensificou-se, como também a veneração de Nossa Senhora, no momento das epidemias⁶⁶, conforme já foi explicitado mais acima. Além disso, para a dedicação de uma igreja, a instalação de uma confraria, a frequência regular na catequese e, sobretudo, para a hora da morte, os missionários jesuítas solicitaram, junto ao generalato em Roma, indulgências plenas – inclusive para os indígenas – no intuito de realçar espiritualmente estes momentos-chave dentro da concepção de salvação da época.⁶⁷

Resumindo, uma catequese de caráter repetitiva e exortativa marcou a rotina diária nos aldeamentos jesuíticos. O ensino elementar e as devoções lúdicas, como as procissões e ladainhas em honra aos santos ou em sufrágio pelos mortos, complementaram e dinamizaram a doutrina enquanto eixo principal de todas as atividades missionárias.

Bras 9, fl. 261v e 264r.

⁶⁵ Ver BETTENDORFF. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus*. *Op. cit.*, p. 246-247, 262-264, 337, 358 e 569.

⁶⁶ Ver *ibid.*, p. 591 e 593. O missionário evoca uma novena mariana celebrada em torno de um quadro representando Nossa Senhora do Socorro na aldeia de Inhaúba, durante a epidemia de 1695. Ver *ibid.*, p. 593.

⁶⁷ Ver Antônio Vieira. Carta ao superior geral Nickel. Maranhão, 11/02/1660. ARSI, cod. Bras 9, fl. 140v; João Felipe Bettendorff. Carta ao superior geral Oliva. São Luís, 11/08/1665. ARSI, cod. Bras 26, fl. 17v; João Maria Gorzoni. Carta ao superior geral Oliva. Maranhão, 18/09/1665. ARSI, cod. Bras 26, fl. 19v; Jódoco Peres. Carta ao superior geral de Noyelle. Évora, 10/11/1685. ARSI, cod. Bras 3 II, fl. 219v; Jódoco Peres. Carta ao superior geral de Noyelle [já falecido]. Belém, 20/07/1687. ARSI, cod. Bras 26, fl. 155r.

O “TRIPÉ” DA VIDA CRISTÃ: BATISMO, CONFISSÃO, CASAMENTO

Além da catequese, os jesuítas evangelizaram também mediante uma “tríade sacramental”, ou seja, o batismo, a confissão e o matrimônio⁶⁸. Como a administração dos sacramentos incumbe exclusivamente aos padres, a função sacerdotal foi enfatizada pelo Concílio de Trento. Os pais conciliares instaram, segundo Alain Tallon, sem nenhum aprofundamento teológico, um verdadeiro “filtro clerical” entre os leigos e o sagrado, atribuindo ao sacerdote um papel eminente na prática religiosa individual de cada fiel.⁶⁹ Na vastidão do espaço amazônico, esta presença indispensável do missionário-sacerdote junto aos catecúmenos e neófitos indígenas exigiu uma organização minuciosa por parte dos jesuítas para garantir a todos os cristãos recém-convertidos um acesso regular aos sacramentos. O padre Vieira fixou na *Visita* as regras para uma aplicação meticulosa dos sacramentos e de outros ritos católicos nas aldeias catequéticas da Amazônia.⁷⁰ Por isso, o historiador da Igreja Eduardo Hoornaert assinala que “a seriedade da sacramentalização” constituiu “outra dimensão da missão maranhense e paraense que está quase ausente nas demais experiências de evangelização no Brasil”.⁷¹

Com efeito, os sacramentos constituíram, fora a doutrina, a base da vida nos aldeamentos. Ser batizado, receber regularmente a confissão, ser casado conforme o direito canônico, participar da missa dominical e das devoções, eis os pilares da conduta cristã prevista para catecúmenos e neófitos indígenas. Por isso, a frequência regular e assídua dos sacramentos foi estritamente supervisionada e controlada. No entanto,

⁶⁸ O jesuíta espanhol José de Acosta realça, no seu tratado seiscentista *De procuranda Indorum salute*, os sacramentos do batismo (lib. VI, cap. 3), da confissão (lib. VI, cap. 11 e 12) e do matrimônio (lib. VI, cap. 20 a 22), apoiando-se nas decisões do Concílio de Trento. Ver ACOSTA, José de. *De Natura Novi Orbis, libri duo, et de promulgatione Evangelii apud barbaros, sive de procuranda Indorum salute, libri VI, auctore Josepho Acosta*. Salamanca: Impr. G. Foquel, 1588/1589, p. 565-567, 569-574, 601-606 e 619-630.

⁶⁹ Ver TALLON. *Le Concile de Trente. Op. cit.*, p. 63.

⁷⁰ Ver VIEIRA. *Visita. Op. cit.*, p. 114-119 (§§ 23-36).

⁷¹ HOORNAERT, Eduardo. A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial. In: Idem; AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus van der Grijp; BROD, Benno. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo – primeira época*. 4ª ed. São Paulo/Petrópolis: Paulinas/ Vozes/CEHILA, 1992, p. 85.

da participação sacramental dependeu não somente a salvação dos indígenas, mas também o sucesso dos missionários. Os índios reagiram, muitas vezes, com uma atitude de desconfiança ante a preocupação excessiva dos padres no que diz respeito à imprescindibilidade dos sacramentos. Assim, em muitas ocasiões os nativos conceberam o batismo – sobretudo, quando ministrado a crianças de colo – e a extrema-unção como ritos diretamente ligados à morte, haja vista que numerosos meninos e enfermos morreram pouco depois de ter recebido o respectivo sacramento.⁷² Bettendorff relata um caso exemplar:

Ora, quando eu estava administrando o batismo a uma criança, a mãe fugiu com seu pequenino dizendo que não queria que seu filho fosse purificado com a água batismal para que não morresse. “De fato, a providência de Deus é tal que muitos dos pequeninos morrem naquele estado de inocência.” Fazendo lembrar esta frase, a mulher não queria que o filho fosse batizado para que não percesse eventualmente logo depois da cerimônia. Finalmente, nós a convencemos que o contrário era verdade e ela trouxe então o seu filho para ser batizado junto com os outro.⁷³

O zelo sacramental dos missionários explica-se, antes de tudo, pelo apego da Companhia de Jesus à “teologia da graça”, formulada pelo inaciano espanhol Luís de Molina (1535-1600). Ensinada nos colégios e universidades sob administração jesuítica da península Ibérica, esta corrente teológica, que constitui basicamente uma reinterpretação neoescolástica do naturalismo aristotélico-tomista, realça, de forma categórica, a universalidade e a incondicionalidade da misericórdia divina. Por conseguinte, todos os povos não cristãos, mesmo os mais obstinados e ferozes, são considerados, sem exceção, como capazes de acolher o Evangelho, precisando aceitar para isso a regularidade do ensinamento catequético e da recepção dos sacramentos.⁷⁴

⁷² Ver BETTENDORFF. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus*. *Op. cit.*, p. 118-119.

⁷³ João Felipe Bettendorff. Carta ânua ao superior geral Oliva. São Luís, 21/07/1671. *ARSI*, cód. Bras 9, fl. 263r.

⁷⁴ Ver QUILLIET, Bernard. *L'acharnement théologique: histoire de la grâce en Occident, IIIe-XXIe siècles*. Paris: Fayard, 2007, p. 338-341; SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo/Bauru: Companhia das Letras/EDUSC, 2009, p. 210-212.

Nas entrelinhas da *Visita* percebe-se que o primeiro sacramento da tríade, o batismo, constituiu um ato basilar tanto de integração à cristandade universal quanto de entrada em uma comunidade local, o aldeamento. O segundo, a confissão, visou consolidar esta pertença mediante uma interação direta e regular, de caráter ritualizado, entre missionário e índios cristianizados. Por fim, o matrimônio preconizou, de certa forma, o enraizamento da fé no convívio de casais compostos por índios recém-convertidos e canonicamente aptos. Estes formaram a base para a reprodução biológica de uma população indígena doravante católica.⁷⁵

Desta maneira, os três ritos sacramentais deram forma à estrutura social que os inacianos pretendiam introduzir. Para deixar suas intenções bem claras, os padres estabeleceram uma diferenciação muito nítida entre batizados e catecúmenos (candidatos ao batismo), entre esposos cristãos e pessoas impedidas de contrair matrimônio, entre os aptos à confissão e aqueles temporariamente excluídos (em razão de um suposto desvio de conduta). Sobretudo, uma eventual promiscuidade entre cristãos e “pagãos” tinha que ser evitada. Assim, durante uma visitação às missões no vale do Amazonas, Bettendorff mostrou-se preocupado que, na longínqua aldeia dos Tupinambaranas, “os que se chamam cristãos se confundiam até com os pagãos, mais do que em outras aldeias. Por isso, não foi possível instruí-los de maneira satisfatória. Trabalhamos muito por lá durante poucos dias”.⁷⁶

Fiel às diretivas tridentinas, Vieira insiste na *Visita* para que os sacramentos sejam ministrados e celebrados conforme o Ritual Romano, um livro de rubricas litúrgicas aprovado pela Santa Sé, após o Concílio de Trento, e declarado universalmente válido. O aspecto formal não dá, assim, nenhum espaço a uma improvisação ou adaptação dos ritos às realidades e circunstâncias locais.⁷⁷ Além disso, a *Visita* fornece outras orientações prá-

⁷⁵ Ver VIEIRA. *Visita*. Op. cit., p. 114-117 (§§ 24-33). A preocupação com a aplicação rápida e eficaz dos três sacramentos perpassa também a crônica de Bettendorff. Ver CODINA, María Eugenia. La crónica del P. Bettendorf: un misionero del siglo XVII en el Amazonas portugués. In: UN REINO EN LA FRONTERA: LAS MISIONES JESUITAS EN LA AMÉRICA COLONIAL, 1997, Quito. *Atas do 49º Congresso Internacional de Americanistas*. Quito/Lima: Abya-Yala/Pontificia Universidad Católica de Lima, 2000, p. 235-238.

⁷⁶ João Felipe Bettendorff. Carta ànuva ao superior geral Oliva. São Luís, 21/07/1671. *ARSI*, cod. Bras 9, fl. 263v.

⁷⁷ Ver VIEIRA. *Visita*. Op. cit., p. 114 (§ 23).

ticas – também marcadas pelo formalismo – referentes à aplicação da tríade sacramental nos aldeamentos. Primeiramente, relativo ao batismo, Vieira prescreve: que os batistérios, lugares reservados exclusivamente para o rito, sejam ambientes apartados e bem arrumados no interior das igrejas e capelas das missões; que os dados pessoais dos recém-batizados sejam meticulosamente registrados – sobretudo os nomes exatos – para evitar qualquer dúvida posterior; que os índios recém-descidos, ainda não familiarizados a seu estabelecimento fixo no aldeamento e propensos de voltarem para o sertão, recebam o batismo somente *in extremis*, isto é, em perigo de morte. Em seguida, com respeito à confissão: que o missionário faça anualmente uma lista dos confitentes aptos no intuito de garantir que todos os habitantes de uma missão recebam o sacramento ao menos uma vez por ano, “porque os Índios são muitos, e os Sacerdotes poucos”. Enfim, referente ao casamento: que as uniões matrimoniais sejam devidamente registradas, com especial atenção aos nomes dos nubentes e das testemunhas; que o missionário seja extremamente cauteloso, caso os noivos forem provenientes de aldeamentos diferentes ou se um deles for um escravo legítimo.⁷⁸

As prescrições minuciosas revelam uma atitude de extrema prudência que almejava reconciliar o valor dado aos sacramentos e a suposta inconstância dos índios, sobretudo, o “nomadismo”. Nas entrelinhas percebe-se o quanto Vieira teme a reticência dos indígenas em relação a seu estabelecimento pronto e definitivo nas missões e sua tendência de mudar nomes e apelidos – o que poderia tornar caduco o registro dos respectivos indivíduos nos livros eclesiásticos –, além de desconfiar-se da existência de redes de parentesco e de relações interclânicas entre grupos de diversos aldeamentos.

Devido à recorrência dessas precariedades, os padres adotaram geralmente uma postura minimalista em relação às exigências de admissão aos sacramentos. Assim, em caso de um batismo *in extremis* entre índios de uma língua tapuia, isto é, não tupi, uma instrução por meio de gestos era considerada como sendo suficiente para garantir uma pre-

⁷⁸ Ver *ibid.*, p. 114-117 (§§ 24-33).

paração rudimentar antes da aplicação do sacramento.⁷⁹ Nesse contexto, convém assinalar que os jesuítas fizeram atenção para que o batismo fosse gratuito – pois não queriam lucrar com o sacramento – e universal, ou seja, acessível a todos, sem distinção entre candidatos livres ou escravos, sãos e enfermos, jovens ou velhos, tupis ou tapuias. Além disso, a ansiedade de batizar o maior número possível fez os inacianos se aproximarem dos indígenas de uma maneira cordial, diferente de outros religiosos que, durante as incursões ao sertão, chegaram, conforme observa Bettendorff, até a pedir escravos em troca do sacramento.⁸⁰

Apesar da gratuidade e universalidade atribuídas ao batismo, os filhos de Santo Inácio não dispensaram uma instrução anterior. Geralmente, tratava-se de uma mini catequese sobre as virtudes teológicas (fé, esperança, caridade) e a recitação do ato de contrição para evitar que o sacramento pudesse ser interpretado como um rito “mecânico” ou mágico. Em concordância com esta preocupação, cada sinal de consentimento por parte de um candidato potencial, mesmo sendo criança, foi levado a sério e interpretado como uma manifestação da vontade pessoal. A conversão supostamente voluntária e espontânea de um chefe importante e, mais ainda, de um pajé renomado constituiu para o missionário um sucesso extraordinário.⁸¹ Seja como for, a salvação mediante o batismo constituiu uma preocupação de primeira ordem no imaginário dos missionários. Um exemplo disso é um sonho – por sinal, um elemento típico da mentalidade barroca – de Bettendorff no qual ele se viu de pé na beira de um rio muito largo “pescando” numerosos meninos parecidos àqueles que iria batizar poucos instantes depois.⁸²

⁷⁹ Ver *ibid.*, p. 116 (§ 28).

⁸⁰ Ver BETTENDORFF. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus. Op. cit.*, p. 118-119. Bettendorff evoca esta prática ao relatar a fundação de uma missão junto aos Tupinambaranas e Aruaquis em 1659-1660. Segundo o cronista, o jesuíta Manuel de Souza soube que “muitos clérigos eclesiásticos”, isto é, padres não jesuítas que acompanharam as expedições ao sertão, pediram aos índios contactados escravos em troca do batismo.

⁸¹ Ver *ibid.*, p. 168-169 (batismo de crianças na região do Tapajós pelos padres Ribeiro e Misch, em 1661, e de um criança escrava por Bettendorff pouco depois), 261 (batismo de numerosas crianças tapajós pelos padres Bettendorff e Consalvi, em 1670) e 275-276 (batismo de um pajé muito conhecido e instrução de uma mulher tida como morta antes de ser batizada).

⁸² Ver *ibid.*, p. 169. O sonho antecedeu à cerimônia do batismo de um grande grupo de crianças em Gurupatuba.

O papel dos catequistas indígenas foi, apesar do clericalismo acentuado, definido pelo Concílio de Trento, eminente na vastidão do espaço amazônico. A preparação de adultos e jovens para o batismo nos aldeamentos desprovidos de uma residência jesuítica dependia deles, como também o batismo *in extremis* de “inocentes”, isto é, crianças de colo, e enfermos.⁸³ O qualificativo *in extremis* teve um significado muito grande para os jesuítas, pois às vezes seu único sucesso junto a um grupo indígena consistia em “ter salvado as almas” de alguns agonizantes. Seja a concepção teológica de salvação na época, que considerava o batismo como um prerequisite absoluto, seja a onipresença da morte, em razão das constantes epidemias, ambos os fenômenos impeliram os missionários a aproveitarem as muitas oportunidades para ministrar o sacramento. Esta ligação evidente entre batismo e morte fez – também por causa do zelo e dos escrúpulos dos próprios padres – para que os índios atribuissem ao sacramento um efeito ambíguo, como mostra o caso da índia, relatado mais acima, que temeu o falecimento imediato de seu filho após o rito batismal.⁸⁴

De maneira parecida, os missionários visaram facilitar o acesso à confissão. Por isso, eles se contentaram, no caso dos indígenas, com o sentimento de atrição (rejeição de uma falta cometida por medo de uma eventual punição) ao invés da contrição oficialmente exigida (arrepentimento sincero de um pecado e propósito explícito de evitá-lo doravante). Luiz de Alencastro observa a respeito desta diferenciação:

Confitentes deviam se submeter à contrição, à confissão propriamente dita e à compunção pelos pecados cometidos. [...] os confessores podiam recusar ou adiar o sacramento. *Contrito caritate perfecta*, a norma do Concílio [de Trento] distinguia a contrição perfeita, caracterizada pela hostilidade sincera e desinteressada ao pecado, da atrição, arrependimento apenas motivado pelo temor do castigo divino. Tolerada no batismo de nativos, a simples atrição parecia, a alguns padres, insuficiente para tornar a confissão efetiva.⁸⁵

⁸³ Ver VIEIRA. *Visita. Op. cit.*, p. 113 (§ 19) e 116 (§ 29).

⁸⁴ Ver BETTENDORFF. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus. Op. cit.*, p. 261 (desconfiança da mulher ante o batismo iminente de seu filho) e 168-169 (batismo de um menino à beira da morte).

⁸⁵ Ver ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 164.

O emprego de imagens mostrando cenas do inferno e o recurso às indulgências, práticas já mencionadas mais acima, fizeram parte da pedagogia missionária de provocar o temor como condição mínima para o índio receber a absolvição, sobretudo na proximidade da morte, realidade onipresente na vida dos indígenas aldeados. Já no caso dos brancos, os padres insistiram geralmente no propósito consciente de melhorar a conduta.⁸⁶

Seja como for, a confissão constituiu uma prática que aproximava os missionários dos índios. O tratado *De procuranda salute Indorum*, publicado em Salamanca, nos anos de 1588 e 1589, pelo jesuíta espanhol José de Acosta, realça o sacramento da penitência no contexto da conversão dos indígenas como meio ideal para captar os seus pensamentos.⁸⁷ A importância que os jesuítas conferiram à confissão provinha da tradição espiritual da ordem e, também, da corrente neoescolástica que impregnou toda a sua formação. Inácio de Loyola recomendou explicitamente a seus confrades, nos *Exercícios espirituais*, a recepção regular e assídua seja da confissão, seja da comunhão, além da participação nas diversas devoções populares.⁸⁸

Também em razão destas prescrições internas, a diretiva da Igreja de confessar-se ao menos uma vez por ano, preferivelmente no tempo da Quaresma ou da Páscoa, foi incluída na *Visita*. No entanto, o padre Vieira flexibilizou expressamente o tempo propício do recebimento da confissão, fazendo dependê-lo da presença do padre no aldeamento, independente do período litúrgico.⁸⁹ É muito provável que os missionários na Amazônia tenham conhecido e utilizado o *Liber theologiae moralis*, um manual prático

⁸⁶ Ver BETTENDORFF. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus*. *Op. cit.*, p. 174. Esta visão diferenciada da confissão em relação aos brancos, se vê na aplicação do sacramento ao alferes João Corrêa, ajudante leigo do padre Bettendorff no ano de 1661.

⁸⁷ Ver ACOSTA. *De Natura Novi Orbis*. *Op. cit.*, p. 601-604 (lib. VI, cap. 11) e 604-606 (lib. VI, cap. 12). Na medida em que Acosta sublinha a função da confissão como meio de entrar no “mundo” dos índios, ele insiste na adoção de uma postura de paciência e de zelo no aprendizado de suas línguas. Ver *ibid.*, p. 404-407 (lib. IV, cap. 6), 606-608 (lib. VI, cap. 13) e 608-610 (lib. VI, cap. 14).

⁸⁸ Ver LOYOLA, Ignace de. *Exercices spirituels*: texte définitif (1548). Paris: Seuil, 2004, p. 149-150. O n.º 354 versa sobre a confissão e comunhão frequentes e o n.º 355 sobre as devoções.

⁸⁹ Ver VIEIRA. *Visita*. *Op. cit.*, p. 116 (§ 30).

de teor casuístico para confesores, da autoria do jesuíta espanhol Antonio Escobar y Mendonza (1589-1669).⁹⁰ Não obstante, tudo indica que a confissão constituiu, no contexto das missões, uma prática de caráter predominantemente formal, sobretudo em razão da concepção diferente de culpabilidade e pecado nas culturas indígenas que os missionários da época tiveram dificuldade de decifrar e reconhecer.

O matrimônio tinha, como já foi elucidado mais acima, uma dimensão social e mesmo política. Decerto, a vida íntima e a reprodução biológica de casais indígenas, cristianizados segundo os princípios morais e dentro de dinâmicas sociais cristãs, constituíram prerequisites indispensáveis para a integração dos índios na cristandade e, de modo concreto, nas condições de vida em uma aldeia cristã. Assim, o Regimento das Missões, de 1686, aponta a importância do consentimento individual e livre de coação dos nubentes, conforme exigem as diretivas do Concílio de Trento, que os jesuítas visaram aplicar minuciosamente. Com base nesta característica própria do matrimônio católico, a referida lei pretendia combater um abuso frequente cometido pelos colonos. Estes costumavam induzir uma pessoa cristianizada do interior das missões a casar-se com um(a) escravo(a) indígena a fim de aumentar sua própria mão de obra. O Regimento denuncia esta prática,

[...] porque sendo o Matrimonio hum dos Sacramentos da Igreja que se requiere [sic] toda a liberdade, & deliberada vontade das pessoas que o hão de contrair, me [o rei] tem chegado noticia que algumas pessoas do dito Estado, com ambição de trazerem mais Indios a seu serviço, induzem, ou persuadem aos das aldeas, para que se cazem com escravos, ou escravas suas, seguindo-se desta persuasão [sic] a injustiça de os tirarem das dias aledas, & trazerem-nos para suas casas, que val[e] o mesmo, que o injusto cativeyro, que as minhas Leys prohibem.⁹¹

⁹⁰ Ver MENDONZA, Antonio de Escobar y. *Liber theologiae viginti et quatuor Societatis Jesu doctoribus reseratus*. Lyon: Impr. de J. Gautherin, 1646, 854 p. Este manual teve ampla difusão nos séculos XVII e XVIII.

⁹¹ *Regimento & Leys das Missoens do Estado do Maranhão, & Pará*. Lisboa, 21/12/1686. Biblioteca Pública, Évora, cod. CXV/2-12, fl. 121v (§ 6).

Fora a condenação explícita desta astúcia, a lei declara livres os escravos envolvidos em tais uniões enquanto esposos ou crianças legítimas. Destarte, o status canônico e, decorrente disso, oficial dos casais formados por índios cristãos implicava uma intimidade relativamente protegida que beneficiou, sobretudo, as mulheres.⁹²

Ao contrário da importância do matrimônio, a concubinação foi considerada um pecado tão grave que deveria ser punido severamente. Os envolvidos, tidos como adúlteros (quando eram cristãos), foram geralmente expulsos da missão ou, não raras vezes, excomungados, haja vista que ameaçaram, por sua mera presença, o novo sistema religioso-social ainda não consolidado. Como não bastasse, qualquer infortúnio que se abatesse sobre um casal “pecador” foi logo interpretado como uma interferência punitiva sobrenatural. A suposta obstinação dos chefes na poligamia, que constituía uma forma de externar seu poder (e não sua luxúria), representou um verdadeiro desafio para os missionários.⁹³ Esses tinham que adotar uma postura de absoluta intransigência, pois a poligamia era considerada como um impedimento no esforço de implementar uma sociedade “verdadeiramente” cristã.⁹⁴ Como vimos mais acima, os padres tentaram, ainda assim, abordar a questão com prudência, sobretudo, por ocasião dos primeiros contatos. O procedimento comumente aplicado consistia nas seguintes medidas: deixar os principais polígamos escolher a “favorita” entre suas mulheres para ser sua esposa legítima⁹⁵; sensibilizar outros índios concernidos sobre a necessidade da monogamia mediante uma catequese de teor indutivo⁹⁶; por fim, averiguar o grau de parentesco entre os nubentes para evitar uma eventual invalidação de sua união.⁹⁷

Resumindo, a função salvadora absoluta do batismo e da confissão fez da implementação e da frequência destes dois sacramentos os principais indicadores do “sucesso pastoral” dos missionários junto aos

⁹² Ver *ibid.*

⁹³ Ver BETTENDORFF. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus*. *Op. cit.*, p. 667-669.

⁹⁴ Ver HAUBERT. *Índios e jesuítas*. *Op. cit.*, p. 135-136.

⁹⁵ Ver BETTENDORFF. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus*. *Op. cit.*, p. 155-156.

⁹⁶ Ver *ibid.*, p. 171-172.

⁹⁷ Ver LEITE. *HCJB*. Vol. 4. *Op. cit.*, p. 252.

indígenas. Já o matrimônio constituiu, para além de sua dimensão espiritual e moral, um meio prático para introduzir as estruturas sociais cristãs no interior dos aldeamentos. Em comparação com a evocação constante desta tríade sacramental, a eucaristia é pouco citada nas fontes, tanto no regulamento de Vieira como na crônica de Bettendorff. De fato, o chamado “sacramento do altar” requeria dos índios, antes de tudo, uma atitude inteiramente passiva, pois incumbiu-lhes meramente “ouvir a missa”. A celebração e adoração eucarísticas eram práticas rituais e devocionais basicamente associados, no que se diz respeito a sua compreensão e execução conscienciosa, à população branca.

A ONIPRESENÇA DA MORTE: INOCENTES, ENFERMOS E MORIBUNDOS

O século XVII esteve profundamente marcado pela onipresença da morte em decorrência das constantes guerras, fomes e epidemias que se abateram, muitas vezes simultaneamente, sobre as populações, tanto nas Américas como na Europa. Devido a seu impacto nos imaginários populares, também o discurso catequético não ficou isento da centralidade do tema da precariedade e do definhamento da vida humana. Os catecismos da época, como aquele do jesuíta Nicolas Leyen, conhecido sob a alcunha de Cusanus, de Luxemburgo – terra do padre Bettendorff –, tenderam a interpretar o recebimento dos principais sacramentos como uma “lenta preparação para a morte”.⁹⁸ Nas suas missões ultramarinas, que ofereceram cenários de constantes e desconhecidos perigos e doenças, os jesuítas agiram em conformidade com esta visão negativa.⁹⁹ Além do mais, os grupos mais visados pelo zelo pastoral dos missionários eram geralmente os mais frágeis e vulneráveis: enfermos, moribundos e crianças recém-nascidas, isto é, pessoas ameaçadas por uma morte iminente. Garantir a salvação daqueles

⁹⁸ Ver BIRSENS, Josy. *Manuels de catéchisme, missions de campagne et mentalités populaires dans le duché de Luxembourg aux XVIIe-XVIIIe siècles*. Luxembourg: Institut Grand-Ducal, 1990, p. 253-261.

⁹⁹ O padre espanhol José de Acosta, que era missionário no Peru e visitador no México, insiste na importância de acompanhar os moribundos, ministrando-lhes os sacramentos com uma instrução catequética prévia. Ver ACOSTA. *De Natura Novi Orbis*. *Op. cit.*, p. 511-512 (lib. V, cap. 8).

que se encontravam próximos ou dentro da agonia final significou, pois, tanto uma satisfação pessoal para o missionário como também um sucesso geral para a missão que lhe fora confiada.

Vieira também apontou a morte como sendo uma das preocupações primordiais dos missionários nos aldeamentos, pois ela representava “a hora em se colhe o fruto de nossos trabalhos”.¹⁰⁰ Por isso, a administração da extrema-unção e os ritos funerários deveriam ser executados na maior dignidade e solenidade possíveis para, desta forma, mostrar aos índios a importância dos últimos momentos da vida. As manifestações tradicionais de luto dos indígenas foram expressamente proibidas no intuito de marcar claramente a diferença entre as duas concepções – a cristã e a “pagã” – referente à vida *post mortem*. A *Visita* previu missas, orações e indulgências para manter viva a memória dos defuntos, reforçando, assim, a fé na imortalidade da alma que, aliás, constituiu também uma noção comumente aceita entre os índios de língua e tradição tupi.¹⁰¹

A doença enquanto uma experiência existencial “de limite” facilitou a conversão de indivíduos que, após uma eventual recuperação, poderiam servir de testemunhas da eficácia dos cuidados espirituais e corporais dispensados pelos missionários.¹⁰² Bettendorff menciona o caso de uma índia enferma que se teria sentido revigorada após o batismo e que, em decorrência disso, teria resistido às propostas dos seus de “retornar à selva”.¹⁰³ De fato, uma das primeiras ações a ser realizada na chegada a uma aldeia indígena no sertão ou a um aldeamento sem residência fixa de religiosos era a visita aos enfermos. A *Visita* de Vieira a prescreve, de forma detalhada, nos seguintes termos:

[...] em chegando a elas [as aldeias], a primeira coisa que [os padres] farão, é saber se há doentes, acudindo logo aos

¹⁰⁰ VIEIRA. *Visita*. *Op. cit.*, p. 117 (§ 34).

¹⁰¹ Ver *ibid.*, p. 117-119 (§§ 34-36). Relativo à imortalidade da alma na tradição tupi, ver CASTRO. *A inconstância da alma selvagem*. *Op. cit.*, p. 224-225.

¹⁰² Ver José Ferreira. Carta ânua ao superior geral Thyrso González (escrita pelo padre Miguel Antunes). 1696. *ARSI*, cod. Bras 9, 426r-431r, fl. 429v-430r. A carta evoca o batismo de um índio idoso, além de numerosas conversões e curas.

¹⁰³ Ver BETTENDORFF. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus*. *Op. cit.*, p. 563-564.

que estiverem em algum perigo, e para que esta diligência seja efectiva não fiarão dos Principais, nem dos outros officiais [ajudantes] da Aldeia, mas os mesmos Padres correrão por si mesmos as casas, e não sòmente [sic] procurarão os doentes, que houver nelas, mas também os que estiverem pelas roças, mandando-os logo, tratando do seu remédio espiritual [...].¹⁰⁴

Bettendorff, aplicando esta recomendação de Vieira, fornece um relato de uma visita semanal às cabanas indígenas na região dos Tapajós em 1661. Parece tratar-se mais de uma inspeção do que uma mera visita pastoral, pois o padre averigua as condições higiênico-sanitárias e, também, a presença eventual de pessoas enfermas. Bettendorff diz ter descoberto, agachado e isolado num canto escuro de uma choupana, um menino doente e negligenciado por ser um “escravo”. Imediatamente, o padre o fez transportar para a residência dos missionários para cuidar dele. Em seguida, o batizou solenemente, dando-lhe como padrinho um soldado português. Depois, o missionário devolveu o menino são (pois recuperado) e salvo (pois batizado) à família que, segundo o relato, demonstrou sua plena satisfação.¹⁰⁵ Esta reação imediata de Bettendorff frente à criança doente e abandonada revela a tripla dimensão desta “procura” sistemática por doentes, prescrita por Vieira: primeiro, a aplicação de cuidados médicos (dando uma alimentação mais adequada e remédios); segundo, a administração dos sacramentos (sobretudo, o batismo para crianças e a confissão e extrema-unção para adultos); e, finalmente, a reintegração às famílias (em caso de recuperação da saúde) para servirem de testemunhas da transformação e conversão de um de seus integrantes.

Com efeito, a caridade, isto é, os cuidados corporais, constituiu uma preocupação prioritária dos missionários. Assim, a *Visita* previu até a instalação de enfermarias ou hospícios nos aldeamentos maiores, sempre localizados, conforme definiu Vieira, “perto da casa dos Missionários, aonde se curem todos os enfermos da Aldeia com tôda a caridade a quem

¹⁰⁴ VIEIRA. *Visita*. *Op. cit.*, p. 114 (§ 22).

¹⁰⁵ Ver BETTENDORFF. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus*. *Op. cit.*, p. 168-169.

não têm suas casas por sua extrema miséria, e pouca caridade dos seus”.¹⁰⁶ Além disso, ele propôs a presença, nesses estabelecimentos, de coadjutores temporais¹⁰⁷ com experiência em cuidados terapêuticos ou farmacêuticos, como também a formação de alguns índios adultos aptos a trabalhar como enfermeiros ou boticários.¹⁰⁸

Certos missionários tinham uma inclinação natural ou, até uma formação sólida no campo medicinal. Na Missão do Maranhão, Bettendorff aponta para o padre Francisco Gonçalves e o coadjutor temporal Manuel Lopes que ele descreve como caridosos, comunicativos e experientes, três qualidades imprescindíveis para uma interferência frutífera junto aos enfermos.¹⁰⁹ Ele mesmo também soube prestar primeiros socorros, conforme prova seu relato sobre o tratamento da fratura de um braço de uma índia nheengãba em 1679:

[...] acudi logo, tratando de curar o braço da pobre india, e como não houvesse quem o soubesse curar, ordenei a seu marido que lh'o encaixasse primeiro e depois o lavasse com vinho e azeite do reino, e feito isso mandei-lhe fazer umas redinhas, duas de casca de mority, uma de um palmo e outra de dois palmos, mas antes disso fiz-lhe untar o braço, com ovos batidos e pôr-lhe pez de resina em riba e cobrir e amararrar tudo muito bem com as redinhas [...].¹¹⁰

Nas enfermarias dos aldeamentos e nas boticas dos colégios, os missionários costumaram colecionar, de forma sistemática, produtos farmacêuticos, tanto de origem europeia (basicamente, bálsamos e pílulas) como de proveniência indígena (especialmente, óleos vegetais e plantas medicinais).¹¹¹

Sobretudo durante as frequentes epidemias, a assistência prestada de forma pronta e concreta aos infectados deu realce aos padres jesuítas. Assim, referente aos anos de 1662 e 1663, quando a varíola assolou a capitania

¹⁰⁶ VIEIRA. *Visita. Op. cit.*, p. 109 (§ 8).

¹⁰⁷ Na Companhia de Jesus, os coadjutores temporais são os religiosos leigos, portanto sem ordenação presbiteral. Intitulados de “irmãos”, são professos dos três votos simples. A maioria deles exerceu uma profissão manual.

¹⁰⁸ Ver VIEIRA. *Visita. Op. cit.*, p. 109 (§ 8).

¹⁰⁹ Ver BETTENDORFF. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus. Op. cit.*, p. 131 e 457.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 337.

¹¹¹ Ver LEITE. *HCJB. Vol. 4. Op. cit.*, p. 189-190.

do Pará, logo após o primeiro levante dos colonos contra a Companhia de Jesus, Bettendorff escreve que “mais mortes haveria se os Padres Missionários não tivessem acudido não só com os Sacramentos para cura das almas, mas ainda com as mezinhas para saúde dos corpos [...]”.¹¹² Naquele momento, as fugas dos índios aldeados aumentaram drasticamente. Segundo o relato, os jesuítas instigaram índios e brancos a praticarem determinadas devoções consideradas como eficazes, ministraram os sacramentos aos moribundos e ajudaram, com suas próprias mãos, a cuidar dos mais afetados. Bettendorff lembra que, em 1665, quando uma nova epidemia se abateu sobre a região, ele teria sentido já de longe, por causa do mau odor de cadáveres em decomposição, os estragos causados pela doença em uma das missões nos arredores de Belém. Os poucos índios que estavam ainda em vida não teriam conseguido sequer enterrar os mortos. Segundo seu relato, só lhe restava confessar os doentes que já estavam à beira da morte.¹¹³

O colégio de Belém foi transformado, em 1695, em hospital para acolher as vítimas de mais um surto de varíola. O reitor mandou realizar uma novena a São Francisco Xavier e uma adoração à hóstia consagrada. Todos os padres disponíveis percorreram, conforme a crônica de Bettendorff, sistematicamente as ruas da cidade para consolar, confessar e transportar os mais atingidos pela doença.¹¹⁴ Embora as epidemias afetassem tanto os brancos como os indígenas, “todos os golpes deste fatal flagelo só descarregavão sobre os pobres Índios”, como comenta o ex-governador Bernardo Berredo sobre os contágios dos anos 1660.¹¹⁵

Porém, os jesuítas, enquanto homens formados para adotar posturas pragmáticas frente a situações adversas, iam além da mera caridade paternalista imediatista. Neste sentido, eles propuseram medidas sanitárias preventivas no intuito de promover o bem-estar dos habitantes dos aldeamentos. A

¹¹² BETTENDORFF, *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus*. *Op. cit.*, p. 213.

