

Organizadoras

Sara da Silva Suliman

Sara Concepción Chena Centurión

HISTÓRIA INDÍGENA E DO INDIGENISMO NA AMAZÔNIA

1ª Edição

Autores

André Luís Bezerra Ferreira, Edilene Pereira Vale,
Elias Abner Coelho Ferreira, Irana Bruna Calixto
Lisboa, Josiely Cardoso dos Santos, Karina
Borges Cordovil, Laís Cristiane Martins Freitas,
Lívia Lariça Silva Forte Maia, Luis Paulo dos
Santos de Castro, Manoel Domingos Farias
Rendeiro Neto, Márcio Couto Henrique, Raul
Aguilera Calderón, Rosinaldo André Ferreira da
Silva, Sara Concepción Chena Centurión, Sara da
Silva Suliman, Tatiane de Cássia Silva da Costa



Organizadoras

Sara da Silva Suliman

Sara Concepción Chena Centurión

HISTÓRIA INDÍGENA E DO INDIGENISMO NA AMAZÔNIA

1ª Edição

Autores

André Luís Bezerra Ferreira, Edilene Pereira Vale, Elias Abner Coelho Ferreira, Irana Bruna Calixto Lisboa, Josiely Cardoso dos Santos, Karina Borges Cordovil, Laís Cristiane Martins Freitas, Lívia Lariça Silva Forte Maia, Luis Paulo dos Santos de Castro, Manoel Domingos Farias Rendeiro Neto, Márcio Couto Henrique, Raul Aguilera Calderón, Rosinaldo André Ferreira da Silva, Sara Concepción Chena Centurión, Sara da Silva Suliman, Tatiane de Cássia Silva da Costa

Organizadoras
Sara da Silva Suliman
Sara Concepción Chena Centurión

HISTÓRIA INDÍGENA E DO INDIGENISMO NA AMAZÔNIA



Autores

André Luís Bezerra Ferreira
Edilene Pereira Vale
Elias Abner Coelho Ferreira
Irana Bruna Calixto Lisboa
Josiely Cardoso dos Santos
Karina Borges Cordovil
Laís Cristiane Martins Freitas
Lívia Lariça Silva Forte Maia
Luís Paulo dos Santos de Castro
Manoel Domingos Farias Rendeiro Neto
Márcio Couto Henrique
Raul Aguilera Calderón
Rosinaldo André Ferreira da Silva
Sara Concepción Chena Centurión
Sara da Silva Suliman
Tatiane de Cássia Silva da Costa

1ª Edição

 **Pedro & João**
editores

2018

HISTÓRIA INDÍGENA E DO INDIGENISMO NA AMAZÔNIA

Autores

André Luís Bezerra Ferreira
Edilene Pereira Vale
Elias Abner Coelho Ferreira
Irana Bruna Calixto Lisboa
Josiely Cardoso dos Santos
Karina Borges Cordovil
Laís Cristiane Martins Freitas
Lívia Lariça Silva Forte Maia
Luis Paulo dos Santos de Castro
Manoel Domingos Farias Rendeiro Neto
Márcio Couto Henrique
Raul Aguilera Calderón
Rosinaldo André Ferreira da Silva
Sara Concepción Chena Centurión
Sara da Silva Suliman
Tatiane de Cássia Silva da Costa

1ª Edição

 **Pedro e João**
editores

Copyright 2018 © Grupo de Pesquisa Hindia

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que levado em conta os direitos dos autores.

CAPA:

Cynara Dryelle Pantoja Pereira

EDITORES:

Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito

PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO:

Fernando Alves da Silva Júnior

REVISÃO:

Sara Suliman

CONSELHO CIENTÍFICO:

Prof. Dr. José Luís Ruiz-Peinado Alonso (Universidade de Barcelona)

Profa. Dra. Izabel Missagia de Mattos (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro)

Profa. Dra. Elisa Fruhauf Garcia (Universidade Federal Fluminense)

Prof. Dr. Almir Carvalho Diniz (Universidade Federal do Amazonas)

Profa. Dra. Jane Felipe Beltrão (Universidade Federal do Pará)

Prof. Msc. Uwira Xakriabá - William César Lopes Domingues (Universidade Federal do Pará)

Catálogo na Publicação (CIP)
Ficha Catalográfica produzida pelo editor

História indígena e do indigenismo na
Amazônia. Sara da Silva Suliman; Sara
Concepción Chena Centurión. São Carlos: Pedro
& João Editores, 2018.

274p.: Il., Color.

1a ed.

ISBN 978-85-7993-540-4

1. História. 2. Indígena. 3. Indigenismo. 4.
Amazônia. I. Título.

980 CDD

304 CDU

Pedro & João Editores
www.pedroejoaoeditores.com.br
13568-878 - São Carlos - SP
2018



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Sara da Silva Suliman
Sara Concepción Chena Centurión09

A DANÇA, A MÚSICA O CANTO. A EDUCAÇÃO NA MISSÃO DE STA. MARÍA ACAPULCO

Raul Aguilera Calderón11

A ESPACIALIDADE DAS NAÇÕES INDÍGENAS PELA PERSPECTIVA DO SISTEMA DE INFORMAÇÃO GEOGRÁFICA EM HISTÓRIA: O CASO DO VIGÁRIO NORONHA

Manoel Domingos Farias Rendeiro Neto25

A JUNTA DAS MISSÕES NA CAPITANIA DO MARANHÃO (1720-1757)

André Luís Bezerra Ferreira41

A MISSÃO COMO ESPAÇO DE RECRUTAMENTO DE MÃO DE OBRA: O CASO MUNDURUKU (1848-1855)

Sara da Silva Suliman63

ALIANÇAS ENTRE INDÍGENAS E NEGROS NA REGIÃO DO RIO TROMBETAS NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX

Josiely Cardoso dos Santos81

CESTARIA E MEMÓRIA COLETIVA: UM ESTUDO SOBRE A COLEÇÃO ETNOGRÁFICA ANAMBÉ

Irana Bruna Calixto Lisboa101

CONTEÚDO DAS INSTRUÇÕES RÉGIAS DE DOM JOSÉ I DIRIGIDAS A FRANCISCO XAVIER DE MENDONÇA FURTADO, GOVERNADOR E CAPITÃO-GENERAL DO ESTADO DO GRÃO-PARÁ E MARANHÃO (1751-1759)

Rosinaldo André Ferreira da Silva121





FRONTEIRAS DA CRIMINALIDADE: FRANCISCO PORTILHO DE MELLO E O CONTRABANDO DE INDÍGENAS EM MEIO À COLONIZAÇÃO E A POLÍTICA INDIGENISTA NO ESTADO DO GRÃO-PARÁ E MARANHÃO (1750-1759)	
Lívia Lariça Silva Forte Maia	135
ÍNDIOS CONDURI: COMO ERAM VISTOS PELOS VIAJANTES E MISSIONÁRIOS NA AMAZÔNIA E COMO UTILIZAVAM SEU PRÓPRIO TERRITÓRIO	
Luis Paulo dos Santos de Castro	155
O OURO NEGRO E A ESCRAVIDÃO VERMELHA: TRABALHO COMPULSÓRIO DE ÍNDIOS NA ECONOMIA DA BORRACHA, AMAZÔNIA	
Márcio Couto Henrique	173
POSSIBILIDADE DE ENSINO DE HISTÓRIA: CONTRIBUIÇÃO DE UM PLANO DE AULA COMO INSTRUMENTO DE LUTA DO POVO INDÍGENA KA'APOR	
Karina Borges Cordovil	185
RESISTÊNCIAS INDÍGENAS NO GRÃO-PARÁ E MARANHÃO NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XVIII (1757-1798)	
Laís Cristiane Martins Freitas	201
UM DOMÍNIO, DOIS ESTADOS, UM PROTAGONISTA NA CONQUISTA: O ÍNDIO NO PROCESSO DE COLONIZAÇÃO DO MARANHÃO E GRÃO-PARÁ (SÉCULO XVII)	
Edilene Pereira Vale	213
URBANIZAÇÃO E QUESTÃO INDÍGENA NA AMAZÔNIA	
Tatiane de Cássia Silva da Costa	233
MÃO DE OBRA INDÍGENA NA AMAZÔNIA COLONIAL PORTUGUESA: OFICIAIS CANDEIROS, REMEIROS E PILOTOS JACUMAÚBAS (1733-1777)	
Elias Abner Coelho Ferreira	253
SOBRE OS AUTORES	271



Sara Concepción Chena Centurión
Sara da Silva Suliman

APRESENTAÇÃO

O II Encontro de História Indígena e do Indigenismo na Amazônia (II EHIIA), realizado pelo Grupo de Pesquisa de História Indígena e do Indigenismo na Amazônia (GP HINDIA), ocorreu em Belém/PA, nos dias 5, 6 e 7 de outubro de 2016, na Universidade Federal do Pará (UFPA), no Auditório do Setorial Básico, com apoio do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), do Programa de Pós-Graduação em História (PPHIST), da Faculdade de História (FAHIS) e Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG).

Promovido anualmente, os encontros organizados pelo Grupo de Pesquisa HINDIA se destacaram por reunir professores e estudantes de graduação, mestrado e doutorado, no âmbito nacional e internacional, indígenas e não-indígenas, que se dedicam à temática indígena e indigenista, através da apresentação de mesas, conferências, simpósios temáticos e minicursos.

Nesta edição, as linhas de pesquisa do GP HINDIA foram apresentadas a comunidade acadêmica através dos simpósios temáticos “História Indígena”, “História do Indigenismo”, “Ensino de História e Educação Indígenas”, e “Formas de Expressão Indígena e Representações sobre os Indígenas”, possibilitando a socialização de pesquisas consolidadas e em andamento. Além das apresentações de artigos e pesquisas, buscou-se promover maior interação entre os participantes através dos minicursos sobre temas relacionados à Cultura Material Anambé, Epidemias na Amazônia colonial, Lutas políticas indígenas no caso Belo Monte, Possibilidades de pesquisa em História indígena na Amazônia imperial e Espaço escolar e a temática indígena.

Como forma de tornar este encontro ainda mais salutar e promover discussões a partir da perspectiva indígena, a conferência de abertura contou com a participação de Professor e Mestre Uwira Xakriabá, à época, estudante de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), na UFPA. Uma mesa-redonda discutiu o desafio de se escrever história indígena na Amazônia, com a participação dos professores Mauro Coelho (UFPA), Décio Guzman (UFPA) e Patrícia Sampaio (UFAM), que também foi convidada para a conferência de encerramento.

O Grupo de Pesquisa HINDIA foi idealizado a partir da reunião de pesquisadores em um Grupo de Trabalho sobre História Indígena e Indigenista, coordenado pelos professores Márcio Couto e Décio Guzman, que ocorreu na edição regional da Associação Nacional dos Professores Universitários de História (ANPUH - Seção Pará), em 2012, na UFPA. No ano seguinte, o grupo já se reunia e promovia debates, porém foi somente em 2015 que promoveu o I EHIIA. Atualmente, o GP HINDIA possui cinco linhas de pesquisa: "História indígena e etno-história"; "Espacialidades e relações interétnicas"; "Políticas indígenas e indigenistas"; "Formas de expressão indígena e representações sobre os indígenas"; "Ensino de História e história indígena", das quais participaram quase 60 pessoas, entre professores e estudantes dos diferentes estágios de formação.

É com grande satisfação que, após dois anos do II EHIIA, finalmente, este Comitê conseguiu sanar a dívida com os participantes do evento e do GP HINDIA através da publicação dos artigos submetidos. Como não poderia ser diferente, agradecemos a todos os autores pela espera, pela escolha de nosso evento como fórum de publicação para seus trabalhos e a todos os participantes que promovem esta comunidade.

Agradecemos também a todas as instituições e organizações que apoiaram a realização deste evento, tornando-o possível. Este encontro não seria possível sem os esforços das várias pessoas envolvidas em sua organização que fazem parte do GP HINDIA.

Belém, maio de 2018.