¹¹³ Ver *ibid.*, p. 213-216. O trecho se refere às epidemias de 1662-1663 e 1665.

¹¹⁴ Ver *ibid.*, p. 587-588. O recurso a certas devoções de caráter reparador resulta da crença, muito corrente na época, de que as epidemias constituíram punições divinas, das quais se poderia abrandar os efeitos. Ver DELUMÉAU, *A história do medo*. *Op. cit.*, p. 154-220.

¹¹⁵ BERREDO, Bernardo Pereira de. *Annaes historicos do Estado do Maranhão em que se dá noticia do seu descobrimento e tudo o mais que nelle tem succedido desde o anno, em que foy descoberto até o de 1718*. Lisboa: Impr. de F. Luiz Ameno, 1749, p. 522.

potabilidade da água, a drenagem de pântanos ou áreas alagadas e o desmatamento para garantir uma boa e constante ventilação e afastar insetos constituíram preocupações permanentes dos missionários.¹¹⁶ Assim, Bettendorff recomenda, por ocasião das visitas às missões onde os índios viviam espalhados em sítios afastados, que os doentes sejam transportados em uma rede até a capela para ali receberem o viático, em razão do suposto estado insalubre das casas indígenas e dos perigos potenciais vindos da mata.¹¹⁷

Resumindo, os jesuítas aproveitaram a onipresença da morte no século XVII para converter preferencialmente os indivíduos mais vulneráveis entre a população aldeada, como crianças recém-nascidas e pessoas gravemente enfermas. Ao ministrar os sacramentos ou dispensar cuidados curativos, eles visaram também impressionar os demais índios. Sobretudo durante as frequentes epidemias, os missionários revelaram competência e agilidade ao prestar ajuda material e consolo espiritual. Além disso, os inácianos se destacaram por suas propostas preventivas em relação à higiene e a saúde, atitude pouco comum no Seiscentos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os indígenas que viviam, nos séculos XVII e XVIII, sob a tutela dos jesuítas na vasta extensão do vale amazônico foram obrigados a adotar um ritmo rígido de trabalho e doutrina. A vida teve como eixo central visível o cruzeiro erigido em meio à praça central de cada missão e como medidor audível do tempo o sino da capela. Na sua ótica barroca, os jesuítas esforçaram-se muito por entremear esta rotina de ensino e labor com as realidades “do céu” mediante os sacramentos que ministraram e as devoções que animaram. Pastoralmente, os padres embasaram-se, fieis às decisões do Concílio de Trento, na prática sacramental como via indispensável para instaurar um modo de vida cristã em suas comunidades inteiramente compostas por catecúmenos e neófitos indígenas.

¹¹⁶ Ver BETTENDORFF. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus*. *Op. cit.*, p. 29 (referente ao ar) e 44 (relativo à água); LEITE. *HCJB*. Vol. 4. *Op. cit.*, p. 190-191.

¹¹⁷ Ver BETTENDORFF. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus*. *Op. cit.*, p. 582-583.

Neste sentido, o batismo selou a conversão (após uma catequese rudimentar), a confissão garantiu um contato pessoal (mesmo esporádico) entre cada novo cristão e o sacerdote, o matrimônio implementou as regras basilares cristãs (em termos tanto morais quanto sociais) e, finalmente, a extrema-unção validou a salvação dos índios constantemente ameaçados pela morte (em decorrência das epidemias e abusos infligidos). No entanto, o formalismo sacramental foi atenuado por um humanismo concreto, tipicamente jesuítico, que se evidenciou por meio da preocupação com os enfermos, da importância atribuída aos catequistas nativos e da instauração de um ensino elementar para *curumins* (meninos) e *cunhatãs* (meninas), além da promoção de devoções comunitárias de caráter lúdico.

A maneira de viver e crer nessas comunidades missionárias planejadas, marcada por um emaranhado de alianças, empatias, negociações e ressignificações, de um lado, e tensões, incompreensões, incompatibilidades e adversidades, de outro lado, revelou ser relativamente durável. Não obstante, a onipresença da morte, que se manifestava pela mortandade elevada em razão das frequentes epidemias, das múltiplas formas de violência e dos excessos do trabalho compulsório, deu à evangelização a têmpera de uma lenta preparação para o fim último. Sobretudo, os índios viram no zelo dos missionários com respeito aos mais vulneráveis e fragilizados dentre os seus um intento de açodar a iminência da morte.

Esta complexidade de encontros e desencontros entre missionários e indígenas, perceptível nas entrelinhas das fontes, não impediu que em muitas comunidades ribeirinhas da Amazônia atual se praticassem ainda costumes e rituais herdados do “tempo das missões”. Assim, as festas anuais do padroeiro, a iluminação dos túmulos às segundas-feiras, a encomendação das almas na Semana Santa ou a entonação de ladainhas – muitas vezes ainda em latim – têm sua origem na multifacetada evangelização de cunho barroco do século XVII.

Capítulo 8



Geraldo Mártires Coelho

Natureza, iluminismos e iluministas na Amazônia

O título deste artigo já define uma realidade cognitiva bem clara: o Iluminismo, no Pará – aqui tomado no sentido de Amazônia – revelou mais claramente sua fâcies por conta dos investimentos sustentados e realizados pela ciência das *Luzes*. Diferentemente do que sucedeu em Minas Gerais, por exemplo, numa situação que aqui não cabe discutir, frações do pensamento filosófico e político do Iluminismo, e também das doutrinas jusnaturalistas, transitaram pela então Capitania e depois Estado do Grão-Pará e Maranhão incidentalmente, principalmente na forma de livros que sujeitos da alta burocracia lusitana se fizeram acompanhar quando aqui estiveram. Não é possível assegurar que uma fracionada literatura das Luzes chegada ao Pará da segunda metade do século XVIII criasse raízes ideológicas semelhantes àquelas que, no começo do século XIX, atingiram a superfície do tecido político local com a ação de Filippe Patroni e do jornal *O Paraense*.¹

¹ COELHO, Geraldo Mártires. *Anarquistas, demagogos e dissidentes*; a imprensa liberal no Pará de 1822. Belém: Cejup, 1993, p. 98 e s.

Por outro lado, e à falta de um *corpus* histórico possível de reprocessar os conteúdos doutrinários das *Luzes*, suas representações seguiram caminhos outros: o monumentalismo religioso de Landi, o patrimônio intelectual dos engenheiros da Comissão de Limites do Tratado de Madri e a circularidade cultural de algumas matrizes do pensamento iluminista em meio a segmentos vários da sociedade da Belém setecentista. Sem falar do contágio das *ideias francesas* que, para a autoridade local, a proximidade e o contato com Caiena provocavam de algum modo, segundo uma perspectiva que avançaria pelo Setecentos e chegaria ao Oitocentos. Ressalte-se, naquele contexto, os relatos e os retratos que o governo local fazia do famoso frei Luís Zagalo!²

Do ponto de vista da relação entre natureza e cultura *lato sensu*, objetos deste artigo, é possível dizer que desde os primeiros contatos dos europeus com a Amazônia ainda no século XVI, o extremo norte da América do Sul passou a constituir mais um dos mundos da maravilha, do exótico e do mistério do *orbis alterius*, do mundo diferente e estranho revelado pelas Grandes Navegações e pelos primeiros ensaios da conquista colonial e mercantilista do Novo Mundo. Para um já rico imaginário construído pelas mentalidades europeias em torno da África, do Oriente e das grandes jornadas oceânicas, os primeiros contatos europeus com a Amazônia também produziram a sua cadeia de mitos tão próprios das terras ignotas: as *Amazonas* e o *El Dorado*, por exemplo, emprestaram uma imediata dimensão maravilhosa ao mundo tropical. A exemplo da geografia mágica dominante na passagem da Idade Média para a Idade Moderna, o universo amazônico figurava na condição de espaço multidimensional, ao mesmo tempo imaginação e empiria.³

A cadeia de signos por força dos quais a Amazônia ocupou as mentalidades européias nos primeiros séculos da sua história, construiu um complexo de representações em torno do patrimônio ecológico do norte

² NUNES, Benedito e FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. "Luzes e sombras do Iluminismo paraense", em NETO, José Maia Bezerra e GUZMÁN, Décio de Alencar (orgs.). *Terra matura*; historiografia & história social na Amazônia. Belém: Paka-Tatu, 2002, p. 24 e s.

³ Cf. GIUCCI, Guillermo. *Viajantes do maravilhoso*; o Novo Mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 1992; AIROLA-MAGSICH, Jorge e DE BEER, Jean-Marc. *América mágica*; quando a Renascença pensou estar conquistando o Paraíso. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

do Brasil. De uma maneira geral, e a bem refletir os parâmetros do conhecimento dominante nos séculos XVI e XVII, a revelação de um mundo formado por elementos alheios à lógica discursiva da Europa do começo da Idade Moderna e da Renascença exigiria a construção de outras leituras. Dessa forma, e ainda que tais circunstâncias não implicassem rupturas cognitivas com o saber estabelecido, o fato é que os primeiros contatos da consciência europeia com o mundo tropical brasileiro aprofundariam as formas de explicação da sua realidade, de modo reflexivo ao que ocorreu com a revelação da África pelas conquistas ultramarinas portuguesas. Somente no século XVIII, nos termos que serão aqui trabalhados, é que a construção de um novo discurso, fundado nas matrizes da ciência das Luzes, buscaria estabelecer um novo olhar para o mundo amazônico.

Assim sendo, desde a fundação de Belém, em 1616, e por todo o correr do século XVII, diversificado número e variada forma de registros sobre a Amazônia nasceu da pena de viajantes que estiveram na região, fossem religiosos, militares ou aventureiros *stricto sensu*. De uma maneira geral, essas *relações* apresentam alguns pontos em comum, principalmente no tocante aos quadros que pintam de um mundo de exotismo e de estranhamento para as retinas do sujeito social da cultura europeia seiscentista.⁴ Do ponto de vista da empiria, dos quadros físicos do mundo tropical, esses registros abrigam o impacto que a natureza não domesticada causou sobre o olhar e sobre a capacidade de o europeu relacionar-se com o ecossistema amazônico; trabalhada pela reflexão religiosa, esse mundo de florestas e de rios, de flora e fauna indescritíveis, parecia aproximar-se da ideia do Paraíso buscada às *Etimologias* de Santo Isidoro de Sevilha.⁵ E as sociedades tribais amazônicas, se por um lado, o do sujeito colonial, significava mão-de-obra a ser conquistada e escravizada para a empresa mercantil, por outro, o do missionário da evangelização, encarnado na figura do jesuíta, reunia milhares de almas a trazer para o encontro com o Palavra e com a representação do Verbo.⁶

⁴ Cf. RODRIGUES, José Honório. *História da história do Brasil*. 1ª Parte. Historiografia colonial. São Paulo: Nacional, 1979.

⁵ Cf. DELUMEAU, Jean. *Uma história do Paraíso; o jardim das delícias*. Lisboa: Terramar, 1994.

⁶ Cf. COELHO, Geraldo Mártires. "O Anticristo na selva", em *O violino de Ingres*. Leituras de História

Por mais detalhados que fossem os textos nascidos das primeiras descrições da Amazônia brasileira ou por mais escatológica que fosse a literatura missionária, construções discursivas modeladas no século XVII, suas narrativas, dada a condição dos sujeitos sociais da sua elaboração, quase sempre passavam ao largo mesmo dos fundamentos da ciência europeia seiscentista. Exceção faça-se a *Rélation Historique et Geographique de la Grande Rivière des Amazones dans l’Amerique*, do Conde de Pagan, Blaise François Pagan, publicada em Paris em 1656. Além dos elementos constantes das descrições da terra, da sua exuberância, riqueza e utilidade para o comércio, elementos presentes em textos semelhantes que lhe antecederam, as anotações de Pagan ainda descrevem “o rio, seu comprimento e curso, a longitude e latitude, profundidade e navegação, as nações indígenas...”⁷

Esse diferendo fica por conta do quadro científico dominante na França no racionalismo científico nascido com a revolução cartesiana, o que não se verificava relativamente a um Portugal a um só tempo inquisitorial e mercantilista. Daí o fato, repita-se, de a primeira literatura sobre a Amazônia nascida de registros portugueses, como os relacionados a André Pereira e Pedro Teixeira, representarem formulações meramente descritivas e morfológicas de um mundo então aberto ao avanço do mercantilismo lusitano, em que pese a importância dos feitos a que estão relacionadas, a exemplo da viagem de Pedro Teixeira, para a expansão e posse do território para Portugal.

De um ponto de vista marcadamente científico, como foi antes observado, a literatura que a presença europeia no norte do Brasil produziu no século XVII, com poucas exceções, não implicou forma alguma mais elaborada de problematizar e arguir os panoramas físicos e culturais do Novo Mundo. Os relatos aparecidos respondiam mais imediatamente à necessidade de um conhecimento prático e pragmático acerca de um universo pertencente à Espanha por força do Tratado de Tordesilhas, e obviamente de interesse da burguesia mercantil portuguesa, sobretudo às vésperas da Restauração de

Cultural. Belém: Paka-Tatu, 205, p. 207-246.

⁷ RODRIGUES, José Honório, cit., p. 31.

1640. Foi o caso da já mencionada viagem de Pedro Teixeira (1637-1638), ordenada pelo Capitão-General da Capitania do Grão-Pará, Jácome Raimundo de Noronha, após conhecer os relatos da descida do Amazonas, re-fazendo a epopeia de Orellana, dos padres franciscanos Domingos de Brieva e Andrés de Toledo, conhecida na historiografia espanhola como a *Viaje de los legos Franciscanos*. Os relatos da viagem de Pedro Teixeira foram retrabalhados em sucessivas oportunidades, como as que deram à estampa Frei Laureano de la Cruz e Cristóbal de Acuña, sempre procurando dilatar o nível das informações – e dos conflitos entre jesuítas e franciscanos – contidas nos primeiros relatos. Por força desses processos, o universo amazônico, repi-ta-se, tomado como estranhamento e maravilha, ganhava maior revelação dentre as mentalidades da Europa seiscentista.⁸

* * *

A primeira leitura setecentista da Amazônia, já refletindo os cânones da ciência do Iluminismo, ocorreria ainda na primeira metade do século XVIII, por conta de iniciativas relacionadas a questões acadêmicas do mundo intelectual da Academia das Ciências da França e do Observatório Astronômico de Paris. Em pauta estava, sobretudo, a discussão científica sobre a forma e a grandeza da Terra, problema que dividia o pensamento científico francês entre seguidores de Newton e seguidores dos irmãos Cassinis (Jacques e César-François). No reinado de Luís XV, o conde de Maurepas, ministro do rei, interveio no debate acadêmico decidindo, por aconselhamento de outros cientistas, pela realização de expedições científicas aos domínios do equador.

Estava nascendo a *Viagem na América Meridional descendo o rio das Amazonas*, realizada por Charles-Marie de La Condamine entre 1735 e 1744, investido de uma tríplice missão: “medir o arco do meridiano; determinar o comprimento do pêndulo que bate o segundo; e verificar a atração do fio a prumo pela massa semiesférica do Chimborazo, para confirmar as

⁸ *Ib.*, p. 27 e s.

previsões de Newton”.⁹ A simples nomeação dos objetivos da viagem de La Condamine estabelece um corte profundo entre as leituras da Amazônia produzidas no século XVII, mesmo daquelas investidas de compostos cognitivos da ciência seiscentista, a exemplo do texto de Pagan, e o que o século XVIII produziria no tocante a um saber cientificamente organizado acerca do binômio epistemológico por excelência do Iluminismo: Natureza e Cultura no processo de construção da História e da sua teleologia, fundamentos da utopia racional das *Luzes*.

La Condamine, é lícito supor pelo que resultou de suas investigações e leituras dos cenários naturais e sociais da Amazônia, preparou-se intelectualmente para a realização da sua viagem, despindo-a de qualquer sinal da aventura *tout court* – ainda que a viagem em si mesma comportasse episódios rocambolescos. Não lhe escaparam, por exemplo, os relatos das viagens de Orellana, Pedro Teixeira e Samuel Fritz, mapeamento narrativo da Amazônia mesclando imaginação e empiria, maravilhoso e realidade. La Condamine acabaria mesclando aventura e conhecimento em sua incursão por um mundo que passava a interessar a ciência e a pragmática das *Luzes*.

O trabalho produzido pela viagem de La Condamine à América do Sul e à Amazônia, cuja publicação deu-se em Paris, em 1745, antecipou, em pouco mais de uma década, uma segunda investida da ciência das Luzes sobre o norte do Brasil, promovida que seria pelo governo do Marquês de Pombal. Nesse sentido, a *Viagem Filosófica* de Alexandre Rodrigues Ferreira à Amazônia, seria caudatária tanto das investigações de La Condamine quanto do cientificismo pombalino, ambos reflexivos da epistemologia das *Luzes* e da forma como o Iluminismo trataria a relação entre Natureza e Cultura. No caso de Portugal, como será visto posteriormente, as condições reinantes no último quartel do século XVIII propiciariam, tanto em termos institucionais como intelectuais – sem falar, é claro, do tom mercantilista do empreendimento – um empreendimento de vulto como aquele que seria realizado pelo naturalista baiano no norte do Brasil a serviço da Coroa de Portugal.

⁹ LA CONDAMINE, Charles-Marie. *Viagem na América meridional descendo o rio das Amazonas*. Brasília: Senado Federal, 2000, p. 14.

Voltando a La Condamine, ressalte-se que uma leitura dos elementos constantes dos 15 capítulos (sem contar os apêndices) da sua Viagem revela que o seu realizador, nos relatos das suas observações e dos seus registros científicos, foi muito além dos fins astronômicos motivadores da expedição. Em que pesem o eurocentrismo e o etnocentrismo próprios do otimismo da ciência das *Luzes*, há, por assim dizer, no conjunto das notas de La Condamine, a presença do geógrafo, do antropólogo, do naturalista, do historiador, enfim, de um observador extremamente preocupado com tudo o que via e que transformava em objeto de uma leitura rigorosa da natureza e da cultura. A preocupação catalogante e inventariante própria da *práxis* empírica da ciência do Iluminismo, guiou o registro criterioso com que La Condamine, por exemplo, viu e descreveu o uso da borracha entre os índios Omáguas do Peru e entre os portugueses do Pará.

O rigor das observações e das anotações de La Condamine, bem de acordo com os postulados epistemológicos reinantes no interior da Academia das Ciências de Paris, incidiu sobre os quadros culturais dominantes no Peru e ao longo da calha do Amazonas, incluindo, como é sabido, seus relatos sobre Belém. Mais do que medir, na linha equinocial, a longitude do arco de um grau do meridiano, La Condamine produziu uma narrativa sobre a Amazônia fundada na investigação e na arguição científica dos elementos do seu universo. Em síntese, para além das medições astronômicas, La Condamine realizou o primeiro inventário sistemático e organizado do universo amazônico, instaurando, dessa forma, um tratamento científico do mundo tropical sul-americano, amazônico.

Registre-se, a título de conclusão, que o texto de La Condamine não só tratou, repita-se, da natureza e do uso da borracha pelos índios do Peru, como ainda inventariou elementos fitoterápicos por ele encontrados na rica flora tropical. Conheceu a quina e tentou levar mudas para a França ou, pelo menos, para a Guiana Francesa, evidenciando, como dito anteriormente, a pragmática das *Luzes* relativamente a bens com grande aceitação pela ciência da época. Sua narrativa, portanto, difere e supera os horizontes dos primeiros e quase sempre descritivos relatos seiscentistas da literatura sobre a Amazô-

nia – e mesmo alguns componentes científicos de textos da época, como o de Samuel Fritz – uma literatura marcada, como foi salientado, pelo tratamento edênico e morfológico da região, quando não evangelizador e messiânico, a exemplo da teologia escatológica de Antônio Vieira e seu visionarismo do Quinto Império, como o grande pregador anunciou em sua *História do Futuro*.

* * *

Buscando-se construir esse itinerário formativo do espírito que presidiria à *Viagem Filosófica* de Alexandre Rodrigues Ferreira (1783-1792)¹⁰, é preciso indagar acerca das primeiras inflexões sobre a Amazônia de uma ciência setecentista institucionalmente atrelada à Coroa de Portugal, o que dar-se-ia, como antes foi salientado, no início do consulado do Marquês de Pombal (1750-1777). Para responder pela administração dos vastos domínios portugueses no extremo-norte do Brasil, na condição de governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751-1759), e também para atuar na condição de Comissário e Plenipotenciário das Demarcações, à altura em que se tentou fixar as fronteiras amazônicas com os domínios de Espanha, à luz do Tratado de Madri (1750)¹¹, Sebastião José de Carvalho e Melo nomeou seu irmão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado.

Em seu governo, Mendonça Furtado, o grande artífice da *invenção* da Amazônia pombalina teria a oportunidade de colocar em movimento alguns dos postulados modernizantes e modernizadores com que o Marquês de Pombal¹² pretendeu construir um novo Estado e uma nova socie-

¹⁰ RODRIGUES, Alexandre Rodrigues Ferreira. *Viagem Filosófica*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1971. Em duas caixas, com lâminas avulsas, a publicação reuniu os desenhos, gravuras e aquarelas; caixa 1 (Geografia e Antropologia) e caixa 2 (Zoologia). Em 1972, também por iniciativa do Conselho Federal de Cultura, foi editado um volume do texto da *Viagem Filosófica – Memórias*: I (Zoologia e Botânica), e em 1974 um outro volume – *Memórias* II (Antropologia). Em 1993, nas comemorações do segundo centenário da Viagem Filosófica, o Museu Paraense “Emílio Goeldi”, com apoio do CNPq, deu à estampa *Diário do rio Negro*, um dos mais completos e complexos registros feitos por Alexandre Rodrigues Ferreira em sua permanência na Amazônia.

¹¹ Cf. REIS, Arthur Cezar Ferreira. *Limites e demarcações na Amazônia brasileira*. 2. ed. Belém: Secult, 1993, 2 v.

¹² Por uma certa comodidade, trataremos Sebastião de Carvalho e Melo no texto pelos seus sobrenomes ou por Marquês de Pombal. À altura em que Mendonça Furtado começou a governar o Grão-Pará, Carvalho e Melo era Secretário dos Negócios Estrangeiros e da Guerra do governo de D. José I (1750-1777).

dade portuguesa. Da mesma forma, a sua passagem pela Amazônia, como fica patente em sua correspondência¹³, revela de que maneira elementos de uma cultura fortemente contingenciada pelo Ilustração, como a desenvolvida em meio aos círculos letrados do Portugal de então, relacionaram-se com um universo física e figurativamente constituído por uma natureza não domesticada, não subordinada à cultura, segundo os cânones da Ilustração, como a do espaço amazônico.

É importante não perder de vista que, mesmo na distante, desconhecida, imaginária, mas ostensivamente real Amazônia, Mendonça Furtado era uma criatura do projeto civilizatório pombalino, paradoxal pelo autoritarismo e pelo sentido de Iluminismo contidos nas práticas políticas e nas representações discursivas de Sebastião José de Carvalho e Melo. Para Ribeiro dos Santos, avaliando o consulado pombalino logo após a morte de Pombal (1782), o ministro “quis civilizar a nação e, ao mesmo tempo, escravizá-la. Quis difundir a luz das ciências filosóficas e, ao mesmo tempo, elevar o poder real do despotismo”.¹⁴ De um ponto de vista contemporâneo, como o de Kenneth Maxwell, os historiadores portugueses por certo concordarão que o Portugal pombalino era autoritário e absolutista. Contudo, “tratava-se de um regime inspirado por um absolutismo lógico, e seu autoritarismo era essencial para o processo de restabelecimento do controle nacional sobre a economia e a revitalização do Estado”¹⁵ o que exigiria novo aparelhamento doutrinário e práticas políticas amplas.

As questões acima levantadas indicam que o Iluminismo e a cultura do racionalismo setecentista europeu foram apreendidas e retrabalhadas pelos círculos cultos lusitanos do tempo. Buscou-se, com tais considerações, tão-somente lançar alguma luz sobre as relações entre os primeiros anos da administração de Francisco Xavier de Mendonça Furtado à frente do Estado do Grão-Pará e Maranhão e o tecido intelectual do Portugal

¹³ MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na era pombalina*; correspondência inédita do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão Francisco Xavier de Mendonça Furtado 1751-1759. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1963, 3 v.

¹⁴ BOXER, C. R. *The portuguese seaborne empire 1415-1825*. Apud MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal*; paradoxo do Iluminismo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 2.

¹⁵ MAXWELL, Kenneth, cit., p. 19.

de 1750. Afinal, quando em passagem anterior foi colocada em questão a problemática da *invenção* da Amazônia pombalina, adiantou-se que os pressupostos dessa leitura remetiam necessariamente aos fundamentos do ideário pombalino, contingenciado, como o foi, pelas representações possíveis do Iluminismo em Portugal. O fato de a experiência em causa, a da gestão pública do início do pombalismo, realizar-se nos domínios tropicais da Amazônia, indica uma dada espacialidade do ideário, do projeto em si, sem, contudo, dissolver os elementos fundadores do seu discurso.

O deslocamento de Mendonça Furtado para o governo do Grão-Pará e Maranhão inaugurará uma nova etapa da política portuguesa para o vale amazônico. Os quatro primeiros anos da administração do governador à frente do complexo cenário natural e cultural da Amazônia, com seu desafiador ecossistema e suas populações tribais espalhadas pela teia da floresta e dos rios; esses quatro primeiros anos foram essenciais para a tessitura da representação da Amazônia pombalina. Sob o influxo dos conceitos modelares de um tempo exaltador da razão pragmática, conceitos como os de Natureza, Progresso e Civilização, e esgrimindo novos significados para a ideia de Estado, Mendonça Furtado projetaria discursivamente a sua administração na condição de lugar de realce do que, na retórica das *Luzes*, o pombalismo elegeu como emblema de uma modernidade racional. Obviamente, não se espere encontrar na administração do irmão do Marquês de Pombal na Amazônia um modelo acabado de racionalidade e pragmática, nem como prática, nem como semântica. Trabalhando-se com as mediações, será possível flagrar, como é natural, as contradições que ele produziu e vivenciou na sua identidade de administrador, de matiz reformista, nos domínios do grande espaço tropical do Brasil.

O discurso pombalino, considerado como linguagem da Ilustração, escuda-se, com flagrante evidência, na literatura de Verney e de Ribeiro Sanches. Com o primeiro, o reformismo ilustrado, apoiado no otimismo jurídico, afirma-se. Conceitos como Progresso, Razão, Civilização, Felicidade Pública, convivem com secularização, anticlericalismo e antijesuitismo; com o segundo, secularização da sociedade, Estado civil e político, Monar-

quia política e civil. E em ambos, educação, direito, abolição da tortura¹⁶ ainda informam-lhe o pensamento na condição de matrizes fundadoras, em suma, do reformismo ilustrado do Marquês de Pombal.

Tais construções ideológicas balizam a atuação/intervenção pombalina, em nome do Estado, na elaboração do discurso com que Carvalho e Melo construiu as representações da sua condição de sujeito da Ilustração em Portugal. Fica evidente que os conceitos de Progresso e de Civilização, na semântica das *Luzes*, não se eram apenas tropos filosóficos, significantes discursivos, mas carregavam o significado do fazer, da prática, da construção empírica das realidades culturais e sociais, aí encarnada a própria leitura acerca da Natureza e sua relação com a Cultura.

Ao começar o seu consulado em 1750, Sebastião José de Carvalho e Melo era uma criação intelectual das Luzes, uma mentalidade atrelada aos pressupostos filosóficos e à sintaxe científica do Iluminismo. Note-se, contudo, que as condições institucionais do Portugal no começo do pombalismo eram aquelas reinantes no governo de D. João V, o que significa dizer que inexistia um patrimônio científico empiricamente construído num país cuja tradição censória e inquisitorial havia asfixiado as rupturas mentais oriundas do empirismo de Locke e da filosofia científica de Newton. Somente no correr do seu consulado, firmado no governo de D. José I, é que o futuro Marquês de Pombal promoveria, em 1772, as grandes reformas no ensino e na pesquisa em Portugal, centrados na Universidade de Coimbra. Independentemente do fato de o reformismo ilustrado não significar necessariamente o estabelecimento das franquias intelectuais e políticas do Iluminismo, a construção da sua identidade histórica passou necessariamente pela renovação das formas de pensamento e das práticas científicas em meio às elites cultas do Portugal pombalino. A primeira leitura científica da Amazônia deu-se sob tais condições.¹⁷

A síntese por excelência das inflexões científicas do consulado pombalino sobre a Amazônia encontra-se na composição dos quadros técnicos que constituíram a Comissão Demarcadora de Limites do Tratado

¹⁶ *Ib.*, p. 364 e s.

¹⁷ Cf. ARAÚJO, Ana Cristina. *A cultura das Luzes em Portugal*; temas e problemas. Lisboa: Livros Horizonte, 2003.

de Madrid. Pelo perfil apresentado pelos seus membros, assim como pelas instruções que seus integrantes receberam, ficava evidente que o governo português pretendia levantar o mais completamente possível o potencial econômico, a hidrografia, e a topografia, a flora e a fauna, tudo em nome do “que servir para o adiantamento das Ciências, o progresso que fizerem na História Natural, e observações Físicas e Astronômicas”.¹⁸ Os títulos e as competências acadêmicas dos membros da Comissão Demarcadora de Limites são de amplo domínio historiográfico, mas não é de todo destacar alguns de seus nomes – incluindo, é claro, Antônio Landi – apontando para contribuições específicas que deixaram no Grão-Pará.

São os casos, por exemplo, do jesuíta Inácio Szentmartonyi, astrônomo, atuando na estratégica área do Madeira e do Guaporé; Felipe Sturm, cartógrafo, autor do projeto de Barcelos; Giovanni Brunelli, astrônomo, atuando na área do Javari; João Schwebwl, cartógrafo, autor de um *Mapa Geográfico*, peça nascida da expedição de Mendonça Furtado ao Rio Negro, e também de uma carta do rio Amazonas trabalhada astromonicamente; João Gronfelt, engenheiro, atuou no Japurá, autor de projetos de fortificação da cidade de Belém e já dados a conhecer em 1773; Henrique Antônio Galluzzi, autor de um *Mapa Geral do Estado do Pará* e do projeto da fortaleza de Macapá; Domenico Sambucetti, ajudante de Brunelli, autor de uma carta do rio Madeira e posterior responsável pela reconstrução das fortalezas de Gurupá e de Santarém, e pela construção, em Mato Grosso, do forte *Príncipe da Beira*.¹⁹

Do encontro entre os resultados dos investimentos científicos feitos na leitura Amazônia pela viagem de La Condamine e pelo trabalho da Comissão Demarcadora do Tratado de Madri, formou-se e firmou-se, em Portugal, um conhecimento mais real sobre o norte do Brasil. Avançava-se, portanto, rumo a uma cultura científica inventariante de um mundo que, passando pouco mais de um século da sua inserção nos quadros da História,

¹⁸ Cf. CORTESÃO, Jaime. *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid*. Apud. BRENNNA, Giovanna Rosso del, “Storia della città come storia delle utopie”, em CARITA, Helder e ARAÚJO, Renata (org.) *Universo urbanístico português 1415-1822*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1998, p. 80.

¹⁹ MEIRA FILHO, Augusto. *Evolução história de Belém do Grão-Pará*. Belém: Grafisa, 1976, v. I, p. 572 e s.

era visto como domínio dos *mirabilia*, das formas estranhas e maravilhosas existentes no *orbis alterius*. Mesmo com a experiência acumulada pela expansão ultramarina, e da forma como foi tratado em passagens anteriores, a sobrevivência de uma geografia mágica ainda presidira as leituras fundadoras da Amazônia seiscentista. Já a decifração empírica da Amazônia como resultado do olhar pragmático e secularizante das *Luzes*, códigos revelados inicialmente, repita-se, pela viagem de La Condamine, ampliaria, também, um giro filosófico e epistemológico sobre a própria ideia de Natureza no Portugal setecentista, fundamento de uma filosofia natural que sustentaria as preocupações pombalinas em torno de um processo civilizatório para a Amazônia, vale dizer, para a subordinação da Natureza à Cultura.²⁰

A *Viagem Filosófica* (1783-1792) de Alexandre Rodrigues Ferreira, realizada pelo naturalista baiano pelas Capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato-Grosso e Cuiabá – concluída a expedição, ele permaneceu no Pará até outubro de 1792, chegando a Lisboa em janeiro de 1793 – define, por assim dizer, o que a cultura científica do Portugal setecentista projetou sobre o norte do Brasil, e cujo eixo cognitivo está atrelado ao Marquês de Pombal e às grandes reformas que realizou no ensino da Universidade de Coimbra, desdobramentos acadêmicos por excelência do reformismo ilustrado pombalino e do *aggionamento* das mentalidades universitárias lusitanas. Como será visto mais à frente, os frutos das reformas pombalinas em Coimbra foram além do próprio tempo do Marquês de Pombal.

Com efeito, em 1772, as reformas de Pombal na Universidade de Coimbra construíram um novo tecido intelectual no Portugal setecentista, fundado nos domínios do saber atingidos pelos atos tutelares de Carvalho e Melo: os Estatutos Novos das Faculdades Maiores, a Carta Magna da Nova Fundação da Universidade de Coimbra, infletiam sobre o ensino da Teologia, Cânones, Leis, Medicina, Filosofia e Matemática. Em outras palavras, “a revisão do discurso das ciências que dá origem à reforma de 1772 é, em si, reveladora do notável esforço de atualização empreendido pela Junta de Providência Literá-

²⁰ Cf. CALAFATE, Pedro. *A ideia de natureza no século XVIII em Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.

ria. Só uma reflexão centrada na hermenêutica do conhecimento científico do século XVIII permite avaliar o alcance das mutações ocorridas”.²¹

As reformas pombalinas de 1772, atualizando historicamente a Universidade de Coimbra relativamente a alguns dos elementos constitutivos do tecido intelectual europeu, podem ser vistas, como antes foi referido, como a imagem mais esclarecedora do reformismo ilustrado do Marquês de Pombal. O novo quadro acadêmico dominante em meio às elites intelectuais portuguesas a partir de 1772 não significou, entretanto, que a academia em Portugal passasse a gozar das franquias intelectuais próprias do Iluminismo. Em síntese, mesmo passando por um corte profundo na trajetória de sua identidade pedagógica, a Universidade de Coimbra seguia sendo uma corporação submetida e subordinada ao Estado, sem alcançar “as grandes conquistas intelectuais do século: a tolerância, a liberdade de pensamento e o enciclopedismo filosófico”.²² De uma maneira geral, contudo, é preciso enfatizar que todas as conquistas científicas, filosóficas e pedagógicas ocorridas em Portugal no último quartel do século XVIII estiveram atreladas às reformas acadêmicas pombalinas de 1772.

* * *

Em julho de 1770, Alexandre Rodrigues Ferreira, procedente da Bahia, chegou à Universidade de Coimbra, matriculando-se na Cadeira de Instituta, correspondente ao 1º ano do curso jurídico. Dois anos depois, com as reformas pombalinas, foi o criado o Curso Filosófico, formado pelas Cadeiras de História Natural, Física Experimental e Química. A nova pedagogia exigiria uma outra “metodologia para abordar a natureza que deveria ter lugar em estabelecimentos novos expressamente criados para o efeito: O Gabinete de História Natural capaz de substituir “as descrições mais exatas”; um Jardim Botânico, “no qual se mostrem as plantas vivas úteis às Artes em geral, e à Medicina em particular(...) e uma Coleção

²¹ ARAÚJO, Ana Cristina (coord.) *O Marquês de Pombal e a Universidade*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2000, p. 4.

²² *Ibidem*.

das Máquinas, Aparelhos e Instrumentos que sirvam à demonstração das verdades desta Ciência (...) e um Laboratório Químico para “se fazerem as Experiências relativas ao Curso das Lições e se trabalhar assiduamente...”. Partiu do próprio Marquês de Pombal o convite para que os italianos João Antônio Dalla Bella regesse a Cadeira de Física, e Domingos Vandelli, amigo, leitor e seguidor de Lineu, as de História Natural e Química, o primeiro com passagem anterior por Portugal, aquando da constituição do corpo docente do Real Colégio dos Nobres (1761), para cujo corpo professorado Vandelli foi convidado, mas não assumiu.²³

A cadeira de Filosofia Natural, apoiada depois por um Museu de História Natural e por Jardim Botânico, abrigava o universo acadêmico das Ciências Físicas e Naturais. Sua grade curricular incluía as seguintes disciplinas: Física experimental, Química teórica e prática, História Natural (Zoologia, Botânica e Mineralogia), Lógica, Ética e Metafísica. Entre 1774 e 1775, Alexandre Rodrigues Ferreira, então cursando, como ficou antes registrado, a Faculdade de Leis (antiga Cadeira de Instituta), começou a trabalhar no que seria a sua formação de grande naturalista: matriculou-se na Faculdade de Filosofia Natural e na Faculdade de Matemática, respectivamente. Data desse período o seu conhecimento do pensamento de Antônio Genovesi, polígrafo italiano, filósofo cartesiano e economista, leitor de Leibnitz e Wolff e autor de *Gemmensis*. O saber de Genovesi, combinando racionalismo, economia e metafísica, marcaria a formação de Alexandre Rodrigues Ferreira, abrindo-lhe o caminho para seus percursos pelo mundo da História Natural, então em desenvolvimento em Portugal nos anos fundadores da nova Universidade de Coimbra.²⁴

Em 1777, ainda na condição de estudante, Alexandre Rodrigues Ferreira, por indicação de Domingos Vandelli, foi nomeado Demonstrador de História Natural da Faculdade de Filosofia Natural da Universidade de Coimbra. No ano seguinte, o naturalista baiano recebeu o Grau de Bacharel

²³ COSTA, A. M. Amorim da. “As ciências naturais na reforma pombalina da Universidade. Estudo de rapazes não de príncipes”, em ARAÚJO, Ana Cristina, *O Marquês de Pombal e a Universidade*, cit., p. 168 e s.

²⁴ FONTES, Glória Marly Duarte Nunes de Carvalho. *Alexandre Rodrigues Ferreira*; aspectos de sua vida e obra. Manaus: Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, 1966, p. 10.

em Filosofia Natural, formalizando sua formação acadêmica em pleno domínio das transformações científicas que as reformas pombalinas promoveram no ensino universitário em Portugal. Alexandre Rodrigues Ferreira seguiu as orientações de Domingos Vandelli, ancorado na construção epistemológica do *Systema Naturae*, da *Filosophia Botanica*, dos *Genera Plantarum e Classes Plantarum* de Lineu, e que se manteve à frente do ensino de História Natural em Coimbra até 1787.

Quando foi para Lisboa dirigir o Jardim Botânico da Ajuda. Vandelli procurou seguir em sua Cadeira de História Natural o que estava previsto nos novos Estatutos da Universidade de Coimbra: dividido o mundo em três partes, correspondentes aos três Reinos da Natureza (Animal, Vegetal, Mineral), o ensino de História Natural seria “uma descrição exata de cada um dos produtos da Natureza”, buscando “recolher a substância de todas as observações que sobre eles se têm feito”.²⁵ Fica evidente, assim, que o ensino de História Natural previsto pelas reformas pombalinas da Universidade de Coimbra, pensado em termos da Amazônia, avançaram sobre o primeiro investimento científico do Marquês de Pombal no norte do Brasil ocorrido em na década de 1750.

Quando Domingos Vandelli assumiu a Cadeira de História Natural da nova Universidade de Coimbra, contando com elevado prestígio junto ao Marquês de Pombal, deveria o professor ou o cientista (para usar uma nomenclatura atual) trabalhar empiricamente o universo dos bens existentes nos três Reinos da Natureza, universo cuja representação escapava à “compreensão da memória”, tendo por fim a “descrição exata de cada um dos produtos da natureza”. Dessa forma, “necessário era coligir fatos observados na natureza, e combiná-los, procurando generalizá-los e ligá-los reciprocamente por um encadeamento de analogias até chegar àquele grau superior de conhecimento que se requer para explicar os fatos particulares pelos gerais e para comparar a natureza consigo mesma nas suas grandes operações”. No estudo teórico e prático dos bens dos Três Reinos da natureza, deveria o professor levar ao conhecimento dos seus alunos os

²⁵ COSTA, A.M. Amorim da, cit., p. 171.

diferentes produtos naturais, “acostumando-lhes os olhos a distingui-los pelos sinais exteriores, que os caracterizam e mostrando-lhes as partículas deles”, daí a importância da constituição de um Museu ou Gabinete de História Natural e de um Jardim Botânico. Ainda em 1772, o Marquês de Pombal comunicava a Domingos Vandelli que determinasse “o lugar do *Horto Botânico*, a obra dele, e as da preparação do *Laboratório Químico* e do *Teatro de História Natural* e dos *Museus*”.²⁶

O ponto de inflexão das reformas universitárias do Marquês de Pombal sobre a trajetória intelectual de Alexandre Rodrigues Ferreira deu-se em 1778, já no governo de D. Maria I, quando Martinho de Melo e Castro – serviu também no último Gabinete de D. José I e mostrou-se um crítico do Marquês de Pombal – Ministro e Secretário de Estado da Marinha e dos Negócios do Ultramar, idealizou o que seria a *Viagem Filosófica* de Alexandre Rodrigues Ferreira. Novamente por indicação de Domingos Vandelli, o nome do naturalista baiano foi aprovado para chefiar o grande investimento científico pós-pombalino na Amazônia. Em 15 de julho de 1778, ano que, repita-se, recebeu o Grau de Bacharel Filosofia Natural, Alexandre Rodrigues Ferreira, em Lisboa, foi levado à presença de D. Maria I na condição de principal cabeça da expedição idealizada pelo Ministro Martinho de Melo e Castro. Um ano depois, passou a integrar o corpo da Real Academia de Ciências de Lisboa, criada em 1779 pelo Duque de Lafões, pelo Abade Correia da Serra e pelo Visconde de Barbacena, iniciativa que contou com a decisiva participação de Domingos Vandelli. Em 29 de agosto de 1783, D. Maria I expediu a Ordem Real “com que da Corte se faz partir a Expedição Filosófica e que regula o método de seus trabalhos e de suas operações”.²⁷

Evidentemente que a *Viagem Filosófica* não foi resultado, como já salientado, de um projeto neutro, de uma idealizada e ideologizada ciência pela ciência ou ainda uma retomada da geografia mágica dominante na Europa ainda no começo da Idade Moderna. Antes, a expedição de Ale-

²⁶ Ib., p. 172.

²⁷ Ib., p. 11e 12.

xandre Rodrigues Ferreira responderá pelo aporte que a ciência das *Luzes* emprestou a um novo, racionalmente e utilitário conhecimento do mundo da natureza, e cujo axioma representava-se pelo uso social dos resultados desse novo processo cognitivo para o que Jeremy Bentham chamaria, refletindo a filosofia social do Iluminismo, de *o bem comum para o maior número*.

Como foi assinalado em passagem anterior, todo o processo de inserção do Novo Mundo nos quadros da História Moderna não deixou de representar, sob as condições do conhecimento dominantes entre os séculos XVI e XVII, a busca de riquezas e de mercados além-Europa. Já a expedição de Alexandre Rodrigues Ferreira, concebida segundo cânones do cientificismo das *Luzes*, e na forma como aqui está sendo pensada, procuraria responder, de maneira objetiva e pragmática, às exigências de um Portugal esgotado economicamente ao final do consulado pombalino. Durante o reinado de D. José I, as rédeas mercantilistas da política pombalina guiaram-se pela lógica de um mercantilismo pautado pela sintaxe do reformismo ilustrado, ainda presente no governo de D. Maria I, esgrimindo conceitos como Progresso e Civilização, mas na condição de significantes operados pela filosofia de um Iluminismo ausente, como liberdade e prática social e política, no Portugal pombalino e pós-pombalino.²⁸

Diferentemente do que ocorrera com o primeiro investimento científico português na Amazônia, ocorrido, como visto, com os trabalhos essencialmente técnicos produzidos no início do consulado pombalino pela Comissão Demarcadora de Limites do Tratado de Madri, a *Via-gem Filosófica* infletiria sobre o patrimônio natural da Amazônia de modo a produzir um outro saber. Nesse sentido, tratando-se do investimento pragmático ancorado ao empirismo das *Luzes*, é possível estabelecer um paralelo melhor definido entre as investigações de La Condamine e as de Alexandre Rodrigues Ferreira, com as últimas objetivando explicitamente a constituição de um saber voltado para o potencial de matérias-primas existentes na natureza amazônica, de bens de interesse e valor potenciais

²⁸ Cf. FALCON, Francisco José Calazans. *A época pombalina* (política econômica e monarquia ilustrada) São Paulo: Ática, 1982.

para os centros produtores europeus – leia-se, Inglaterra – que passavam pelo processo de consolidação da Revolução Industrial e do industrialismo da era da máquina a vapor.

Para um Portugal que vivia o colapso da produção aurífera e diamantífera brasileira (as Minas Gerais já conhecera a revolta de Filipe dos Santos e depois conheceria a própria Inconfidência Mineira), crise já prenunciada no governo de D. João V (1706-1750) e mais agravada nos anos do modelo mercantilista pombalino, a obtenção de outras frentes de exploração e de rendimentos era vital para a economia lusitana e suas relações com o concerto econômico europeu.²⁹ Nesse sentido, a *Viagem Filosófica* foi pensada como um empreendimento capaz de levantar as riquezas potenciais da Amazônia e as possibilidades de sua exploração, mas não só! Também caberia à expedição de Alexandre Rodrigues Ferreira observar e relatar à Coroa portuguesa as condições materiais dominantes nos estabelecimentos portugueses existentes na Amazônia, inclusive no tocante aos quadros das populações indígenas, com uma preocupação claramente geopolítica: controlar os limites da região com os domínios espanhóis, preocupação constante dos governos de Portugal desde o não corroborado Tratado de Madri.³⁰

A viagem de Alexandre Rodrigues Ferreira, dadas as condições institucionais da sua realização, e considerando, ainda, a identidade econômica de Portugal em relação às economias da Europa ocidental, produziria, do ponto de vista de seu aparelhamento técnico e da sua investidura científica, uma nova etapa na tradicional política mercantilista portuguesa. Agora, com o suporte científico oriundo do mundo acadêmico lusitano assegurado pelas reformas pombalinas de 1772 na Universidade de Coimbra, mas simultaneamente à inexistência, no reino lusitano, de princípios e de realidades próprios de uma economia de mercado organizada segundo os cânones do Liberalismo, a *Viagem Filosófica* acabaria refletindo uma con-

²⁹ BRANDÃO, Adelino. *A viagem filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira à Amazônia*. Manaus: Governo do Estado do Amazonas, 1999, p. 23 e s.

³⁰ Cf. COELHO, Mauro Cezar. “Um conhecimento sobre o homem: os indígenas do rio Negro nas reflexões de Alexandre Rodrigues Ferreira”, em *Anais do Arquivo Público do Estado do Pará*. Belém: Secult, 1998, v. 3, t. 2, p. 215-237.

tradição conceitual e empírica própria do mercantilismo reformista, ilustrado, deixado pela herança pombalina: um aporte científico oriundo do Iluminismo empregado em práticas pensadas como estratégias pragmáticas para uma economia e uma política não liberais. A *Viagem Filosófica* será formulada na chave da política oficial portuguesa para a Amazônia, ficando incumbida de informar acerca de uma realidade potencialmente utilitária para Portugal, e quais os meios de sua realização concreta.

De resto, essa também seria, por assim dizer, a *facies* de Portugal ao longo da regência e do governo de D. João VI (1792-1826), e mesmo durante a Revolução Constitucionalista de 1820, portadora de um discurso liberal e de uma política econômica que ainda pretendeu ser mercantilista em relação sobretudo ao Brasil. Tomando-se como referencial a *Viagem Filosófica*, seria possível concluir que pelas vias de um *neomercantilismo*, eclético e mitigado por conta da incorporação a suas práticas de um inventário e de um estudo científico da natureza, de matiz iluminista, visando à exploração de novos recursos naturais, Portugal buscaria uma atualização histórica no tocante às suas relações de dependência econômica com a Europa da recém-fundada industrialização, leia-se, com a Inglaterra. Com efeito, desde o Tratado de Methwen com a Grã-Bretanha (1703), Portugal ancorou-se na economia inglesa, exportando vinhos e importando tecidos de lá saídos das manufaturas britânicas – um arco que se distendeu posteriormente –, origem de um processo de dependência que se cristalizaria, já na história brasileira, com a vinda da Corte portuguesa para o Brasil e com a Abertura do Portos (1808).

A *Viagem Filosófica* de Alexandre Rodrigues Ferreira zarpuou de Lisboa em direção ao Grão-Pará em 1º de setembro de 1783, estando o naturalista baiano acompanhado de dois desenhadores, José Joaquim Freire e Joaquim Codina, e também do jardineiro botânico Agostinho Joaquim do Cabo. A bordo da charrua *Águia Real e Coração de Jesus* também seguiam viagem rumo a Belém o futuro governador da Capitania do Grão-Pará, D. Martinho de Souza Albuquerque, que substituiria o seu então antecessor

no cargo, José Nápoles Telo de Menezes.³¹ Em 21 de outubro de 1783, a *Águia Real e Coração de Jesus* aportou em Belém, ponto de partida dos nove anos de investigações e os trinta e nove mil quilômetros percorridos da Amazônia por Alexandre Rodrigues Ferreira, investimento científico com que naturalista baiano, seguindo a epistemologia da Filosofia Natural/História Natural dominante na Universidade de Coimbra, inventariou, catalogou, descreveu, pintou, refletiu os panoramas geográficos, botânicos e zoológicos da Amazônia, mas igualmente os quadros antropológicos do grande espaço tropical brasileiro.

Tão logo chegou a Belém, Alexandre Rodrigues Ferreira deslocou-se para a Ilha Grande de Joanes, a ilha do Marajó, expedição que rendeu a *Notícia Histórica da Ilha de Joanes ou Marajó*, para, em seguida dirigir-se às vilas de Cameté, Baião, Pederneiras e Alcobaça, no rio Tocantins, (1783-1784), e depois escrever a memória *Estado presente da agricultura no Pará*. Esses cenários representaram o ponto de partida das observações e dos primeiros registros botânicos e zoológicos por ele feitos na Amazônia. Tais registros refletem, de imediato, o impacto que o teatro da natureza amazônica produziu sobre a mentalidade científica do responsável pela *Viagem Filosófica* – seu responsável a indicava como *expedição filosófica do Estado* – mesmo sendo ele natural do Brasil e, por assim dizer, criatura da tellus mater tropical. No final de 1784 e começo de 1785, Alexandre Rodrigues Ferreira dirige-se para a comarca do rio Negro, no Amazonas, passando por Monte Alegre, Santarém e Óbidos, chegando a Barcelos. Sobe o rio Negro, na qualidade de geógrafo, investigando a malha hidrográfica de seus afluentes e confluente e, como antropólogo e cientista de Estado, estudando as vilas e populações ribeirinhas, atingindo em novembro de 1785 a Fortaleza de *São José de Marabitanas*, onde permanece por quatro meses.³²

Em meados desse ano, estando na barra do rio Negro (atual Manaus), e por determinação do Governador e Capitão-General do Grão-Pará, João Pereira Caldas, partiu o naturalista em direção ao rio Branco e Urarico-

³¹ FONTES, Glória Marly Duarte Nunes de Carvalho, cit., p. 12.

³² Para os dados constantes das viagens, cf. FONTES, Glória Marly Duarte Nunes de Carvalho, cit., p. 12 e s., e BRANDÃO, Adelino, cit., p. 40 e s.

era, chegando à serra de Canauaru, para, depois, voltar para Barcelos, onde permaneceria por três meses. Alexandre Rodrigues Ferreira, ao partir para o rio Branco, dirigiu-se para a uma região que, desde a viagem de Francisco Orellana (1541-1542), inspirou o mito da cidade de *Manoa* ou *El Dorado*. O imaginário de uma cidade de ouro motivou os registros de uma geografia fantástica e de uma literatura maravilhosa (sobretudo espanhola), ainda vivas no século XVIII, indicando, nas cabeceiras do rio Negro, onde estava o pequeno rio Parimá, as terras do *rio do Ouro*, e alimentou outros aventureiros que se lançaram à busca de seus domínios. Por volta de 1755, numa *Breve notícia do lago Parimá, ou dourado*, o Ouvidor do Rio Negro, Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio sustenta que espanhóis, holandeses e ingleses lançaram-se, em várias e custosas expedições às cabeceiras do rio Negro.

Os resultados da viagem, dados à luz no correr de 1786, na forma de memórias, indicam a amplitude do universo trabalhado por Alexandre Rodrigues Ferreira nas suas peregrinações filosóficas pelo rio Branco. A documentação por ele produzida abriga trabalhos nos domínios da antropologia, botânica e zoologia, e além das memórias referidas, ainda inspiram a redação de um correspondente diário.³³ Os resultados empíricos, concretos, de suas investigações nos domínios da História Natural e da Etnografia, Alexandre Rodrigues Ferreira encaminhava com regularidade e absoluta organização para Lisboa. Os resultados da *Viagem Filosófica* estariam, presumivelmente, ao abrigo da Real Academia de Ciências de Lisboa, do Real Gabinete de História Natural e do Jardim Botânico da Ajuda, instituição que, a partir de 1787, seria dirigida por Domingos Vandelli, a já mencionada figura-chave do ensino de História Natural na Universidade de Coimbra. Quando desembarcasse em Lisboa, no começo de 1793, Alexandre Rodrigues Ferreira

³³ A viagem de Alexandre Rodrigues Ferreira ao rio Branco produziu uma vasta documentação. Afora os 18 volumes com amostras mandadas ao Real Gabinete de História Natural de Lisboa, ele ainda produziu 13 *Participações* (correspondência oficial contendo relatos de seus trabalhos), 118 desenhos referentes a 12 prospectos de vilas, 9 cachoeiras, 96 riscos a guache de animas e plantas, e mais as seguintes *Memórias*, todas escritas em 1786: *sobre o peixe-boi; sobre as tartarugas; sobre as cuias que fazem os índios de Monte Alegre e de Santarém; sobre louças que fazem os índios de Barcelos; sobre as salvas de palhinha pintada pelos índios da vila de Santarém; sobre o isqueiro ou caixa de guardar a isca para o fogo; sobre o instrumento que usa o gentio para tomar tabaco Paricá*. Também escreveu ele, à mesma altura, o *Diário do rio Branco e limites do Brasil com a Guiana Inglesa*, texto no qual peregrina pelos domínios geográficos, sociais e geopolíticos da região objeto de suas investigações.

encontraria as suas coleções completamente abandonadas e desorganizadas, faltando-lhes elementos de identificação e de ordenamento científicos, o que comprometeria irremediavelmente a sua publicação.

O pêndulo das investigações de Alexandre Rodrigues Ferreira na Amazônia e os principais resultados científicos da *Viagem Filosófica* traça o arco, risca os limites dos trabalhos por ele desenvolvidos entre 1785, quando chega a Barcelos, na Capitania de São José do Rio Negro, e 1787, quando recebeu ordens para seguir para Mato-Grosso. As regiões naturais e culturais dominadas pelo rio Negro, espécie de centro do sistema físico e cultural então existente na Amazônia brasileira, forneceriam o rico e complexo material que enformou a *Viagem Filosófica*. Na fortaleza de *São José de Marabitanas*, onde permaneceu por quatro meses, Alexandre Rodrigues Ferreira, repita-se, um cientista de Estado, escreveu a monografia *Descimento dos rios* e, a seguir, o grandioso *Diário da viagem filosófica pela Capitania de São José do Rio Negro com a informação do estado presente dos estabelecimentos portugueses na sobredita Capitania*.³⁴ Somente no ano de 1787, Alexandre Rodrigues Ferreira escreveu um conjunto expressivo de memórias acerca da vida das sociedades tribais com que se relacionou, além de colecionar instrumentos de caça, pesca e de guerra dos índios, produzindo, ainda, um acervo iconográfico rico e diversificado do objeto de suas investigações. Todo o material produzido pelos dois anos de permanência da *Viagem Filosófica* no rio Negro foi remetido para Portugal.³⁵

Em agosto de 1788, Alexandre Rodrigues Ferreira, seguindo Ordens Reais, desceria o rio Negro e subiria os rios Madeira, Guaporé e Mamoré em direção à Capitania de Mato Grosso, para explorar ouro e pedras preciosas e “recolher tudo o que fosse digno de se mandar ao Real Gabinete de His-

³⁴ FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Diário da Viagem Filosófica pela Capitania de São José do Rio Negro*. Belém: Museu Paraense “Emílio Goeldi”/CNPq/Fundação Roberto Marinho, 1983. A introdução dessa edição, escrita pelo antropólogo do Museu Paraense “Emílio Goeldi”, Carlos de Araújo Moreira Neto, informa e argüi a expedição de Alexandre Rodrigues Ferreira pelo universo do rio Negro, apresentando uma valiosa síntese histórica sobre a região e sua inserção no conhecimento e nas mentalidades européias da Idade Moderna.

³⁵ Algumas das Memórias escritas a essa altura foram: sobre os gentios Manhas; sobre os Iurupixunas; sobre os índios espanhóis; sobre o pirarucu; sobre o gentio Uerequena; sobre o gentio Caripuna; sobre o gentio Mura; sobre o gentio Cambeba; sobre as máscaras e camisas dos Iurupixunas.

tória Natural, como também todas as mais produções, assim dos rios como das praias, conchas, pedras de diferentes cachoeiras e o mais que pudesse descobrir da parte dos rios e igualmente musgos, grama, arbustos, amostra de madeira e o mais do continente”.³⁶ Esse seria o capítulo mais difícil e desafiador da *Viagem Filosófica*, pois ao rigor da natureza do rio Madeira, suas corredeiras, suas quedas e cachoeiras, somavam-se as preocupações com os Mundurucu, cuja ameaça provocava a deserção de outros índios remeiros da expedição. Em outubro de 1789 Alexandre Rodrigues Ferreira chegaria à Vila Bela, capital da Capitania de Mato Grosso, escrevendo, quase que de imediato, a monografia *Enfermidades endêmicas da Capitania de Mato Grosso*, iniciando a última etapa da sua grande expedição científica, mas agora sobre domínios naturais e culturais não mais da Amazônia.³⁷

Nos dois anos que permaneceu entre Mato Grosso e Cuiabá, Alexandre Rodrigues Ferreira, mesmo debilitado pela viagem (ainda contrairia malária, possivelmente no ano de 1788, ao mergulhar nas águas de uma gruta calcária localizada próximo ao arraial de Lavrinhas), Alexandre Rodrigues Ferreira desenvolveu importantes investigações no Centro Oeste brasileiro. Conseguiu permanecer um mês (janeiro de 1788) na cachoeira de Santo Antônio, dali enviando para Portugal 52 volumes de amostras e 63 desenhos. Em Mato Grosso, o naturalista brasileiro explorou a Serra do Ouro e mais um conjunto de lavras e grutas, sempre à busca do ouro e das pedras preciosas, razão principal de sua peregrinação pelo Centro Oeste do Brasil. Resultado de suas investigações, escreveu ele um *Prospecto filosófico e político da serra de São Vicente e seus estabelecimentos*, ao que juntou desenhos, aquarelas e amostras de ouro, tudo mandado para o Real Gabinete de História Natural, em Lisboa.

Na última parte da viagem ocupou-se com a Vila de Cuiabá, lá chegando a 19 de setembro de 1790³⁸, onde as pesquisas que desenvolveu foram essencialmente mineralógicas, ainda que houvesse peregrinado pelos

³⁶ BRANDÃO, Adelino, cit., p. 42-43.

³⁷ FONTES, Glória Marly Duarte Nunes de Carvalho, cit., p. 16-17. Atingida a cachoeira de Santo Antônio, a primeira grande queda do rio Madeira, Alexandre Rodrigues Ferreira descreveria esse primeiro trecho de sua desafiante viagem ao Centro-Oeste na monografia *Rio Madeira e seus territórios desde sua foz até a primeira cachoeira de Santo Antônio*.

³⁸ BRANDÃO, Adelino, cit., p. 44.

rios Cuiabá, São Lourenço, Paraguai e Jauru. Alexandre Rodrigues Ferreira volta à Vila Bela e deixa o Mato Grosso em 3 de outubro de 1791, seguindo pelo rio Guaporé, Madeira e Amazonas, e chega a Belém do Grão-Pará a 12 de janeiro de 1792. Terminada a *Viagem Filosófica*, Alexandre Rodrigues Ferreira permaneceu na capital da Capitania do Grão-Pará tratando ainda de parte do material que recolhera durante o último período da sua expedição, zarpando para Lisboa em 15 de outubro de 1792.

Em Portugal, a par de sua nomeação, em 1793, para Oficial da Secretaria de Estado dos Negócios da Marinha e Domínios Ultramarinos, e, em 1794-1795, para diretor interino e depois Vice-Diretor efetivo do Real Gabinete de História Natural e administrador das Quintas Reais de D. Maria I, encontraria o artífice da *Viagem Filosófica* os resultados de sua expedição lançados à desorganização e ao descaso dos naturalistas portugueses. A invasão napoleônica a Portugal (1807) e a apropriação pelos franceses de grande parte dos trabalhos que Alexandre Rodrigues Ferreira realizou, selaram, por assim dizer, o fado melancólico do fim institucional e político da *Viagem Filosófica*.

Como foi salientado no corpo deste artigo, a *Viagem Filosófica* fecha um investimento científico sobre a Amazônia setecentista começado com La Condamine, passando por Pombal e concluído com Alexandre Rodrigues Ferreira, cujo resultado foi a elaboração de um conhecimento mais objetivo da Amazônia construído à luz dos pressupostos epistemológicos do Iluminismo. O epicentro das investigações do naturalista baiano foi o universo cultural e físico dominado pelo rio Negro, daí a importância do *Diário do Rio Negro*, obra, por sua vez, tributária de outras investigações e de outras fontes além daquelas oriundas do trabalho do seu realizador. Nesse sentido, “na forma imperfeita mas fecunda de um aglomerado heterogêneo de informações confiáveis sobre o rio Negro, o *Diário* de Rodrigues Ferreira preserva uma soma incomum de dados sobre os mais variados aspectos da natureza e das sociedades humanas da região”³⁹, um acervo complexo representado na forma de registros textuais e iconográficos da Amazônia, além das amostras e das coleções de objetos.

³⁹ MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. “Introdução”, em *Diário da Viagem Filosófica pela Capitania de São José do Rio Negro*, cit., p. 13.

Alexandre Rodrigues Ferreira valeu-se em suas expedições ao rio Negro das informações que recebeu do governador da Capitania, Manoel da Gama Lobo d'Almada, cujo nome é bastante referenciado na *Viagem Filosófica* por conta de seus textos e memórias descrevendo as regiões percorridas por Alexandre Rodrigues Ferreira, incluindo os espaços do rio Branco, literatura essa em grande parte incorporada à narrativa ferreiriana. A mesma atenção dispensada ao trabalho de Lobo d'Almada “se estende a outros membros das partidas de limites, que são grandes contribuidores da *Expedição Filosófica*”, cujos “largos trechos” ou mesmo “memórias íntegras” passaram a compor a forma literária final da *Viagem Filosófica*. No caso de Lobo d'Almada, ele não se integrou à expedição de Alexandre Rodrigues Ferreira, mas a ela incorporou o “sargento-mór Euzébio Antônio de Ribeiros, experiente conhecedor da região, que, em 1780, fizera um detalhado mapa geográfico da Capitania do Rio Negro, e o Dr. de Matemáticas José Simões de Carvalho. Em companhia desses dos especialistas Lobo d'Almada haveria de realizar, a partir de 1786, a expedição do Rio Branco, que produziu vultosa soma de conhecimentos sobre a região”.⁴⁰

A mais visível figura a emprestar sua presença ao corpo narrativo e iconográfico da *Viagem Filosófica* foi Antônio Landi, arquiteto, desenhista e naturalista bolonhês e um dos integrantes da Comissão Demarcadora de Limites do Tratado de Madri (1750) mandada à Amazônia pelo Marquês de Pombal, mas que não integrou o corpo da expedição investigativa de Alexandre Rodrigues Ferreira. O próprio Landi, como reconheceu Rodrigues Ferreira, fez doações de trabalhos que seriam incorporados à iconografia da *Viagem Filosófica*, mas causa curiosidade o fato do naturalista baiano não ter “utilizado, ou sequer copiado, o manuscrito de Landi sobre as plantas e animais do Pará que, por sua própria natureza”⁴¹, deveria interessar-lhe de modo particular. Dos textos de Landi incorporados ao *Diário do Rio Negro*, o mais significativo foi o extrato do *Diário de viagem ao rio Marié*, realizada pelo artista bolonhês em 1755. Um outro texto de Antônio Landi, escrito

⁴⁰ Id., p. 21.

⁴¹ *Idem*.

a pedido de Alexandre Rodrigues Ferreira e igualmente incorporado ao relato das suas expedições ao rio Negro na língua do seu autor, é a *Relazione del principio che ebbe la capella de Santa Anna, con gli successi accaduti fino al presente 10 Settem. 1786*. Senhor de uma formação acadêmica pautada pelas Luzes do século, Alexandre Rodrigues Ferreira foi um leitor privilegiado, assim comportando-se diante do saber enciclopédico ou do relato resultante da observação direta, mas, principalmente, foi um espectador atento e disciplinado do teatro da Natureza, cujas representações e linguagens orgânicas ele trabalhava para transformar em Cultura.

Capítulo 9



José Alves de Souza Junior

O cotidiano das povoações no Diretório

Tema de inúmeros trabalhos, o Diretório dos Índios já foi apontado como um processo civilizatório¹, cujo objetivo central era a transformação do índio em colono, a partir de sua inserção na sociedade colonial², um sistema jurídico que, laicizando a administração dos aldeamentos,

¹ Sobre a expansão do capitalismo como um processo civilizatório ver: MELLO, Alex Fiúza de. *Modo de Produção Mundial e Processo Civilizatório: os horizontes históricos do capitalismo em Marx*. Belém: Paka-Tatu, 2001.

² Podem ser incluídos, entre outros, nessa abordagem os seguintes trabalhos: BAENA, Antonio Ladislau Monteiro. *Compêndio das Eras da Província do Pará*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1969; REIS, Arthur Cezar Ferreira. *A Amazônia e a cobiça internacional*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982; REIS. *A Amazônia que os portugueses revelaram*. Belém: Secretaria de Estado da Cultura, 1994; REIS. “A ocupação portuguesa no Vale Amazônico”. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (dir.). *História da Civilização Brasileira*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1968, tomo 1, vol. 1, pp. 257-272; REIS. *A política de Portugal no Vale Amazônico*. Belém: Secretaria de Estado da Cultura, 1993; DIAS, Manuel Nunes. “Colonização da Amazônia (1755-1778)”. *Revista de História*, vol. 34, nº 70 (1967), pp. 471-490; AVELLAR, Hélio de Alcântara. *História Administrativa do Brasil: a administração pombalina*. Brasília: Fundação Centro de Formação do Servidor Público/Editora da Universidade de Brasília, 1983; CHAIM, Marivone Matos. *Aldeamentos indígenas*. Goiás, 1749-1811. São Paulo/Brasília: Nobel/Instituto Nacional do Livro, 1983; ALENCASTRO, Luís Felipe de. “A interação europeia com as sociedades brasileiras, entre os séculos XVI e XVIII”. In: *Brasil nas vésperas do mundo moderno*. Lisboa: Quetzal Editores, 1991, pp. 97-119; ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os Vassalos D’El Rey nos Confins da Amazônia: a colonização da Amazônia Ocidental, 1750-1798*. Niterói: Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal Fluminense, 1990; ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos Índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997; SOUZA JÚNIOR, José Alves de. “O Projeto Pombalino na Amazônia e a ‘Doutrina do Índio-Cidadão’”. In: ALVES, Armando et. al. *Pontos de História da Amazônia*. Belém: Paka-Tatu, 2001, vol. I, pp. 35-52.

colocou os índios à mercê dos colonos e das autoridades coloniais, possibilitando aos mesmos intensificarem a exploração do seu trabalho, o que teria acelerado o processo de genocídio das populações indígenas³, um sistema que impôs aos trabalhadores indígenas a disciplina de tempo e de trabalho capitalista.⁴

Nesse sentido, o Regime do Diretório tem sido visto como o ápice da política colonial pombalina, que, entre outras coisas, visava, com as riquezas da Colônia, promover a restauração do Reino português, introduzindo-o na tão propalada “Modernidade”⁵, e, desse modo, libertá-lo da dependência econômica inglesa, através de um acelerado processo de industrialização⁶, meio pelo qual Portugal seria atualizado historicamente.

Além de concordarmos com a tese que vê a concepção do Diretório dos Índios como resultado das demandas da Colônia e não como algo decidido unilateralmente pela Metrópole⁷, defendemos também que sua im-

³ Nessa perspectiva estão, entre outros, os trabalhos de: ABREU, Capistrano. *Capítulos de História Colonial*. Brasília: Conselho Editorial do Senado, 1998; ANDERSON, Leslie Robinson. *Following Curupira: colonization and migration in Pará, 1758 to 1930 as a study in settlement of the Humid Tropics*. Davis: University of California, 1976; ARNAUD, Expedito. “A legislação sobre os índios do Grão-Pará e Maranhão nos séculos XVII e XVIII”. *Boletim de Pesquisa da CEDEAM*, vol. 4, nº 6 (1985), pp. 34-72; AZEVEDO, João Lúcio de. *Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização – bosquejo histórico com vários documentos inéditos*. Belém: Secretaria de Estado de Cultura, 1999; CHAIM. *Aldeamentos indígenas*; CUNHA, Pedro Octávio Carneiro da. “Política e Administração de 1640 a 1763”. In: HOLANDA (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira*, tomo 1, vol. 2, pp. 9-44; GOMES, Mercio Pereira. *Os Índios e o Brasil: ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência*. Petrópolis: Vozes, 1988; HEMMING, John. *Amazon Frontier: the defeat of the Brazilian Indians*. London: MacMillan, 1987; HEMMING. *Red Gold: the Conquest of the Brazilian Indians*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1978; MACLACHLAN, Colin M. “The Indian labor structure in the Portuguese Amazon, 1700-1800”. In: ALDEN, Dauril (org.). *Colonial roots of modern Brazil: papers of the Newberry Library Conference*. Berkeley: University of California Press, 1973, pp. 199-230; PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo – Colônia*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1977; SOUZA JÚNIOR. “O Projeto Pombalino na Amazônia e a ‘Doutrina do Índio-Cidadão’”; ALVES. “A Política Pombalina na Amazônia e o Projeto de Transformação do Índio em Colono”. In: FONTES, Edilza (org.). *Contando a História do Pará: da conquista à sociedade da borracha (séculos XVI-XIX)*. Belém: E.Motion, 2002, vol. I, pp. 177-194; TOCANTINS, Leandro. *Amazônia: natureza, homem e tempo*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1982.