Raul Aguilera Calderón

A DANÇA, A MÚSICA O CANTO: A EDUCAÇÃO NA MISSÃO DE SANTA MARÍA ACAPULCO, MÉXICO

Resumo: Na presente comunicação será analisado a música, canto e dança como agentes transformadores da evangelização dos *x'i'ui* (pames) de Santa Maria Acapulco, grupo indígena que mora em Sierra Gorda, no México. O objetivo é demonstrar como os pames se apropriam das artes cênicas conferindo a elas as marcas de sua própria cultura, em confronto com a tentativa de controle dos missionários cristãos.

Palavras-chaves: Pames; Artes cênicas; México.

As missões na pameria se estabeleceram como escolas de ensino técnico. O modelo educativo que adotaram os *colégios della propaganda fide*, segundo Hector Sampiero (1994, p. 87-88), está baseado na reforma erasmiana de San Pedro de Alcántara. Os franciscanos pregavam que a humanização e salvação da alma dos índios só poderiam ser alcançadas através de uma estrita aprendizagem, e este seria o único caminho para conhecer a felicidade. Sua liberdade, nome dado à prática da ociosidade nas reformas alcántarianas,¹ os levaria ao inferno.

Com base nesta lógica os missionários acreditavam que a educação "impediría que los índios regresaran al monte", "daría una

¹ Segundo a biografia de San Pedro de Alcántara, de Fr. Diego de Madrid, no Capítulo VII, "convierte el Santo de Ávila en un cavallero de estragada vida con eficiencia de su oración fervosa" se deseja formar primeiro o homem e, depois, o cristão. Sua instrução leva ao aperfeiçoamento da alma; enquanto a liberdade, como ele define a ociosidade, impede sua salvação e conduz à escuridão. MADRID, Fr. Diego. **Vida admirable del phenix seraphico y redevivo Francisco, san Pedro de Alcántara.** Madrid, Oficina de Manuel Martín calle de la Cruz, 1765, p. 68-65.

mayor inteligencia", e "curaria su alma".² Integrar os índios maiores de 25 anos através de uma atividade produtiva foi uma tarefa muito importante na Nova Espanha, que o arcebispo do México Francisco Antonio Lorezana decretou como uma regra para que os índios fossem felizes (FR. FRANCISCO ANTONIO LORENZANA, AFBN, 43/997.6).

A educação na missão de Santa Maria Acapulco foi feita de forma vertical e descendente, com uma estrutura similar à do corpo humano: o sacerdote na cabeça para mandar e os índios nos pés para obedecer. Ou seja, os pame-chichimecas que de alguma outra maneira decidissem sair das barrancas e dos montes para transformar-se em índios conversos, primeiramente tinham que aceitar a relação de dominação em favor de sua conversão. Pouco a pouco se introduziram os parâmetros da cosmovisão ocidental na intenção de desterrar seus antigos costumes chichimecas.

12

A EDUCAÇÃO EM SANTA MARIA ACAPULCO NOS SÉCULOS XVII-XVIII

Nos memoriais que os missionários apresentam sobre a educação na pameria é comum encontrar, de forma repetitiva, o método e as técnicas que aqueles missionários usaram. Em 1751, Frei Cristóbal Grande, ministro da província de Michoacán, decretou obrigatória a educação cristã em todas as missões dos franciscanos no México, sob a pena de *excommunicatio ipso facto* para o missionário que não a fizesse (FR. CRISTÓBAL GRANDE, AFPM, Provincia Custodia de Río Verde/Caja 6/44 bis).

As fontes documentais falam que todos os dias, pela manhã e pela tarde, os pames se reuniam no átrio da igreja ao toque do sino, os homens de um lado e as mulheres de outro. Cada grupo recebia uma atenção especial e geralmente o missionário lia uma passagem da bíblia, a vida dos santos e outras leituras necessárias e, por meio da

²Vejam-se as informações de P. Fr. Domingo Arnaiz, AFPM, Provincia Custodia de Río Verde/Caja 7/92; Fr. Matías Terrón, AFBN, Exp./982 Fs. 1-11; Fr. Martín Herrán, AFPM, Provincia Custodia de Río Verde/Caja 5/Folio 121v; P. Fr. Manuel de Candi, AFPM, Provincia Custodia de Río Verde/Caja 5/19.

repetição em voz alta dos dogmas cristãos ensinavam-se as principais orações: o Creio em Deus Pai, o Pai Nosso e a Ave Maria.

Fomentou-se o costume de memorizar tudo o que foi aprendido, "se hacen instruirse de memoria las oraciones" como afirma Fr. Domingo Arnaiz, em suas memórias sobre a missão de San Francisco de la Villa de Güemes, em 1773 (FR. DOMINGO ARNAIZ, AFPM, Provincia Custodia de Río Verde/Caja 6/47). Os missionários reconheciam a capacidade de memorizar dos pames e entenderam que este era o meio de aprendizagem mais efetivo. Mas, ao mesmo tempo, os religiosos temiam pelo fato de que a memória oral ainda identificava os pames como grupo.³

Os homens aprendiam um "castelhano muito adulterado" enquanto as mulheres não queriam falar. As mulheres pames, segundo os franciscanos, eram muito "negligentes" e tinham muitos problemas para compreender o espanhol. Não obstante, sua aprendizagem implicou mergulhar em um contexto de tráfico de mulheres e escravidão. Naquela época, os vendedores de escravos constantemente faziam apreensões nas missões da pameria para sequestrar mulheres e meninas, para satisfazer o mercado sexual e de trabalhadores na Cidade do México, Querétaro e Puebla.⁴

³Conforme o trabalho de Maurice Halbwachs (1990, p. 26), entende-se por memória oral a verbalização de uma experiência passada, seja de forma individual ou coletiva. Ela se caracteriza por sempre se encontrar no presente, porém seu referente sempre é uma seleção de recordações do passado. Uma continuidade a partir do que é possível situar um acontecimento desde o tempo narrado até um mais remoto: "...nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos".

⁴Sobre este tema vale a pena conferir as informações de Fr. Cristóbal de Herrera Arcorcha, custódio da missão de Alaquines. Em 1790, ele assinalou que: "Mirando desde orienta a poniente, que los dueños de sus haciendas en virtud en las mercedes y han conseguido a mi nombre se quiere entender con un hacendero para que parte los ganados hasta los pueblos y caza de los indios queriéndose hacer duelos de los pueblos haciendo ser suyos por sucio título y mercedor echan sin ser parte espacio en que siembran para su sustento, aunque habitan con algún alivio y quitándole a los indios miserables sus mujeres e hijas haciendo con ellas lo que convenga fuera de la ley de Dios y así lo hacen los dueños como sus mayordomos, criados y tenientes con violencia les quitan sus hijos e hijas y las sacan fuera de la Provincia de Río Verde a la ciudad de México, Puebla y Querétaro estas partes los venden presentados y son vendidos como

Os ofícios que os pames aprendiam nas missões estavam vinculados com a capela. Os homens "... uno que otro se inclina a la pintura, la herrería, a la carpintería, a curtir cueros y hacer zapatos los de estos oficios y también a la música pero no es cosa notable" (FR. ANTONIO DE ALEGRÍA, AFPM, Provincia Custodia de Río Verde/Caja 6/59). As mulheres, ao contrário, especializavam-se na confecção da cerâmica e no tecido da palma e algodão, "... que venden en las canteras y aún hasta la Huasteca se arriman" (VARIOS, AFBN, Exp./994 Fs. 1-22).

Os meninos e os adolescentes, segundo Robert Ricard (2010[1947], p. 186), foram de muita importância para os franciscanos porque eram os mais ativos colaboradores da obra da evangelização: faziam os ofícios dos missionários com suas próprias famílias e dos demais índios; denunciavam as secretas superstições de seus pais; ensinavam a doutrina cristã aos adultos; aprendiam com maior rapidez os sermões; enfim, facilitavam a conversão dos pames.

Chama atenção a tradução da palavra adolescente em língua pame, *quiditiui* e *ditivi*, segundo o vocabulário de Fr. Francisco del Valle e Fr. Guadalupe Soriano, que escreveram as únicas gramáticas em língua pame no século XVIII que se conhecem até hoje: "Cuadernos de algunas reglas y apuntes sobre el idioma pame y El difícil tratado del arte y de los idiomas othomi y pames", respectivamente (SORIANO, 2012, p. 70; VALLE, 1989, p. 96).

O professor da escola Cinco de Maio, Carlos Santos, traduz o termo *chikiua* como "a pessoa que sabe escutar". Pode-se pensar que *quiditiui* ou *ditivi*, além de sua tradução literal como "escutar", seja também um termo que foi usado para chamar aqueles pames para ouvir a doutrina cristã.

Aqueles que aprenderam a ouvir a doutrina e gostaram de seus estudos foram enviados para a Escola das Primeiras Letras, para assistir aulas de leitura e aritmética. Em 1843, ainda funcionavam nove escolas na Custódia de Río Verde, onde havia um total de 593 estudantes. Somente uma destas era destinada para mulheres, onde

esclavos" (FR. CRISTÓBAL DE HERRERA ARCORCHA, AFPM, Provincia Custodia de Río Verde/Caja 7/94).

recebiam anualmente entre 15 e 20 adolescentes.⁵ O colégio mais próximo para os pames de Santa María Acapulco ficava na missão de Lagunillas. O índio mexicano, segundo Ricard (2010, p. 283), "adorava a música e desde muito longe os aficionados vinham aprender nos conventos".

Além dos estudos da língua castelhana, os estudantes das Escolas das Primeiras Letras também aprendiam a dançar novas coreografias, a tocar violão e viola e cantar as orações em latim, para "animar o culto divino" como os próprios missionários o chamavam (FR. DIEGO PAREDES, AFPM, Provincia Custodia de Río Verde/Caja 6/56). Os pames da Santa Maria Acapulco demonstraram grande interesse pela aprendizagem da dança que, diferente da música e do canto, a princípio não precisa de um alto grau de especialização e sua representação depende mais da espontaneidade e da imitação.

Não obstante, os missionários na pameria não tinham habilidades artísticas, sendo necessário contratar professores qualificados nestas disciplinas. Isto custava muito caro, como diz Fr. Diego Paredes, Custódio na missão da Santa María de Iás Nieves de Palmilla. Em 1787, justificou-se ante a Real Fazenda o gasto de 400 pesos para trasladar um professor de Santa María Del Río a sua missão e comprar os instrumentos necessários.

Se le puso una escuela trayendo un maestro de Sta. María del Río para que aprendieran la lengua castellana, a leer la doctrina Christiana y parte de ellos para oficiar la misa en los días festivo sacando de ellos los instrumentos de guitarra, violín y arpa para la animación del culto divino así costo en término de los años que vino el maestro con instrumentos, papeles de música y breviarios fue de 400 pesos los que a solicitud mía y trabajo de ellos se pagaron, que dando hasta hoy todos los oficiales con instrumentos y ocho cantores, habiendo también dos carpinteros muy buenos (FR. DIEGO PAREDES, AFPM, Provincia Custodia de Río Verde/Caja 6/56).

⁵O documento assinala que, em 18 de outubro de 1843, havia duas escolas de Primeiras Letras em Río Verde, uma em Lagunillas, uma em Nuevo Gamotes, duas na Ciudad del Maíz, uma em Alaquines, uma em San Nicolás. Uma das duas escolas que se encontravam em Río Verde era para as mulheres (FR. ANTONIO SERVÍN, AFPM, Provincia Custodia de Río Verde/Caja 7/87).

A música, o canto e a dança tiveram uma forte atração para os pames de Santa María Acapulco e, sem dúvida alguma, foram as ferramentas por excelência de sua evangelização. Por esta razão, os missionários investiam na instrução das artes, como diz o testemunho do sacerdote Paredes. A inversão de 400 pesos fez com que os pames aprendessem mais rapidamente as passagens da bíblia, os sermões dos padres e até sua própria conversão.

Nos séculos XVII e XVIII, Ramos Smith (1990, p. 30) registrou um aumento de professores dedicados a instrução das artes na Nova Espanha, especializados principalmente nas danças cartesianas de moda espanhola e bailes populares europeus. As principais escolas de dança ficavam nas cidades de México, Puebla e Veracruz.