⁴ FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS, 1991.

⁵ Para uma discussão acerca do conceito de modernidade ver: BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

⁶ Sobre o quanto incomodava Pombal a dependência de Portugal em relação à Inglaterra, ver: MACEDO, Jorge Borges de. *A Situação Econômica no Tempo de Pombal. Alguns Aspectos*. Lisboa: Gradiva, 1989.

⁷ 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). São Paulo: Tese de doutorado em História, Universidade de São Paulo, 2005; considera ser esse pressuposto o caráter

plantação resultou das práticas desenvolvidas pelas populações indígenas, principalmente as relacionadas com a rejeição pelas mesmas da escravidão, um dos motivos mais fortes para as fugas constantes. Ao mesmo tempo, o Diretório também resultou das necessidades da Metrópole em preservar a integridade física dos índios, no sentido de ocupar o território amazônico com eles, garantindo sua defesa e, conseqüentemente, o domínio português, através da aceleração do processo de desindianização e aportuguesamento, que pretendia transformar, efetivamente, os índios em colonos e racionalizar a exploração de seu trabalho, tornando-o mais eficiente para as finalidades metropolitanas.⁸

No entanto, as práticas engendradas pelos vários atores que viveram a experiência do Diretório – índios, colonos, autoridades coloniais – permitem constatar a complexidade de relações desenvolvidas sob a égide do seu regimento, marcadas pela apropriação da lei pelos diversos atores sociais, que, no cotidiano, se adaptavam, negociavam, faziam concessões, entravam em conflito, estabeleciam alianças, resistiam. É esse dia-a-dia que tentaremos recuperar nas próximas linhas.

* * *

A laicização da administração dos aldeamentos feita pelo Regime do Diretório transferiu a tutela dos índios para o Estado, representado por um Diretor, nomeado pelo governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão, entre pessoas dotadas “de bons costumes, zelo, prudencia, verdade, sciencia da língua”, etc. Ao definir direitos e deveres dos mesmos, o regimento reconhecia-lhes amplos poderes, como o de intermediar o comércio feito pelos índios, arbitrando, inclusive o valor dos gêneros, do qual receberiam a sexta parte, o de receber, em depósito, o valor dos salários dos índios distribuídos aos moradores no ato da en-

inovador de seu trabalho.

⁸ FARAGE. *As muralhas dos sertões*; ALMEIDA. *O Diretório dos Índios*; DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram Vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: CNCDP, 2000.

trega dos mesmos, a de fiscalizar, junto aos principais, o cumprimento das normas referentes à distribuição dos trabalhadores indígenas.⁹

Mesmo nos estertores do Regime do Diretório, o cargo de diretor continuava a despertar interesse, provavelmente pelas vantagens que oferecia ao seu titular, levando alguns indivíduos a recorrer à influência de pessoas importantes no Reino para consegui-lo. Este foi o caso de Francisco Xavier de Loureiro da Fonseca, “q’ pertende ser Director de alguma das Povoações”, que solicitou a D. Rodrigo José de Menezes¹⁰, figura influente na Corte de Lisboa, que intercedesse junto a D. Francisco de Souza Coutinho, então governador e capitão general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, por sua nomeação.¹¹ Mas, como a lei funcionou na realidade das povoações?

O cargo de Diretor era preenchido, na maioria das vezes, com militares portugueses sediados nos regimentos do Estado do Grão-Pará e Maranhão. Capitães, tenentes, sargentos-mores, alferes etc., de preferência portugueses, eram nomeados para o referido cargo, embora a escassez de pessoal levasse à nomeação de “filhos da terra”, apesar das restrições levantadas pelo desembargador e intendente-geral do Comércio, Agricultura e Manufaturas da capitania do Pará, Luís Gomes de Faria e Sousa, que não os considerava bons para o cargo. No entanto, ao mesmo tempo em que desabonava os “filhos da terra”, reconhecia que um deles, Francisco Roberto Pimentel,

“Director do lugar de Santa Anna na costa do Macapá, e he tão ágil, que em hum anno tem feito huma das melhores Povoações, ou para falar bem, a melhor q’ há na capitania, porém os mais nenhum presta”.¹²

⁹ “Directorio que se deve observar nas Povoações dos Indios do Pará, e Maranhão enquanto Sua Magestade não mandar o contrario”. In: ALMEIDA. *O Diretório dos Índios*, Apêndice documental, p. 371.

¹⁰ Conde de Cavalleiros, foi governador das Minas Gerais entre 20/02/1780 e 10/10/1783.

¹¹ “Carta de D. Rodrigo José de Menezes para o governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão, D. Francisco de Souza Coutinho”. Datada de 14 de julho de 1797. *Arquivo Público do Estado do Pará [APEP]*, documentação manuscrita, 1754-1799, Códice 83, Correspondência de Diversos com o Governo, Doc. 128, p. 322.

¹² “Ofício do desembargador e intendente-geral do Comércio, Agricultura e Manufaturas do Pará, Luís Gomes de Faria e Sousa, para o [secretário de Estado da Marinha e Ultramar], Francisco Xavier de Mendonça Furtado”. Datado de 15 de setembro de 1762. *Arquivo Histórico Ultramarino [AHU]*, Pará (Avulsos), caixa 53, Doc. 4839, CD 06, 058, 002, 0279.

Outra alternativa para o preenchimento do cargo de Diretor era a nomeação dos vigários, que passavam a acumular os poderes espiritual e temporal nas povoações, sendo este o caso do padre Ignacio José Pastana, que acumulava as funções de vigário e diretor do lugar de Santa Anna¹³, o mesmo que, logo depois, vai ser dirigido por um “filho da terra”, cuja administração foi avaliada positivamente pelo desembargador e intendente-general da Capitania do Pará, como visto no parágrafo anterior.

A transferência da tutela dos índios para o Estado, representado pelos diretores nomeados pelo governador e capitão general do mesmo, representou uma significativa mudança nas relações de poder dentro das povoações, pois, a investidura no cargo, os dotava de grande autoridade sobre os índios, exacerbando neles o sentimento de superioridade comum aos dominantes em relação aos dominados¹⁴, e levando-os a tratá-los com excessiva arrogância, embora, o Regimento do Diretório, no seu parágrafo 2º, tenha tido o cuidado de não conferir aos diretores o poder coativo sobre os índios¹⁵, deixando-lhes unicamente a função diretiva, cabendo aos juizes ordinários e principais, “a indispensável obrigação, que tem por conta dos seus empregos, de castigar os delictos públicos com a severidade, que pedir a deformidade do insulto, e a circumstancia do escândalo”¹⁶ e, mais tarde, terem sido “os Principais que ficarem sendo juizes e outros vereadores” colocados à margem da jurisdição dos diretores em caso de prática de crimes.¹⁷

¹³ “Ofício do diretor da Vila de São José de Macapá, Thomas Rodrigues da Costa, ao governador e capitão general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Bernardo de Mello e Castro”. Datado de 14 de abril de 1759. *APEP*, documentação manuscrita, 1759, Códice 95, Correspondência de Diversos com o Governo, Doc. 17, p. 38.

¹⁴ ARENDT, Hannah. *As origens do totalitarismo*. Tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989; faz uma brilhante análise do comportamento das autoridades coloniais dos escalões inferiores na Ásia e na África, mostrando como a transposição da condição de servos nas metrópoles para senhores nas colônias exacerbou o sentimento de superioridade de indivíduos pertencentes à rale européia, levando-os a cometer as mais atroz violências contra as populações coloniais.

¹⁵ “Directorio que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão enquanto Sua Magestade não mandar o contrario”. In: ALMEIDA. *O Diretório dos Índios*, p. 371.

¹⁶ Cópia do “Ofício que mandou o Illmo. Exmo. Senhor Francisco Xavier de Mendonça Furtado, ao Alferes Bernardo Toscano, da Villa de S. José de Macapá”. Datada de 3 de fevereiro de 1759. *APEP*, documentação manuscrita, 1759, Códice 95, Correspondência de Diversos com o Governo, Doc. 15, p. 35.

¹⁷ *Ibidem*.

Tais restrições legais ao poder dos diretores não os impediu de, no dia-a-dia das povoações, fazer inúmeras formas de violência aos índios, pois “há huma grande diferença entre moradores, e Povoadores, e por esta razão não se ligão com a melhor harmonia entre si”.¹⁸ Com frequência, os diretores tomavam para si o poder de castigar os índios, que o Regimento do Diretório conferia aos juizes ordinários e principais, não só atropelando a norma, mas também buscando impor sua autoridade aos índios, que, constantemente, era colocada em xeque pelos mesmos, nas tensas relações construídas no interior das povoações. Além disso, houve casos, como será visto mais adiante, de principais que apoiavam ações de seus súditos contrárias às normas do Diretório e à autoridade dos diretores, recusando-se a castigá-los.

Aliás, a arrogância era de ambas as partes. Um soldado índio, habilitado no ofício de oleiro, foi alocado pelo intendente-geral na olaria da vila de Bragança e, por mostrar-se negligente no trabalho, foi admoestado inúmeras vezes pelo diretor Manoel José de Lima, reagindo com “gritárias, que mais parece louco, que humilde”. Ao ser mandado, pelo diretor, fazer serviços para proteger o forno da olaria das excessivas chuvas, armou uma grande confusão, juntamente com “o Mestre Pedreiro, e outro official”, ofendendo-o com palavras que comprometiam sua credibilidade na povoação e “por cujo motivo lhe deu com hum cipó huma pancada”, tendo o oleiro revidado armando-se com um pedaço de pau para atacá-lo, agressão que só não foi consumada, devido à intervenção do sargento-mor.¹⁹

Alguns diretores sentiam-se solitários nas povoações, onde a maioria dos oficiais eram índios, reclamando de “estar só (...) em huma Povoação onde a cada instante há incidentes, q’ precisão da minha assistência”²⁰, o que demonstra a tensão sob a qual viviam os mesmos nas referidas povoações. O mesmo diretor da vila de Bragança, Manoel José

¹⁸ “Ofício do diretor da Vila de Bragança, Manoel José de Lima, ao governador e capitão general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Manuel Bernardo de Mello e Castro”. Datado de 1 de julho de 1759. *APEP*, documentação manuscrita, 1759, Códice 95, Correspondência de Diversos com o Governo, Doc. 79, p. 234.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ “Ofício do diretor da Vila de Bragança, Manoel José de Lima, para o governador e capitão general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Manuel Bernardo de Mello e Castro”. Datado de 18 de outubro de 1759. *APEP*, documentação manuscrita, 1759, Códice 95, Correspondência de Diversos com o Governo, Doc. 122, p. 366.

de Lima, que apresentou a reclamação acima, já havia comunicado a desarmonia presente nas relações entre moradores e povoadores nas povoações, isto é, entre índios e brancos, fato este que faz com que “por qualquer coisa amontoão hum mar de ruínas, quando pela qualidade da coisa, não vale nada”.²¹

As dificuldades encontradas pelos diretores para cumprir suas obrigações estabelecidas pelo Regimento do Diretório decorriam da freqüente contestação sofrida por sua autoridade nas povoações, nas quais, pelos mais variados motivos, os índios se mostravam rebeldes às suas determinações. São comuns as reclamações de que “todo o meu trabalho e diligencia tem sido frustrado pella rebeldia dos ditos moradores”²², ou das “costumeiras desordens q’ nesta Villa costuma haver”²³, ou de que “os officiaes desta Villa não fazem totalmente caso da Direção que lhe faço”.²⁴

Tal situação, com certa constância, colocava a vida dos diretores em risco, sendo a documentação farta de exemplos. O diretor da vila de Veiros, que reclamava do descaso à sua autoridade demonstrado pelos oficiais da mesma, queixava-se também que os índios estavam “tam rebeldes que tem chegado a tanto exceço que já hum puchou por hua faca para me emvestir, e outro me desafiou”.²⁵ Em outra ocasião, o referido diretor foi novamente alvo do levante dos índios da sua povoação

²¹ “Ofício do diretor da Vila de Bragança, Manoel José de Lima, para o governador e capitão general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Manuel Bernardo de Mello e Castro”. Datado de 1 de julho de 1759. *APEP*, documentação manuscrita, 1759, Códice 95, Correspondência de Diversos com o Governo, Doc. 79, p. 234.

²² “Ofício do diretor da Vila de Souzel, Cosme Damião da Silva, para o governador e capitão general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Manuel Bernardo de Mello e Castro”. Datado de 30 de junho de 1759. *APEP*, documentação manuscrita, 1759, Códice 95, Correspondência de Diversos com o Governo, Doc. 77, p. 224.

²³ “Ofício do diretor da Vila de Pombal, José Garcia Galvão, para o governador e capitão general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Manuel Bernardo de Mello e Castro”. Datado de 12 de agosto de 1759. *APEP*, documentação manuscrita, 1759, Códice 95, Correspondência de Diversos com o Governo, Doc. 88, p. 262.

²⁴ “Ofício do diretor da Vila de Veiros, Antônio Francisco Lima, para o governador e capitão general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Manuel Bernardo de Mello e Castro”. Datado de 24 de agosto de 1759. *APEP*, documentação manuscrita, 1759, Códice 95, Correspondência de Diversos com o Governo, Doc. 118, p. 350.

²⁵ *Ibidem*.

“pois acabei hua rossa, e querendo continuar com outra para feijão se levantaram os Índios desafiandome que sahice para fora da casa se era valente (...), e assim estão tão rebeldes que estou vendo o dia que me acabão a vida, e não posso a vista disto continuar com as rossas”.²⁶

Alguns casos não ficaram só no desafio, sendo alguns diretores vítimas de graves agressões físicas. Exemplo disso foi o que aconteceu a José Antônio Sotto Mayor, diretor e comandante da vila de Óbidos, que recebeu uma facada no rosto do índio Manoel Gonçalves, “que lhe passou dentro a boca huã polegada”, por ter determinado a expedição da canoa do negócio da vila e, no dia da partida da mesma, por não aparecer nenhum índio destacado para a equipação, foi procurá-los em suas casas, verificando que

“lhe hião fugindo para o matto, de forma que recolhendoce para o porto com hum sipó delgado que trazia na mão a esperar se vinha algum para a canoa, lhe saiu ao encontro o índio asima referido com hum Trinchete na mam, dizendo-lhe que elle não hera seu escravo para hir na canoa [desferindo-lhe a dita facada, e ameaçando também] (...) matar o Diretor, o Pe. Vigário, e o Cabo da Canoa [todos portugueses é claro]”.²⁷

A condição de vítimas, como já foi visto, coexistia com a de algozes, já que os diretores buscavam afirmar sua autoridade através da aplicação de castigos corporais, o que justificava esses incidentes que pareciam constantes, pois os índios não ficavam passivos ante tais arbitrariedades. Além da resposta violenta, os índios também usavam a via institucional para denunciar os abusos de poder dos diretores. O Principal da vila de Souzel, como testemunha da devassa tirada na mesma contra o diretor José Caetano Ferreira, queixou-se do tratamento áspero dado por ele aos índios, denunciando-o por dar “huã sipoada em huã índia” que escondeu o filho “que estava nomeado para hir para o serviço

²⁶ “Ofício do diretor da Vila de Veiros, Antônio Francisco Lima, para o governador e capitão general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Manuel Bernardo de Mello e Castro”. Datado de 8 de outubro de 1759. *APEP*, documentação manuscrita, 1759, Códice 95, Correspondência de Diversos com o Governo, Doc. 121, p. 365.

²⁷ “Auto de Devassa da Vila de Óbidos”. Datado de 20 de janeiro de 1770. *APEP*, documentação manuscrita, 1765-1770, Códice 160, Devassas, Doc. s/n.

do Macapá, dizendo-lhe que mandace outros, e que o seu filho o não havia de mandar”.²⁸ O trabalho na Fortaleza de Macapá era um dos mais rejeitados pelos índios, devido à alta taxa de mortalidade entre os trabalhadores por exaustão.

Os índios da vila de Borba, a Nova, enviaram um requerimento ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real, solicitando que se tirasse devassa da ação governativa tirânica do diretor da referida vila, o alferes Luís da Cunha de Eça e Castro, que já havia sido removido do cargo antes “pela atrocidade do seu gênio, e tendo ocasião tornou a solicitar o mesmo lugar, voltando para esta mesma Villa”. Entre as violências por ele cometidas estariam a humilhação imposta ao Principal Miguel do Rego, a quem esbofeteou, “por suspeitar que havia escripto contra elle ao Governador”, o castigo impingido à índia Januária dos Santos, que foi espancada e algemada no tronco “por lhe fazer resistência”, o espancamento da índia “Thomazia Francisca Velha”, depois jogada escada abaixo, e do índio José (sobrenome ilegível), de apenas 8 anos, que, de tanta pancada, “botou sangue pellos ouvidos, nariz, boca, e pelas vias todas”.²⁹

Parece certo que os castigos, em alguns casos, exacerbavam em termos de violência, sendo outro caso desse tipo o do sargento-mor Matias de Sousa, que depois de ter sido preso pelo diretor da vila de Souzel, Eugênio Alvares da Câmara, predecessor do diretor acima citado, foi agredido pelo mesmo “com o couce de huã arma de fogo na Cabeça, fazendo-lhe huã grande ferida”, que também humilhou sua mulher, castigando-a “publicamente com huã palmatória”. Foi ainda denunciado na devassa por ter mandado surrar o índio Vital “ao pé do pelourinho”, mantendo-o preso ao tronco durante um mês.³⁰

²⁸ “Auto de Devassa da Vila de Souzel”. Datado de 25 de outubro de 1768. *APEP*, documentação manuscrita, 1765-1770, Códice 160, Devassas, Doc. s/n.

²⁹ “Requerimento dos Índios da Vila de Borba do Estado do Pará (sic), para o secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real, no ano de 1759”. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 45, Doc. 4141, CD 05, 051, 001, 0116.

³⁰ “Auto de Devassa da Vila de Souzel”. Datado de 22 de dezembro de 1766. *APEP*, documentação manuscrita, 1765-1770, Códice 160, Devassas, Doc. s/n.

Já o diretor da vila de Veiros, Cosme Damião da Silva, que havia se queixado do pouco caso que os oficiais faziam de sua autoridade e da crescente rebeldia dos índios, foi denunciado por ter espancado com um terçado a mulher do “Almotace Jerônimo da Silva” a quem foi prender em sua roça, por ela ter se recusado a informar o paradeiro do marido, tendo, “dispois de feito isto, lhe matara vinte, e tantos patos, e alguas galinhas, e se retirara sem athé o presente lhas restituir”.³¹

Atos de violência contra os índios, resultantes da soberba do colonizador, não eram práticas apenas dos diretores das povoações. Na vila de Soure, o vigário padre Joachim Ignacio da Bitancourt foi alvo de uma devassa mandada tirar pelo bispo, na qual foram denunciadas várias violências por ele cometidas contra índios. Para começar, excomungou o Principal Sebastião de Sousa, depois de ter-lhe batido com um molho de chaves na sacristia, por não ter comparecido, imediatamente, a sua presença quando chamado, pois, estava doente da perna e

“por lhe terem ditto, que delle se queria vir queixar a esta Cidade (...) Também castigou hum Indio, que serve de Meyrinho da Villa, metendolhe hum pao atravessado na boca, por modo de mordança, e todo o tempo da Missa o teve assim, e com os braços abertos em cruces na presença de todo o Povo”.³²

O procurador do Senado da Câmara de Belém, Luís Pereira da Cunha, alegou estar sendo alvo de perseguições por parte dos “Ministros que forão para essa Cidade e Corte”, que, com ciúmes da proteção que recebia do governador e do bispo, o acusaram de ser o responsável pela morte de um índio por ele espancado, o que, segundo o referido procurador, era uma calúnia, já que o índio morreu “de huma cólica que lhe sobreviera”.³³

³¹ “Auto de Devassa da Vila de Veiros”. Datado de 11 de dezembro de 1764. *APEP*, documentação manuscrita, 1765-1770, Códice 160, Devassas, Doc. s/n.

³² “Ofício para o secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real”. Datado do ano de 1759. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 45, Doc. 4139, CD 05, 051, 001, 0107. Como o documento está incompleto, faltando a última página, não se pode identificar o remetente e a data completa do ofício.

³³ “Ofício de Luís Pereira da Cunha, procurador do Senado da Câmara de Belém, para o secretário de

O índio Mathias Jorge, da vila de Alenquer, foi vítima de vários pontapés que lhes foram aplicados pelo intendente-geral, Luís Gomes de Farias, por ter se recusado a depor contra o diretor da referida vila, Manoel Gomes, depois “que o descompôs de palavras injuriosas, chamandolhe negro, o que he porebido pelo Directorio” e o mandou levantar do tamborete, “dizendo elle outro sim não hera capaz de estar sentado diante delle dito Ministro”.³⁴

O extenso relato de casos de violências praticadas, principalmente pelos diretores, contra os índios e destes contra os diretores, feito acima pretendeu demonstrar o grau de tensão das relações travadas no interior das povoações durante o longo período de vigência do Diretório, mas que também envolviam cumplicidade, proteção e troca de favores.

Muito do que aparece como negligência pode ser lido como cumplicidade, como as queixas apresentadas ao governador pelo diretor da vila de Bragança, Manoel José de Lima, de que as fugas de índios, “em outros tempos”, eram acobertadas pelos diretores e principais, que “os não examinão, nem dão parte, tendo obrigação disso, se refugioão admiravelmente, e casandose muitas vezes sem precederem as deligencias necessárias”.³⁵

Já, na devassa tirada na vila de Veiros, o diretor Ignacio Rodrigues Chaves foi denunciado por duas índias por proteger o índio Mathias e seu filho Bento, “e que por essa causa não hia o dito índio a dous annos ao serviço nem seu filho”, sendo tais índios, respectivamente, pai e irmão da índia Paula, com quem Ignacio vivia amasiado.³⁶

Estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado”. Datado de 11 de novembro de 1760. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 48, Doc. 4370, CD 05, 054, 001, 0027.

³⁴ “Certidão passada pelo escrivão da intendência-geral, Felix José de Lucena Coutinho”. Datada de 7 de maio de 1762, anexo do “Ofício do governador e capitão general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Manuel Bernardo de Mello e Castro, para o secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado”. Datado de 4 de março de 1763. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 54, Doc. 4892, CD 06, 059,001,0124.

³⁵ “Ofício do diretor da Vila de Bragança, Manoel José de Lima, para o governador e capitão general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Manuel Bernardo de Mello e Castro”. Datado de 1 de julho de 1759. *APEP*, documentação manuscrita, 1759, Códice 95, Correspondência de Diversos com o Governo, Doc. 81, p. 237.

³⁶ “Auto da Devassa tirada na Vila de Veiros”. Datado de 19 de dezembro de 1769. *APEP*, documentação manuscrita, 1765-1770, Códice 160, Devassas, Doc. s/n.

A possibilidade de os diretores prevaricarem em suas obrigações foi uma preocupação constante das autoridades metropolitanas durante todo o período de vigência do Diretório dos Índios. Já no ano de 1762, D. José I mandava publicar um bando, com as obrigações declaradas no Regimento do Diretório, para que os diretores não pudessem alegar desconhecimento. Nele se determinava que os diretores que não cumprissem com suas obrigações deveriam ser alvos de devassas,

“as quais serão sentenciadas na Junta estabelecida nesse Estado, e sentenciados os Reos como descaminhadores da minha Real Fazenda e impondoselhe as mesmas penas estabelecidas nas minhas Leis contra os referidos descaminhadores”.³⁷

Cinco anos depois, o mesmo bando era reenviado aos diretores das povoações pelo intendente geral do Comércio, Agricultura e Manufaturas da capitania do Pará, João de Amorim Pereira, o que ratifica a preocupação constante acerca da administração das vilas e lugares pelos mesmos.³⁸ Um dos seus antecessores no cargo, o desembargador Luís Gomes de Faria e Sousa, havia alertado aos diretores de que eles serviam de modelo de conduta para os índios que governavam, justificando que:

“a porporção da bondade, ou malícia dos Directores assim se introduzem os sentimentos aos Índios (...), concluindo que a mayor parte os Directores merecem um exemplar castigo, porque são nimiamente perguiçozos (sic)”.³⁹

Na década seguinte, mais precisamente no ano de 1774, os diretores das povoações eram acusados de “indiferença, omissão, e negligencia

³⁷ “Bando mandado publicar pelo rei D. José I, a 23 de dezembro de 1762”. Anexo do “Ofício (minuta) do secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, para o ex-governador e capitão-general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Manuel Bernardo de Mello e Castro”. Datado de 23 de dezembro de 1763. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 55, Doc. 5019, CD 06, 060, 002, 0341.

³⁸ “Ofício do intendente geral do Comércio, Agricultura e Manufaturas do Pará, João de Amorim Pereira, para o secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado”. Datado de 15 de maio de 1767. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 60, Doc. 5352, CD 07, 066, 002, 0382.

³⁹ “Ofício do desembargador e intendente geral do Comércio, Agricultura e Manufaturas do Pará, Luís Gomes de Faria e Sousa, para o secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado”. Datado de 15 de setembro de 1762. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 53, Doc. 4839, CD 06, 058, 002, 0279.

com q' (...) se descuidão da arrecadação dos Dizimos dellas”, mandando-se sustar o pagamento das sextas partes a que tinham direito sobre o comércio dos gêneros produzidos e coletados pelos índios, enquanto não apresentassem uma certidão emitida pela Contadoria da Junta da Fazenda Real, comprovando “terem ajustado a conta dos referidos Dizimos athé o fim do ano antecedente ao a que pertencer o Negócio, de q' os Directores requereram as ditas sextas partes”.⁴⁰

A arrecadação dos dízimos sempre foi um grande nó na administração dos diretores e a tarefa sobre a qual recaía a maior parte das acusações de negligência. O Regimento do Diretório, nos parágrafos de 27 a 33, instruía os diretores sobre como deveriam proceder na cobrança dos dízimos, estabelecendo a necessidade de os mesmos fazerem uma avaliação prévia das roças existentes em suas povoações

“na companhia dos mesmos Indios, que a fabricarão; levando consigo dous Louvados, que sejam pessoas de fidelidade, e inteireza; hum por parte da Fazenda Real, que nomearão os Directores; e outro, que os Lavradores nomearão pela sua parte”.⁴¹

No entanto, a realidade era outra, pois, apesar de haver sim diretores negligentes, encontravam inúmeras dificuldades para fazer a arrecadação dos dízimos, que passavam pela irregularidade com que os índios trabalhavam em suas roças, “pella razão da mayor parte dos Indios andarem no serviço de S. Mage. e dos moradores”⁴², pelos atrasos constantes nos pagamentos por parte dos índios, como na vila de (ilegível no documento), em que o diretor Pedro Miguel Ayres Pereira informava que “ainda não recebi dos dizimos deste anno mais que oi-

⁴⁰ “Ofício do governador e capitão general do Estado do Pará e Rio Negro, João Pereira Caldas, para os diretores das povoações”. Datado de 7 de fevereiro de 1774, anexo do “Ofício do governador e capitão general do Estado do Pará e Rio Negro, João Pereira Caldas, para o secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro”. Datado de 2 de março de 1774. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 72, Doc. 6114, CD 08, 080, 002, 0350.

⁴¹ “Directorio que se deve observar nas Povoações dos Indios do Pará, e Maranhão enquanto Sua Magestade não mandar o contrario”. In: ALMEIDA. *O Diretório dos Índios*, p. 371.

⁴² “Ofício do Principal da Vila de Salvaterra, Xavier de Mendonça, para o governador e capitão general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Manuel Bernardo de Mello e Castro”. Datado de 21 de maio de 1759. *APEP*, documentação manuscrita, 1759, Códice 95, Correspondência de Diversos com o Governo, Doc. 53, p. 149.

tenta e sette alqueires de farinha”⁴³, pela recusa dos índios em fazer o pagamento, como aconteceu na vila de Pombal, onde “o anno passado os moradores desta Villa, por mais práticas q’ lhe fizece se não resolverão a pagar os Dizimos”.⁴⁴

No ano seguinte, 1775, o mesmo governador queixava-se ao mesmo secretário de Estado...

“pela falta de Directores de honra, de probidade, e zelo, sem embargo dos procedimentos, q’ contra muitos tem havido, e q’ eu, pelo menos, estou repetidas vezes praticando em os remover, logo q’ qualquer desordem sua, ou má conducta me he constante”.⁴⁵

Durante a vigência do Diretório dos Índios, vários diretores foram acusados de diversas violações das normas do mesmo, além, é claro, da punição dos índios que cabia a juízes ordinários e principais, como já foi visto antes, o que os tornou alvos de inúmeras devassas, que resultavam, quase sempre, na remoção do cargo. No entanto, como será visto a seguir, os diretores, com frequência, não estavam sozinhos na prática dos delitos, já que neles também estavam envolvidos os cabos da canoa de negócio, o vigário, além dos seus parentes e protegidos.

A acusação mais frequente encontrada nos documentos é a de que os diretores negligenciam a administração de suas povoações por cuidar apenas de seus interesses particulares, “e todo o seu fim he ver como se podem encher, e utilizar nas Directorias, fazendo para si hum comercio exclusivo”⁴⁶, utilizando os índios em seus serviços particulares.

⁴³ “Ofício do diretor da Vila de (...), Pedro Miguel Ayres Pereira, para o governador e capitão general, D. Francisco de Souza Coutinho”. Datado de 30 de julho de 1791. *APEP*, documentação manuscrita, 1754-1799, Códice 83, Correspondência de Diversos com o Governo, Doc. 25, s/d.

⁴⁴ “Ofício do diretor da Vila de Pombal, José Garcia Galvão, para o governador e capitão general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Manuel Bernardo de Mello e Castro”. Datado de 3 de julho de 1759. *APEP*, documentação manuscrita, 1759, Códice 95, Correspondência de Diversos com o Governo, Doc. 84, p. 252.

⁴⁵ “Ofício do governador e capitão general do Estado do Pará e Rio Negro, João Pereira Caldas, para o secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro”. Datado de 6 de novembro de 1775. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 74, Doc. 6249, CD 08, 082, 003, 0423.

⁴⁶ “Ofício do desembargador e intendente geral do Comércio, Agricultura e Manufaturas do Pará, Luís Gomes de Faria e Sousa, para o secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado”. Datado de 15 de setembro de 1762. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 53, Doc. 4839, CD 06, 058, 002, 0279.

A associação cargo-poder-negócios foi sempre uma alternativa para o enriquecimento pessoal, utilizada nas várias esferas da administração colonial⁴⁷, encontrando-se, ainda hoje, em pleno uso, e da qual os diretores não escaparam.

Por exemplo, o diretor da vila de Borba, a Nova, alferes Luís da Cunha de Eça e Castro, extremamente violento no trato com os índios, foi denunciado pelos próprios índios que governava de os obrigar, lógico, com violência, a trabalhar “nas continuadas fabricas, que tem de tabacaes, copiosas rossas de mandioca, milharaes, arrecadação de breo para o seo negocio das Minas”.⁴⁸

Já o diretor da vila de Soure e do lugar de Mondim, Manoel Francisco Gonçalves, além de ter levado à ruína, por negligente administração uma olaria, “a principal, e melhor, certamente, que tinha todo o Estado”, cuidava apenas das suas roças, “que fazia dentro nas terras, e limites das dos Indios”, utilizando-os como mão-de-obra, inclusive no seu “tabacal”, no qual era sócio do “curraleiro Antonio Luís”, e não lhes pagando os salários a que faziam jus pela lei do Diretório.⁴⁹

Na vila de Souzel, o diretor Eugênio Alvares da Câmara fazia negócios particulares com os índios, “comprandolhe as suas potavas de cravo que trazem do negocio por preços nimiamente diminutos”, participando também desse negócio o padre vigário, que recebia “outras potavas que pedia aos Indios ao dispois que os confessava”.⁵⁰

No lugar de Santa Anna do Rio Capim, o comércio de aguardente era praticado pelo diretor, João Correa Abodinho, que trocava um frasco de aguardente por um paneiro de farinha, e ao ser informado da chegada do ouvidor geral para promover a devassa sobre a sua administração pelo principal,

⁴⁷ Esta prática no Brasil Colônia e Império pode ser bem visualizada em: LENHARO, Alcir. *As Tropas de Moderação: o abastecimento da Corte na formação política do Brasil, 1808-1842*. São Paulo: Símbolo, 1979.

⁴⁸ “Requerimento dos Índios da Vila de Borba do Estado do Pará (sic), para o secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real, no ano de 1759”. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 45, Doc. 4141, CD 05, 051, 001, 0116.

⁴⁹ “Ofício do governador e capitão general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Manuel Bernardo de Mello e Castro, para o secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real, [Post. 1759]”. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 45, Doc. 4139, CD 05, 051, 001, 0107.

⁵⁰ “Auto da Devassa tirada na Vila de Souzel”. Datado de 22 de dezembro de 1766. *APEP*, documentação manuscrita, 1765-1770, Códice 160, Devassas, Doc. s/n.

“respondera (...) que tudo isso lhe dizia [o ouvidor] para lhe por medo a elle, e aos mais officiaes que não fizecem caso de tal, porquanto elle se lhe dava pouco de mim, e que comigo não tinha nada, porque quem o governava era o Illm., e Exm. Snr. General”.⁵¹

Porém, o negócio mais rentável no Estado era o das drogas do sertão, estando, por isso, nele, mancomunados diretores, cabos de canoa e vigários. A expedição das canoas do negócio e a nomeação dos seus cabos foram atribuídas às Câmaras, nas vilas, e Principais, nos lugares, mas cabendo aos diretores não só atestar a probidade das pessoas nomeadas como cabos, como também fiscalizar a carga trazida pelas canoas e intermediar a sua comercialização.⁵²

Inúmeras foram as denúncias de favorecimento pessoal, envolvendo diretores, cabos de canoas e vigários, no negócio do sertão, como a que envolvia o diretor da vila de Veiros, Cosme Damião da Silva, já citado acima por praticar violências contra os índios, denunciado em devassa por

“mandar 6 Índios mais da Villa com os outros a fazer cravo, hindo por Cabo da Canoa Manoel Vieira Pinto, irmão do mesmo Vigário, em que este com seus irmaons, e Director erão todos interessados sendo-o também na rossa que o mesmo Director manda plantar com os Índios da Povoação, e o Pe. Vigário de que vendem farinha”.⁵³

Não só a comercialização das drogas do sertão garantia bons lucros aos diretores, cabos de canoa e vigários, já que, como já visto acima, pelo Regimento do Diretório, cabia ao diretor intermediar o comércio dos índios, fixando o valor dos gêneros, mas o comércio de farinha também se constituía em atividade lucrativa, devido à situação de constante penúria em que se encontravam as povoações em termos de abastecimento, por razões que já foram mencionadas.

⁵¹ “Auto da Devassa tirada no Lugar de Santa Anna do Rio Capim”. Datado de 23 de março de 1767. *APEP*, documentação manuscrita, 1765-1770, Códice 160, Devassas, Doc. s/n.

⁵² “Directorio que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão enquanto Sua Magestade não mandar o contrario”. In: ALMEIDA. *O Diretório dos Índios*, p. 371.

⁵³ “Auto da Devassa tirada na Vila de Veiros”. Datado de 11 de dezembro de 1764. *APEP*, documentação manuscrita, 1765-1770, Códice 160, Devassas, Doc. s/n.

Cosme Damião da Silva era reincidente, pois já havia sido sumariado em 1761, quando dirigia a vila de Soure, pelo mesmo crime de ter mandado, desta feita, dez índios, associado ao vigário Alexandre Leal, na canoa do Negócio do Sertão, da qual era cabo Geraldo Correa Lima, sendo considerado culpado. Além disso, o referido diretor era acusado de ter “mandado hua canoa ao negocio do Cravo bem equipada”.⁵⁴

A carência de pessoal para assumir a direção das povoações fazia com que diretores, que já haviam praticado atividades ilícitas em uma vila, acabassem sendo nomeados para outra, embora a remoção fosse acompanhada por um período de prisão, ao qual também eram condenados os cabos de canoas. Servem de exemplo os cabos Luís Carlos de Oliveira Pantoja, Luís da Costa Pinto, Geraldo Correa Lima, Lourenço da Costa Mór, Manoel Dias de Veras, e os diretores José Rodrigues Rego, da vila de Arraiolos, Thomas Antônio Rebelo, da vila de Oeiras, Marçal José Pastana, da vila de Beja, “que todos estiverão presos muito tempo na dita cadeia pellas culpas que têm cometido nas Directorias”.⁵⁵

Entretanto, havia povoações estratégicas para a maximização das vantagens auferidas com o comércio do sertão, por nelas haver fortalezas pelas quais passavam e eram vistoriadas todas as canoas expedidas para fazer o dito comércio. Este era o caso da vila de Gurupá, cujo diretor sempre acumulava o cargo de comandante da fortaleza, o que lhe permitia multiplicar seus ganhos, fazendo vista grossa para as irregularidades cometidas pelos cabos.

Um dos campeões em tirar vantagens pessoais do cargo foi Clemente de Almeida Pereira, que

⁵⁴ “Relação dos Cabos de Canoas, e mais Pessoas q’ ficarão culpadas nos Summarios que tirei o presente anno pelo prejuizo que derão ao negocio, e pelo q’ descaminharão”. Anexo ao “Ofício do intendente geral do Comércio, Agricultura e Manufaturas da capitania do Pará, desembargador Luís Gomes de Faria e Sousa, para o secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado”. Datado de 3 de agosto de 1761. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 50, Doc. 4593, CD 06, 056, 001, 0125.

⁵⁵ “Certidão passada por Manoel Alves Bandeira, escrivão da Ouvidoria geral de Correição da Câmara do Pará”. Datada de 15 de abril de 1763, anexo ao “Ofício do governador e capitão general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Manuel Bernardo de Mello e Castro, para o secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado”. Datado de 4 de março de 1763. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 54, Doc. 4892, CD 06, 059, 001, 0124.

“se interessou no Negocio, não só da dita Canoa, mas em quase todas as mais, que passavão por aquella Fortaleza em direitura para o Sertão, introduzindolhe dentro quatro potes vazios para que os Cabos lhos troucessem cheios de mantei-gas, como com effectiro o dito cabo (Geraldo Correa Lima, da vila de Soure), lhe trouxe três”.⁵⁶

Recebeu, ainda, “quatro potes de manteiga do mesmo negocio” ou outras quantidades, dos cabos das canoas do negócio da vila de Melgaço, Bernardo Francisco Brazão, da vila de Oeiras, José Pereira Cascaes, da vila de Colares, Lourenço da Costa Mór, da Vila do Conde, Manoel Dias de Veras.⁵⁷

Além da sociedade com os diretores, o negócio do sertão permitia aos cabos das canoas resolver algumas pendências, como dívidas, sendo este o caso de Lourenço da Costa Mór, da vila de Colares, que saldou “hua divida de três mil e tantos reis” que tinha com João Nunes, da vila de Gurupá, com “três potes de manteiga pertencentes ao mesmo negocio”.⁵⁸ Os potes até então referidos eram de manteiga de tartaruga, gênero bastante apreciado não só no Estado do Grão-Pará e Maranhão, mas, também, no Reino.

Porém, não se deve imaginar que as relações entre diretores e cabos de canoas fossem marcadas apenas por acordos para burlar as normas do Diretório dos Índios e lesar a Fazenda Real. Os conflitos também faziam parte dessas relações. Na vila de Benfca, o diretor impediu que o cabo embarcasse em uma das duas canoas que iam ser expedidas para o comércio do sertão, “pella raiva que lhe tem de elle dar parte ao Thesoureiro que o Director tinha gastado o dinheiro, e não tinha comprado farinha”, mandando-as apenas com os índios das “esquipações”.⁵⁹

⁵⁶ “Relação dos Cabos de Canoas, e mais Pessoas q’ ficarão culpadas nos Summarios que tirei o presente anno pelo prejuízo que derão ao negocio, e pelo q’ descaminharão”. Anexo ao “Ofício do intendente geral do Comércio, Agricultura e Manufaturas da capitania do Pará, desembargador Luís Gomes de Faria e Sousa, para o secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado”. Datado de 3 de agosto de 1761. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 50, Doc. 4593, CD 06, 056, 001, 0125.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ “Ofício do Capitão Antônio Lourenço, da Vila de Benfca, para o governador e capitão general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, D. Francisco de Sousa Coutinho”. Datado de 8 de julho de 1791. *APEP*, documentação manuscrita, 1754-1799, Códice 83, Correspondência de Diversos com o Governo, Doc. 23, p. 56.

Outro delito costumeiro cometido pelos diretores era o de fornecer trabalhadores indígenas aos colonos sem portaria do governador, o que se constituía, para eles, numa outra fonte de renda, já que, nesses casos, embolsavam os salários depositados em suas mãos. Na vila de Esposende, o diretor Antônio José de Oliveira forneceu, sem portaria, dois índios, por um período de quatro meses, a Estevão Cardoso, do lugar de Boa Vista, “sem embargo do dito (...) lhe ter pago o referido tempo”.⁶⁰ Moradores do referido lugar já haviam sido beneficiados no ano anterior com a distribuição de trabalhadores pelo diretor do lugar de Azevedo, o sargento José Antônio da Silva Payo, que “tinha dado sem portaria vários índios para fora da Villa como fora a India Maria para a casa de Ayres Dornelles da Boa Vista, e ao Indio Angélico para casa de Antônio Pereira do mesmo lugar e a India Violanta para casa de Manoel da Graça do dito lugar”.⁶¹

Quando não, ao receberem da Tesouraria Geral do Comércio dos Índios os gêneros com os quais os salários dos índios deveriam ser pagos, alguns diretores se apropriavam de parte dos mesmos, repartindo

“estes com deminuição, os quaes tinhão vindo da Thesouraria Geral para os Indios, e Indias daquelle lugar, ficando o dito Director com cento, e trinta varas de pano de algodão, vara, e meia de pano de linho, nove Trinchetes, cem alqueires de sal, que isto tudo não tinha dado aos Indios, e Índias”.⁶²

Ou, tentavam duplicar o recebimento da sexta parte que lhes cabia do comércio dos gêneros produzidos pelos índios, retirando-a na própria vila e recebendo depois a que lhe era paga pela referida Tesouraria. Um desses casos foi flagrado pelo ouvidor geral da capitania do Pará, durante a correição realizada na vila de Pombal, que:

⁶⁰ “Auto da Devassa tirada na Vila de Esposende”. Datado de 9 de janeiro de 1767. *APEP*, documentação manuscrita, 1765-1770, Códice 160, Devassas, Doc. s/n.

⁶¹ “Auto de Devassa tirada no Lugar de Azevedo”. Datado de 27 de fevereiro de 1766. *APEP*, documentação manuscrita, 1765-1770, Códice 160, Devassas, Doc. s/n.

⁶² “Auto de Devassa tirada no Lugar de Carrazedo”. Datado de 30 de dezembro de 1766. *APEP*, documentação manuscrita, 1765-1770, Códice 160, Devassas, Doc. s/n.

“revendo agora os pagamentos que da Thesouraria tinham vindo para os Índios nella interessados, a de vir a mesma farinha sextada para o dito Director, que já dos mesmos sextos se tinha embolsado na Villa, pelo que lhe mandei a que logo sem demora reposece aos mesmos interessados 10\$912, que tanto foi o que o Thesoureiro lhe tinha pago a elle Director, que com má consciência os tinha recebido”.⁶³

O curioso é que não só os diretores, vigários, cabos de canoas aparecem nas devassas, praticando transgressões às normas do Diretório. Em várias delas também são denunciadas as mulheres dos diretores pela prática de diversas violações das referidas normas, o que parecia confirmar que “família que transgride unida permanece unida”.

Também elas faziam negócios, procurando aumentar a receita da família, como comprar das índias “galinhas, e também farinha a troco de pano, fitas, missangas, tisouras, e outras quinquilharias”⁶⁴, vender frasqueiras de aguardente, “cada frasco a dois paineiros de farinha”⁶⁵, pedir mandioca às índias “e com ella fazia bejus, cujos mandava fazer em agoa ardente a casa do dito Estevão para dar como dava aos seus Pescadores”.⁶⁶ A rede de relações tecida nas povoações funcionava com base na troca de favores. O Estevão, em cuja casa os “bijus” eram feitos “em agoa ardente”, era Estevão Cardoso, que, como foi visto acima, havia sido contemplado com dois trabalhadores índios, sem portaria do governador e capitão general do Estado, pelo marido diretor.

Um dos objetivos da implantação do Diretório dos Índios foi o de acelerar a reforma dos costumes indígenas, iniciada pelos missionários, levando-os a abandonar práticas, moralmente, condenáveis, como a antropofagia, a nudez e a poligamia.⁶⁷ No que dizia respeito à última,

⁶³ “Auto da Devassa tirada na Vila de Pombal”. Datado de 12 de dezembro de 1769. *APEP*, documentação manuscrita, 1765-1770, Códice 160, Devassas, Doc. s/n.

⁶⁴ “Auto da Devassa tirada no Lugar de Santa Anna do Rio Capim”. Datado de 23 de março de 1767. *APEP*, documentação manuscrita, 1765-1770, Códice 160, Devassas, Doc. s/n.

⁶⁵ “Auto da Devassa tirada na Vila de Veiros”. Datado de 11 de dezembro de 1764. *APEP*, documentação manuscrita, 1765-1770, Códice 160, Devassas, Doc. s/n.

⁶⁶ “Auto da Devassa tirada na Vila de Esposende”. Datado de 9 de janeiro de 1767. *APEP*, documentação manuscrita, 1765-1770, Códice 160, Devassas, Doc. s/n.

⁶⁷ Sobre a civilização dos índios ver: BAENA. *Compêndio das Eras da Província do Pará*; REIS. *A Amazônia e a cobiça internacional*; REIS. *A Amazônia que os portugueses revelaram*; REIS. “A ocupação portu-

as normas do Diretório orientavam os diretores a estimular casamentos monogâmicos mistos etnicamente, não só para a conformação de uma sociedade mestiça e a maior inserção dos índios à civilização, mas para corrigir este danoso desvio de conduta.

No entanto, não só diretores, mas também vigários, demonstrando o quanto na Colônia os limites morais podiam ser ampliados, devido à frouxidão do controle a que estavam submetidos⁶⁸, incorporaram costumes indígenas, indo na contramão daquilo que se pretendia com o Diretório.⁶⁹ Já foi visto acima que o diretor da vila de Veiros, Ignacio Rodrigues Chaves, isentava o índio Mathias e seu filho Bento do serviço Real, por andar amigado com sua filha, a índia Paula.⁷⁰

No ano anterior, o mesmo diretor havia sido denunciado em devassa tirada na mesma vila de estar amasiado com duas índias, Antônia, que seria casada, e Ignacia, solteira. Ao inquirir as testemunhas, o corregedor concluiu que Ignacio Rodrigues Chaves “já havia huns annos tratava (...) com a dita índia, da qual tinha já huma filha”. Entretanto, quanto à segunda índia, Ignacia, “achei ser menos verdade a culpa que ao dito Director imputavão”, pois duas índias, entre elas a mulher do Principal, chamadas para a averiguação dos fatos, testemunharam ter estado ela “amigada com o Pe. Vigário e com a actual Vigário”, de quem esperava um filho.⁷¹

A índia Anna, da vila de Boím, acusou o seu diretor, Giraldo Correa Lima, de embaraçar seu casamento com um soldado da vila de Pinhel,

guesa no Vale Amazônico”. In: HOLANDA. *História da Civilização Brasileira*, pp. 257-272; REIS. *A política de Portugal no Vale Amazônico*; DIAS. “Colonização da Amazônia (1755-1778)”, pp. 471-490; AVELLAR. *História Administrativa do Brasil*; CHAIM. *Aldeamentos indígenas*; ALENCASTRO. “A interação europeia com as sociedades brasileiras, entre os séculos XVI e XVIII”, pp. 97-119; ALMEIDA. *Os Vassallos D’El Rey nos Confins da Amazônia*; ALMEIDA. *O Diretório dos Índios*; SOUZA JÚNIOR. “O Projeto Pombalino na Amazônia e a ‘Doutrina do Índio-Cidadão’”.

⁶⁸ MOTT, Luiz. “Cotidiano e vivência religiosa: entre a Capela e o Calundu”. In: SOUZA, Laura de Mello (org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 199.

⁶⁹ Sobre a aculturação às avessas ver: MACLACHLAN, Colin M. “The Indian Directorate: forced acculturation in Portuguese America (1757-1799)”. *The Americas*, vol. 28, nº 4 (1972), pp. 357-387.

⁷⁰ “Auto da Devassa tirada na Vila de Veiros”. Datado de 19 de dezembro de 1769. *APEP*, documentação manuscrita, 1765-1770, Códice 160, Devassas, Doc. s/n.

⁷¹ “Auto da Devassa tirada na Vila de Veiros”. Datado de 27 de outubro de 1768. *APEP*, documentação manuscrita, 1765-1770, Códice 160, Devassas, Doc. s/n.

mantendo-a como amásia, e de tê-la deflorado. Chamada à presença do corregedor, “junta com a Mãe, e huã irmã casada, e mandandoa examinar pelo Pe. Vigário da Villa de Pinhel que presente estava, afirmou a índia q’ o dito Giraldo Correa a tinha deshonrado”.⁷²

O diretor da vila de Veiros, Cosme Damião da Silva, personagem assíduo neste artigo, praticaria, escandalosamente, a poligamia, vivendo amigado com “huã índia sua manceba, com outra índia mais, e outra mais piquena”⁷³, como também o vigário e o mestre escola. Nas anotações feitas nos autos da devassa da referida vila, o corregedor concluiu:

“Porem quanto as mancebias, e traficâncias do Director, Vigário, e Mestre Escola, não houve de fora quem mo não certificace, o q’ os índios occultarão, de forma, que a índia Magdalena a mesma do Vigário tinha hido com a cunhada parir para a casa do Ayres Dornelles [que havia recebido do diretor uma índia chamada Maria para trabalhar em sua casa], e se acha com o filho ou filha, e o Vigário socorrendoa de tudo, e já na Povoação estava amigado com outra índia a mesma que tinha sido do irmão Mestre da Escola, e este já tinha outra”.⁷⁴

Os exemplos acima parecem não deixar dúvidas dos constantes desvios morais, na perspectiva, é claro, da moral cristã, praticados por diretores e vigários nas povoações. O reduzido número de mulheres europeias⁷⁵ e a convivência com índias despidas ou semidespidas nas mesmas, aguçava a libido dos colonizadores, levando-os à adaptação aos costumes indígenas, como o concubinato.⁷⁶

Os vigários aproveitavam-se do encargo que tinham de ensinar a doutrina para manter índias, a partir dos dez anos de idade, em suas casas a seu serviço, explorando-as, sem lhes pagar os salários devidos. Quando

⁷² “Auto da Devassa tirada na Vila de Boím”. Datado de 3 de janeiro de 1766. *APEP*, documentação manuscrita, 1765-1770, Códice 160, Devassas, Doc. s/n.

⁷³ “Auto da Devassa tirada na Vila de Veiros”. Datado de 11 de dezembro de 1764. *APEP*, documentação manuscrita, 1765-1770, Códice 160, Devassas, Doc. s/n.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *História da Família no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

⁷⁶ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil-Colonial*. Rio de Janeiro: Campus, 1989; PRIORE, Mary Del. *Mulheres no Brasil colonial*. São Paulo: Contexto, 2000.

contrariados, reagiam com violência, como na vila de Soure, onde o vigário espancou um casal de índios ainda pagãos, porque o índio, “vindo de fora da terra adonde se tinha demorado muntos dias, achou sua mulher em casa do ditto vigário a socar sal para as suas pescarias”, pretendeu levá-la, de volta, para a sua casa.⁷⁷

Em ofício ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, o intendente geral do Comércio, Agricultura e Manufaturas da capitania do Pará, João Amorim Pereira, queixava-se que os vigários das povoações disputavam a direção e o governo temporal das índias solteiras com os diretores, alegando que elas, enquanto não casassem, estariam destinadas, exclusivamente, ao aprendizado da doutrina, estando, por isso, isentas de qualquer trabalho.

O referido intendente insinua que tal situação, além de dificultar a sobrevivência das índias, pelos vigários não permitirem que trabalhassem em suas roças, castigando-as quando desobedeciam, as colocava a mercê do apetite sexual dos mesmos, haja vista “as multiplicadas offensas de Deos que se seguião com a ociosidade asima referida”, inclusive índias menores de idade. Nesse sentido, o intendente, com a aprovação do governador, fez a seguinte recomendação aos diretores:

“que da idade de nove annos em diante não permitticem seus pays, que os ditos Vigários lhe explicacem o Cathesismo as Indias em sua casa, e que só nos domingos, e dias santos o poderião fazer na Igreja com assistência dos Directores, e das pessoas a quem por parentesco mais proximo pertencer o domínio nellas”.⁷⁸

A preocupação do intendente parece não se limitar à necessidade de essas índias, mantidas nas casas dos vigários, trabalharem no cultivo de suas roças, já que também recomendava aos diretores “para que todas as índias que excedecem a idade de dez annos as applicace a

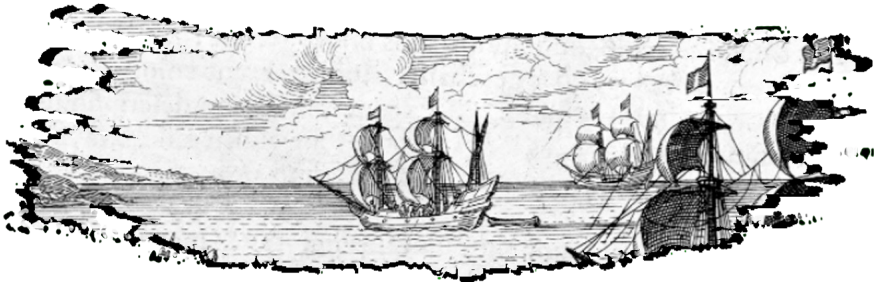
⁷⁷ “Ofício do governador e capitão general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Manuel Bernardo de Mello e Castro, para o secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real, [Post. 1759]”. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 45, Doc. 4139, CD 05, 051, 001, 0107.

⁷⁸ “Ofício do intendente geral do Comércio, Agricultura e Manufaturas do Pará, João de Amorim Pereira, para o secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado”. Datado de 15 de maio de 1767. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 60, Doc. 5352, CD 07, 066, 002, 0382.

cultura, e só nos domingos, e dias santos as mandace a doutrina”⁷⁹, para prevenir possíveis abusos sexuais por parte dos mesmos.

Desse modo, a convivência entre diretores, vigários, índios e colonos no cotidiano das povoações era marcada por tensões, conflitos, solidariedades, conluíus, negociações, acomodações, o que fazia das mesmas, espaços privilegiados para se observar o processo de efetivação da política indigenista pombalina na Amazônia e de como os atores envolvidos a entenderam, a reelaboraram e a vivenciaram como experiência de colonização.

⁷⁹ *Ibidem.*



Alam José da Silva Lima

O sonho dourado destruído: a proibição das minas auríferas no Estado do Maranhão e Pará no século XVIII

Durante o século XVIII, mais precisamente na sua primeira metade, o Estado do Maranhão e Grão-Pará vivia da extração das drogas-do-sertão e de outras pequenas atividades econômicas. No entanto, nesse período continuou-se a busca por metais preciosos na região, o que não só poderia desenvolvê-la, mas também trazer recursos para a Coroa portuguesa.

Este artigo se debruça sobre as tentativas, realizadas durante o século XVIII, e levadas a cabo pelas autoridades coloniais e por aventureiros particulares, de encontrar minas auríferas no Estado do Maranhão e Grão-Pará. Sabe-se que desde o século anterior havia relatos da existência de supostas minas auríferas no imenso território da região Norte. Por outro lado, o artigo tentará revelar como a própria Coroa portuguesa passou do incentivo inicial à proibição da exploração das minas no Estado. Em outras

palavras, quais foram as razões para que a Coroa, representada na figura real de D. João V, tivesse no princípio apoiado esse tipo de descoberta e posteriormente a tivesse terminantemente proibido.

Não é novidade o fato de que durante a colonização do território brasileiro, os portugueses tenham tentado encontrar desde o início indícios da existência de ouro e prata na terra que tomaram posse. Caio Prado nos mostra essa preocupação dos portugueses pelo ouro e das tentativas fracassadas em encontrá-lo.¹ Até o momento em que foram descobertas as jazidas auríferas na região das Minas Gerais e posteriormente em Goiás e Mato Grosso, as buscas pelo metal amarelo embalaram o sonho de muitos colonizadores e da própria Coroa lusitana. Contudo, nos primeiros tempos da colonização os portugueses tiveram que se contentar com outros produtos econômicos menos valiosos em comparação ao ouro, ainda que rentáveis, como o pau-brasil e as drogas-do-sertão que passaram a ser largamente exploradas. Muito diferente da sua principal rival, a Espanha, que teve mais êxito ao encontrar junto às populações indígenas do México e dos Andes, grandes quantidades de ouro e prata.

Somente no final do século XVII é que Portugal finalmente se depararia com jazidas auríferas no território brasileiro, na região das Minas Gerais. Com o início da mineração o reinado de D. João V (1707-1750) que segundo João Lúcio de Azevedo, começara em meio “a apuro financeiro e miséria econômica” se tornara nos últimos anos numa era de “fartura”.²

Mas e o que falar das outras regiões coloniais de Portugal na América? E o Maranhão e o Grão-Pará, por exemplo, que desde o século XVII formavam um Estado autônomo em relação ao Estado do Brasil? Pouco tempo após a sua conquista, que se iniciara no século XVII, apareceram os relatos da sua suposta riqueza mineral. Segundo as informações colhidas por autoridades, exploradores e bandeiras, apoiados ou não pela Coroa, que partiam ao sertão, existiam minas auríferas no território amazônico. Rafael Chambouleyron nos conta que por volta de 1640, Bartolomeu Barreiros de

¹ PRADO JÚNIOR, Caio. *História econômica do Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1998, p. 56.

² AZEVEDO, João Lúcio de. *Épocas de Portugal econômico*. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1978, pp. 371 e 374.

Ataíde em correspondência com o rei dava a notícia do descobrimento de minas de ouro no Pará, inclusive de diferentes metais, o que demonstrava a sua riqueza.³ Contudo, as primeiras expedições não lograram êxito nas suas empreitadas pelos sertões. Mesmo assim, a busca continuou motivada pela esperança, desses indivíduos, de encontrar o que lhes traria fortuna e glória, e o reconhecimento da própria Coroa.

Dos anos 20 aos 40 do século XVIII, possuímos informações que apontam os supostos descobrimentos de jazidas ou filões auríferos na região do rio Tocantins, que naquela época fazia parte do Estado do Maranhão. Esses relatos revelam, acima de tudo, que as investidas de particulares continuavam sendo realizadas. Um bom exemplo disso vem do caso do morador Francisco Potflich, que, em 1725, fez uma petição ao rei para continuar a explorar a região do Tocantins em busca das minas de ouro. Havia onze anos que fazia essa busca, acompanhado de Manoel da Costa Romero, natural de Braga e que fora mineiro experiente em Minas Gerais, tendo no ano de 1719 participado da descoberta do rio Tocantins, juntamente com o governador Bernardo Pereira de Berredo. Nessa ocasião, nada foi encontrado. Retornou no terceiro ano daquele governo e encontrou no rio algumas “faíscas” de ouro. Devido a terem acabado os mantimentos e estar sem índios retornou sem lograr êxito.⁴ Seu relato constitui interessante informação pois revela o empenho desse morador em buscar as minas de ouro naquela região e por revelar que não apenas moradores do Estado estavam interessados nessas áreas, como também de outras regiões do Brasil. Revela também as dificuldades da empresa, pois havia muitas tribos hostis na região.

E sobre o procedimento da Coroa e das autoridades coloniais a esse respeito? No início a Coroa participava da busca aos metais preciosos como forma de extrair os maiores recursos em benefício próprio e da colonização da região. Em 1719, o rei autorizou uma expedição para fazer os

³ CHAMBOULEYRON, Rafael. “Um império muito opulento”. *Descrições portuguesas da Amazônia seiscentista*. In: FONTES, Edilza Joana de Oliveira & BEZERRA NETO, José Maia (orgs.). *Diálogos entre História, Literatura e Memória*. Belém: Paka-Tatu, 2007, pp. 347-354.

⁴ “Petição de Francisco Potflich, anexada em carta do rei para o governador do Maranhão”. Lisboa ocidental, 27 de fevereiro de 1725. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará [ABAPP]*, tomo I (1902), doc. 167, pp. 225-231.

“descobrimientos dos rios Tocantins e Araguaia”, sabendo por notícias que talvez existisse ouro neles. A expedição foi realizada na época de Bernardo Pereira de Berredo que recebera regimento do rei com a recomendação de que deveria seguir “o rio dos Tocantins até chegar no grande Araguaia, que navegará, examinando sempre com o maior cuidado aquelas notícias, que há tantos anos nos prometem, e assegurar tão preciosos haveres”.⁵ Os “preciosos haveres” nada mais eram do que as minas auríferas e grupos indígenas da região. Contudo, a expedição chefiada pelo capitão de infantaria Diogo Pinto da Gaya não conseguiu este intento, pois fugiram os seus índios e desertaram os soldados da expedição. Por fim, a expedição frustrada custou aos cofres 9\$000 cruzados (3: 600\$000 réis) da Fazenda Real.

No ano de 1722, o novo governador do Estado, João da Maia da Gama, informou o rei sobre a existência de minas de prata em “serras” da região, e que a sua exploração seria “convenientes para o aumento do mesmo Estado”. Além disso, afirmou que existiam os mesmos indícios de prata tal qual havia em Quito. Sobre o assunto, o monarca respondeu que o governador deveria se informar sobre o local onde ficavam essas minas, e se estavam perto de franceses, holandeses ou espanhóis.⁶ Em outras palavras, fica patente o interesse real nessas possíveis minas de prata, uma vez que se realmente existissem dotariam Portugal desse cobiçado metal que a Coroa tinha dificuldade de obter a não ser com contrabando de áreas coloniais da Espanha.⁷ A busca pela prata fica expressa quando o rei português, nessa mesma correspondência, incentivou o governador que fizesse negócio com os “castelhanos” de Quito em busca de prata, o que poderia trazer “benefício desse Estado e deste reino”.⁸

Na resposta que deu o governador ao rei afirmou que recebera informações de dois padres castelhanos, chamados Samuel e Sande, de

⁵ “Carta do Provedor da Fazenda Real da Capitania do Pará para o rei D. João V, sobre a descoberta de minas e o contacto com índios, quando da expedição aos rios Tocantins e Araguaia”. Pará, 2 de julho de 1720. *AHU*, Pará, (avulsos), caixa 6, doc. 558.

⁶ “Carta do rei para o governador”. Lisboa ocidental, 25 de março de 1722. *ABAPP*, tomo I (1902), doc. 143, p. 196.

⁷ Boxer nos conta que a prata que seguia para Lisboa, através do porto do Rio de Janeiro, tinha origem nas grandes quantidades de reais-de-oito de prata peruanas oriundas do contrabando via Colônia do Sacramento. BOXER, Charles R. *O império Marítimo português 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 240.

⁸ *Ibidem*, pp. 196-197.

que nas terras do Paru distantes 15 dias do Pará (Belém), pela parte do rio das Amazonas, na parte norte das terras em disputa com os franceses, havia minas de prata de que traziam amostra. Como as supostas minas ficavam nas áreas de pretensão dos franceses de Caiena, para explorá-las seria necessário construir fortalezas na região do Cabo do Norte. Afirmava também que na distância de 5 dias para o sul junto à Fortaleza dos Tapajós se localizava o metal. Mas que havia um problema em separá-lo das impurezas sem destruí-lo. De acordo com os mesmos religiosos, se perfurassem bem mais fundo encontrariam o “metal perfeito”. Continuando a sua resposta, comentava que noutra parte havia uma cachoeira onde havia prata de boa qualidade, cujo lugar estava distante dos vizinhos estrangeiros. Para exploração dessas áreas afirmava que na parte sul os portugueses deveriam tomar cuidado com os franceses e holandeses, mas que na serras do Araguaia e Tocantins em que havia minas de ouro e de prata, estas estavam fora de perigo. Por fim, comentava que sem mineradores ou de licença real para os tirar dos castelhanos não poderiam ter “efeito os descobrimentos”, já que no Estado não havia pessoa conhecedora do assunto e que fosse confiável para tal.⁹

Para o rei, diante das informações prestadas pelo governador, se fazia necessário proceder da seguinte forma: primeiro se mandasse remeter para o reino as amostras das pedras mencionadas que ficavam na área próxima dos estrangeiros, bem como as das serras do Araguaia e Tocantins. Deveriam estar em caixas registradas, com um quintal de peso, para serem examinadas em Portugal a fim de se saber as qualidades das amostras. Depois deveria ser declarado o lugar ou lugares de onde saíram as amostras e a possível despesa que seria necessária para as extrair, bem como os meios para “buscar” os mineradores castelhanos para o Pará sem levantar suspeitas das autoridades espanholas.¹⁰

⁹ “Carta do governador do Estado do Maranhão João da Maia da Gama, para o rei D. João V em resposta a uma provisão de 23 de março de 1722 sobre o descobrimento de minas de prata no sertão da capitania do Pará”. Belém do Pará, 23 de agosto de 1722. *AHU*, Pará, (avulsos), caixa 7, doc. 609.

¹⁰ “Carta do rei D. João V para o governador do Estado do Maranhão João da Maia da Gama, em resposta à carta de 23 de agosto de 1722, remetendo amostras de ouro e prata encontradas no Pará”. Belém, 19 de dezembro de 1722. *AHU*, Pará, (avulsos), caixa 7, doc. 648.

Segundo o governador, ele estava tendo dificuldades com o tempo e preparações das canoas e tropas para a expedição, além dos índios guerreiros (*tapuias*) que estavam barrando o caminho nas cachoeiras. A respeito dos mineradores castelhanos, tinha elaborado um plano que consistia em enviar uma carta para o governador de Quito pedindo licença para comprar cavalos naquela província, e que mandando um cabo entregar a correspondência este teria como missão encontrar os mineradores e trazê-los consigo. Ou de outra forma, pediria a um capitão que morava na região próxima das missões portuguesas que, com a ajuda dos missionários os trouxesse, pagando-os com gêneros naturais.

Contudo, talvez a expedição nem tenha ido adiante, uma vez que as amostras que foram enviadas para a Casa da Moeda de Lisboa não indicaram a presença de prata ou mesmo de ouro. Um alento residia no fato de que se encontrou cobre em algumas das amostras, o que demandava verificação futura em outras pedras.¹¹

Observa-se que o ouro e a prata apareciam como parte do incentivo à exploração de novas áreas do Estado. Em 1724, o rei comentava sobre a região do Rio Tapajós, na qual havia recebido notícias do governador João da Maia da Gama de que era um dos melhores da região, abundante de cravo, mas também de ouro e prata, cujas pepitas já tinham sido até vistas. Recomendava-se que se fizesse o “descobrimento” dessa região, fazendo devassa das mortes que o gentio *tapuia* havia praticado naquelas partes. Os índios eram o principal obstáculo para se chegar a “essas riquezas”. Além disso, o monarca permitia que os moradores se aproveitassem da área, para extrair as suas riquezas, tanto em cativos como em minerais.¹²

As possibilidades de se encontrar riquezas minerais e vegetais eram aparentemente infinitas, e até o final do governo de D. João V continuaram sendo apresentadas pelos exploradores do sertão, como no caso do sargento-mor e cabo do descobrimento do rio Napo, Belchior Mendes, também responsável pela demarcação de terras de Castela e de Portugal na região.

¹¹ *Ibidem*.

¹² “Carta do rei para o governador do Maranhão e Pará”. Lisboa ocidental, 17 de fevereiro de 1724. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro [ABN]*, vol. 67 (1948), pp. 194-195.

Relatava sobre a existência de minas de ouro e prata de que havia muitas informações, ressaltando que se a Coroa procedesse naquela exploração poderia aumentar os seus domínios reais e utilizar os moradores também na colheita de cacau, salsa, baunilhas e canela.¹³

Como temos visto até aqui, no início de seu reinado, D. João V permitia a exploração e descoberta de minas no território amazônico. É o que fica patente também na resposta que deu ao governador João da Maia da Gama a respeito das andanças de Francisco Potflix. Nessa carta, o monarca deixava ao julgamento do governador a natureza de tais empreendimentos, afirmando “que entendendo poderá ter efeito este descobrimento, e que é conveniente assim ao meu real serviço, como ao benefício comum de meus vassalos, o ponhais em execução à custa de minha fazenda”.¹⁴ Anos antes, esse mesmo explorador havia feito solicitação para continuar as buscas pelo ouro na região do rio Tocantins. Apresentava ao rei dez maneiras por meio das quais se poderia realizar tal exploração, que incluía índios, 12 soldados pagos, 18 moradores, canoas de grande porte da Fazenda Real, entre outros. Percebe-se que os custos desse tipo de exploração eram altos, demandando a participação conjunta da autoridade colonial, com as permissões e a logística necessária.¹⁵ Na resposta inclusa que deu, o rei comentava que há anos se intentava aqueles descobrimentos sem que fossem confirmados. Se fossem verdadeiras não duvidaria em ajudar ao suplicante, mas que as muitas condições expostas lhe pareciam inadmissíveis de serem contempladas.

Por outro lado, a coroa portuguesa era constantemente informada da entrada ilegal de estrangeiros nos seus territórios. De acordo com as informações havia relatos da exploração de ouro no Amazonas. Em 1731, o então governador Alexandre de Souza Freire informava ao rei sobre a entrada de missionários castelhanos nos territórios portugueses da Amazônia, na qual estavam “lavrando ouro em grande abundância”. Além dessa notí-

¹³ “Requerimento do sargento-mor Belchior Mendes de Moraes para o governador do Maranhão”. [post. 1733]. *AHU*, Pará, (avulsos), caixa 16, doc. 1457.

¹⁴ “Carta do rei D. João V para o governador do Estado do Maranhão e Pará”. Lisboa ocidental, 26 de maio de 1727. *ABAPP*, tomo I (1902), doc. 183, p. 250.

¹⁵ “Requerimento de Francisco de Potflix para o rei”. [ant. 12 de fevereiro de 1727]. *AHU*, Pará, (avulsos), caixa 10, doc. 886.

cia comentava que ali existiam matas de canela, da qual remeteu amostras para a corte. Também soube o governador, através de um certo Manoel da Cunha Teixeira, que os castelhanos de Archidona e Borja queriam fazer comércio com os portugueses, dando prata pelos gêneros locais. E que estavam interessados em fazer dos portos portugueses o transporte de prata para a Espanha, pagando ao monarca português os 10% pela operação.¹⁶ D. João V, por sua vez, mandou que o governador se informasse a respeito da proposta, que se fosse verdadeira não deixava de ser tentadora.