Os professores, como a maioria dos missionários, não falavam a língua indígena, apesar de exigir-se os conhecimentos em língua pame. O principal argumento foi de que a língua dos pames era muito complicada, o tempo em cada missão bem curto e, junto com as dificuldades que sofriam, estes fatos impossibilitavam a aprendizagem da língua indígena. O testemunho do Fr. Agustín Tamayo, padre Custódio da missão de Villa de Santa María de Llera, em 2 de maio de 1789, é um bom exemplo.

Algunos de estos ministros de los que han permanecido muchos años en las misiones tiene alguna tintura del idioma pame, que es general de aquellas regiones. Otros, y son los más, no lo poseen, a si por ser muy difícil, como por las enfermedades y muertes de los misioneros nacidos del más temperamento no da el tiempo, ni la permanencia suficiente para su adquisición, pero esa falta se remplaza con esmero que hace en solicitar que los neófitos aprendan en las escuelas y con el continuo trato en la que por lo común los indios de estas misiones están más adelantados y la pronunciación con más perfección que los de las más antiguas reducciones de esta Nueva España (FR. AGUSTÍN TAMAYO, AFPM, Provincia Custodia de Río Verde/Caja 6/72).

As limitações dos missionários, os altos custos dos professores e o gosto dos pames pelas artes fizeram que a criatividade indígena terminasse de refinar estes conhecimentos de tal modo que os

indígenas se apropriaram da dança, do canto e da música. Os dançantes orientam-se com os pontos cardinais e suas apresentações coincidem com as mudanças das estações; os instrumentos musicais são considerados como seres humanizados e os cantos em latim adaptam-se a língua indígena.

Os estudantes das Escolas das Primeiras Letras voltavam para suas missões e arrumavam o cargo de *piscal* (fiscal), isto é, ajudante do missionários. Os *pahaskiál*, como são chamados hoje entre os pames de Santa Maria Acapulco, foram o protótipo de índio "inteligente" ou índio assimilado. As fontes documentais referem-se a eles como as pessoas de maior confiança nas missões, à medida que substituíam o missionário quando ele se ausentava. Seu trabalho foi ajudar seus companheiros a compreender a doutrina cristã, a organizar as festas, a ensinar as novas coreografias para as danças religiosas, como também manter os livros de registro e fazer os recados fora das missões. Eles eram os únicos índios que tinham autorização para sair das conversões (PALOU, 1983, p., 23; FR. JOSÉ ANTONIO BORJA, AFPM, Provincia Custódia de Río Verde/Caja 6/53).

Hoje em dia, os *pahaskiál*, em Santa María Acapulco, fazem a maior parte do trabalho na capela e durante o ciclo anual de festas. Seu cargo dura aproximadamente um ano e este é considerado o primeiro passo para ingressar na organização religiosa.⁶ Portanto, os fiscais têm que manifestar publicamente sua vontade ante as imagens cristãs através de uma "manda", isto é, um contrato imaginário baseado na reciprocidade com seus deuses e, depois de um ano, pagar com uma promessa. O ritual de passagem tem lugar na festa da Semana Santa, quando o fiscal se ajoelha em frente à imagem da Virgem Maria e beija seus pés, recebendo, então, um bastão de mando.

A relação entre fiscais e os outros índios pames foi baseada na hostilidade e na tensão porque, segundo as fontes, eram considerados

⁶A organização social em Santa María Acapulco se divide em religiosa e civil. A primeira é composta por um governador tradicional e seu suplente, um mordomo, sacristão e fiscais. Todos eles são encarregados de comemorar todo o ciclo anual de festas. A organização civil, ao contrário, é a representação dos pames frente ao Estado, sendo composta pelo comissário, o juiz auxiliar e policiais.

como adutores e informantes do missionário e durante as sublevações geralmente eram assassinados junto com os sacerdotes. Assim, por exemplo, aconteceu com Bellado de Canoas, fiscal na missão de Tampasquiu, que foi assassinado por "hipócrito árido" durante uma rebelião.

Apesar dos conflitos, demandou-se para os missionários e fiscais instruir os índios com grande esforço, sendo que o progresso espiritual dos convertidos dependia dos recursos para a missão. Quer dizer, a educação dos índios também foi um método para avaliar o progresso de cada missão e dependendo disso, receberiam ou não as sagradas doações. Aqui será feito um breve parêntese para entender esta idéia através de dois casos registrados nas fontes documentais.

O primeiro caso sucedeu em 1693, quando o doutor Don Josep Osorio Espinosa de los Montero, membro do Conselho da Audiência Real de Guadalajara, outorgou a autorização para fundar uma capela no povo de San Juan Tetla, depois examinaram um grupo de crianças entre 10 e 15 anos. O ouvinte de sua majestade assinalou que "os índios já tinham um conhecimento dos mistérios da nossa Santa Fé Católica, do catecismo e das orações (FR. MARTÍN HERRÁN, AFPM, Província Custodia de Río Verde/Caja 5/Folio 123v.).

O segundo caso aconteceu quando chegou Don Blas Castillejo Soriano, inspetor da Audiência Real na missão de Santa Catarina de Río Verde, em 6 de dezembro de 1693. Em sua visita, o inspetor falou ao padre para reunir todos os índios que ficavam na estrada do povo para celebrar o sacrifício da missa, "mais de trinta índios" diz Castillejo. Depois de escutar o sermão, o missionário perguntou para os pames sobre os mistérios da doutrina cristã e os santos sacramentos frente ao inspetor da Audiência Real: "suas respostas foram satisfatórias para as perguntas, com prontidão e clareza sem necessidade de correção". Mas, Castillejo achou que o missionário sabia a quem perguntar e a quem não, tanto que ele selecionou uma das moças que estavam presentes na cerimônia. Ele ordenou subir e ajoelhar no altar principal e recitar as quatro orações principais do mandamento da lei de Deus. O inspetor ficou admirado e assombrado com a clareza das respostas da moça e publicamente reconheceu os esforços do missionário. O sacerdote respondeu que "era parte de seu

trabalho e sua obrigação, e ficava muito contente em cumprir o que era sua obrigação" (DON BLAS CASTILLEXA SORIBANO, AFPM, Provincia Custodia de Río Verde/Caja 5/Folio 133).

A avaliação estava acompanhada de forte restrição e dançar, principalmente, era mover-se no pêndulo da repressão e da tolerância (BAÉZ-JORGE, 2009, p. 148). Os dançantes ficavam ligados a um estrito controle porque os missionários observaram que através do corpo humano os pames se comunicavam com seu deus pagão. Em 1772, Fray Cayetano de Otxeo informa que durante as danças os índios de Santa María Acapulco ofereciam o pouco milho que tinham: "a sementeira, a comunidade realiza alternativamente entre seus mitotes [danças] e as bebidas" (VARIOS, AFBN, Exp./987 Fs. 1-28).

As danças indígenas com simbolismos pagãos foram proibidas em 1769 em toda a Nova Espanha (DR. MANUEL JOACHIN BARRIENTOS LOMELIN Y CERVANTES, AFBN, Exp. 912 Fr. 1-7), assim como algumas danças religiosas que foram implementadas para sua evangelização: a dança das penas, dos "concheros", das "coplas", etc. Mas, os missionários ignoravam se durante as danças os indígenas dançavam para os novos deuses ou se, a cada passo, continuavam dançando para seus ídolos pagãos.

19

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A educação em fins do século XVII e XVIII não era uma estrutura completamente fechada e rígida. As hostilidades dos grupos rebeldes e as constantes ameaças de sublevação abrem o caminho para considerar a educação artística entre os atores envolvidos. Neste sentido, e seguindo a proposta de Antonella Tassinari (2001, p. 50), a educação artística em Sta. María Acapulco é entendida como um espaço de transição, de fronteira, inclusive de intercâmbio de conhecimentos. Isso, claro está, sujeito ao exercício de poder dos missionários.⁷

⁷Michel Foucault (1984, p. 106-107) afirma que "a disciplina implica um registro contínuo. Anotação do indivíduo e transferência da informação de baixo para cima, de

FONTES

Fr. Domingo Arnaiz, Archivo Franciscano de la Provincia de San Pedro y San Pablo (AFPM), Provincia Custodia de Río Verde/Caja 7/92.

Inventario de la misión de Güemes: alhajas de iglesia y sacristía, utensilios del convento y bienes de comunidad destinados para misión, que dio la Real Hacienda en los primeros años de la fundación de la villa. Sigue también lo que han dado desde el tiempo referido los vecinos de la dicha villa a expensas suyas para el servicio, culto y adorno de la iglesia y sacristía. Certificado por el P. Fr. Domingo Arnaiz.

Fr. Martín Herrán, AFPM, Provincia Custodia de Río Verde/Caja 5/Folio 121v.

Representación al rey por el custodio de Río Verde al Rey, sobre el despacho último que resultó en razón de la existencia de las diez misiones de la custodia y de los misioneros que las administran. Consulta a Su Majestad los inconvenientes que pueden seguirse de ponerse en ejecución por ahora lo propuesto por el fiscal de la Real Audiencia en su última respuesta, en razón de gravar con tributo a los indios de la custodia, atento a ser nuevas las reducciones, y estarse actualmente convirtiendo sus fronteras; y lo demás que contiene.

Fr. Manuel de Candi, AFPM, Provincia Custodia de Río Verde/Caja 5/19.

Carta del P. Fr. Manuel de Candi al Br. Castellanos sobre el mismo asunto de las anteriores.

Fr. Cristóbal Grande, AFPM, Provincia Custodia de Río Verde/Caja 6/44 bis.

Patente del ministro provincial P. Fr. Cristóbal Grande al custodio y demás religiosas misioneras de la Custodia de Río Verde, por la que establece varios puntos que se han de guardar en orden a satisfacer mejor el cumplimiento de sus obligaciones misioneras.

Fr. Domingo Arnaiz, AFPM, Provincia Custodia de Río Verde/Caja 6/47.

modo que, no cume da pirâmide disciplinar, nenhum detalhe, acontecimento ou elemento disciplinar escape a esse saber. No sistema clássico o exercício do poder era confuso, global e descontínuo. Era o poder do soberano sobre grupos constituídos por famílias, cidades, paróquias, isto é, por unidades globais, e não um poder contínuo atuando sobre o indivíduo. A disciplina é o conjunto de técnicas pelas quais os sistemas de poder vão ter por alvo e resultado os indivíduos em sua singularidade. E o poder de individualização que tem o exame como instrumento fundamental. O exame é a vigilância permanente, classificatória, que permite distribuir os indivíduos, julgá-los, medi-los, localizá-los e, por conseguinte, utilizá-los ao máximo. Através do exame, a individualidade torna-se um elemento pertinente para o exercício do poder".

Informe que da el P. Fr. Domingo Arnaiz, ministro de la iglesia parroquial de la Villa de San Francisco de Güemes, para un perfecto conocimiento del estado de la Villa Nueva de Croix.

Fr. Cristóbal de Herrera Arcorcha, AFPM, Provincia Custodia de Río Verde/Caja 7/94.

Plan de la misión de San Felipe de los Gamotes, hecho por su ministro el P. Fr. Cristóbal Manuel de Herrera Arcocha

Fr. Antonio de Alegría, AFPM, Provincia Custodia de Río Verde/Caja 6/59.

Información de la fundación y estado en que se halla la misión de la Purísima Concepción de Croix, formado por su ministro el P. Fr. Antonio de Alegría.

Fr. Antonio Servín, AFPM, Provincia Custodia de Río Verde/Caja 7/87.

Oficio del provisorato de Michoacán al P. Fr. Antonio Servín de la Mora comunicándole el dictamen del provisor y vicario general don Clemente Munguía sobre que no se vendan las fincas de las Cofradías expresadas en su solicitud para la reparación de la iglesia parroquial.

Fr. Diego Paredes, AFPM, Provincia Custodia de Río Verde/Caja 6/56.

Razón que da de la misión de Sta. María de las Nieves de Palmillas su ministro el P. Fr. Diego Paredes, en respuesta a los puntos que se le preguntan y ha hecho saber el ministro provincial P. Fr. José Arias.

Fr. Agustín Tamayo, AFPM, Provincia Custodia de Río Verde/Caja 6/72.

Razón del plan y situación de la villa de Santa María de Llera, dado por el P. Fr. Agustín Tamayo según los puntos que piden los preladados.

Fr. José Antonio Borja, AFPM, Provincia Custodia de Río Verde/Caja 6/53.

Estado del convento de Río Verde, firmado por el guardián del mismo P. Fr. Victoriano Borja conjuntamente con los religiosos conventuales.

Fr. Martín Herrán, AFPM, Provincia Custodia de Río Verde/Caja 5/Folio 123v.

Un testimonio de la posesión del pueblo de San Juan Tetla, fundada por dicho P. Custodio Fr. Martín Herrán.

Don Blas Castilleja Soribano, AFPM, Provincia Custodia de Río Verde/Caja 5/Folio 133.

Un testimonio que dio el Sr. Didor que fue a las diligencias, del estado en que vido la doctrina cristiana en el Río Verde.

Fr. Matías Terrón, Archivo Franciscano de la Biblioteca Nacional de México (AFBN), Exp./982 Fs. I-II.

Informe original de Fr. Matías Terrón comisiones visitador de la Cust. De Tampico al P. Proval Ballina sobre las misiones de la Huasteca y la Pameria. Costumbres de los pames. Fr. Francisco Barrientos en la Palma. El Saucillo es del obispado de Michoacán, dificultades de los religiosos. Buen estado de las misiones de la Huasteca, las misiones de Conca, Tancoyal y Landa de los agustinos. Al final recibos originales de algunos de los religiosos de objetos dado por el P. Cust. Terrón.

Fr. Francisco Antonio Lorenzana, AFBN, 43/997.6.

Francisco Antonio Lorenzana, por la gracia de días, y de la santa sede apostólica de México, y su arzobispado, del consejo de SM de aviso pastoral a todos nuestros Hermanos los párrocos, jueces eclesiásticos, vicarios confesores seculares, y regulares, y demás clérigos de este arzobispado.

Varios, AFBN, Exp./994 Fs. 1-22.

Relación incompleta del estado de las misiones de Tampico. Situación geográfica., población, grupos raciales, familias, doctrinas, lenguas que hablan, obvenções, escuelas, siembra y productos, vicios de los pobladores, irreligiosidad en los conventos: Villa de Valles, Ozulama, Huehuetlan, Tampico, Aqichmón, Tamcuayalab, Tamlajax, Tamapach, Tapasquid, Palma, Santa María, Tamlacum, Guayabos, Sauz, Sta Bárbara, Horcasitas, Escandon, Altamira. Noticias generales, historia, fundación.

Varios, AFBN, Exp./987 Fs. 1-28.

Informe que los P. Misioneros de la Cust. De Tampico hicieron de sus respectivas misiones y remitieron al P. Cust. Fr. Ignacio Saldaña. Nota al frente de Fr. F Antonio de la Rosa Figueroa. Estado de las misiones, situación, antigüedad, ministros años de servicio, doctrina, familias, nación, lenguas que hablan, motivos de su atraso y prosperidad. Certificación de D Joaquín Francisco de Barberana Teniente Coronel de la Villa de Valles de la verdad del informe de Fr. Francisco Ibáñez y certificaciones de los vecinos de otras misiones.

Dr. Manuel Joachin Barrientos Lomelin y Cervantes, AFBN, Exp. 912 Fr. 1-7.

Serie de prohibiciones a las indígenas.

22

REFERÊNCIAS

BAÉZ-JORGE, Felix. Nueva Evangelización y religión popular indígena (Estrategias de una doctrina hegemónica). In: Johanna Broda (coord.) **Religión popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México**. México, INAH, 2009.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 4ª Ed., 1984.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo, Edição Revista dos Tribunais, 1990, p. 26.

MADRID, Fr. Diego. **Vida admirable del phenix seraphico y redevivo Francisco, san Pedro de Alcántara**. Madrid, Oficina de Manuel Martín calle de la Cruz, 1765.

RAMOS SMITH, Maya. **La danza en México durante la época colonial**. México, Editorial Patria S.A de C.V. 1990, 1990.

RICARD, Robert. **La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572**. México, Fondo de Cultura Económica, 2010[1947].

SAMPERIO Gutiérrez, Héctor. Las misiones fernandinas de la Sierra Gorda y su metodología intensiva: 1740-1770. In: **Sierra Gorda: Pasado y presente. Coloquio en homenaje a Lino Gómez Canedo 1991**. México, Fondo Editorial de Querétaro, 1994.

SORIANO, Fray Guadalupe. **El difícil tratado del arte y de los idiomas othomi y pames**. Vocabulario de los idiomas pame, otomí, mexicano y jonaz. México, UNAM, México, Paleografiado y editado por Yolanda Lastra, 2012.

PALOU, Fray Francisco. **Relación histórica de la vida del venerable padre fray Junípero Serra 1852**. México, Juaquin Porrúa, S.A., 1983.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. Escola indígena: Novos horizontes teóricos, novas fronteiras de educação. In: Aracy Lopes e Mariana Kawall Leal. **Antropologia, história de educação. A questão indígena e a escola**. São Paulo, Global, 2001.

VALLE, Fray Francisco. **Cuadernos de algunas reglas y apuntes sobre el idioma pame**. México, Colegio de México, 1989.

Manoel Domingos Farias Rendeiro Neto

A ESPACIALIDADE DAS NAÇÕES INDÍGENAS PELA PERSPECTIVA DO SISTEMA DE INFORMAÇÃO GEOGRÁFICA EM HISTÓRIA: O CASO DO VIGÁRIO NORONHA

Resumo: O presente artigo pretende propor o uso de visualizações gráficas como alternativa útil para a construção de uma narrativa historiográfica. Utilizando o roteiro de viagem do Padre José Monteiro e ferramentas de Sistema de Informação Geográfica foi destacado os grupos indígenas da região do Estado do Grão-Pará e Maranhão a fim de compreender sua espacialidade e incorporação na sociedade colonial.

Palavras-chave: Grupos indígenas; Sistema de Informação Geográfica; Estado do Grão-Pará e Maranhão.

O VIGÁRIO E AS REFORMAS POMBALINAS NO COMPLEXO TERRITORIAL DO ESTADO DO GRÃO-PARÁ E MARANHÃO

A dinâmica configuração dos espaços das nações indígenas durante o processo de colonização do sertão amazônico durante a segunda metade do século XVIII é a proposta deste artigo, partindo da análise documental do “Roteiro de Viagem da cidade do Pará até as últimas colônias do Sertão da Província”, de José Monteiro de Noronha, datado de 1768.¹

A partir da segunda metade do século XVIII, o ambiente atlântico sofreu grandes mudanças por meio de políticas da Coroa portuguesa no complexo administrativo do Ultramar, sendo a figura

1 A versão utilizada para análise aqui apresentada será NORONHA, José Monteiro de. **Roteiro de Viagem da Cidade do Pará até as Últimas Colônias do Sertão da Província (1768)**/José Monteiro de Noronha. Introdução e Notas de Antônio Porro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

A composição populacional do Estado do Grão-Pará e Maranhão em relação ao Estado do Brasil, onde a população africana escravizada era majoritária, isso na segunda metade do século XVIII, se mostrava divergente por efeito da preponderância do elemento indígena nessa específica sociedade colonial (CARDOSO, 1984).

Portanto, sua ressocialização era necessária e imprescindível para os projetos de dinamização e exploração das riquezas. É válido lembrar que a atuação jesuítica, anterior à implantação do Diretório, foi imprescindível para “transformação” do índio em trabalhador produtivo, porém para isso era necessário a aplicação de métodos que acabavam por silenciar as tradições indígenas em detrimento de um modelo de civilização cristã.

Os nativos possuíam lugares específicos na estratificação do Império Lusitano, sendo estes detentores de funções essenciais nos deveres de uma lógica colonialista após a instauração de políticas que visavam a libertação dos povos autóctones dos ferros da escravidão, como as leis da Liberdade dos Índios de 1755 e do Diretório dos Índios de 1757, em conjunto a necessidade de controlar uma população de novos vassalos do Rei que “nunca” antes conheceram essas tais “liberdades” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2011).

A introdução dessa nova política implantada verticalmente sobre o complexo político-territorial do Estado do Grão-Pará e Maranhão, que se encontra detalhada no Diretório, aprofundaria processos de individualização nas relações sociais entre os próprios nativos. Por exemplo, os Oficiais e Principais ocuparam cargos e direitos que os concediam privilégios que os diferenciavam dos demais índios das localidades. Além de conformar e acentuar uma nova normativa social de diferenciação entre os indígenas, essa transformação cultural promovida através da nova política representava o desejo de dominação colonial e um novo regime de exploração da mão de obra indígena (MARTINS LOPES, 2005).

A QUESTÃO INDÍGENA E A SOCIEDADE COLONIAL DA AMAZÔNIA LUSITANA

A sociedade colonial instalada na Amazônia era reconhecida até, pelo menos, metade do século XVIII como indígena, mesmo se

sua existência sociocultural. A partir da interação com o colonizador, reorganizações sociais estiveram em processo, assim como processos de etnogênese como meio de sobrevivência a um novo mundo em construção (ALMEIDA, 2003).

Portanto, poderíamos dizer que os grupos étnicos, como é o caso da diversidade étnica dos povos indígenas, se organizam para si mesmo, interagindo e categorizando-se e, também, classificando os outros. Logo, as distinções entre categorias étnicas não dependem de ausências, mas de processos de interação (exclusão e incorporação) ao longo do tempo e com variáveis de participação e pertencimento (BARTH, 1998).

Após séculos de conquista e colonização, diversos grupos nativos transformaram-se e misturaram-se e dessa maneira foram construindo novas formas de identificação e territorialização que tinham as aldeias, os lugares, as vilas e as povoações como referencial. Nestes ambientes, esses indivíduos, ativos e subjugados a dominação colonial, compartilharam experiências com vários grupos étnicos e sociais (ALMEIDA; MOREIRA, 2012).

29

A CONSTRUÇÃO DE UM MAPA ÚTIL PARA A NARRATIVA DO VIGÁRIO NORONHA

Por meio da análise das descrições do vigário e o emprego sistemático de mapas como proposta de trabalho, houve a possibilidade de uma nova maneira visualizar dados históricos. Sendo assim, a constituição de visualizações gráficas foram suporte e objeto para buscar um melhor entendimento da dinâmica configuração espacial das nações indígenas durante o processo de colonização do sertão amazônico.

A construção desse novo sentido é a confecção de uma série de mapas e sua análise conjunta a obra literária/documentação levaria a uma metodologia capaz de observar padrões no corpo documental que antes permaneciam submersos as construções argumentativas dos autores (MORETTI, 2005).

Essas expressões visuais (mapas, diagramas, gráficos, tabelas) formam uma tipologia linguística. Sendo assim, sua utilização por

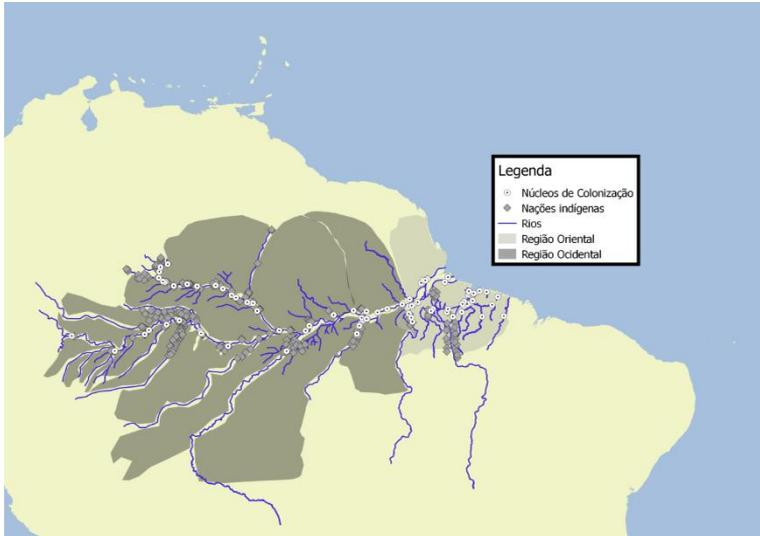
historiadores deve ser feita de maneira estratégica, onde haja fortalecimento e sintonia com a composição argumentativa do texto escrito, evidenciando padrões e revelando o que antes seria inobservável. Com isso, o uso de tinta para composição de um mapa, imagem ou gráfico deve possuir um intuito eficiente. A complexidade do estudo histórico pode ser transmitida por uma plataforma midiática de forma simples, porém que englobe as diversas relações que compõem o universo narrativo-histórico observado (GIL; BARLETA, 2015).