Alguns governadores e capitães-generais incentivaram a busca pelas supostas jazidas auríferas na região, mesmo de forma particular. Gastando muitas das vezes os parcos recursos da administração colonial, arrecadados com impostos e dízimos, essas autoridades forneciam a exploradores o necessário para as empreitadas nos sertões. No retorno, esses exploradores geralmente relatavam sobre a proximidade em que estavam das minas ou até mesmo de as terem encontrado, perto de rios da região, sem nada de concreto. Essa condição levou a repreensões por parte da Coroa portuguesa. Em 1731, o rei reclamava sobre a atitude do governador Alexandre de Souza Freire em ter destinado a Bartolomeu Moreira Frazão a quantia de 327\$000 réis da Fazenda Real para continuar no descobrimento das minas do sertão do Pindaré. Esse explorador havia estado nesse local que ficava situado no limite do Maranhão e afirmava ter encontrado o sítio das minas, mas foi impossibilitado pelo governador de proceder ao descobrimento, sendo preso e remetido para a cadeia do Limoeiro em Lisboa. Para o monarca, o governador deveria proibir a sua entrada no Estado para evitar futuras perturbações com essa idéia sobre as minas.¹⁷

Quando a Coroa abandonou as tentativas de encontrar ouro ou prata na região, isso não significou que autoridades locais e particulares não tenham continuado a procurar minas ou filões nos rios. Nesse caso, reside

¹⁶ “Carta do governador do Estado do Maranhão e Pará, para o rei”. Belém, 5 de setembro de 1731. *AHU*, Pará, (avulsos), caixa 13, doc. 1192.

¹⁷ “Carta do rei para o governador do Maranhão”. Lisboa ocidental, 19 de maio de 1731. *ABAPP*, tomo IV (1905), doc. 323, pp. 100-104. Ver também: “Carta do provedor da Fazenda Real da capitania do Pará, Matias da Costa e Souza, para o rei”. Belém, 23 de agosto de 1736. *AHU*, Pará, (avulsos), caixa 19, doc. 1740.

entre as muitas dúvidas existentes a razão dessas áreas não terem sido exploradas quando a sua existência de fato era informada. Segundo algumas fontes, as razões para essa pergunta estavam relacionadas com o próprio posicionamento da Coroa portuguesa, no período abordado. Em primeiro lugar, é provável que em muitos dos casos, a existência das áreas mencionadas fosse desconsiderada pelas autoridades coloniais, pois pareciam ser apenas embustes.¹⁸ Ao dar apoio aos exploradores durante um período muito dilatado e sem resultados satisfatórios, a Coroa acabava descartando a maior parte das informações. Em 1728, por exemplo, temos a recomendação do rei para o governador Alexandre de Souza Freire a respeito da viagem que este pretendia fazer em busca das minas de ouro do Pindaré (ou Pinaré) e dos Tocantins. Tempos antes fora informado o governador que no Rio Preto que tinha origem no São Francisco haviam sido encontradas minas de ouro de grande rendimento em que os negros (índios) retiravam por dia cinco oitavas, sobrando tempo para que os próprios índios retirassem algo para si próprios. Sobre a localização do sítio fora informado que estavam nos citados lugares, pertencentes ao Estado do Maranhão. Em razão dessas informações confusas, o governador não deu crédito a elas. Posteriormente recebeu notícias que pareciam mais confiáveis. Em outras palavras, o monarca queria ser informado da veracidade dessas minas e esperava que o governador agisse com todo cuidado, pois se fossem verdadeiras as notícias seriam “de grande utilidade assim para a minha real fazenda como para interesse de meus vassalos”.¹⁹ Observa-se que nesse momento, a descoberta de ouro era entendida como algo benéfico não só para a Coroa mas também para os moradores do Estado.

Posteriormente, porém, a Coroa deixou de investir na descoberta de minas e passou a incentivar a produção de culturas vegetais como forma de explorar economicamente a região. Na possibilidade das minas terem

¹⁸ Russel-Wood relata sobre as desconfianças da Coroa portuguesa em confirmar possíveis áreas auríferas, o que levava a fraudes e ao não reconhecimento e patrocínio de “casos dignos de atenção”. Ver RUSSEL-WOOD, A.J.R. “O Brasil Colonial: O ciclo do ouro, c. 1690-1750”. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina*. São Paulo/Brasília: EdUSP/FUNAG, 1999, vol. II, p. 473.

¹⁹ “Carta do rei para o governador do Maranhão”. Lisboa ocidental, 22 de dezembro de 1728. *ABAPP*, tomo III (1904), doc. 236, pp. 265-66.

sido descobertas o que teria mudado para o Estado? Devemos lembrar que a capitania das Minas Gerais ainda não dava sinais da crise que futuramente se abateria sobre a produção de ouro naquela área. Por isso, devemos pensar que para a Coroa portuguesa talvez fosse mais prudente não explorar o Estado do Maranhão naquele momento, e insistir na coleta das drogas-do-sertão e cultivo de espécies vegetais locais e importadas, como forma de desenvolvimento e exploração econômica.

Outro problema que pode ter sido responsável pela recusa da Coroa em explorar a atividade mineradora teria sido a questão da defesa do Estado do Maranhão. Havia o medo por parte do Conselho Ultramarino de que a permissão da exploração e abertura de minas no Estado trouxesse investida de franceses e espanhóis na região. Em 1732, o Conselho Ultramarino fez um parecer contrário à abertura e estabelecimento de minas junto ao rio Tocantins. Para eles, “o Estado do Maranhão é entre todos os domínios que a Real Coroa de Sua Majestade possui na América o mais exposto e o menos defendido pela falta de habitantes”. Ainda segundo os conselheiros, o Pará tinha comunicação com os espanhóis e holandeses do Suriname, que adentravam o rio Amazonas até o Oiapoque. Além de que, os franceses da “Vila de Caiena” faziam repetidas investidas aos domínios lusitanos para fazer negócio. Se os franceses descobrissem sobre a existência de ouro na região, poderiam utilizar o seu comércio com força total ou da violência para o conseguir. Em outras palavras, os franceses poderiam invadir militarmente a colônia portuguesa, que não teria como impedir uma investida devido a sua evidente deficiência. Russel-Wood nos mostra situação semelhante em Jacobina, Itocambiras, Serro Frio e no Espírito Santo, quando o rei ordenou que se “interrompesse a exploração” até que se fizesse uma avaliação da “vulnerabilidade” dessas áreas a uma invasão de estrangeiros.²⁰

Para os conselheiros, não havia dúvida de que as “preciosas minas” já descobertas e estabelecidas eram incentivo para ações externas da Europa no Brasil. Ações que não ocorreram, mas que, no entanto, não deixavam de inquietar as frotas de ouro portuguesas. No caso das minas dos Tocantins eles

²⁰ RUSSEL-WOOD. “O Brasil Colonial: O ciclo do ouro, c. 1690-1750”, pp. 474-75.

não acreditavam realmente que despertassem a cobiça dos estrangeiros, mas que isto “não se conforma com a precaução de Estado, pois porque o dano deixou de suceder não havemos multiplicar os motivos para que suceda, não ignorando que a cobiça do ouro cresce à proporção que o mesmo ouro vai crescendo”. Ou seja, apesar de não acreditarem em uma invasão iminente, achavam que não se deveria dar motivos para que esta pudesse ocorrer.

Havia também diferença entre as áreas de mineração do Brasil e aquelas que se queriam abrir, pois as Minas Gerais ficavam no interior do território brasileiro, de onde só poderiam ser atacadas por um inimigo que adentrasse primeiro pela costa brasileira e depois passasse para aquela região, muito povoada e defendida pela natureza. Por isso, afirmavam que não havia razão para a abertura de novas minas em “um país tão exposto e que por falta de gente há de ser sempre inerme e mal defendido”.

Os conselheiros bem demonstraram que os seus temores eram desmedidos, já que a possibilidade de invasão era remota. Podemos refletir que os espanhóis com as suas possessões no vice-reinado do Peru tinham mais metais preciosos a sua disposição e provavelmente não arriscariam uma empreitada desse porte na região. Para os franceses, com a assinatura do Tratado de Utrecht, em 1715, não havia grande interesse por metais preciosos na região amazônica, mas sim pelos gêneros naturais, como a mesma fonte revela. E isto não seria a motivação para uma invasão militar desnecessária. Contudo, nunca saberemos quais teriam sido as reações das potências externas caso as minas fossem abertas e exploradas pelo Estado.

Uma outra razão apresentada pelos conselheiros revelava que a exploração de minas auríferas na região poderia ser danosa aos grupos indígenas no Estado. Para eles já havia muitos anos os monarcas vinham tentando evitar aos naturais da região “os injustos cativeiros com que os oprimem os moradores daquele Estado”. Ou seja, o modo de obtenção e utilização dos indígenas era condenado pelos conselheiros que afirmavam que o dano seria ainda maior no Estado, pois

“havendo nele minas, porque se quando é menos útil o seu trabalho não é possível coibir a violência que os moradores

do Maranhão lhes fazem muito mais difícil ficará sendo o serviço dos índios tanto mais útil quanto vai de colher cravo e cacau, a tirar ouro”.²¹

Observa-se que sobre essa razão brevemente apresentada, havia uma lógica a ser considerada, pois a mão-de-obra indígena não poderia realizar a atividade mineradora sem comprometer as demais atividades que já desempenhavam, bem como a sua própria existência. Além disso, o trabalho nas minas ou na exploração de ouro era perigoso e muito desgastante como provam os exemplos das regiões auríferas coloniais das Índias de Castela, em que a mão-de-obra indígena não durava muito tempo nessa pesada e brutal atividade.²²

Havia ainda um outro problema que dizia respeito a quem pertenceria a jurisdição das supostas minas caso fossem exploradas. O Estado português possuía o domínio das minas, assim como de todo o território colonial, mas em qual dos governos ficaria o encargo de comandar a sua exploração? Numa época em que as fronteiras não eram exatas ou bem demarcadas, como afirmar que as minas descobertas ficavam em território do Estado do Maranhão ou do Estado do Brasil? Segundo as fontes muitos exploradores acabavam tomando posse dessas áreas em nome de outras capitanias como a de Goiás, tentando mesmo fazê-lo em nome da de São Paulo. Nos anos 30 do século XVIII aparecem notícias a respeito de exploradores vindos do Estado do Brasil, como os paulistas, em busca de ouro nos descobrimentos do rio Tocantins. Segundo o governador Alexandre de Souza Freire, havia notícias sobre minas auríferas “junto ao rio dos Tocantins aonde desde a Pernaguá, e Rio Grande do Sul [sic], vieram parar os seus descobridores paulistas”. Devido ao rio ainda não estar totalmente descoberto, os paulistas não alcançaram Belém nas suas canoas. O governador, sem perder tempo já havia instruído a um capitão-mor, e um sargento-mor, para as áreas descobertas, e ordenou que estes fossem em diligência até a região, para conseguir algum guia entre os paulistas, para subir em

²¹ “Parecer do Conselho Ultramarino para o rei”. Lisboa, 23 de janeiro de 1732. *AHU*, Pará, (Avulsos), caixa 13, doc. 1221.

²² Sobre a exploração de mão-de-obra indígena nas minas nos territórios da Espanha colonial ver VILAR, Pierre. *Ouro e Moeda na História (1450-1920)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980, pp. 155-158.

“demanda das sobreditas minas”.²³ Ou seja, já havia gente explorando o rio Tocantins pela outra parte e se fazia necessário chegar nas áreas das minas o mais rápido possível, mesmo se utilizando desses exploradores.

Com o passar do tempo, contudo, a existência de minas auríferas na região do rio Tocantins foi se tornando mais forte, o que gerou rivalidades e tensões entre as autoridades do Maranhão e do Brasil. Na época do governador José da Serra, se insinuou que as autoridades de São Paulo queriam ficar de posse dessa região, através de ordens expedidas pelo superintendente das minas de Goiás, Gregório Dias da Silva. Segundo os informes, através da cobrança de tributos dos quintos, este ministro queria obter o domínio da região aurífera. Diante desse impasse ocorreram muitas desordens e ameaças de lutas, prisões, devassas.

As minas em questão eram chamadas de São Felix, situadas nas cabeceiras do rio Tocantins.²⁴ Para algumas autoridades essas minas deveriam ficar sujeitas à jurisdição de Goiás “para evitar o desampararem os habitantes do Maranhão a cultura das terras, em que mais se interessava a utilidade pública”. Ou seja, havia uma espécie de lógica econômica colonial na qual regiões como as do norte da América portuguesa deveriam somente trabalhar com os gêneros naturais em detrimento de qualquer outro produto, como o ouro.

Essa constatação vinha das consultas realizadas em 1723 e 1736, em que se considerava que o Estado do Maranhão não deveria se meter em negócios de minas, colocando todos os seus esforços na cultura dos gêneros, que se acreditava na época, levariam o Estado a ter “mui opulento o seu comércio”. Essa resolução do Conselho, ratificada pelo rei somou-se a uma lei de 27 de outubro de 1733, na qual proibia a abertura de caminhos e picadas para regiões de minas em que já se cobravam dízimos.²⁵

²³ “Ofício do governador para o Procurador dos Povos do Pará”. Belém, 11 de setembro de 1731. AHU, Pará (avulsos), caixa 13, doc. 1193.

²⁴ Russel-Wood comenta brevemente sobre as minas de São Félix e de Traíras, muito embora afirme que foram produtivas somente no início da década de 1750. RUSSEL-WOOD. “O Brasil Colonial: O ciclo do ouro, c. 1690-1750”, p. 472.

²⁵ “Consulta do Conselho Ultramarino para o rei. Lisboa, 22 de março de 1737. AHU, Pará (avulsos), caixa 20, doc. 1832.

Apesar das Consultas e do parecer real sobre o assunto, durante muito tempo houve uma rejeição por parte do governo do Maranhão e consequentemente, tentativas de reverter essas decisões. Segundo o governador, o superintendente de Goiás ao tentar implementar a cobrança dos quintos reais na região aurífera, criou desordens, tendo que pedir auxílio ao Conde das Carzedas ou Sardezas²⁶, governador de São Paulo, para acalmar a situação. Este chegou na região com tropas e cavalos para tentar contornar os problemas. Com a continuação dos conflitos, o distrito minerador ficou sob administração paulista. Para o governador do Maranhão, diante da situação expressa seria bem mais conveniente que se permitissem os descobrimentos para o Estado.²⁷

Contudo, como já visto, a decisão era irrevogável e as minas, segundo D. João V, deveriam ficar “pertencendo às jurisdições dos ministros já estabelecidas nas dos Goíases, e somente os dízimos se fiquem pertencendo pela aquela parte, porque até o presente, se cobravam”. Ou seja, apesar de estarem localizadas em solo do Estado do Maranhão e Pará, ficariam sob controle de Goiás e toda a sua renda também, que já era cobrada por aquelas bandas.²⁸ Marcos Carneiro de Mendonça mostra que bem depois desse período, Francisco Xavier de Mendonça Furtado comentando com Pombal sobre as dimensões do Estado, bem como seus limites, citava a região das minas de Natividade e São Félix como parte do governo do Grão-Pará.²⁹ Tal situação torna mais dramática a proibição e entrega da jurisdição das minas para o governo de Goiás.

A insistência das autoridades do Maranhão em relação às minas se baseava em questões logísticas. Para o governador João de Abreu Castelo

²⁶ Segundo o apêndice VIII de Boxer, este governador era Antônio Luís de Távora, Conde de Sardezas, que governou nos anos de 1732-1737. BOXER, Charles. *A Idade de Ouro do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969, p. 367.

²⁷ “Carta do governador do Estado do Maranhão e Pará, para o rei”. Belém, 20 de outubro de 1737. *AHU*, Pará (avulsos), caixa 20, doc. 1891.

²⁸ “Carta do rei D. João V para o governador do Maranhão e Pará”. Belém, 25 de outubro de 1737. *AHU*, Pará (avulsos), caixa 20, doc. 1897.

²⁹ MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na era pombalina: correspondências 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, p. 109.

Branco, as descobertas deveriam ser feitas partindo de caminhos do Pará ao invés dos de São Paulo, de onde se levava três meses e meio para as alcançar. Até mesmo de São Luís contavam-se trinta dias de viagem. Daí a vantagem do roteiro pelo Pará, bem mais próximo.³⁰

No entanto, a exploração do ouro naquelas partes não era tarefa das mais simples, pois havia grupos hostis no caminho das minas de São Felix e de Manuel Alves. Tais indígenas pertenciam às nações Acoroá-açu e Panicá. Diante disso, muitos moradores do Estado queriam que se travasse “guerra justa” contra essas tribos, o que parecia para algumas autoridades, ser apenas uma estratégia para se alcançar as minas. Para o Comissário Provincial da Província de Santo Antônio, frei Clemente de São José, essa era a ideia dos moradores do Estado e demais interessados.³¹ Mas tal situação possuía um grande óbice, que era a proibição real de abrir caminho para as regiões de minas. Enquanto houvesse aquela proibição, nada poderia ser feito em contrário.³²

Em 1739, o governador João de Abreu Castelo Branco ao comentar sobre as novas descobertas das minas de São Felix ao monarca fazia um “desabafo” ao ver com preocupação as interferências dos paulistas na vida militar, política e econômica da região, o que passava por cima da sua autoridade. Além disso, “as novas descobertas” poderiam levar a uma nova intervenção do ministro de Goiás, que tomaria posse de tudo, o que levaria ao governo de São Paulo:

“compreendendo todo o continente do Estado do Brasil, e Maranhão, venha com as vertentes do Rio dos Tocantins a terminar-se no das Amazonas”.³³

³⁰ “Carta do governador do Estado do Maranhão e Pará, para o rei”. Belém, 6 de novembro de 1737. *AHU*, Pará (avulsos), caixa 20, doc. 1912.

³¹ “Carta do frei Clemente de São José para o rei”. Pará, 2 de outubro de 1739. *AHU*, Pará (avulsos), caixa 22, doc. 2090.

³² “Carta do frei Vitoriano Pimentel para o rei”. Belém, 6 de outubro de 1739. *AHU*, Pará (avulsos), caixa 22, doc. 2093.

³³ “Carta do governador do Estado do Maranhão e Pará, para o rei”. Belém, 12 de outubro de 1739. *AHU*, Pará (avulsos), caixa 22, doc. 2101.

Havia aqui claramente uma insinuação ao que estava ocorrendo com a cessão das minas e autoridade para governos externos ao Estado, o que poderia levar ao domínio total da região pelos paulistas. Evidentemente, tal afirmação era um exagero por parte do governador, mas revela o grau de rivalidade que havia entre os governos, principalmente no que dizia respeito às questões econômicas.

Nesse mesmo ano, o governador apresentou proposta ao rei para se estabelecer a comunicação das áreas mineradoras de Manuel Alves com a cidade de Belém. Segundo ele, haveria aumento das rendas reais e solução dos graves problemas que causavam a ruína do comércio daquele Estado. Comentava que alguns anos antes haviam entrado entre 60 e 80 mil cruzados em fazendas (produtos) que a “terra” não poderia pagar com os frutos, o que resultara em grande “dívida crescente” dos moradores. Essa situação afetou os homens de negócio de Lisboa e quebrou os comissários estacionados em Belém, criando desordens políticas e civis. Como forma de resolver a questão, pensou na utilização do ouro em pó ou em moeda, que entraria com a abertura do caminho e do comércio do Pará com as minas. Achava que este seria o meio mais “natural” de fazer introduzir moeda na região, cuja falta “nasce uma grande perda, e aviltção nos contratos”, trazendo prejuízos aos “filhos da folha, e dos pagamentos militares”, nem poderia existir forma de guardar os recursos da Fazenda Real, dos órfãos, defuntos e ausentes, e de pessoas particulares. A falta de numerário trazia dificuldade para o “trato comum de compras e vendas e a paga de oficiais mecânicos” que devido aos seus pequenos trabalhos somente os cobravam na chegada dos navios, o que acabava não ocorrendo.³⁴ Com isso, esses oficiais se deslocavam para o rio Negro ou Amazonas, criando desordens e tornando deserta a região devido a não existir moeda (metálica) e aos problemas que possuía “a dos gêneros da terra que se usa”.

Apesar das suas informações, D. João V não acatou as sugestões do governador e lançou uma provisão em 24 de maio de 1740, que determi-

³⁴ Para mais detalhes sobre a falta de moedas na região e a sua futura introdução ver: LIMA, Alam José da Silva. *Do “dinheiro da terra” ao “bom dinheiro”*: moeda natural e moeda metálica na Amazônia colonial (1706-1750). Belém, PPHIST/UFPA, 2006.

nava que o Estado não deveria se intrometer de forma alguma em assuntos relativos à mineração. E que, portanto, os governadores do Estado deveriam cumprir o que decretava a lei.³⁵

Com isso, a esperança das autoridades e moradores quanto à exploração aurífera no Estado acabou sendo frustrada com a proibição real. Baseada em razões estratégicas, econômicas e de uma lógica metropolitana que determinava a distinção produtiva das suas áreas coloniais, a proibição não permitiu um novo patamar no desenvolvimento do Maranhão e do Pará. Além disso, revela o quanto podem ser deficientes as teorias explicativas da relação *metrópole* e *colônia* a partir da exploração sem limites da primeira sobre a segunda; a experiência das minas auríferas do Maranhão revela, ao contrário, os limites desse tipo de interpretação.³⁶

Na primeira metade do século XVIII, a Coroa portuguesa apostou mais na exploração das riquezas vegetais do Estado como forma de garantir um suprimento de produtos ao reino que substituíssem a perda das remessas das suas possessões asiáticas. Contudo, durante muito tempo não houve o esperado retorno dessas atividades extrativistas. Por outro lado, a mineração, que poderia trazer os recursos necessários para o desenvolvimento da região, acabou sendo vetada pela Coroa portuguesa, talvez devido a sua impossibilidade de suportar uma empresa de tamanha envergadura para a região, ou então devido a uma divisão estratégica entre os Estados, a partir da qual cada um se especializaria em atividades econômicas distintas como forma de evitar a concorrência entre si.

³⁵ Carta do governador do Estado do Maranhão e Pará, João de Abreu de Castelo Branco, para o rei. Belém, 12 de setembro de 1740. *AHU*, Pará (avulsos), caixa 23, doc. 2192.

³⁶ Caio Prado comenta o papel representado pelo Brasil durante o período colonial, que era o de “simples produtora e fornecedora de gêneros úteis ao comércio metropolitano e que se pudessem vender com grandes lucros nos mercados europeus. Este será o objetivo da política portuguesa até o fim da Era colonial”. PRADO JÚNIOR, Caio. *História econômica do Brasil*. 35ª Edição. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 55.

CAPÍTULO II



José Luis Ruiz-Peinado Alonso

La “esclavatura necessária para a cultura”. Esclavos africanos en la Amazonia tras la extinta Companhia do Comércio do Grão-Pará e Maranhão¹

La introducción de esclavos africanos como fuerza de trabajo generalizada en las fortificaciones y haciendas de la provincia de Grão-Pará se produjo a partir de mediados del siglo XVII. En las primeras décadas del siglo, ingleses y holandeses habían comenzado a introducir caña de azúcar en la cuenca del Amazonas, estableciendo para ello asentamientos de carácter exploratorio habitados por unos pocos individuos, tanto blancos como negros.² Estos grupos se destacaron, en general, por las buenas relaciones que mantuvieron con los diferentes grupos indí-

¹ Este trabalho é parte do projeto AGAUR, 2005SGR 0064 do Grup d'Estudis sobre Cultures Indígenes i Afroamericanes. CINAF.

² Años antes, concretamente en 1616, los portugueses habían detectado la presencia de un grupo de holandeses en el delta del Amazonas. Estaba formado por entre 250 y 300 hombres, repartidos en dos fortalezas provisionales construidas con madera. Gracias a la captura de un prisionero, también supieron de la existencia de dos ingenios de caña destinados a la producción de ron y azúcar. SALLES, Vicente. *O Negro no Pará: sob o regime da escravidão*. Brasília: Ministério de Cultura, 1988, p. 7.

genas, impuestas por su notable inferioridad numérica y el interés por establecerse de una forma definitiva en el área.

Vicente Salles ofrece algunos datos sobre la envergadura de esta primera introducción de esclavos africanos en la región amazónica. Así, en 1673 el gobernador del Estado de Maranhão, Pedro Cesar de Menezes, construyó un ingenio de añil con cincuenta esclavos negros, que posteriormente fue trasladado al Pará. Ese mismo año un *tumbeiro* (barco especializado en el tráfico de esclavos) holandés desembarcó 900 angoleños al borde de la muerte en Maranhão, y en 1680 los jesuitas repartieron algunos esclavos negros en dos colegios de Grão-Pará. También en 1680 Joseph Ardevicus obtuvo una licencia real para introducir 600 negros con destino al Pará y Maranhão.³

La presencia en la Amazonia de otras potencias europeas que comienzan a establecer pequeños asentamientos en la desembocadura del río preocupa a las autoridades lusas. Para finales del siglo XVII, se suceden varias tentativas de incidir en la economía de la Amazonia para vincularla a la red Atlántica, que está conectando los puertos portugueses con los asiáticos, africanos y los de América. Es por ello que se da la introducción de plantas orientales, drogas asiáticas y esclavos africanos con el fin de capitalizar y dinamizar la economía regional.⁴

La primera Compañía que se organizó para incentivar el desarrollo de la región amazónica fue la *Companhia de Comércio do Maranhão* (1682-1684), aconsejada por el propio Antônio Vieira y financiada por cristianos nuevos portugueses, de corta duración. Entre sus objetivos estaba el de introducir esclavos de Angola para abastecer los ingenios. Para esta misma época ya se habían establecido las primeras fricciones entre el padre Vieira y la Inquisición.⁵ Pero será entre 1682 y 1684 cuando se

³ *Ibidem*, p. 17.

⁴ ALENCASTRO, Luís Filipe de. *O Trato dos Videntes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 141.

⁵ El 20 de abril de 1646 el padre Antonio Vieira había llegado a la Haya procedente de Rouen, en donde se había entrevistado con los dirigentes de las comunidades judías portuguesas. El rey de Portugal pretendía recuperar los territorios perdidos en manos de la Compañía de las Indias Occidentales (VIC) holandesa y necesitaba de capitales y créditos para llevar adelante tan ambiciosa empresa. Pretendía liberar Recife con las mayores plantaciones de azúcar, Luanda y El Mina de donde se obtenían la mayor

introduzcan de forma más o menos regular esclavos africanos en la Amazonia brasileña, aunque la mayoría se quedará en Maranhão.⁶

El conflicto entre la producción mercantil de los colonos y la evangelización de los indígenas ejercida por el clero será apaciguado por el tráfico negrero. Dos de los más resolutos defensores de los indios, el dominico español Bartolomé de Las Casas, en el siglo XVI y el jesuita luso-brasileño Antônio Vieira, en el siglo XVII, proponen a sus respectivas coronas el recurso al tráfico negrero a fin de que el esclavo africano liberase a los indios de la servitud impuesta por los colonos y fueran asimilados por el sistema colonial.

Desde el otro lado, el padre Bettendorf justificaba con crudeza las relaciones con los indígenas a partir de la guerra entre los portugueses y los holandeses entre 1657-61:

Apregoada a guerra com os holandeses, tratou-se de fazer pazes com estas nações [indígenas] todas, ou empenhar as forças do Estado para as destruir, pelo perigo que se considerava de qualquer nação inimiga se unisse com estes bárbaros para se assenhorear destas capitánias.⁷

Los intereses de la Compañía de Jesús por reducir la explotación al trabajo indígena y dar salida a su importante economía basada en la producción de los resguardos indígenas coincidían con la política de la Corona. Los dos querían crear un nexo entre la economía amazónica y los mercados ultramarinos, así como la utilización de mano de obra esclava para la construcción de fortalezas e infraestructuras en las zonas de frontera que les pudieran servir para resguardar los dominios portugueses en el norte de

parte de los esclavos africanos y que estaban bajo dominio holandeses. El padre Vieira fue el encargado de intentar conseguir el apoyo financiero de la rica comunidad judía portuguesa que había sido expulsada. Algunos meses después, en un sermón, Vieira proponía la creación de dos compañías comerciales, una para Oriente y la otra para Brasil, ambas financiadas por judíos o sus descendientes, y de paso retomaba la propuesta de reforma de la Inquisición. VIEIRA, Antonio, SJ. *Obras escolhidas*. Lisboa: Sá da Costa, 1951, vol. IV.

⁶ Ver: SALLES. O negro no Pará; VERGOLIN-HENRY, Anaíza & FIGUEREIDO, Arthur Napoleão. *A presença africana na Amazônia colonial: uma notícia histórica*. Belém: APEP, 1990.

⁷ BETTENDORF, João Felipe, SJ. *Crônica da missão dos Padres da Companhia de Jesus no Maranhão* [1698]. Belém: SECULT, 1990, p. 91. Las guerras por el control de los puertos y enclaves azucareros en las costas brasileñas van a cambiar esta percepción de las relaciones con los grupos indígenas. Los puertos de la Amazonia y del norte de Brasil estaban bajo el radio de alcance de las naves de guerra europeas que singlaban por el Caribe, especialmente francesas y posteriormente holandesas. Inclusión o exterminio, éstas eran las alternativas impuestas a los nativos en amplias áreas del continente americano.

Brasil. Con la creación de la *Companhia de Comércio* el monopolio de las exportaciones del Pará y Maranhão y el suministro de esclavos africanos en la región integró ambas Compañías que navegaban en la misma dirección.

La *Companhia de Comércio do Maranhão* obtiene el monopolio de las exportaciones desde Maranhão, especialmente del clavo y del cacao, y se compromete a introducir 10 mil africanos en el Estado a lo largo de un periodo de veinte años.⁸ Por otro lado, la puesta en marcha de este monopolio conllevaba una segunda etapa – concebida por el padre Antônio Vieira – en la cual, a través de órdenes regias editadas en 1680, se limitaba el cautiverio indígena por parte de los colonos.⁹ Además, obtuvo el monopolio de las importaciones y las exportaciones y una exención de impuestos durante la primera década de su funcionamiento.¹⁰

Pese a estas excelentes perspectivas, las protestas de los colonos hicieron que la *Companhia* fuera suprimida al cabo de pocos años de su implantación, y sus bienes acabaron siendo confiscados. No habían conseguido introducir los 500 esclavos por año y, además, la mayoría de los que introdujeron se quedó en Maranhão.

La revuelta de Beckman en 1684 pone fin a las expectativas de la Corona de controlar la economía de la región. La imposibilidad de introducir esclavos africanos en los mercados amazónicos para sustituir a los esclavos indígenas y la prohibición de seguir con la práctica de esclavizarlos, llevó a los moradores de São Luis a levantarse contra la autoridad del gobernador, proclamando la entrega de cautivos indígenas, acabando con el *estanco* y expulsando a los jesuitas, que eran acusados de ser los principales responsables de su ruina económica. Acabada la

⁸ En la organización del estanco estuvo implicado el Gobernador y capitán-general Francisco de Sá. En el estanco se daban las condiciones para proveer a los colonos de Maranhão de negros provenientes de Angola para sus haciendas. Se tasaron los costes de las mercancías importadas por la Compañía y también el valor de los africanos. En un albarán de 12 de febrero de 1682 se marcaba una “pieza de Indias” en 100\$000 reis. SALLES. *O negro no Pará*, p. 31.

⁹ Ver: VIEIRA. *Obras escolhidas*, vol. V.

¹⁰ La adquisición directa de esclavos en África también se vio favorecida por la liberación de las importaciones y la exención fiscal a los cargamentos provenientes de los puertos africanos, incentivos ambos concedidos por la corona portuguesa mediante el “Indulto do Perdão dos Direitos Concedidos por S. Magestade aos que levarem Escravatura direto dos portos de Angola à Capitania do Grão-Pará” VERGOLINO-HENRY & FIGUEIREDO. *A presença africana na Amazônia*, p. 41.

revuelta en 1685, el nuevo gobernador Gomes Freire de Andrade entra en negociaciones con la Cámara de Belém en las cuales se relaciona la libertad de los indígenas y la llegada de esclavos africanos. En el informe del Gobernador a la Corona se plantea que la ruina de los moradores del Grão-Pará y especialmente del Maranhão se ha dado por la falta de capital para cubrir los gastos en metálico que adeudan a la Compañía. De nuevo se plantea la posibilidad de recurrir a la captura de esclavos indígenas como alivio a la situación de falta de trabajadores en las plantaciones. En 1688 el rey revoca la ley de libertad de 1680 autorizando de nuevo el *resgate* de los indígenas en guerra justa.¹¹

Aunque la *Companhia de Comércio do Maranhão* fue extinta, la Corona dio aun más poderes a los misioneros, en especial a la otra gran Compañía, la de los jesuitas, que a partir de 1686 se les confió la administración temporal de los resguardos indígenas, instituyendo el “regimiento de las Misiones”. Éste supuso el aumento económico de las misiones al controlar la producción y el comercio, así como el aumento demográfico al aumentar significativamente los resguardos indígenas por toda la Amazonia.

La creación de la *Companhia de Comércio do Maranhão*, fue un intento de la Corona asociada con los jesuitas que buscaban resolver varios problemas.¹² La Corona trataba de entrelazar la economía regional de la Amazonia dentro del sistema atlántico, además de unir las dos puntas del mercado, por un lado la exportación de productos selváticos y de las haciendas y por el otro el de los mercados africanos. Para los jesuitas era una forma de restringir la explotación del trabajo esclavo indígena. En la segunda mitad del siglo XVII se da una migración de capitales portugueses y de autoridades hacia la cuenca amazónica y es-

¹¹ ALENCASTRO. *O trato dos viventes*, pp. 142-43; 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*, vol. 26, nº 52 (2006), p. 96.

¹² A finales de los años 1680 desde Madrid se aproximó a los asentistas portugueses, Bernardo Marin negociante español y testafiero de negreros lusitanos. Este se queda con el Asiento y se asocia con la *Companhia de Cacheu e Cabo Verde (CCC)*. Esta compañía con sede en Lisboa ya había mandado remesas de africanos de Guinea para Maranhão. ALENCASTRO. *O trato dos viventes*.

pecialmente hacia Maranhão. Para finales del siglo, se suceden varias tentativas de transferir nuevos capitales y plantas asiáticas orientales para dinamizar la economía regional.¹³

En 1692 la Corona resolvió conceder un asiento a la *Companhia de Cacheu* para la compra de 145 “prêtos”, haciendo igual reparto de esclavos llegados: “tanto na escolha como no número”, entre el Pará y Maranhão. Tras la disolución de la *Companhia do Comércio do Maranhão* en 1684, la Corona resolvió hacer caso a las demandas de las Cámaras de Belém y São Luís en 1692. Posteriormente los asientos serán dados a particulares para que sigan con el suministro de esclavos.¹⁴

En la Amazonia no hubo conflictos a la hora de ocupar tierras para instalar plantaciones agrícolas y haciendas ganaderas y, de hecho, hasta bien entrado el siglo XX, gran parte de esta enorme cuenca fluvial permaneció inexplorada por parte de la sociedad colonial. Así pues, la oligarquía logró acotar enormes latifundios, regentados principalmente por religiosos, cuyo valor no residía en la extensión de tierra ocupada, sino en el número de esclavos que empleaba. Por ello, cuando en 1751 la legislación de la metrópoli abolió finalmente la esclavitud indígena, la riqueza de los poderosos pasó a medirse, casi exclusivamente, a partir del número de africanos que poseían.¹⁵

El principal destino de la mano de obra esclava procedente de África era el trabajo en las plantaciones dedicadas al cultivo de productos de exportación: caña de azúcar, arroz, tabaco, algodón, cacao, ganado, sal. Sólo cuando éstas adquirieron suficiente entidad comenzó a producirse la llegada de esclavos africanos a gran escala:

Temos convido em fazer trabalhar as ditas Salinas com Escravos, e não Indios, e o executaremos logo que houver Navio de Prêtos onde se porão comprar, tendo só os Indios precisos para trazerem a sustentação para a mesma Escravatura, esta 7ª Condição será por nos exactamente observada pois nélla consiste o ganho, ou perda d'esta nossa Sociedade, por assim estamos persuadidos, e inteiramente convencidos.¹⁶

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ SALLES. *O negro no Pará*, p. 19; VERGOLINO-HENRY & FIGUEIREDO. *A presença africana na Amazônia*; BEZERRA NETO, José Maia. *Escravidão negra no Grão-Pará (Séculos XVII-XIX)*. Belém: Paka-Tatu, 2001.

¹⁵ SALLES. *O negro no Pará*.

¹⁶ *Arquivo Público do Estado do Pará* [APEP], códice 932, Ofício de 7 de diciembre de 1807.

En este contexto, en 1755, bajo el mandato del marqués de Pombal, se creó la *Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão* (en adelante CG-GPM), que duró de 1755 a 1778. Al igual que su predecesora, esta entidad habría de monopolizar todos los negocios de importación y exportación, exentos de impuestos arancelarios, incluidos por supuesto los que afectaban a la introducción de esclavos africanos en la región.

Es con la puesta en marcha de la *CGGPM* que la introducción en la región de esclavos africanos se produjo de forma reglamentada y sistemática para satisfacer las necesidades de las emergentes plantaciones. Es preciso recordar al respecto que, hasta 1772, Maranhão y Grão-Pará continuaron siendo una posesión administrativa portuguesa separada del virreinato de Brasil. Por tanto, la legislación de ambas provincias emanaba directamente de la corona portuguesa y era independiente de las normas y reglamentos que afectaban a la colonia brasileña.¹⁷

Las diferentes medidas adoptadas por el marqués de Pombal con respecto a la Amazonia estaban destinadas a fomentar las actividades agrícolas (especialmente el cacao) y ganaderas de exportación, las cuales se basaban en la mano de obra esclava africana y no en la indígena. Es por ello interesante resaltar que varias de las medidas aplicadas como la abolición definitiva de la esclavitud indígena, la transferencia de los *aldeamientos* indígenas creados tras la expulsión de los jesuitas y la creación de la *CGGPM*, fueron firmadas por el rey de Portugal entre los días 6 y 7 de junio de 1755. La visión de conjunto que se tenía en ese momento sobre la estrategia a seguir para la integración de la Amazonia en las dinámicas del sistema atlántico y del control metropolitano sobre esos asuntos es claro.¹⁸

¹⁷ El contexto geográfico y económico configura una realidad aterritorial sur atlántica. Hasta finales del siglo XVII, la Amazonia propiamente dicha (el Maranhão, Pará, Piauí y el Ceará) permanecerán disociadas del tráfico negrero de Brasil, que pasará a formar otro estado separado. La creación del Estado de Grão-Pará y Maranhão decidida el 13 de junio de 1621 (el cargo de gobernador sería atribuido el 23 de septiembre de 1623) responde a la geografía comercial de la navegación a vela de la época. ALENCASTRO. *O trato dos viventes*.

¹⁸ ALDEN, Dauril. *O significado da produção de cacau na região amazônica no fim do período colonial: um ensaio de história econômica comparada*. Belém: UFPA/NAEA, 1974, pp. 87-88; ALENCASTRO. *O trato dos viventes*, pp. 142-43.

La *CGGPM* se comprometió a importar cien mil esclavos durante un periodo de 20 años. A fin de cumplimentar satisfactoriamente dicho objetivo estableció una amplia red de transporte y de puestos comerciales, tanto en África, como en Europa y en el nordeste brasileño, y ofreció créditos a los productores/cultivadores para que adquiriesen los productos importados por la propia Compañía, especialmente esclavos africanos. Fue así como esta región de la Amazonia brasileña pasó a formar parte del intrincado tráfico entre Europa, Brasil y la costa africana, llevando incluso sus barcos a regiones tan lejanas como las del océano Índico.¹⁹

En lo que respecta a la actividad de la *CGGPM* en África, la Compañía estableció contratos en la costa africana con las factorías esclavistas de Cabo Verde, Cacheu, Bissau (fortificada por la propia Compañía), Luanda, Benguela y Mozambique. Fue la propia corona portuguesa la que obligó a la *CGGPM* a construir una fortaleza en Bissau. Según los datos conservados, todos los gastos corrieron a cargo de ésta, que desembolsó un total de 190 millones de réis.²⁰ Cabe señalar al respecto, que la Compañía poseía la prerrogativa de ejercer el gobierno militar y político en los enclaves africanos bajo su influencia, lo cual la facultó para obtener el monopolio de toda actividad comercial realizada en Cabo Verde y Guinea Bissau.²¹ Pese a ello, fue incapaz de eliminar el contrabando, a todas luces muy importante, especialmente por parte de los brasileños que actuaban en Angola.

Durante los 23 años de su existencia como monopolio del tráfico negrero, la Compañía no logró cumplir los objetivos previstos. La cifra total de esclavos que logró introducir fue de más de 25 mil africanos en los puertos de Belém y São Luís, aunque una tercia parte de los africanos fue reexportada hacia Mato Grosso.²² Por ello, y a fin de incrementar el número efectivo de los esclavos, la propia Compañía remitió

¹⁹ SALLES. *O negro no Pará*.

²⁰ CARREIRA, Antonio. *A Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1988, vol. I, p. 62.

²¹ En 1756 Cabo Verde fue entregada a la *CGGPM*. Una vez disuelta ésta, en 1780 pasó a manos de la *Companhia do Exclusivo Comércio da Costa de África*, encargada hasta finales del siglo XVIII del comercio marítimo que implicaba al archipiélago de Cabo Verde y a la Guinea portuguesa. CAPELA, José. *As burguesias portuguesas e a abolição do tráfico da escravidão*, 1810-1842. Porto: Afrontamento, 1979, p. 67.

²² BEZERRA NETO. *Escravidão negra no Grão-Pará (Séculos XVII-XIX)*, p. 28.

circulares a Bahía, Pernambuco y Río de Janeiro, en las que se informaba de la exención de “derechos de entrada” a todos aquellos contingentes de esclavos que fueran reexportados hacia el Pará. El número de africanos introducidos en la capitanía de Grão-Pará durante el periodo colonial se cifra en un mínimo de 53 mil individuos.²³ A esta relación cabe añadir el contingente de mano de obra esclava africana procedente del tráfico interno brasileño, especialmente de Río de Janeiro, Salvador de Bahía, Recife y São Luis do Maranhão.

Las reformas *pombalinas* introducidas a mediados del siglo XVIII en la Amazonia con la llegada de Mendonça Furtado a Belém, en 1751, como gobernador y capitán-general de este estado y hermano del marqués de Pombal, tenían como objetivo nacionalizar el lucro mercantil, no depender tanto de las compañías extranjeras, en especial de los monopolios ingleses, e intentar mejorar su posición comercial en los mercados internacionales. La navegación entre Belém hacia Europa era favorecida por las corrientes y vientos, facilitándola más que la de los puertos de Río de Janeiro o a Salvador de Bahía. De ahí el papel crucial que desempeñó la *CGGPM* en la expansión del cultivo del algodón, el arroz, el tabaco y el cacao en Maranhão y Grão-Pará, productos que posteriormente vendería en mercados europeos como los de Londres, Rotterdam o Hamburgo, alcanzando su máximo apogeo durante la primera década del siglo XIX.²⁴

La creación de las infraestructuras necesarias donde cimentar estas complejas redes comerciales requirió fuertes inversiones económicas por parte de la metrópoli y de los poderes locales del Grão-Pará y Maranhão, los cuales obtenían su capital precisamente a través del trabajo esclavo afri-

²³ Los esclavos importados entre 1753 y 1888 procedían preferentemente de los siguientes puertos africanos: a) entre 1753 y 1775: Guinea portuguesa (Cacheu y Bissau); b) entre 1775 y 1795: coincidiendo con el Indulto do Perdão dos Direitos disminuye el número de esclavos embarcados en Guinea y se incrementa el de Angola (Luanda, Benguela, Cabinda); c.) entre 1800 y 1888: Mozambique (a través de la ruta que enlazaba Luanda-Benguela con el Pará) VERGOLINO-HENRY & FIGUEIREDO. *A presença africana na Amazônia*, p. 65.

²⁴ En la primera mitad del siglo XVIII el cacao era el principal producto de exportación de la Amazonia, llegando a ocupar el 90,6% de los bienes exportados, descendiendo al 61% durante el funcionamiento de la Companhia y llegando al 50,39% hasta las primeras décadas del siglo XIX. ALDEN. *O significado da produção de cacau na região amazônica no fim do período colonial*, p. 32.

cano en la ciudad y en el campo. La riqueza que generaba la venta de esclavos en los mercados amazónicos para su utilización como esclavos en las plantaciones, minas, centros urbanos o en los trabajos de construcción militar y civil eran enormes. El tráfico negrero era muy beneficioso para la corona portuguesa no sólo porque contribuía a aumentar los fondos de las arcas reales, sino también porque buena parte de la mano de obra esclava era empleada en las fortificaciones militares, astilleros, obras públicas urbanas y producción del arsenal militar. Especialmente importantes eran las labores de los esclavos africanos en la construcción de recintos militares, tanto, que existía una regulación que prohibía su uso en otras actividades:

“datada de S. José do Macapá a 25 de setembro de 1766. O Comandante da Praça Nuno da Cunha de Atay-de Varona ordena que qualquer pessoa que ocupar, detiver ou separar Pretos escravos do serviço da Fortificação seja autuado e preso”.²⁵

Por otra parte, los trabajos que la corona requería se llevaban a cabo recurriendo a los esclavos (canteras, hornos de cal, serrerías, etc.) en donde también se utilizaban indígenas. Así fue como indios y negros acabaron trabajando codo con codo, atados en grupos de hasta cuarenta hombres a una misma *calceta* (argolla de hierro), diseñada para evitar las continuas fugas. A medida que se incrementaba la presencia de esclavos africanos en la región también crecía el número de fugas de las plantaciones, la formación de quilombos y, en general, los conatos de rebeldía. Por todo ello, en 1731 el rey de Portugal ordenó formalmente a las autoridades del Grão-Pará que fueran activas en promulgar diligencias encaminadas a extinguir los mocambos y detener a los culpables de crímenes graves.²⁶

Las reformas *pombalinas* chocaban abiertamente con la política de los *resguardos* promovida por los jesuitas, y acabaron desmantelando el monopolio que ejercía la Compañía de Jesús sobre la explotación de la mano de obra indígena. Para evitar que los misioneros pudieran incitar a

²⁵ APEP, Correspondência de Diversos com os Governadores, vol. 71. Apud VERGOLINO-HENRY & FIGUEIREDO. *A presença africana na Amazônia*, p. 88.

²⁶ VERGOLINO-HENRY & FIGUEIREDO. *A presença africana na Amazônia*, pp. 54-55; GOMES, Flávio dos Santos. *A Hidra e os pantanos: quilombos e mocambos no Brasil*. (secs. XVII-XIX). Campinas: tesis de doctorado presentada a la Universidade Estadual de Campinas, 1997, p. 38.

la población indígena y africana a un levantamiento contra el gobierno representante de la Corona, éste adoptó inmediatamente medidas de control poniendo en alerta a las tropas y a las autoridades locales para que estuvieran atentas ante cualquier desorden. Además, ordenó reagrupar las aldeas indígenas fomentando su conversión en pueblos o villas donde centralizar mejor la autoridad local en manos de civiles o militares.²⁷

A partir de la primera mitad del siglo XVIII también se produjeron reformas en la estructura militar de la región amazónica. Así, el núcleo del ejército pasaba a estar constituido exclusivamente por portugueses y sostenido por una milicia auxiliar, de origen local, compuesta por individuos que gozaban de influencia y prestigio. En la Amazonia, así como en otras áreas periféricas de la geografía brasileña, la designación de coronel de la milicia auxiliar comportaba el reconocimiento de una posición de privilegio en el seno de la sociedad local. Además, estos militares concentraban en su persona toda la autoridad regia y la capacidad de control social.

En el ámbito económico, el periodo comprendido entre mediados del siglo XVIII y mediados del siglo XIX corresponde al de mayor auge productivo y de control de los recursos materiales, consecuencia de la intensificación de la explotación de mano de obra esclava. Nunca antes el Estado y las oligarquías locales habían obtenido tantos beneficios. Las poblaciones del Amazonas tuvieron un crecimiento paulatino dentro de las políticas económicas *pombalinas* que alentaban la expansión de la economía regional a través de la ocupación de nuevas tierras destinadas principalmente al cultivo del cacao y, en menor medida, a la cría de ganado. Y a partir de la supresión de la esclavitud indígena, ésta era sustituida preferentemente por la esclavitud africana.

Las autoridades tenían que hacer frente a muchos problemas: capturar esclavos huidos, destruir los mocambos que daban cobijo a una creciente población negra e indígena, contener las desertiones militares y controlar el comercio clandestino. En un área geográfica como la Amazonia,

²⁷ MUNIZ, João de Palma. *Delimitação Obidos-Alemquer*: relatório. Pará: Instituto Lauro Sodré, 1923, p. 8.

salpicada de ríos y lagos, estos problemas eran prácticamente irresolubles, ya que las numerosas vías fluviales podían comunicar de forma permanente innumerables puntos del Grão-Pará.²⁸ La creación de fuertes militares habría de servir, además, para controlar a la población (indígena, negra y libre) y poner coto al contrabando generalizado. Pero de estos mismos fuertes también se dio la continua desertión de soldados, como se quejaban los oficiales en Óbidos.²⁹

Desde mediados del siglo XVIII hay noticias de la existencia de mocambos, provenientes de las autoridades interesadas en su destrucción, disponiendo de las primeras medidas punitivas para intentar acabar con el cimarronaje en esta parte del Amazonas. Esto nos permite suponer que la existencia de dichos mocambos era, por tanto, anterior a su localización. La fuga de esclavos indios y negros se dio desde los primeros momentos de la colonización de estas amplias áreas selváticas. De hecho fue una de las formas más efectivas de resistencia a la esclavitud y, por ende, al sistema colonial.

Al igual que su antecesora, la *CGGPM* no había conseguido satisfacer las demandas de los colonos. Las continuas quejas por parte de éstos no dejó de aumentar, la escasez de esclavos era muy grande, provocando conflictos a la llegada de los *Tumbeiros*.

“todos foraõ vendidos emhua tarde com dinheiro ávista, sendo tanto o concurso dagente afazer aquellas compras, que os Administradores da Companhia seviram sumamente perturbados, e me disseraõ que na primera occaziaõ em que vier outro Navio me haviaõ requerer alguns soldados para evitarem aconfuzaõ detanto povo”.³⁰

No existían claras expectativas de cómo se podría conseguir el suministro regular de esclavos africanos tras la supresión de la *CGGPM*. Para mediados del siglo XVIII, la economía había resurgido gracias a la pro-

²⁸ GOMES. *A Hidra e os pântanos*, p. 109.

²⁹ Como el Teniente Coronel y Comandante de las expediciones al Amazonas, Luis Manuel Muniz Tavares. *Câmara Municipal de Óbidos. Museu de Óbidos*, códice 819 (1836-1841), Oficio de 23 de febrero de 1840.

³⁰ *Apud* VERGOLINO-HENRY & FIGUEIREDO. *A presença africana na Amazônia*, p. 46.

ducción de algodón, arroz, cacao y café. Sin haber dejado de seguir con la explotación de *drogas do sertão*, la exportación de géneros de cultivo estaba en un momento de auge y por ello, la dependencia de la mano de obra esclava africana se volvía fundamental para continuar con esta actividad de exportación. Sólo tras el fin del tráfico internacional de esclavos a mediados del siglo XIX los grandes propietarios de esclavos de la región amazónica volverán su mirada hacia la recolección de productos de la selva basado en el extractivismo, con mano de obra local (indígena, cabocla y negra) y venderán sus esclavos a los plantadores de café del sur de Brasil.³¹

Acabado el monopolio comercial impuesto por la *CGGPM*, las actividades del tráfico negrero quedaron de nuevo bajo el control de particulares, que, implicados en el tráfico de esclavos con África, estaban interesados en los mercados de São Luis y Belém y en los desembarcos clandestinos en el litoral con la finalidad de suministrar un mercado siempre necesitado de mano de obra esclava. El crecimiento económico basado ahora en la exportación de otros productos agrícolas como el algodón, arroz, clavo y café supusieron un aumento de la demanda y la llegada de africanos, observando una mayor cantidad de esclavos importados tras el fin de la Compañía.³²

La falta de esclavos tras la extinta *CGGPM* era un problema debatido en la Corte y que planteaba un debate sobre su futuro. En 1777 se dio la respuesta en un “Discurso demostrativo sobre la entrada de esclavos en el Pará y Maranhão, después de extinta la Compañía Geral do Comercio. Respuesta a la reina en 1777”.³³ Este texto fue enviado a la Corte en Portugal por algún personaje importante de la colonia, probablemente un comerciante, que conocía bien los entresijos de la Compañía y del funcionamiento del tráfico de esclavos entre las costas africanas y el nordeste brasileño, así como del funcionamiento de los mercados internacionales. Prueba de ello es la información que tiene de las redes de venta clandestina

³¹ ALENCASTRO. *O trato dos viventes*, p. 143.

³² SALLES. *O negro no Pará*, p. 29; BEZERRA NETO. *Escravidão negra no Grão-Pará (Séculos XVII-XXIX)*, p. 31.

³³ “Proposição”. (Anónimo). *Biblioteca Geral de Coimbra [BGC]*, Manuscritos. MS 629.

de esclavos y de las múltiples alabanzas que hace de los negociantes/comerciantes, a través de la figura de los cuales plantea la necesidad de seguir introduciendo esclavos africanos para el desarrollo del Pará y Maranhão.

Este informe recoge curiosamente una paradoja: si el encabezamiento es una definición de principios en el cual las primeras reflexiones versan sobre la necesidad de que solamente es la *CGGPM* la que puede importar los esclavos necesarios a fin de mantener la agricultura de estos estados, planteando incluso que el fin de ésta puede acarrear consecuencias funestas, el resto del texto argumenta todo lo contrario.

Las primeras frases del texto declaran:

“Se a companhia estabelecida deste Reino para os Estados do Pará e Maranhão se extinguir, não haverá como contribuir com a Escravatura necessária para a cultura das terras d’aqueles Estados. Esta proposição envolve em si uma afirmativa pela qual se quer persuadir que somente a Companhia pode fazer a contribuição da Escravatura necessária ao fim da referida cultura, e supõem que he necessária húa copiosa numeração da Escravatura”.³⁴

A partir de esta primera declaración de principios todo el “*Discurso demonstrativo*” hace una profunda reflexión sobre las ventajas de la introducción de africanos a partir de la libertad del comercio entre las costas de Maranhão y Pará y las africanas. Sólo el comercio libre hará posible que lleguen a estas regiones los esclavos necesarios para sus plantaciones.³⁵

Según el autor de la *Proposição* el comercio con las costas africanas es de un gran provecho para el Estado, añadiendo que la continuidad del mismo tras el fin de la Compañía así lo demuestra, ya que la abertura de sus puertos a los negociantes permite la introducción de géneros de consumo provenientes de aquel continente (además de los esclavos) que son necesarios y rentables de llevar a América, tales como el cobre, la pimienta malagueta o el marfil entre otros.

³⁴ *Ibidem*, f. 177.

³⁵ “Temos descornado no supposto de que o Pará e Maranhão necessita absolutamente fazer toda a sua cultura com escravos da Costa de Africa: Agora passaremos a mostrar, que não he precizo tão grande numero de Pretos como se prezume”. *Ibidem*, f. 197.

El fin de las Compañías de Comercio corresponde también con el fin del periodo de las reformas *pombalinas*. En cierta medida, la supresión de las iniciativas económicas que se implantaron y que suponían la modernización de las redes comerciales portuguesas, creó un vacío. También hay que tener en cuenta la utilización de este monopolio comercial en el Atlántico como una estrategia del Estado del Pará y Maranhão para obtener suculentos beneficios con la importación de esclavos y sobre todo, con la utilización de su fuerza de trabajo en las construcciones civiles y militares en las zonas de frontera, así como una inversión en la consolidación de una ocupación del territorio bastante volátil.

Tras el fin del monopolio comercial y la necesidad de mantener esos vínculos con las rutas comerciales del Atlántico, lo que se destaca en este informe es el papel fundamental que han de realizar los comerciantes implicados en el tráfico de esclavos en la zona norte de Brasil para llevar adelante una política de expansión económica que vincule las rutas comerciales portuguesas. Y, por tanto, que no deje descolgada la economía de la Amazonia con las otras rutas portuguesas.

Es por ello que hace hincapié en el papel de los negociantes en esta labor describiéndolos: “os Negociantes são os homens do Mundo, os mais ambizosos dos Creditos, e das Riquezas; por ellas não só expõem os seus cabedaes á contingencia dos mercados, aos perigos do mar ainda expoem a propria vida”. Realmente toda una alabanza a la labor de estos mercaderes, destacando que mientras duró el monopolio de la Compañía no fue posible que se desarrollaran los “prodigios de la industria”, ya que aquellos que podían realizarlos no quedaban compensados dado que los medios materiales que daba la Compañía con la venta de esclavos eran escasos o nulos.³⁶

Las ventajas propuestas en este informe se basan principalmente en los aspectos económicos que implican la conexión de los productos del Grão-Pará con los mercados africanos y viceversa. La necesidad imperiosa por parte de los plantadores y de los moradores de obtener a buen precio esclavos africanos

³⁶ “Proposição”. *BGC*, MS 629, f. 180.

para sustentar la economía de exportación de estos estados, va unida a la fluidez constante de este tráfico de esclavos. Con ello se garantiza que el mercado de esclavos esté siempre cubierto, garantizando una estabilidad de precios.³⁷

Además, anticipa las premisas de la utilización de la mano de obra indígena ya no como esclava, sino como asalariada, inmersa en la oferta de sus productos. Los productos recolectados de la selva vuelven a ser objeto de interés por parte de los comerciantes. Las indicaciones sobre el papel que han de tener los indígenas y especialmente sus caciques en su “integración” en las redes comerciales hace patente que la esclavitud indígena ya no es vista como el recuso principal para mantener la mano de obra del Pará y Maranhão.

La creación de la *CGGPM*, el fin de la esclavitud indígena, el traspaso de las misiones a los directorios crearon una nueva expectativa sobre la utilización de las poblaciones indígenas. En esta *Proposição* se hace hincapié en la nueva condición de los indígenas y de la falta de salida a sus “frutos agrestes”. La estrategia de la Compañía de comprar baratos sus productos e introducir “as bibidas que elles tanto amão”, por precios muy altos, dio como resultado la fuga de muchos indígenas para el *sertão*. Por ello se insiste en la necesidad de conseguir que las poblaciones indígenas se introduzcan en el comercio, vendiendo sus productos, ya que así también se volverán compradores y a través de este intercambio “os convide a familiarizaram-se com os Europeos”. De esta manera dejarán de huir y se implicarán cada vez más en sus trabajos para los cuales son más aptos y hábiles que los esclavos africanos. Así se pone el ejemplo del corte de maderas que se da por cuenta de la hacienda Real:

“Pois assim como os seus chefes os obrigão, e mandão que assim lhe he ordenado pelo Governo, e elles prontamente obedecem porque não virão seus agricultores os requiresem, e lhe pagarem os seus salarios”.³⁸

¿Y porque iban a tener interés los negociantes en continuar con esta red comercial? Según la propuesta realizada, el comercio se daría gracias a las magnificas expectativas de lucro que significan los puertos del nordeste

³⁷ *Ibidem*, f. 184.

³⁸ *Ibidem*, f. 198.

brasileño. Así se menciona la afluencia de barcos que parten de Salvador de Bahia (un flujo de 12 a 15 navíos anualmente) cargados de tabaco y que van hasta el fuerte de Elmina (actual Ghana) a procurar esclavos, o los que a su vez parten de Rio de Janeiro.

Desde el Pará y Maranhão las ventajas son aun mayores de las que disfrutaban otros puertos de las Américas, tales como españoles, ingleses, holandeses y franceses, ya que la distancia entre el Maranhão y África es mucho más corta, con lo cual las cargas de esclavos y de mercancías llegan mucho más rápidamente a su destino, disminuyendo el riesgo de motines y una elevada mortandad en los *Tumbeiros*. Todas estas ventajas están avaladas por un mercado interno con una gran demanda en el Pará-Maranhão, muy receptivo a la compra de esclavos africanos, que a su vez dispone de un mercado de exportación con productos que son muy interesantes para los puertos del reino, equiparándolo con el de Bahia o Rio de Janeiro.

Quien escribió este informe estaba muy al corriente del comercio, tanto legal como ilegal, ya que nos da detalles de cómo se efectuaba el contrabando de esclavos desde los puertos más efectivos en la trata. Así, menciona que antes de la existencia de la *Companhia Geral*, ya existía un comercio particular de esclavos para las haciendas.

A modo de ejemplo, explica el caso de Antonio Alvez dos Reis, que mandaba todos los años dos galeras a Cabo Verde para comprar esclavos que posteriormente eran vendidos en Maranhão y Pará. O cómo desde Bahia navegaban *Sumacas* (barcos de pequeño calado) por cuenta de los negociantes de esta plaza de Salvador con 60 u 80 esclavos hacia el Pará y Maranhão. Cuando llegaban a la costa eran desembarcados de noche y transportados a la hacienda *O Pinheiro* o a la hacienda *Livramento*, cuando no eran desembarcados clandestinamente en playas. Todos ellos eran transportados en pequeñas canoas hasta la ciudad y vendidos.

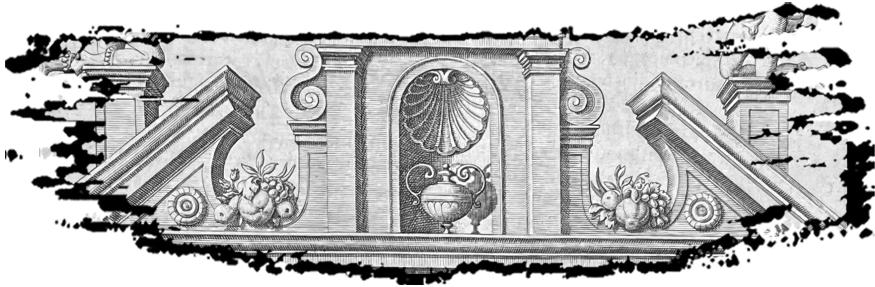
El contrabando siempre demostró que era muy lucrativo, por eso se dio de diferentes formas, dependiendo de la permisividad de las autoridades y del beneplácito de los compradores. Tras la supresión de la *CGGPM*

se organizo de forma más sistemática, llegando a su punto álgido con la introducción de esclavos africanos, dada la demanda incesante de los mercados de Pará y Maranhão. El contrabando más intenso fue el que se dio entre ambos estados, ya que según recoge Vicente Salles, había tolerancia y quizás estímulo al tráfico clandestino. La legislación atendía a los reclamos e intereses de los propietarios de esclavos y a las necesidades específicas de la economía regional.³⁹

Las características propias del norte de Brasil, y la Amazonia en particular, siempre fueron vistas como una traba para el desarrollo de su economía con los parámetros implantados en el nordeste. Modelo basado en las grandes plantaciones de azúcar movido por el trabajo esclavo de los africanos que no pudo aplicarse en la Amazonia. Como analiza Magda Ricci los diferentes planteamientos sobre su desarrollo económico fueron sustentados por estas premisas, alejados de la prosperidad de la nación, siguiendo un proceso contradictorio de integración a Brasil, hasta la explosión de la exploración del caucho en la virada del siglo XIX al XX.⁴⁰

³⁹ SALLES. *O negro no Pará*, p. 64.

⁴⁰ RICCI, Magda. "O fim do Grão-Pará e o nascimento do Brasil: movimentos sociais, levantes e deserções no alvorecer do novo Império (1808-1840)". In: PRIORE, Mary del & GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). *Os senhores dos rios. Amazônia, margens e histórias*. Rio de Janeiro: Campus, 2003, pp. 165-93.



Wesley Kettle
Moema Alves

Em busca da paternidade: Landi e a invenção da cidade histórica

A paisagem de Belém do Pará até a virada do século XIX, composta por seus casarios, igrejas, monumentos e fortalezas coloniais, significava um amontoado de pedras, uma lembrança do passado¹ com pouca relevância na composição de uma cidade moderna. Em finais do século XIX, o excedente econômico resultante da extração do látex reordenou o espaço urbano das capitais amazônicas. Mexe-se no calçamento das ruas, as vias são alargadas, reestruturam-se praças, inúmeras mudanças acontecem. As áreas próximas ao bairro da Cidade Velha passam de áreas majoritariamente residenciais a centro de atividades comerciais, fazendo com que as famílias residentes ali se mudem para pontos mais afastados. É quando temos a edificação de roci-

¹ FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. “Memórias dos tempos de Landi: arte colonial e história republicana na Amazônia, 1888-1918”. In: *Anais do Simpósio Internacional Landi e a Amazônia no século XVIII*. Belém, 2003. Disponível em: www.forumlandi.com.br/biblioteca/Arq/transmissao.pdf. Acesso em 28/12/2007.

nhas² dando origem aos atuais bairros de Nazaré, Umarizal e Batista Campos.³ As exigências eram outras: ecletismo, *art nouveau*, arquitetura moderna.

É neste contexto que o trabalho de Antonio José Landi está sendo lido como referência da dominação portuguesa na Amazônia, período escravista e patriarcal, arquitetura que simbolizava o velho, o antigo regime. Esse conjunto arquitetônico colonial só irá ganhar importância de fato na segunda metade do século XX, quando Belém percebe que é preciso “ter um passado”, uma memória para se constituir como uma cidade aos moldes da época. A origem dessa história precedia a República, sua origem estava na Colônia, portanto as pedras que sustentam as colunas das casas, capelas e igrejas deveriam ganhar estima ao mesmo tempo em que a cidade seria “inventada”.⁴

Essa alteração de perspectiva e a ressignificação de formas físicas dão um destino a essa Cidade, porém, o que possibilita essa “invenção”, como aponta Robert Pechman, é o discurso ou a “teia discursiva”. É neste fluido discursivo que podemos reconhecer os motivos da busca pela assinatura de Landi a diversas obras e intervenções. Atribuições feitas por historiadores, arquitetos, políticos e jornalistas.

Durante a segunda metade do século XX, a assinatura de Landi se transforma em elemento valorizador das obras e consequentemente da cidade, processo característico da civilização moderna que tem no centro urbano seu lugar de movimento intenso. É assim que Belém usará o discurso da civilização, buscando legitimar determinados espaços por meio da relação com grandes nomes, mesmo que esses grandes heróis sejam fabricados, (re)criando esse passado, usando-o como meio, na direção de um presente virtuoso.

Certamente as obras de arte continuarão a fazer parte do instrumental discursivo desta “invenção urbana”, assim como as narrativas apresentarão um painel histórico das qualidades outrora esquecidas, deixadas

² Casa avarandada construída no centro dos terrenos e com grande presença de plantas.

³ SARGES, Maria de Nazaré. *Belém: riquezas produzindo a Belle-Époque (1870-1912)*. Belém: Paka-Tatu, 2000, pp. 83-84.

⁴ ZILLY, Berthold & PECHMAN, Robert & BURKE, Peter. “Romance e história”. In: AGUIAR, Flávio; MEIHY, José Carlos Sebe Bom & VASCONCELOS, Sandra (orgs.). *Gêneros de fronteira: cruzamentos entre o histórico e o literário*. São Paulo: Xamã, 1998, p. 101.

de lado. Igrejas, capelas e casarios são imagens formuladas nesta cidade, que aparecerão neste painel, compondo a retórica oficial. Não garantimos aqui a total eficiência desse mural, que apresenta os monumentos como peças que formarão essa cidade, porém nos propomos analisar um aspecto desse discurso da construção dessa cidade e suas peças.

Os intelectuais, a partir da segunda metade do século XX, buscarão a todo instante narrar o passado da cidade de Belém com um objetivo definido: criar o imaginário da cidade moderna por meio de um discurso que mistura história e poesia. A simples observação dos edifícios coloniais não é suficiente para a sociedade apreender todo o valor histórico e estético contido, são as “imagens ficcionais” que possibilitarão o desvendamento dos mistérios contidos nestes espaços.

Apenas um monumento histórico não é capaz de conferir identidade a essa Belém com passado colonial, só um conjunto de monumentos evocados nos discursos oficiais legitimarão a cidade. São imagens, que relacionadas, “tem o poder de dar aos processos sociais em formação a legitimidade necessária à sua compreensão”.⁵ É na perspectiva de tornar qualquer dos edifícios em imagem, por meio do discurso, que é possível transformá-los em história.

Para analisarmos o discurso que cria a cidade histórica, elegemos alguns intelectuais que participam ativamente dessa construção: Donato Mello Júnior, Augusto Meira Filho e Leandro Tocantins. Além da valorização, os discursos destes intelectuais contêm um argumento que será, para nós, central: a atribuição de projetos e intervenções ao arquiteto bolonhês Antonio Landi. Atribuições essas feitas a partir de comparações de estilo ou técnicas construtivas de trabalhos que não estão assinados ou não há documentação suficiente para afirmar que o italiano seja o autor.

Nascido em 30 de outubro de 1713, Antônio José Landi formou-se na Academia Clementina, habilitando-se nas técnicas arquitetônicas civis e militares além de cenografia com intuito teatral e decorativo. Seu mestre,

⁵ *Ibidem*, p. 106.

Fernando de Bibiena (1657-1743), o iniciou nos trabalhos com perspectiva linear resultando em forte influência barroca.⁶ No ano de 1750, chegou a Lisboa acompanhado de um grupo de estrangeiros, contratado para a missão de demarcação de fronteiras no Brasil. Dentre esses estrangeiros estavam pintores, arquitetos, engenheiros, astrônomos e geógrafos italianos e alemães, todos fazendo parte da mesma comissão. Chegando em julho de 1753 a Belém, Landi realizou a tarefa de desenhador da Comissão Demarcadora. A trajetória de 38 anos a serviço da Coroa portuguesa garantiu a Antônio Landi ascensão social. Dono de engenho, escravos e habilidade política, circulou entre os influentes grupos da região.

Landi projetou, entre outras edificações, a capela de São João e a Igreja de Sant'Ana, ambas situadas em Belém do Pará. Muitos estudiosos interessados no tema acreditam ser dele o projeto da Capela Pombo⁷ e da Casa Rosada⁸, mas até o momento, nenhuma documentação foi encontrada que comprove sua autoria a essas obras.

CONSTRUINDO O DISCURSO

Historiador da arte e pesquisador dos estilos artísticos, Donato Mello Júnior preocupou-se, em sua produção acadêmica, no enquadramento das edificações em estilos, localizando o início do processo de classicização das artes em Portugal e especialmente no Brasil no final do século XVIII e início do século XIX. Seu levantamento documental sobre a vinda do grupo de artistas franceses para o Brasil, em 1816 – conhecida como Missão Artística Francesa – é uma importante contribuição.

⁶ MENDONÇA, Isabel Mayer Godinho. *Antonio José Landi (1713-1791): um artista entre dois continentes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003, p. 12.

⁷ OLIVEIRA, Domingos Sávio de Castro. *Capela Pombo, Belém/PA: interpretação e Perspectivas*. Belém: Monografia de Especialização (Programa de Pós-graduação da Especialização em Interpretação, Conservação e Revitalização do Patrimônio Artístico de Antônio José Landi), UFPA/Fórum Landi, 2008; e KETTLE, Wesley Oliveira. *Capela Viva do senhor morto: usos do oratório público no Grão-Pará do século XVIII*. Belém: Monografia de Especialização (Programa de Pós-graduação da Especialização em Interpretação, Conservação e Revitalização do Patrimônio Artístico de Antônio José Landi), UFPA/Fórum Landi, 2008.