Para que isso seja alcançável se faz necessário a quebra da narrativa original, assim como sugere Franco Moretti (1999), ao reduzir o fluxo narrativo por meio da abstração dos elementos do texto. Entretanto, se parar nessa mera tarefa, a de desconstrução da narrativa original, restaria a ausência de sentido que conectava os diversos elementos textuais. Urge, então, a necessidade da criação de uma nova narrativa (artificial), um novo fluxo textual/visual, onde o espaço geográfico merece ser considerado.

Entretanto, antes de se adentrar nos espaços das nações ameríndias, se faz relevante discutir a noção de espaço geográfico adotada, que não se limita aos aspectos físicos. A construção de um lugar está interligada a formação de significados e simbologias que identificam um grupo social estabelecido nessa região (ARAÚJO; REIS, 2012).

Desse modo, o vigário em seu roteiro de viagem apreendeu sobre as regiões no qual circulou e conviveu através de sobreposições de informações colhidas por intermédio de ações de identificação e reconhecimento. Tais atitudes podem revelar características dos indivíduos, povos, costumes e natureza de determinada área, porém evidencia o “perfil” e a “pertença” de Noronha na sociedade colonial, com o olhar de um homem branco instruído que produz certo tipo de conhecimento voltado aos seus iguais e que os diferenciam dos demais descritos (os indígenas) (LARA, 2007).

Figura 3: A Amazônia lusitana dividida em duas macrorregiões e a distribuição espacial de núcleos de colonização em concomitância as nações indígenas geoprocessadas do roteiro de viagem de José Monteiro de Noronha



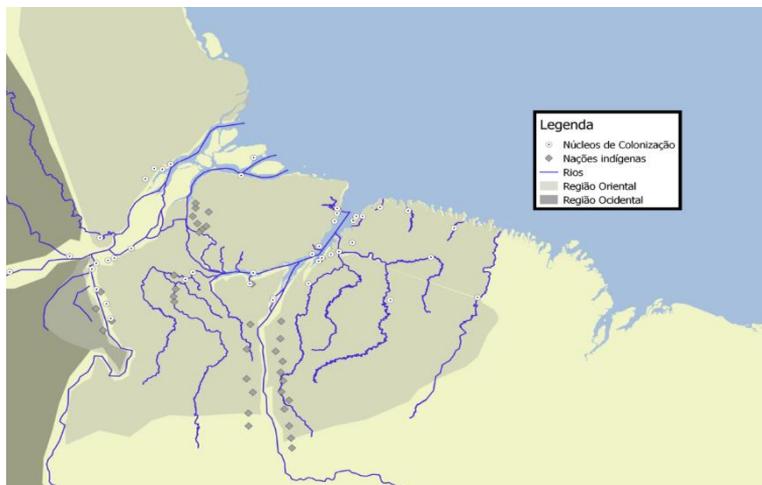
Isso se aplica às qualificações das nações indígenas que caracterizam o espaço geográfico criando, portanto, um universo semântico que o diferencia de demais territórios de uma macrorregião (Amazônia). Na obra do vigário, há diversas categorizações de microrregiões que tinham por critério as nações indígenas, suas relações com os “brancos”, suas culturas ou até mesmo sua ausência que acabavam por formar caracterizações que não deixavam de estar relacionadas com o processo de colonização que avançava sobre o território amazônico.

A figura acima pode ajudar a elucidar melhor a questão da construção de uma região a partir de grupos sociais, pois nessa visualização se percebe a presença das nações indígenas que foram geoprocessadas a partir de suas menções na obra de Noronha. Deve-se destacar da descrição do vigário a respeito dos ameríndios a percepção do indígena por sua heterogeneidade de nações; particularidades étnicas tanto no aspecto físico quanto nas relações

sociais; diversidade de relações entre os grupos indígenas da região e a sociedade colonial; nomenclatura, forma de descrição ou alteridade presente entre os próprios “outros”.

Todos esses pontos são relevantes para a caracterização de um espaço geográfico, pois é a partir do uso de qualitativos e observações que Noronha deixa rastros e possibilidades para o entendimento de uma consciência colonial sobre determinadas regiões. Portanto, as nomenclaturas e classificações utilizadas no mapa acima (região oriental e ocidental) não foram criadas pelo vigário e sim elaboradas, especificamente para este trabalho para melhor explicar as questões que serão levantadas adiante, tendo como base seu relato de viagem.

Figura 4: Visualização ampliada da região oriental evidenciando a distribuição dos núcleos de colonização em simultaneidade as nações indígenas geoprocessadas do roteiro de viagem de José Monteiro de Noronha



A região oriental, como se classificou aqui, é formada por cinco microrregiões mencionadas por Noronha durante sua narrativa de viagem: Continente do Pará, Rio Tocantins, Ilha do Marajó, Cabo Norte e Rio Xingu. Cada um desses espaços geográficos possui suas próprias particularidades e população específica, porém há semelhanças que as aproximam no olhar do vigário. Destaca-se desta

observação a antiguidade da presença lusitana nesses espaços que remontam aos anos de conquista nas primeiras décadas do século XVII. Portanto, áreas que já passaram pelos primeiros contatos e conflitos entre portugueses e indígenas, manifestando determinadas consequências, quase duzentos anos depois, como a “aparente ausência” da população indígena.

Outros elementos a serem destacados estão relacionados à ausência majoritária de nações nas regiões mais a leste do território e por essas áreas terem sido antigamente habitados por populações indígenas, ambos indicam certa consolidação do estabelecimento colonial e sua expansão por essas áreas. Por conseguinte, os povos nativos possivelmente deixaram de ser uma barreira e foram integrados ao sistema colonial através de descimentos e aldeamentos, ou foram subjugados, expulsos e exterminados pela ação colonizadora.

As qualificações anteriores abrangiam os espaços geográficos do Continente do Pará, Ilha do Marajó, Cabo Norte e Rio Xingu, contudo o Rio Tocantins se diferencia dos demais que compõe a região oriental pelo “simples” motivo de haver uma grande presença de nações indígenas.

O rio Tocantins, área que detém a única concentração de nações dessa região e a menor presença de núcleos de colonização, possui características dispareas da região Oriental, porém a potencialidade desse espaço geográfico se realça na narrativa do vigário, principalmente, ao falar de seus habitantes. Percebe-se a importância da inserção e valorização do índio na sociedade colonial unido ao pré-requisito do esquecimento e abandono de práticas culturais consideradas “bárbaras e selvagens” pelo vigário Noronha.

A ausência da presença indígena em seu território pode ser vista como uma característica da região Oriental. As nações ameríndias perdem sua relevância descritiva nessas áreas em prol de observações sobre a exploração riquezas materiais e os núcleos de colonização (vilas, lugares, fortificações, engenhos...) que representam a ocupação colonial lusitana no espaço amazônico. Entretanto, isso não significa a inexistência de grupos indígenas nesta região, porém poderia indicar o enfraquecimento e inserção dessas nações frente ao

sistema colonial que se firmava cada vez mais no decorrer do século XVIII.

Ao adentrar no que se classificou aqui como região Ocidental a narrativa muda suas direções, pois se tratava de uma zona administrativa diferente, a recém-criada Capitania de São José do Rio Negro, ainda subordinada ao Estado do Grão-Pará e Maranhão. Mas há outro ponto em questão: a construção dos “sertões da Província” se intensificava cada vez mais.

Uma das visões de sertão mais perceptíveis é de uma região selvagem e inóspita, distante de núcleos de colonização, ou poderíamos dizer intocados pela “civilização” (SAMPAIO, 2011). Contudo, não é essa a imagem que Noronha construiu em sua narrativa, pois o vazio e despovoado não existe em sua escrita, o sertão do vigário era extremamente povoado por diversas nações indígenas que agregariam e incorporariam a si elementos da região onde habitavam, assim como esses ameríndios caracterizaram por meio de sua organização social e relações com o “outro” a imagem desse sertão a ser conhecido.

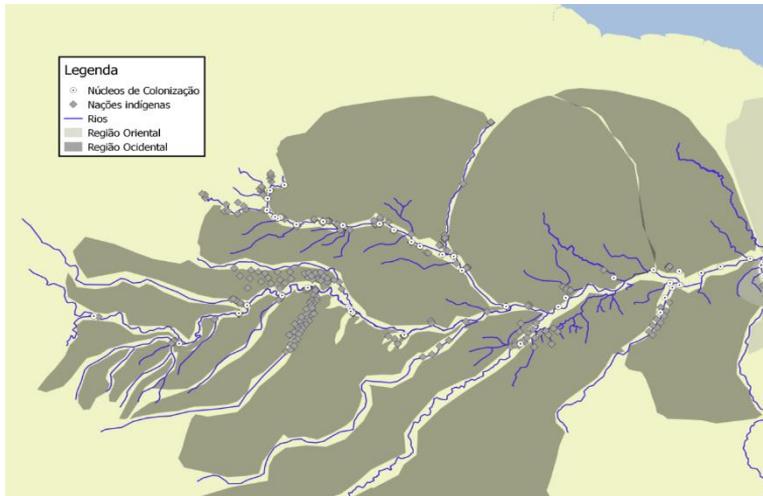
José Monteiro de Noronha escreveu, também, sobre as utilidades desses “lugares”, destacando suas produções, mas não apenas isso. No ato de descrever o sertão de determinado rio aparece junto aos produtos que poderiam ser explorados e retirados da localidade a abundância de indígenas. O que demonstra que se tratava de uma região extremamente populosa.

Adentrando a região Ocidental, e também em seus sertões, não se pode deixar de destacar cinco espaços geográficos essenciais para o entendimento dessa área na narrativa de Noronha e sua importância para o complexo administrativo colonial do período. O rio Tapajós, o Madeira, o Solimões e o Negro são os principais ramos fluviais pelos quais a escrita do vigário detém maior atenção, porém outros rios são privilegiados ainda que na sombra dos citados anteriores.

O rio Tapajós é o primeiro a se diferenciar radicalmente na narrativa do vigário em comparação aos espaços geográficos que formam a região Oriental. As nações indígenas ganham novas cargas significativas, os índios do Tapajós foram adjetivados por infieis, portanto Noronha acreditava na existência de uma religiosidade nas

sociedades tapajônicas o que dificultava o processo de conversão a “verdadeira” fé. Além da infidelidade dos nativos, o vigário denuncia à existência de algumas nações antropofágicas, aumentando o grau de alteridade e divergência aos ameríndios do Tocantins que não possuíam nenhuma religião e nem eram antropófagos.

Figura 5: Visualização ampliada da região ocidental evidenciando a distribuição dos núcleos de colonização em simultaneidade as nações indígenas geoprocessadas do roteiro de viagem de José Monteiro de Noronha



O rio Madeira, apesar de deter certa diversidade de nações indígenas, se destaca pela a hostilidade dos Muras que não permitiam a existência de uma paz dominante na região da respectiva via fluvial. A inimizade e discordância dos Mura frente à presença lusitana nesse espaço geográfico e sua navegação já tem precedentes que remontam as décadas de trinta e quarenta dos setecentos, quando ocorreu a realização dos Autos da Devassa contra os índios Mura.²

2 Para mais informações ver: UNIVERSIDADE DO AMAZONAS. Comissão de Documentação e Estudos da Amazônia. Autos da devassa contra os índios Mura do Rio Madeira e nações do Rio Tocantins: (1738-1739): fac-símiles e transcrições paleográficas. Manaus: Universidade do Amazonas, 1986. 169 p. (Série Memória histórica da

O rio Negro é um capítulo à parte na obra do vigário. Há uma divisão em sua narrativa na qual ele diferencia o que foi escrito sobre esse espaço geográfico dos demais, parecendo ter uma história a ser contada, mas não por ele. Se observa que, a região do rio Negro era marcada por expedições e tropas de resgate e guerra que remontam a década de vinte do século XVIII, além de outros acontecimentos, e diz Noronha “(...) pedem história mais dilatada” (NORNHA, 2006).