⁸ ALVES, Moema de Bacelar. *Casa Rosada de Belém: os caminhos de um patrimônio*. Belém: Monografia de Especialização (Programa de Pós-graduação da Especialização em Interpretação, Conservação e Revitalização do Patrimônio Artístico de Antônio José Landi), UFPA/Fórum Landi, 2008.

A pesquisa de Donato Mello Júnior, interrompida pelo seu falecimento, procurava explicar a contribuição estética e, de alguma maneira, a institucionalização do ensino artístico, efetivada com a criação da Academia Imperial de Belas Artes em 1826, influenciando na produção dos arquitetos, escultores, gravadores e pintores. Essa preocupação faz parte do contexto da busca por uma certidão de nascimento do neoclassicismo no Brasil, suas características e, conseqüentemente, demonstrar as fundações da nação e a “legítima e virtuosa” preocupação do Estado Nacional em guiar as atividades literárias e artísticas.

Entre os resultados de suas análises a questão da originalidade é central, relacionada com o advento do neoclassicismo no Brasil. No debate sobre onde aparece primeiramente a arquitetura neoclássica no Brasil, Donato Mello Júnior concluirá que Antônio José Landi foi o precursor do neoclassicismo, por meio da arquitetura, no Brasil. Sua publicação *Antônio Landi: arquiteto de Belém*, patrocinada pelo Estado do Pará, demonstra o esforço da construção de uma identidade da cidade de Belém.⁹

Nessa perspectiva, Donato Mello Júnior irá contar com a Capela do Senhor dos Passos, também conhecida como Capela Pombo: “tem sua fachada de arquitetura erudita e não é despropósito ligá-la ao arquiteto Landi (...) o estilo e a solução estão na sua linha classicizante e paladiana”.¹⁰

A Capela vai deixando de representar um tempo em que o Brasil era colônia, subjugado, escravista, e, por meio de um discurso oficial, passa a ganhar valor como um marco da erudição arquitetônica. A figura de Antônio Landi é a assinatura genial, uma espécie de paternidade que firma essa certidão do nascimento da cidade com a história. Os traços “paladianos” materializam essas características, procurando torná-las visíveis aos olhos dos moradores desse espaço urbano, mesmo precisando de um discurso pautado pelas balizas acadêmicas da história da arte.

Por meio de argumentos semelhantes e bastante objetivos, Augusto Meira Filho (1914-1980) também irá se valer da arquitetura da cidade

⁹ MELLO JÚNIOR, Donato. *Antônio Landi*. Arquiteto de Belém. Belém: Governo do Estado do Pará, 1973.

¹⁰ *Ibidem*, p. 67.

para conferir valores históricos a Belém do Pará.¹¹ Especialmente as edificações coloniais serão exemplos utilizados por Meira Filho em uma espécie de resgate da história esquecida e indispensável.

O argumento do “arquiteto genial” será por ele amplamente discorrido por meio de obras como *Landi – esse desconhecido*¹² e *O Bi-secular Palácio de Landi*.¹³ Está claro, por meio dos títulos, a tentativa de resgatar a biografia do arquiteto bolonhês Antonio Landi, valorizando seu trabalho e consequentemente dando esse valor ao conjunto de edificações do século XVIII em Belém.

Por meio da análise da Capela existente no interior do Palácio Lauro Sodré, Meira Filho estabelece marcas que caracterizam o trabalho de Antonio Landi. A Capela do Senhor dos Passos é mencionada por ele, afirmando fazer parte da produção de Landi, analisando semelhanças arquitetônicas entre a “Capela Pombo” e a “Capela do Palácio Lauro Sodré”:

“Nota-se nesta casa religiosa (...) a semelhança impressionante de seus detalhes arquiteturais com o projeto de Landi destinado à Capella [sic] do Palácio. Creio não haver mais dúvida sobre a presença do nosso Landi à capelinha tradicional da Família Pombo”.¹⁴

O discurso do político, engenheiro e historiador Augusto Meira Filho faz parte dessa construção identitária a que temos nos referido. A utilização da Capela Pombo converge na afirmação desta verdade. A Capela torna-se parte desse entendimento da formação histórica de Belém, reforça a busca pela compreensão de uma história que evoluiu tendo sua origem na colonização portuguesa.

Para conectarmos o discurso desses intelectuais da segunda metade do século XX ao que estava acontecendo no cenário nacional, contamos com a análise de Maria de Nazaré Sarges sobre obras e publicações com o

¹¹ A idéia de uma História evolutiva, no sentido de progresso em que o presente está um passo a frente em relação ao passado, se encontra na obra de Augusto Meira Filho; torna-se explícita em seu trabalho *Evolução Histórica de Belém do Grão Pará*, publicado em 1976 pela editora Grafisa.

¹² MEIRA FILHO, Augusto. *Landi, esse desconhecido*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1976.

¹³ MEIRA FILHO. *O Bi-secular Palácio de Landi*. 3ª edição. Belém: Grafisa, 1976.

¹⁴ *Ibidem*, p. 57.

intuito de valorizar o patrimônio histórico da cidade significando “uma clara exigência da consolidação de determinadas memórias do povo paraense, articulada a uma necessidade de amenizar as ações de um governo militar que punia os seus contestadores”.¹⁵

Com um discurso poético, Leandro Tocantins (1928-2004) também cita a Capela Pombo em sua obra *Santa Maria de Belém do Grão Pará*.¹⁶ O historiador e sociólogo, liricamente lista, descreve e dá sentido histórico a uma série de palácios, igrejas, solares e sobrados da cidade de Belém por meio da figura de Antonio Landi.

O discurso construído por Tocantins pode, mais facilmente, representar uma ideia nacional da valorização do regional. Afir-mamos isso devido ter sido assessor de Arthur Cezar Ferreira Reis (1908-1994) na Comissão de Valorização da Amazônia, diretor da Embrafilme e adido cultural em Lisboa. Foi também assessor do Conselho Federal de Cultura escrevendo inúmeros livros dedicados a Amazônia. A paisagem da cidade é narrada por Tocantins por meio desses espaços quase mágicos.

Sem toda a preocupação de Mello Júnior ou Meira Filho, Tocantins também utiliza a figura de Antonio Landi. Ao falar da Capela Pombo, a genialidade do arquiteto bolonhês parece estar consolidada, tão consolidada e ímpar que mesmo a falta da assinatura de Landi no projeto não é determinante:

“As linhas de sua arquitetura, tanto no interior como no exterior, são espontâneas e graciosas, acrescentando sua beleza com qualquer coisa de vivo, de especial – quase estou dizendo, com a maneira de Antônio José Landi. E quem nos diz que ela não obedece a desenho de Landi? Os papéis históricos silenciam a este respeito. Mas, e a intimidade de formas, de concepções na decoração, com o estilo do arquiteto italiano?”¹⁷

¹⁵ SARGES. “Do traçado de Landi ao Plasmador da cidade: a obra historiográfica de Augusto Meira Filho”. In: FONTES, Edilza & BEZERRA NETO, José Maia (orgs.). *Diálogos entre História, literatura & memória*. Belém: Paka-Tatu, 2007, p. 333.

¹⁶ TOCANTINS, Leandro. *Santa Maria de Belém do Grão Pará*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987.

¹⁷ *Ibidem*, p. 268.

De outra forma, mas com o mesmo objetivo, a assinatura de Landi ainda é requerida para dar suporte à valorização das edificações coloniais da cidade. É quase uma relação entre beleza arquitetônica e Landi, logo, a cidade de Belém abrigaria monumentos realmente importantes. É no contexto de um pensamento luso-tropicalista, compondo o discurso regionalista, que a narrativa de Tocantins contribuirá para a construção de uma memória histórica da cidade de Belém a partir da arquitetura, do passado colonial e de um esforço oficial do resgate dessa memória.

A construção da nação brasileira se dá por meio desse discurso, de uma escrita moderna da história, onde o poder está interessado e acompanha de perto sua construção, ação desenvolvida desde o século XIX. Elegemos aqui apenas alguns intelectuais para, particularmente, entendermos como isso é refletido em Belém. A capela é um elemento, entre outros, que representa o resgate de um determinado passado da cidade, descreve o ponto de partida da evolução urbana, inventa a cidade histórica.

Antonis Liakos considera a ideia de nação essencial para entender o significado da escrita histórica, para ele, o tempo, o espaço e a cultura são transformados pela ideologia institucional, ao mesmo tempo em que dão significado a esta ideologia.¹⁸ Seria uma construção da narrativa histórica e a reprodução dos objetos constituintes desse passado, como a Capela Pombo ou o arquiteto genial, ou seja, a elaboração da imagem da nação desenhada por ela mesma. O resultado disso, como no caso de Belém, é uma redefinição da identidade da cidade.

Não se pretende mais negar nosso passado colonial, ao contrário, valorizá-lo. Se no momento de instauração da República temos uma afirmação, uma imposição sobre esse passado, agora temos uma volta de olhares para ele. Em outro momento, mas ainda nesse movimento de busca e afirmação, e falando de outra edificação – agora uma civil – temos novamente a adoção do nome de Landi para legitimação de um patrimônio: a Casa Rosada.

¹⁸ LIAKOS, Antonis. “The construction of national time: the making of the modern Greek historical imagination”. In: REVEL, Jacques & LEVI, Giovanni (orgs). *Political uses of the past: the Recent Mediterranean Experience*. Londres: Frank Cass, 2002, pp. 27-28.

Na esquina da primeira rua de Belém, a atual Siqueira Mendes, com a travessa Félix Rocque, o sobrado conhecido como Casa Rosada devido à cor de sua fachada, precisou ter sua autoria associada ao arquiteto para chamar a atenção. Por mais que faça parte da paisagem do bairro da Cidade Velha e já há algum tempo atraia o olhar de estudiosos como um belo exemplar da arquitetura colonial, a associação ao nome de Landi lhe garante reconhecimento, valor.

Com base no trabalho da historiadora da arte Isabel Mendonça, que diz se tratar a casa de um exemplar da influência da arquitetura de Landi em Belém¹⁹, acabou se criando a possibilidade da edificação ser do arquiteto. Volta-se, portanto, aos três intelectuais já citados para validar a intenção de associar a casa a Landi e mais uma vez se analisa o estilo e as soluções típicas de seus projetos.

Outra tentativa de legitimar a casa enquanto patrimônio histórico foi afirmar que lá teria sido a Casa da Câmara e até Residência dos Governadores, quando nos faltam dados para tal afirmação.²⁰ Acreditamos, porém, que bem mais significativo do que reconhecer a Casa Rosada como sendo ou não um projeto arquitetônico de autoria de Landi, é entendê-la enquanto patrimônio histórico e arquitetônico da cidade. Não por ter pertencido a alguém de destaque na sociedade por suas atividades emblemáticas, ou por ter sido sede de algum órgão de poder, mas por ser um testemunho de uma época. De forma geral, ainda vemos nosso patrimônio como sendo apenas os monumentos comemorativos a datas e personalidades, prédios públicos representativos de poder ou com significação religiosa. Mas olhar para uma simples casa, ou uma simples capela, e reconhecer ali uma arquitetura hoje singular devido aos diferentes estilos e tecnologias que surgiram ao longo dos anos, ou enxergar nelas o processo histórico que atravessou ainda é um exercício muito pouco praticado.

Vincular a autoria dos projetos da Casa Rosada e da Capela Pombo a Landi sem ter comprovação documental, acaba diminuindo outras possibilidades de interpretação a respeito de uma mão de obra que se capacitava

¹⁹ MENDONÇA. *Antônio José Landi (1713-1791)*, pp. 540-541.

²⁰ Para maiores informações sobre a Casa Rosada ver: ALVES. *Casa Rosada de Belém*.

pouco a pouco e era influenciada (na medida em que prédios representativos de poder, fossem eles civis, militares ou religiosos, tinham o traço de Landi) pelos padrões da arquitetura européia, seja ela portuguesa, ou mesmo italiana. Se não há notícias de existir na Amazônia setecentista uma escola de arquitetura, por outro lado sabemos que havia a oficina jesuíta, onde trabalhos manuais e talha eram ensinados tanto aos noviços, quanto aos indígenas.²¹ Havia também os mestres pedreiros e uma série de profissionais que punham em prática os projetos, agindo sobre eles de alguma forma. Não podemos pensar o fazer arquitetônico (e nenhum outro) como sendo uma via de mão única. Se os profissionais daqui sofreram forte influência das soluções arquitetônicas estrangeiras, também, de alguma forma, adaptaram essas soluções colocadas em prática.

A redefinição da identidade de Belém, a nova leitura destes espaços como a capela ou a casa colonial, ou seja, a representação da história da cidade, se dá do passado para o presente, porém a interpretação dessa mesma história acontece do tempo presente em direção ao passado. Essa percepção do tempo está articulada à narrativa produzida por intelectuais que usam dos símbolos para criar essa cultura nacional também a partir das diferenças regionais. A produção historiográfica, ao se utilizar de uma Capela Pombo ou de uma Casa Rosada, codifica o passado, resgata uma produção arquitetônica original, ressuscita um personagem genial, redefine tradições ao mesmo tempo em que ativa a memória.

A reivindicação de Meira Filho sobre o legado de Landi como homem brilhante e empreendedor, por exemplo, além de qualificar os personagens que constituíram esse passado, apara as “brechas” permitindo esse tempo contínuo. Mas essa “estrutura do tempo” não pode ativar a memória do povo paraense se não homogeneizar o discurso sobre o passado. Apenas apropriar-se isoladamente de edifícios coloniais fará com que ela continue despercebida. De acordo com Paul Ricoeur, a história em forma de nar-

²¹ Fazia parte da pedagogia jesuítica o ensinamento de ofícios aos indígenas como meio de catequização. O padre João Daniel fala a respeito da habilidade e aptidão dos índios inclusive para o ofício da talha, bem como defende que as escolas são o meio mais eficaz para civilizá-los. Para maiores informações ver: DANIEL, João. *Tesouro Descoberto no máximo Rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004, 2 vols.

rativa restitui a história que as pessoas experimentaram, não pode ser fatos tão distantes que tornam o evento desconhecido.²² É contando com essa visão coletiva que se constrói o percurso do passado, com mitos de uma “história renovada”, reconhecida e originada em uma “escrita tradicional”, porém transformadas em uma tradição mais geral.

Essa intenção de dar valor ao edifício por meio de um nome genial, como a utilização da assinatura de Landi, continua se repetindo. Não procuramos aqui censurar tal movimento, mas refletir sobre ele. Não pretendemos, tampouco, negar a contribuição do arquiteto para a cidade, mas sim questionar algumas legitimações a partir do uso de seu nome. Belém não é uma exceção à regra por essa busca de um autor mentor da cidade, o pai da cidade civilizada, redescoberta. A invenção dessa cidade histórica, reclamada por diversas áreas do conhecimento e proposta pela política, procura seu grande autor, algumas vezes com afirmações sem comprovação.

Não podemos deixar de entender que o patrimônio é também um meio de o poder público alimentar sentimentos de identificação da população com o Estado Nacional. A atribuição de valores e significados a partir de órgãos públicos localizados exteriormente a uma casa, uma capela, ou conjunto de casas que foram objeto de políticas públicas pode ser visto como atribuição de um sentido de sacralidade sobre esses bens.²³ A exemplo disso temos o projeto Feliz Lusitânia em Belém. Então, sob essa ótica e guardando as devidas distinções entre público e privado, podemos dizer que as ações que vêm sendo realizadas na Casa Rosada são também uma forma de buscar a identificação da comunidade com o grupo que está promovendo a resignificação do local. Ao mesmo tempo, as interferências realizadas agora em seu espaço físico, bem como o novo uso proposto, não deixam de ser uma herança cultural deixada às gerações futuras.

²² RICOEUR, Paul. “A história e a narrativa”. In: *Tempo e narrativa*. Campinas: Papyrus, 1995, vol. 1, pp. 133-173.

²³ Neste sentido trabalha Aline Canani no artigo: “Herança, sacralidade e poder: sobre as diferentes categorias do patrimônio histórico e cultural no Brasil”. *Horizontes Antropológicos*, ano 11, nº 23 (jan/jul 2005), pp. 163-75.

Buscando remontar a trajetória da casa e propondo sua reestruturação funcional, dois movimentos são provocados: o primeiro de buscar essa identificação com o passado. Reconhecendo ali técnicas construtivas ou possíveis usos, por exemplo, estamos tentando compreender um pouco mais desse passado e trazê-lo mais para próximo de nós. O segundo de criar uma nova identidade para o local. A casa esteve descuidada durante muito tempo, deixou de ser notada pela maioria. Ao chamarmos a atenção da comunidade para ela novamente, ao dar-lhe novo uso, nova vida, estaremos atribuindo novos valores, novo significado. Ela terá nova dinâmica e será reinserida na vida cotidiana da cidade sob nova perspectiva. Todavia, essa nova identidade só será possível de ser criada a partir da aceitação da comunidade. Daí mais uma vez a necessidade de atribuir valor, seja ele estético, histórico, ou associado a um nome como o de Landi.

Nossa memória é constituída de imaginação e ativada por inspiração. Recria o passado, é sua experiência reinventada no contexto do “agora”. A preservação do patrimônio não se completa, quando a recriação da memória não se configura representação natural de um povo. A Capela Pombo parece ter promovido essa recriação coletiva, os devotos que a visitam inventaram seu discurso e escreveram sua narrativa, mesmo que de maneiras diferentes, sem Landi ou Ambrosio Henriques, um passo adiante que poderia facilitar a preservação, talvez por um motivo mais legítimo. A Casa Rosada conseguirá?

SOBRE OS AUTORES

JOSÉ MAIA BEZERRA NETO, possui graduação em História, Bacharelado (1991) e Licenciatura Plena (1992), pela Universidade Federal do Pará, especialização em Teoria Antropológica pela Universidade Federal do Pará (1993), mestrado em História Social do Trabalho pela Universidade Estadual de Campinas (2000) e doutorado em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2009). É sócio efetivo, ocupante da cadeira 38, do Instituto Histórico e Geográfico do Pará; e sócio da Sociedade Literária e Beneficente "Cinco de Agosto. Atualmente é Vice-Presidente do Instituto Histórico e Geográfico do Pará. Professor Associado da Faculdade de História da Universidade Federal do Pará e do Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia/IFCH/UFPA. Líder do Grupo de Pesquisa Escravidão e Abolicionismo na Amazônia - GEPEAM/UFPA/CNPq. Membro do Grupo de Pesquisa História do Abastecimento e da Alimentação na Amazônia - ALE-RE/UFPA/CNPq. Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil, atuando principalmente nos seguintes temas: história e memória, Pará, Amazônia e Brasil, história intelectual, história das instituições, história social da educação, abolicionismo, história e historiografia da escravidão negra e relações raciais. Pesquisador do CNPq, entre outros trabalhos é autor dos livros: *Escravidão Negra no Grão-Pará (Séculos XVII-XIX)*, segunda edição em 2012, e *Estado, Igreja e Instrução Pública. Práticas de reformas civilizadoras no Brasil escravista (Grão-Pará: Séc. XIX)*, em 2021.

FRANCIVALDO ALVES NUNES, doutor em História Social pela Universidade Federal Fluminense (2011), com Estágio Pós-Doutoral na Universidade Nova de Lisboa (2014). Pesquisador do CNPq. Mestre em História Social da Amazônia (2008) e Graduado em História (2000) pela Universidade Federal do Pará. Atua nos cursos de graduação

do Campus de Ananindeua, nos programas de pós-graduação em História Social da Amazônia (Campus de Belém), Ensino de História (Campus de Ananindeua) e Educação e Cultura (Campus de Cametá). Tem experiência na área de História, com ênfase em História Rural da Amazônia, com os seguintes temas: conflito de terra, apropriação territorial, agricultura, educação rural, núcleos coloniais e migração. Desenvolve pesquisas também voltadas para Ensino de História e História da Educação, com destaque para estudos para a compreensão do conhecimento histórico escolar e o fenômeno da aprendizagem histórica. Integra a Rede Proprietas, hoje INCT - Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia, projeto internacional: História Social das Propriedades e Direitos de Acesso (Disponível em: www.proprietas.com.br), sendo Coordenador da Regional Norte. Entre outros trabalhos, publicou os livros: *Benevides: uma experiência de colonização na Amazônia do século XIX*, em 2009; *Colônias Agrícolas na Amazônia*, em 2012; e *Terras de Colonização: agricultura e vida rural ao Norte do Império brasileiro*, em 2016.

SERGE GRUZINSKI, formou-se paleógrafo pela École Nationale des Chartes. Exerce a função de professor na École des Hautes Études en Sciences Sociales e atua como diretor de pesquisas do Centre National de la Recherche Scientifique. Arquivista, paleógrafo e doutor em História, tem realizado estudos sobre a imagem mestiça e o ingresso na modernidade do México. Nos últimos anos, também realiza pesquisas sobre o Brasil e o Império Português. Dentre diversas obras, é autor dos livros: *O pensamento mestiço*, em 2001; *A colonização do imaginário*, em 2003; *A guerra das imagens*, em 2006; *As quatro partes do mundo*, em 2014; e *A águia e o dragão*, em 2015.

LODEWIJK HULSMAN, teve formação na área de História pela *Universiteit van Amsterdam* – Departamento de História Social e Econômica. Foi especialista no campo de estudos do Brasil Holandês, trabalhando de maneira interdisciplinar com as áreas da história e da arqueologia – principalmente nos estados do Maranhão, Pará e Amapá, mas tam-

bém na região das Guianas e Suriname. Sua tese de doutorado, *Nederlands Amazonia: handel met indianen tussen 1580 en 1680*, analisou o comércio entre os ameríndios da região amazônica e os holandeses. Participou como subcoordenador de pesquisa histórica da organização do The Atlas of the Dutch Brazil, e colaborou com os projetos *Cultural Heritage Connections* e *The Atlantic World and The Dutch*. Integrou o Programa PPDRA (NECAR) e do Grupo de Pesquisa do NUPEPA da Universidade Federal de Roraima. Junto com Marcos Galindo (UFPE) organizou o *Guia de fontes para a história do Brasil holandês* (2001). Dentre suas obras, foi autor de *Colonial fortifications in the State of Maranhão. Historical research in the Netherlands*, em 2007; *Colonial fortifications in the State of Paraíba, Part 1 e 2. Historical research in the Netherlands*, em 2007; e *Colonial fortifications in the State of Pará and Amapá. Historical research in the Netherlands*, em 2010. Faleceu 2016, em Amsterdam, Holanda.

DÉCIO DE ALENCAR GUZMÁN, doutorado em História na *Université de Paris-Sorbonne (França)*. Mestrado (DEA) em História e Civilização na *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, Paris (França) e em História Social do Trabalho na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP, São Paulo). Graduação e especialização em História pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Foi bolsista da *École Française* de Rome (Roma, Itália, 2000) e da *Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses* (Lisboa, Portugal, 1999). Também atuou em Projetos de Assessoria Técnica para o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional-IPHAN (Brasil, 2006-2008) e, desde 2019, no Projeto de Pesquisa Interinstitucional UFPA (Belém/PA)-Museu Paraense Emilio Goeldi (MPEG, Belém/PA)-Instituto Sócioambiental (ISA, São Paulo)-UFSCAR-IRD (França)-*University College of London*. Sócio do Instituto Histórico e Geográfico do Pará. Professor da Faculdade de História e dos Programas de Pós-Graduação em História Social da Amazônia (PPHIST/UFPA) e Desenvolvimento Socioambiental (PPGDS/MPEG). Membro do Grupo de Pesquisa História Indígena e do Indigenismo na Amazônia

(HINDIA) do CNPq. Experiência na área de História com ênfase em História do Brasil Colônia, História da América Colonial, História Indígena e do Indigenismo e História da Amazônia. Dentre outros trabalhos, é autor de: *Guerras na Amazônia do século XVII: resistência indígena à colonização, em 2012*; e *Dans le labyrinthe du Kuwai: Conquête, colonisation et christianisation en Amazonie (XVI-XVIIIe siècles)*, em 2021.

ALÍRIO CARDOZO, possui graduação em História pela Universidade Federal do Pará (1999); Mestrado em História pela Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP (2002) e Doutorado em História pela *Universidad de Salamanca* (Espanha, 2012). No âmbito do Doutorado, foi bolsista da CAPES e obteve a menção de "Doctor Europeus" pela União Europeia. É professor adjunto da Universidade Federal do Maranhão. Integra como docente permanente o Programa de Pós-Graduação em "História e Conexões Atlânticas: culturas e poderes" (PPGHIS-UFMA). Foi Coordenador do PPGHIS-UFMA entre os anos de 2016-2021. Tem produção intelectual voltada para os temas: História do Atlântico, entre os séculos XVI e XVIII; História das fronteiras; História Conectada do Atlântico equatorial; Monarquia Hispânica (1580-1640); História Indígena; História Militar; História da União Ibérica e sobre a presença holandesa na Amazônia. Integrou o projeto internacional "Redes políticas, comerciantes y militares en Brasil durante la Monarquía Hispánica y sus postrimerías, 1580-1680", financiado por MINECO (Espanha). Integra a *Comissão Científica do Encontro Internacional de História Colonial* (EIHC). É um dos líderes do Grupo de pesquisa do CNPq: GMAD (Estudos do Mundo Atlântico e suas Diásporas). Além disso, foi pesquisador associado no CHAM, atual *Centro de Humanidades da Universidade Nova de Lisboa* (Portugal). Dentre outros trabalhos é autor do livro: *Amazônia na monarquia hispânica: Maranhão e Grão-Pará nos tempos da União Ibérica (1580-1655)*, em 2017.

RAFAEL CHAMBOULETRON, possui Graduação em História pela Universidade Estadual de Campinas (1991), Mestrado em História Social pela Universidade de São Paulo (1994) e Doutorado em História pela *University of Cambridge* (2005). Professor Associado da Universidade Federal do Pará, atuando no curso de graduação em História e no Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia. É docente colaborador do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Maranhão, e docente do *Máster Universitario en Historia de América Latina. Mundos Indígenas* e do *Doctorado en Historia y Estudios Humanísticos: Europa, América, Arte y Lenguas, ambos da Universidad Pablo de Olavide*, Sevilha (Espanha). Tem experiência na área de História, com ênfase em História Social da Amazônia (século XVII e primeira metade do século XVIII), atuando principalmente nos seguintes temas: 1) território, ocupação e povoamento da Amazônia colonial; 2) natureza, economia e trabalho na Amazônia colonial. Dentre vários trabalhos é autor do livro: *Povoamento, ocupação e agricultura na Amazônia colonial (1640-1706)*, em 2010.

LEILA MOURÃO, possui graduação em História pela Universidade de São Paulo (1975), mestrado em Planejamento do Desenvolvimento pela Universidade Federal do Pará (1985) e doutorado em Ciências: Desenvolvimento Sócio- Ambiental pela Universidade Federal do Pará (1998), Estágio de Pós Doutorado na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professora Titular da Universidade Federal do Pará. Tem experiência na área de História, com ênfase em História Ambiental, atuando principalmente nos seguintes temas: História da Amazônia, História e Ciência, História e Memória da Indústria e do trabalho na Amazônia, Saberes e Ciência, Cidade e Ambientes, Amazônia (lugar e territorialidade), História da Alimentação, História e Gênero (legislação, direitos, conquistas, desafios) História da Agricultura, História das Mulheres, História das Sociedades Amazônicas, História das Ideias de Natureza no Brasil e suas Representações. Dentre vários trabalhos é autora de: *Memória da Indústria Paraense*,

em 1989; *História do Pará: Amazônia*, segunda edição, 1992; *Do Açai ao Palmito: uma história ecológica das permanências, tensões e rupturas no estuário amazônico*, em 2011; *O conflito Fundiário Urbano de Belém: a luta pela terra de morar ou de especular (1960-1980)*, em 2018; *Gênero e Diversidade Sexual: entre histórias, lugares e práticas*, em 2019.

MÁRCIA ELIANE ALVES DE SOUZA E MELLO,

professora Titular do Departamento de História da Universidade Federal do Amazonas. Possui doutorado em História pela Universidade do Porto (2002). Pós-doutorado na Universidade Nova de Lisboa (2012). Foi vice-diretora do Instituto de Ciências Humanas e Letras (ICHL/UFAM). Foi coordenadora do PPGSCA. É docente nos Programas de Pós-Graduação em História/UFAM. Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil Colônia, atuando principalmente nos seguintes temas: poder local, instituições coloniais, junta das missões, Amazônia colonial portuguesa e inquisição. Dentre seus trabalhos é autora do livro: *Fé e Império. As Juntas das Missões nas conquistas portuguesas*, em 2009.

KARL HEINZ ARENZ, graduação em Teologia pela *Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Augustin*, Alemanha (1990); mestrado em Teologia com concentração em Missiologia pela *Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Augustin*, Alemanha (1993); doutorado em Teologia Dogmática com concentração em Missiologia pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo-SP (1999); mestrado em História Moderna e Contemporânea com concentração em História do Brasil e do Atlântico Sul pela *Université Paris IV* (Paris-Sorbonne), França (2004); doutorado em História Moderna e Contemporânea com concentração em História do Brasil e do Atlântico Sul pela *Université Paris IV* (Paris-Sorbonne), França (2007). Professor da Faculdade de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, na Universidade Federal do Pará - UFPA, e do Programa de Pós-Gradu-

ação em História Social da Amazônia e no Programa de Pós-Graduação em Ensino de História (ProfHistória) da UFPA. Tem experiência na área de História, com enfoque em História Colonial da Amazônia. De entre suas várias obras é autor de: *São e salvo: a pajelança da população ribeirinha do Baixo Amazonas como desafio para a evangelização*, em 2003; *De l'Alette à l'Amazonie: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*, em 2008 e depois em 2010; *Fazer sair da selva: as missões jesuíticas na Amazônia*, em 2012; *Enfim a liberdade: a descolonização da África*, em 2012; *A África que fala nossa língua*, em 2018.

GERALDO MÁRTIRES COELHO, licenciado em História pela Universidade Federal do Pará (1972). Possui Especialização em Educação pela Universidade de Brasília (1973), mestrado em História do Brasil pela Universidade Federal Fluminense (1978), doutorado em História Cultural e das Mentalidades pela Universidade Nova de Lisboa (1987) e Pós-Doutorado pela Universidade Nova de Lisboa (1995). Professor Aposentado da Faculdade de História da Universidade Federal do Pará. Atuou e segue atuando na grande área de História Brasil, operando principalmente nos seguintes campos temáticos: história cultural, sociedade e cultura, mundialização da cultura, historiografia brasileira, teoria da história e relações interdisciplinares e transdisciplinares da História. Dentre seus trabalhos é autor dos livros: *História e Ideologia: O IHGB e A República (1889-1891)*, 1981; *Letras & Baionetas. Novos documentos para a história da imprensa no Pará*, em 1989; *Anarquistas, Demagogos e Dissidentes. A imprensa liberal no Pará de 1822*, 1993; *O Brilho da Supernova. A morte bela de Carlos Gomes*, em 1995; *O Gênio da Floresta. O Guarany e a ópera de Lisboa*, em 1996; *Uma crônica do maravilhoso: lenda, tempo e memória do culto da Virgem de Nazaré em Belém*, em 1998; *No coração do Povo: o monumento à República em Belém*, em 2002; *O Violino de Ingres: leituras de História Cultural*, em 2005; *O Espelho da Natureza: poder, escrita e imaginação na revelação do Brasil*, em 2009; *Nos passos de Clío: peregrinando pela Amazônia colonial*, em 2012; *A Independência do Pará (1823): novos tempos, novos acontecimentos*,

novos personagens, em 2012; *A lira de Apolo: o mecenato de Antônio Lemos e de Augusto Montenegro (1897-1912)*, em 2014; e *Grêmio Literário Português e a Belém da Belle Époque (1850-1910)*, em 2021.

JOSÉ ALVES DE SOUZA JUNIOR, possui graduação em Licenciatura Plena em História pela Universidade Federal do Pará (1976), mestrado em História pela Universidade Estadual de Campinas (1998) e doutorado em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2009). A sua tese recebeu o Prêmio Professor Benedito Nunes da Universidade Federal do Pará, em 2010. Professor da Faculdade de História e do Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia na Universidade Federal do Pará, tendo trabalhado por um longo período, também, como professor no ensino médio, principalmente em convênios e vestibulares. Tem experiência na área de História, com ênfase em História da Amazônia, Moderna e Contemporânea, atuando principalmente nos seguintes temas: Companhia de Jesus, Período Pombalino, ideologia, interpretações, organização, livro didático e ensino da história. Dentre seus vários trabalhos é autor de: *Mundo Contemporâneo. Do Imperialismo à derrocada do Leste Europeu*, segunda edição, em 2002; e *Tramas do Cotidiano: Religião, Política, Guerra e Negócios no Grão-Pará do Setecentos*, em 2012.

ALAM JOSÉ DA SILVA LIMA, graduação em História pela Universidade Federal do Pará (2000) e mestrado em História social da Amazônia pela Universidade Federal do Pará (2006). Tem experiência na área de Arqueologia, com ênfase em Arqueologia Histórica. Atuando principalmente nos seguintes temas: Amazônia-Pará-século XVIII, moeda-monetarização-natureza. Pesquisador da Fundação Cultural do Pará “Tancredo Neves”.

JOSÉ LUIS RUIZ-PEINADO ALONSO, doutor em História pela *Universitat de Barcelona* (2001). Professor agregado da *Universitat de Barcelona*, na Espanha, no Departamento de Antropologia e

História da América e da África. Tem experiência na área de História, com ênfase em História da América. Dentre outros trabalhos é autor de: *T(r)ópicos de História: gente, espaço e tempo na Amazônia (séculos XVII a XXI)*, obra organizada junto com o professor Rafael Chambouleyron, em 2010; e *Redes y circulación en Brasil durante la Monarquía Hispánica (1580-1640)*, livro organizado junto com os professores José Manuel Santos e Ana Paula Megiani, em 2021.

WESLEY KETTLE, doutor em História Social (UFRJ), com doutorado-sanduíche na Universidade Nova de Lisboa (2014). Mestre em História Social da Amazônia (PPHIST-UFPA). Especialização em Patrimônio Histórico e Artístico (FAU-UFPA). Bacharel e Licenciado em História (UFPA). Professor da Faculdade de História e do Programa de Pós-Graduação em Ensino de História, PROFHISTÓRIA, da Universidade Federal do Pará (Campus Ananindeua). Líder do Grupo de Pesquisa em História e Natureza. Editor do site História e Natureza (www.historiaenatureza.blogspot.com). Atua nas seguintes áreas de pesquisa: História Ambiental História da Ciência Amazônia colonial Patrimônio Histórico e Artístico. Dentre outros trabalhos é autor de: *Reflexões sobre a história ensinada: metodologias e linguagens*, em 2021; e *História ensinada: em múltiplas abordagens*, 2021.

MOEMA ALVES, graduação em Bacharelado e Licenciatura em História pela Universidade Federal do Pará (2006), especialização em Patrimônio Cultural pelo Fórum Landi/UFPA (2008), mestrado (2013) e doutorado (2019) em História pela Universidade Federal Fluminense. Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil e História da Arte e Patrimônio. Atualmente atua como pesquisadora no Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro e como professora contratada no Instituto de Aplicação Fernando Rodrigues da Silveira - Cap-Uerj. Dentre seus trabalhos é organizadora junto com o professor Aldrin Figueiredo da obra *Tesouros da Memória: história e patrimônio no Grão-Pará*, em 2009.

Tipografia:
Adobe Carlson Pro
IM FELL DW Pica
Bookmania



[2022]
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