A narrativa sobre o rio Negro por Noronha oscila entre a movimentação de nações indígenas para a formação de núcleos de povoação e a marca de uma antropofagia disseminada por seus sertões. A antropofagia é apresentada como um “mal” que assolava as sociedades indígenas dessa região, isto fica claro na escrita de Noronha ao exemplificar a nação ameríndia Manao que outrora (início do século XVIII) fora poderosa e igualmente inclinada ao vício antropofágico. Noronha finaliza suas observações sobre os Manao citando seu anterior estado de infidelidade, quando acreditavam na existência de dois deuses, porém conclui que após terem sido reduzidos à fé católica e descidos a povoações, que se tornaram vilas e lugares, se converteram e “integraram” a sociedade colonial.

A atuação desses indígenas frente aos processos de conquista e colonização é fundamental para entender a dinâmica espacial da ocupação desse território. O rio Negro até metade do século XVIII foi uma região manchada por expedições de resgate e guerra justa contra grupos ameríndios dessa região (WRIGHT, 2005). Agora, já na segunda metade dos setecentos, se buscava a construção de um governo e inserção desses índios nas vilas, lugares e povoações como possíveis moradores fixos.

Como foi visto acima, o dinamismo das relações estabelecidas entre essas nações indígenas e a ação colonizadora teve implicações na configuração de uma representação sobre ocupação espacial desses povos nesse território. Portanto, a narrativa de Noronha se constrói nesse ambiente social marcado pela ação indígena, sendo essas

Amazônia). E também RENDEIRO, Manoel. **Autos da devassa contra os índios Mura**. In: **BiblioAtlas - Biblioteca de Referências do Atlas Digital da América Lusa**. Disponível em: http://lhs.unb.br/atlas/Autos_da_devassa_contra_os_%C3%ADndios_Mura.

atuações pontos chaves para entender a formação de um entendimento sobre o espaço do indígena naquela sociedade colonial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O intuito deste trabalho foi possibilitar uma nova maneira de ler a narrativa histórica de José Monteiro de Noronha. A busca por uma visualização gráfica capaz de atender esse objetivo em palavras não gera “grandes dificuldades”, porém ao refletir o objeto de pesquisa através desta alternativa de linguagem, que é o sistema de informação geográfica em história, as dúvidas e incertezas surgem em meio à escrita e produção gráfica.

Realmente a constituição dessa linguagem não é nada fácil, ainda mais ao se tratar com povos indígenas a partir de uma documentação histórica que não privilegia dados geográficos precisos. Além de que certas nações ameríndias serem consideradas “nômades”, devido às migrações sazonais ou por motivos gerados pela situação colonial, o que dificulta o estabelecimento de limites na composição gráfica dessa comunicação visual.

O uso do sistema de informação geográfica destaca a espacialização desses agentes sociais e, logo, permite a leitura dessas dinâmicas envolvendo as populações nativas e os núcleos de colonização, fornecendo aporte necessário para abranger diferentes questões em diversas escalas de análise, desde um enfoque macro sobre o que se poderia denominar Amazônia colonial até uma visão micro de determinado rio focando determinados grupos étnicos e sociais da região, além de suscitar inquietações e questões ainda não respondidas nesse presente trabalho: como lidar com as questões dos limites para certos grupos sociais “nômades” ou em constante movimento? Os núcleos de colonização poderiam ser considerados pontos centrípetos ou centrífugos de fluxos migratórios de populações nativas? Como representar movimentos migratórios diferentes, forçados ou por negociação, para as vilas e lugares?

Mas pode-se indicar que os núcleos de colonização não eram espaços exclusivos de colonos, onde se formulavam apenas planos de

exploração de mão de obra indígena e das riquezas materiais. Essas vilas, lugares e povoações foram espaços de atuação e convivência, podendo até se dizer majoritariamente no caso do Rio Negro e boa parte do Grão-Pará, da população ameríndia dessa região que a enxergaram como oportunidades de sobreviver, se igualar e ascender socialmente na sociedade colonial que se instalava nessa região. Por conseguinte, o espaço indígena na sociedade colonial não se restringia aos sertões, aos matos, aos rios e os limites interioranos de núcleos populacionais, essas nações ameríndias foram capazes de se integrar e modificar esse novo mundo que se formava no processo de colonização do próprio rio Negro, assim como das outras microrregiões do Estado do Grão-Pará.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Presidência da República, Arquivo Nacional, 2003.
- ; MOREIRA, Vânia Maria Losada. Índios, Moradores e Câmaras Municipais: Etnicidade e Conflitos Agrários no Rio de Janeiro e no Espírito Santo (séculos XVIII E XIX). **Mundo Agrário** 13, no. 25 (Dezembro, 27, 2012).
- ARAÚJO, G. C. C.; REIS, Jr, D. F. C. As representações sociais no espaço geográfico. **Revista Geotemas**, v. 2, p. 87-98, 2012.
- BARTH, Fredrik. **Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference**. Waveland Press, 1998.
- CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. **Economia e sociedade em áreas coloniais periféricas: Guiana Francesa e Pará (1750 - 1817)**. Graal, 1984.
- DOMINGUES, Ângela. **Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII**. Comissão Nacional Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.
- GIL, Tiago Luís; BARLETA, Leonardo. Formas Alternativas de Visualização de Dados Na área de História: Algumas Notas de Pesquisa. **Revista de História**, n. 173, (Dezembro, 17, 2015).
- LARA, Sílvia Hunold. **Fragments setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- MARTINS LOPES, Fátima. **Em nome da liberdade: as vilas de índios no Rio Grande do Norte sob o diretório pombalino no século XVIII**. UFPE, 2005.
- MORETTI, Franco. **Atlas of the European Novel, 1800-1900**. Verso, 1999.

- _. **Graphs, Maps, Trees: Abstract Models for a Literary History.** Verso, 2005.
- NORONHA, José Monteiro de. **Roteiro de Viagem da Cidade do Pará até as Últimas Colônias do Sertão da Província (1768)**/José Monteiro de Noronha. Introdução e Notas de Antônio Porro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João [org.]. **A presença indígena no Nordeste:** processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.
- RENDEIRO, Manoel. **Autos da devassa contra os índios Mura.** In: BiblioAtlas- Biblioteca de Referências do Atlas Digital da América Lusa. Disponível em: http://lhs.unb.br/atlas/Autos_da_devassa_contra_os_%C3%ADndios_Mura.
- SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. **Espelhos Partidos:** etnia, legislação e desigualdade na Colônia/Patrícia Maria. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011.
- SANTOS, Francisco Jorge dos; SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. 1755: o ano da virada na Amazônia portuguesa. **Somanlu: Revista de Estudos Amazônicos**, v. 8, n. 2, p. 79-98, 2008.
- UNIVERSIDADE DO AMAZONAS. **Comissão de Documentação e Estudos da Amazônia. Autos da devassa contra os índios Mura do Rio Madeira e nações do Rio Tocantins: (1738-1739):** fac-símiles e transcrições paleográficas. Manaus: Universidade do Amazonas, 1986. 169 p. (Série Memória histórica da Amazônia).
- WRIGHT, Robin. **História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro.** FAEP, UNICAMP, 2005.

André Luís Bezerra Ferreira

A JUNTA DAS MISSÕES NA CAPITANIA DO MARANHÃO (1720-1757)

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo analisar a atuação do tribunal da Junta das Missões e o governo dos índios na capitania do Maranhão. Para tanto, busca-se compreender como o referido tribunal fez parte das estratégias políticas da Coroa lusitana para a edificação da sua monarquia pluricontinental, na qual a propagação da fé foi um dos mais importantes instrumentos utilizados pelo poder real para garantir a ordem social e, assim, sustentar e conservar os pactos de vassalagens com seus súditos nos domínios ultramarinos. O tribunal em estudo teve como sua principal peculiaridade a pluralidade do seu colegiado, formado pelos principais representantes da Coroa portuguesa na região: o Governador, Bispo, Ouvidor, Prelados das ordens religiosas, além de contar com dois oficiais, os quais eram o Procurador dos Índios e um Secretário que desempenhava a função de escrivão. Para compreender a Junta das Missões em sua forma institucional e processual na monarquia pluricontinental, deve-se analisar como houve a territorialização do poder político em seu interior, apontando sua estrutura, hierarquias e funções dos membros que formavam seu colegiado. Para a elaboração do presente trabalho, as principais fontes são o Livro da Junta das Missões, disponível para pesquisa no Arquivo Público do Estado do Maranhão, e os documentos do Arquivo Histórico Ultramarino.

Palavras-chave: Colonização; Fé; Índios; Vassalagem.

A IMPLANTAÇÃO DA JUNTA DAS MISSÕES NA CAPITANIA DO MARANHÃO

No decorrer da Idade Moderna, a Coroa portuguesa edificou uma monarquia de dimensões pluricontinentais, sustentada em uma política corporativista e na formação de pactos políticos entre Sua Majestade e seus súditos no ultramar, propiciando que os mais diversos grupos se articulassem e delimitassem seus espaços de

agenciamento sobre seus próprios destinos e desenvolvessem um complexo processo de intercâmbios intercontinentais.

João Fragoso e Maria de Fátima Gouvêa (2010, p. 19), analisando as dinâmicas que surgiram neste vasto espaço, que abrangia realidades muito diversas, apontam que a monarquia pluricontinental ganha inteligibilidade devido à ação cotidiana dos sujeitos que encontraram brechas nas estruturas para delimitar espaços de negociações, (re)adaptando as ordens reais às especificidades de suas regiões e seus próprios interesses. Ao invés da imposição, complementam os autores, (...) o mecanismo decisório aqui é totalmente mediado. Traduções e mediações possíveis entre os diversos idiomas se constituem em um processo permanente, possibilitando assim que a vontade de Sua Majestade e de seus vassalos seja de fato preservada e garantida (FRAGOSO; GOUVÊA, 2010, p. 19).

Além de uma monarquia pluricontinental, também foi uma Monarquia Católica. A propagação da fé foi um dos mais importantes instrumentos utilizados pela Coroa portuguesa para garantir a ordem social e assim sustentar e conservar os pactos de vassalagem com seus súditos nos domínios ultramarinos. Conforme aponta Fragoso (2012, p. 11), “a ordem nesse Antigo Regime católico e escolástico era sustentada por uma disciplina social em que a obediência era amorosa, portanto, consentida e voluntária”. Desta forma, sinaliza o autor, coube aos prelados das ordens religiosas criar uma linguagem comum à monarquia pluricontinental.

Segundo Marcia Eliane Mello (2009, p. 60), a fundamental importância da propagação da fé para o poder metropolitano implicou na instituição do tribunal da Junta Geral das Missões ou Junta das Missões do Reino, cuja finalidade seria dinamizar as ações missionárias, tratando de enviar religiosos ao ultramar e lhes ofertar todo o aparato necessário. Mediante o processo de instauração da Junta das Missões na Monarquia Portuguesa, revelou-se o quanto a Igreja e a Coroa estavam estritamente interligadas na modernidade lusa, pois, como aponta Charles Boxer (2001, p. 245), Portugal era a “nação missionária por excelência no mundo ocidental”.

No contexto das Reformas Protestantes, no século XVI, evidenciou-se a proximidade entre o papado e as monarquias ibéricas. Como maior exemplo desta aliança se tem a formação da chamada Monarquia Católica durante a União Ibérica (1580 – 1640), período em que Portugal e Espanha constituíram um reino de “dimensões planetárias” (GRUZINSKI, 2014, p. 46). Sendo assim, atrelando certos interesses do Papa ao seu, a Monarquia Católica passou a legitimar suas ações pelos quadrantes do mundo, tendo a propagação da fé como um dos pilares da sua sustentação.

A Coroa lusitana, para a sustentação da sua monarquia pluricontinental edificou uma complexa estrutura administrativa. Segundo António Hespanha (1989, p. 47-73), a arquitetura político-administrativa portuguesa teve como uma de suas principais peculiaridades o modelo polissinodal, formado por um conjunto de conselhos, cujas funções eram estabelecidas pelas leis e asseguradas por meios jurídicos contra qualquer tipo de usurpação, inclusive do rei. Sendo assim, por um lado, o governo polissinodal garantia a ativa participação dos conselhos nas decisões reais, por outro, espessava burocraticamente a estrutura administrativa, chegando a torná-la paralisante. No entanto, ao passo que as dinâmicas da colonização se mundializavam, havia a necessidade da evolução na conjuntura política para deliberar sobre as decisões reais com maior fluidez.

Nesse contexto de expansão global, o modelo administrativo através das Juntas foi uma herança da União Ibérica, no quadro da qual elas se constituíram como uma das estratégias adotadas pelo governo dos Habsburgos para a modernização do sistema político português. Felipe II - ao mesmo tempo, Felipe I de Portugal -, tendo em vista a fundamental relação de interdependência entre o reino e o ultramar, adotou um conjunto de políticas administrativas que dinamizassem a comunicação entre as extensas e longínquas margens do seu império, como também equilibrou os campos de poder das instituições governamentais.

Conforme Hespanha (1989, p. 47-73), mediante esse cenário de reconfigurações políticas, umas das principais medidas administrativas adotadas foi o “advento de novas formas de institucionalizar a comunicação entre a coroa e os poderes periféricos

do reino”, uma vez que, a consulta era vista como uma forma de bom governo (HESPANHA, 1989, p. 58-59). Segundo Alírio Cardoso (2012, p. 32), “a dinamização das redes de comunicação do Atlântico luso, fenômeno que alguns autores já chamaram de atlantização”, pode ser considerado o principal feito no conjunto da modernização política realizada no período da Monarquia Ibérica.

Na conjuntura da dinamização das redes de comunicação foram instituídas as Juntas administrativas com a finalidade de informarem e deliberarem sobre diversos temas do reino e do ultramar. Além da modernização política-administrativa, outro fator que pode ser considerado para justificar tal medida foi a intensificação da centralização dos interesses da Monarquia Ibérica no Atlântico devido a reorientação dos seus fluxos comerciais e o advento da atividade mineradora, que inseriu a América na economia-mundo. De acordo com Luiz Felipe de Alencastro (2000, p.22), “o poder imperial se ‘habilitou’ para elaborar um discurso global, coerente, associando a exploração das minas de pratas americanas ao empreendimento político e ideológico arquitetado na Europa: a Pax Christiana”.

Mediante esse cenário, observou-se a integração do Brasil ao sistema imperial em termos sociopolíticos, econômicos e a expansão colonizadora para o interior do continente. Entretanto, conforme Alencastro, toda essa conjuntura credenciou o reino português “para os conflitos europeus e, por ricochete, atacado no ultramar”.

Nesse contexto, o processo de conquista do Estado do Maranhão e Grão-Pará foi indispensável para a defesa do território ibérico na América, principalmente, por ser um caminho para as minas de prata no Peru. Sendo assim, as missões foram de suma importância para a conservação dos domínios no além mar, desempenhando funções como “unidades de conservação do território ultramarino” e, principalmente, “manter a fidelidade dos povos coloniais” (ALENCASTRO, 2000, p. 24). Desta forma, foi instituído um órgão específico para deliberar sobre suas especificidades. Em um primeiro momento, a Junta das Missões se configurou como um tribunal consultivo, utilizado pela administração central e pelas demais esferas administrativas, dispositivo que lhe possibilitou ter uma relevante importância e preponderância, pois,

como aponta Mello (2009, p. 64), “incitava os governadores e demais autoridades religiosas a que escrevessem diretamente a Junta assinalando suas dúvidas e a ela endereçando suas representações sobre as missões ultramarinas”.

Ao passo que as missões passaram a demandar uma maior atenção por parte da política metropolitana, gradativamente a Junta das Missões passou a expandir e diversificar suas atuações. A partir do ano de 1681, na transição entre a regência (1668-1683) e o reinado definitivo (1683-1706) de D. Pedro II, a Coroa portuguesa iniciou o processo de expansão da institucionalização do referido tribunal pelo espaço Atlântico. Desta forma, se estabeleceram as Juntas das Missões Ultramarinas, ficando subordinadas à Junta das Missões do Reino (MELLO, 2009, p. 141).

No que compete à Amazônia, a Junta das Missões entrou em exercício no ano de 1683, época em que Francisco de Sá de Menezes governava a região (MELLO, 2009, p. 168). Segundo Karl Arenz e Frederik Matos (2014, p.349-380), no último quartel do período seiscentista, observou-se um conjunto de “iniciativas de D. Pedro II em favor do Maranhão e Grão-Pará, dentro da crescente ‘atlantização’ do Império luso”, havendo a implantação de “uma administração mais diligente e uma fiscalização mais eficiente” (ARENZ; MATOS, 2014, p. 351). Estabelecendo as conexões da Amazônia com a macro conjuntura da monarquia portuguesa, observa-se que o desfecho da União Ibérica desencadeou uma acentuada crise política e econômica para a Coroa lusitana. Mediante esse cenário, houve o acirramento das disputas territoriais contra o reino de Castela, além das perdas das feitorias no comércio asiático devido aos conflitos com os holandeses e ingleses.

Os reflexos desses processos no Estado do Maranhão e Grão-Pará podem ser evidenciados com a reconfiguração do território devido as novas demarcações da América portuguesa perante América espanhola e a invasão de São Luís pelos holandeses. Nesse momento, a atividade extrativista, tendo como carro chefe a exploração das drogas do sertão, surge como uma possibilidade para compensar as perdas econômicas ocasionadas pelas especiarias asiáticas (ARENZ; MATOS, 2014, p. 351). Desta forma, para que

houvesse a exploração dos sertões amazônicos os saberes indígenas foram indispensáveis. Conforme José Alves de Souza Júnior (2013, p. 178), esse processo resultou em uma fundamental dependência dos agentes coloniais “em relação a esse saber venatório dominado pelos índios, pois os utilizavam também como caçadores, remadores, guias pelo caminho da floresta, sendo tal dependência agravada pelo gigantismo da região e pela não aclimação à floresta”.

Sendo assim, em 1º de Abril de 1680, D. Pedro II, outorgou uma nova lei de liberdade, que, por um lado, visava findar os cativeiros e, por outro, reconfigurava as formas de acesso à mão de obra indígena perante as novas dinâmicas econômicas (ARENZ; MATOS, 2014, p. 353).

A essa altura, os moradores passaram a manifestar seu descontentamento, resultando na eclosão de uma grande sublevação popular, conhecida como Revolta de Beckman (1684). Rafael Chamboleyron (2006, p. 160) em consonância com os estudos de Nádya Farage, aponta que a Amazônia, por ter uma economia que abrangia as atividades extrativistas e agrícolas, oferecia à metrópole um contexto singular em relação aos demais domínios da América Portuguesa; entretanto, a prosperidade da região encontrou na falta da mão de obra um empecilho para seu desenvolvimento. Cabe pontuar que em 1661, já havia ocorrido na região outro levante, no qual a demanda por mão de obra também esteve no centro das reivindicações. O autor aponta que, “as duas rebeliões devem ser entendidas no interior de um conjunto de ações promovidas pelos moradores portugueses do Estado do Maranhão para manifestar suas concepções de como devia ser efetuada e resolvida colonização do Maranhão e Pará” (CHAMBOULEYRON, 2006, p. 173).

De acordo ainda com Chamboleyron (2006, p. 170-172), o movimento de Beckman foi legitimado pelos moradores basicamente por três motivos: primeiramente, a “miséria” em que se encontrava a região devido à falta de escravos e ao monopólio do comércio (estanco) que era visto como “opressão e tirania”; depois a “ambição e cobiça” dos jesuítas por obter o controle dos índios mediante uma tutela monopolizadora, o que foi legitimado pelas leis de 1655 e 1680;

por fim, as redes de informação pouco consolidadas entre os moradores e o reino, sendo que suas queixas não eram ou pouco ouvidas e atendidas. Os revoltosos sustentavam sua ação política baseados na crença de que tinham direito à mão de obra pelo fato de que “seus antepassados conquistaram e ocuparam o Maranhão para a Coroa de Portugal”.

O principal reflexo dessa sublevação popular foi a elaboração do Regimento das Missões (1686). Durante o levante ocorreu a expulsão dos jesuítas da Amazônia; no entanto, a ordem inaciana adquiriu força política, quando João Felipe Bettendorff se dirigiu a Lisboa e obteve uma audiência para tratar diretamente com D. Pedro II sobre a situação missionária do norte da possessão portuguesa na América. O rei português viu-se obrigado a conceber um procedimento político – ele convocou uma junta específica composta de altos funcionários régios – que buscasse criar um *modus vivendi* entre os diversos grupos que estavam inseridos na esfera colonial. Na seara das discussões, a questão da mão de obra indígena foi a principal pauta, resultando discordâncias entre os interesses dos jesuítas e moradores. Apesar das divergências, a Coroa portuguesa concedeu aos padres inacianos o governo espiritual e temporal dos índios, proporcionando maior autonomia a seus aldeamentos jesuíticos. Tal decisão em favor dos religiosos faz parte de uma estratégia metropolitana, pois como aponta Arenz e Matos (2014, p. 356), “previu-se, também, o reagrupamento das missões em lugares estratégicos para facilitar as repartições e eventuais intercâmbios demográficos e econômicos”.

Em face dessa conjuntura, o estabelecimento da Junta das Missões para deliberar sobre o governo dos índios foi de fundamental importância ao projeto colonial português em vias de reformulação na Amazônia. No entanto, para que não ocorra desentendimento dos processos históricos, cabe ponderar a relação da Junta com o Regimento das Missões, pois este não era a jurisdição que regulamentava a ação do referido órgão. Essa incoerência está apresentada no trabalho de Nivaldo Germano dos Santos (2014, p.64), no qual aponta que, “no rastro da revolta de Beckman, foi instituída a Junta das Missões, criada com o Regimento das Missões do Estado do

Maranhão e Grão-Pará”. Há respeito desta afirmação cabe pontuar duas questões. Em primeiro lugar, o estabelecimento da Junta das Missões no Estado do Maranhão e Grão-Pará ocorreu em 1683, momento em que D. Pedro II adotou um conjunto de políticas administrativas na região amazônica. Em segundo lugar, as Juntas das Missões, fosse à do reino ou as ultramarinas, não tiveram um regulamento próprio, havendo apenas um indício que o Padre Manoel Fernandes esboçou um possível conjunto de normas reguladoras do tribunal, porém, não se concretizou devido seu estado de saúde (MELLO, 2009, p.90).

No que se refere ao estabelecimento da Junta das Missões no Estado do Maranhão e Grão-Pará, em um primeiro momento, foi instituída somente uma Junta, tendo seu local de funcionamento condicionado pela estadia do Governador, responsável por convocá-la e presidi-la, que ora estava em São Luís, ora estava em Belém. No entanto, esta configuração se alterou em 1701 quando foram instaladas a Junta das Missões do Grão-Pará e a Junta das Missões do Maranhão (MELLO, 2009, p.163). Desta forma, aponta Mello (2009, p. 90), os referidos órgãos “passaram a desempenhar um papel cada vez mais relevante no desenvolvimento da política indigenista, (...) atuando como reguladoras de todas as operações de cativoiro, julgamento e distribuição da mão-de-obra indígena”.

A Junta das Missões na Capitania do Maranhão atuou entre os anos de 1683 e 1777. No ano de 1757, devido às reformas pombalinas e a instituição do Diretório dos Índios na Amazônia, ocorreram algumas reformulações na Junta das Missões, que passou a ser designada como Junta das Liberdades.¹

1 Cabe novamente sinalizar outra imperfeição do trabalho de Nivaldo Germano dos Santos (2014, p. 64) ao se direcionar a Junta das Missões. Segundo o autor, “a Junta das Missões vigorou até 1757, quando foi substituída pelo Diretório dos Índios”, e “as Leis de Abolição do Poder Temporal do Religiosos e de Liberdade dos Índios colocariam fim à Junta das Missões, substituída pelo Diretórios dos Índios” (SANTOS, 2014, p. 152). No entanto, existem incoerências nas afirmações. Deve-se apontar que a substituição ocorrida foi referente ao Regimento das Missões (1686) pela Lei de Liberdade dos Índios que instituiu o Diretório dos Índios. Nessa conjuntura, a Junta das Missões passou por um processo de reformulação, sendo designada, a partir de então, como Junta das Liberdades.

O COLEGIADO DA JUNTA DAS MISSÕES

Na monarquia pluricontinental e católica portuguesa, o rei foi designado como principal representante de Deus na Terra, sendo incumbido de zelar pela harmonia social entre os súditos que habitavam seus domínios e conquistas. Para tanto, a organização da justiça racionalizada e sistematizada – com base no direito romano – desde a Idade Média (SCHWARTZ, 2011, p. 40), se tornou o plano estrutural da excelência da governabilidade lusa e o ponto de equilíbrio para resolver as questões sociais que acarretariam no estabelecimento da paz (HESPANHA, 1998, p. 141).

Segundo Arno Wehling e Maria José Wehling (2004, p. 27), a universalidade do Império Português se fundamentou em uma visão religiosa, na qual Deus desempenhou a função de juiz supremo e o rei o de lugar-tenente da sua divindade. Nesse sentido, as ações da justiça real se embasaram “na concepção de uma ordem cósmica integrada, presidida por valores absolutos como fé, verdade e honra”, constituindo “na prática legislativa da burocracia real, um freio ao mero arbítrio, pois as determinações deveriam justificar-se à luz da finalidade natural do governo” (WEHLING; WEHLING, 2004, p. 35). Mediante esse cenário, a Coroa portuguesa adotou um sistema de pactos políticos ao fortalecimento das relações com seus súditos pelos quadrantes da monarquia pluricontinental, na qual a obediência não se manifestava somente pela fidelidade à pessoa do rei, mas também, e sobretudo, pela profissão da fé.

Não obstante, na medida em que o Império Português se expandia e havia a necessidade da sua conservação, paulatinamente, a relação entre a cruz e a espada tornava-se cada vez mais intrínseca, resultando em uma maior dinamização e diversificação da atividade missionária no ultramar. No entanto, os projetos dos seculares e eclesiásticos estiverem em constantes desalinhos, principalmente, quando o governo dos índios esteve no centro das discussões, pois como apontou Stuart Schwartz (2011, p. 120), “a questão indígena transformou o Brasil num caldeirão dos interesses conflitantes da Coroa, jesuítas e dos colonos”. Sendo assim, coube ao rei apaziguar as

tensões por meio da justiça, resultando na elaboração de uma farta legislação indigenista.

Em face dessa conjuntura, a Junta das Missões se configurou como um desdobramento do compromisso lógico entre o rei e a Igreja para a aplicabilidade das leis e legitimar a expansão da monarquia pluricontinental e a dinamização da atividade missionária na Amazônia. Desta forma, destaca-se como sua principal peculiaridade a pluralidade do seu colegiado, formado pelos principais representantes da Coroa portuguesa na região: Governador, Bispo, Ouvidor, Prelados das ordens religiosas, além de contar com dois oficiais, os quais eram o Procurador dos Índios e um Secretário que desempenhava a função de escrivão.

Para compreender a Junta das Missões no Estado do Maranhão, em sua forma institucional e processual dentro da monarquia pluricontinental, deve-se analisá-la como um espaço que se constituiu em um conjunto de relações de poder pela disputa da administração do governo dos índios. Segundo Hespanha (1994, p. 93), “o espaço não é uma realidade fungível e abstracta, mas faz com a comunidade humana e com as suas tradições; a sua marcação cultural e política é muito forte. Fala-se, a este propósito, de uma territorialização do poder político”.

Sendo assim, é de fundamental importância entender como a esfera do colegiado do tribunal em estudo foi estruturado, apontando a hierarquia e as funções dos seus membros.

Segundo Schwartz (2011, p. 69), os conjuntos das instituições e dos seus funcionários na estrutura administrativa portuguesa dispuseram de um corpo de normas escritas que regulamentavam suas competências e funções. Conforme o autor, “essa instrução, ou regimento, (...) apresentavam as bases teóricas do tribunal e os padrões de comportamento que a Coroa esperava”. O caso da experiência das Juntas das Missões revela que, embora fossem órgãos administrativos da Coroa portuguesa, não dispuseram de um conjunto de normas específicas para regulamentar as incumbências dos seus membros. No entanto, o rei as regulamentava a partir do envolvimento de seus representantes em outras atividades coloniais,

pois uma das principais características dos funcionários do Antigo Regime era a o desempenho de múltiplas funções.

As jurisdições dos integrantes da Junta das Missões se enquadram no que Francisco Carlos Consentino (2010, p. 407) classifica como “jurisdição delegada”, ou seja, exerceram na universalidade das suas competências nos espaços de jurisdições designados pelo rei. Segundo o autor, “esse é tipo de jurisdição, transferida por delegação régia, que era detida pelos governadores-gerais e outros servidores da monarquia” (CONSENTINO, 2010, p. 407).

No conjunto da administração portuguesa, os tribunais geralmente eram presididos por funcionários de linhagens nobres e dotados de privilégios. Nesse sentido, a presidência da Junta das Missões foi exercida pelo Governador e Capitão General do Estado do Maranhão, lhe sendo facultado o poder de convocar os demais membros para a realização das reuniões do referido tribunal. Cabe apontar que, pelo fato do Governador estar em constante movimento entre as cidades de São Luís e Belém, ficou acordado que o respectivo Capitão-Mor tinha faculdade para substituí-lo e convocar a Junta das Missões.

Os governadores-gerais foram os principais representantes do rei nos domínios ultramarinos, possibilitando a extensão dos poderes do monarca. Sendo assim, os governadores exerceram os cargos mais elevados na administração da monarquia pluricontinental, proporcionado prestígio aos órgãos em que exerciam suas funções. Por isso, eles se encontravam em um patamar acima dos demais funcionários (SCHWARTZ, 2011, p. 32). Geralmente, seus cargos eram exercidos por três anos em cada região, onde posteriormente poderiam ser enviados para governar outras conquistas. Sua jurisdição possibilitava que agissem nas diversas esferas da administração, como, por exemplo, na área da justiça e fazenda. No entanto, apesar do referido cargo ter tido um caráter político, dotado de grande prestígio régio, isso não lhe dava plena autonomia nas decisões locais, pois eram submetidas para apreciação na corte lisboeta. Isso apontar que, embora o monarca delegasse as mais importantes funções aos governadores, havia um amplo poder de

intervenção. Como aponta Consentino (2010, p. 408), “a concessão de jurisdição não implicava sua perda, mas criava uma simultaneidade de jurisdições: o rei continuava a exercer a jurisdição doada, em conjunto, com o donatário dela”.

No que compete à Junta das Missões, os governadores deveriam apresentar na Corte portuguesa todos os assentos que eram deliberados nas reuniões do referido tribunal, a fim de o rei poder averiguar como suas ordens estavam sendo proferidas. Desta forma, em 12 de fevereiro de 1728, Dom João V, expedia uma provisão régia ao Governador do Estado do Maranhão, João da Maia da Gama, sobre as representações feitas em carta de 20 de dezembro de 1727,

(...) remetendome em vertude da minha Real ordem as copeas do asentos q’ no dito anno se tomarão na Junta das Missões me pareceo dizer vos q’ todos os que se tomarão nela estão muito conformes a ley extravagante a que se refere, eq’ assim o fassaes observar (PROV. RÉGIA..., AHU, MA, Cx. 16, Doc. 1630).²

52

No entanto, no dia 9 de Abril de 1734, Dom João V escrevia ao Governador, José da Serra, referente ao proceder indevido da Junta das Missões

(...) q. deu a ordem de 13 de Abril de 1728, individuandosse lhe os erros, q conthem o assento da mesma Junta para que por outro os emmande, e faça as diligencias q o Conselho aponta para se reparar na forma possível oq se tiver obrado contra a Liberdade dos Índios (DESP. DO REI D. JOÃO V..., AHU, MA, Cx. 21, Doc. 2167).

Portanto, fica evidente que os governadores, por suas jurisdições, lhes garantirem o posto de principais representantes do rei no além mar e exercerem o cargo de presidente da Junta das Missões, tinham como obrigação zelar pela harmonia social através da aplicação da justiça no referido tribunal. Ao mesmo tempo, se as decisões da Junta das Missões não estivessem em consonância com as ordens de Sua Majestade, os erros eram de sua responsabilidade, cabendo corrigi-los através de novas determinações expedidas pelo Conselho Ultramarino.

² Optou-se por manter a grafia encontrada nos documentos utilizados.

No topo da hierarquia do tribunal da Junta das Missões, ao lado do Governador do Estado do Maranhão, estava o Bispo, a maior autoridade religiosa da Capitania do Maranhão. Sendo assim, fica evidente a tentativa da Coroa portuguesa de alinhar seus interesses com os da Igreja, reafirmando as alianças políticas que concederam aos reis portugueses um conjunto de direitos, privilégios e deveres em relação à expansão e manutenção da atividade missionária. Conforme aponta Caio Boschi (2007, p.429), o Padroado português instruiu e aclimatizou o conjunto da política religiosa para o além mar, no qual o rei se intitulava “protector e patrono das acções evangelizadoras ultramarinas”. Segundo o autor, “fundindo os interesses da Coroa e Ordem de Cristo, o Padroado, para além da sua função religiosa, emergia como um eficaz instrumento de manutenção da dominação política nas amplas e diferentes partes do Império” (BOSCHI, 2007, p. 429).

No que compete ao Maranhão, teve seu bispado instituído em 30 de agosto de 1677, ficando em um primeiro instante, subordinado à jurisdição do arcebispado da Bahia. No entanto, a partir de 1740, devido às questões geográficas que dificultavam a comunicação entre as duas regiões e o fato de a administração política do Maranhão ser independente do Estado do Brasil, o bispado maranhense passou a ser ligado diretamente ao Patriarcado de Lisboa (MUNIZ, 2011, p. 33).

Segundo Pollyanna Mendonça Muniz (2011, p. 35), no decorrer do século XVIII, no Maranhão teve “um bispado quase sempre vacante”, no entanto, isso não impediu sua existência e, sobretudo, a atuação de um Tribunal Episcopal naquelas terras. Para isso, “foi montado todo um aparato institucional, administrativo e burocrático, como era previsto pelos regimentos que direcionavam a atuação desses auditórios episcopais”. Nos períodos em que havia a vacância do bispado, o Vigário-Geral se tornou o principal agente do Tribunal Episcopal, sendo incumbido de administrar toda a justiça eclesiástica.

No que diz à atuação do bispo na Junta das Missões, realizando uma imersão nas atas das reuniões, pode-se perceber que a marcante característica das vacâncias prolongadas do bispado impactou na atuação deste prelado ou de seu substituto no referido tribunal. No entanto, deve-se apontar que o governo do bispado reconhecia a

importância da sua participação na atuação da Junta das Missões, pois sempre procurou enviar um representante para as reuniões.

No dia 7 de dezembro de 1754, o Cônego Francisco da Rocha Lyma, fez uma representação à Junta das Missões com o intuito de não faltar com os serviços reais na administração da justiça e prevenir qualquer dúvida “q se ofereceo do lugar q devia ter nesta como Governador deste Bispado” e de “[satisfazer] a ella hum sacerdote q suprisse a minha falta”. Conforme aponta o cônego, o motivo para sua principal ausência na Junta não era “por razão do seu caráter”, mas pelo fato de ser “notorio [as] muitas ocupaçoens do seu officio” (APEM. LIVRO DE ASSENTOS..., Fl. 50 - 51 v.).

Prosseguindo com o organograma da Junta das Missões, cabe direcionar os olhares para a presença dos ouvidores gerais no tribunal. Na conjuntura administrativa da monarquia pluricontinental, os ouvidores foram os principais representantes da justiça colonial, uma vez que a instituição do referido cargo na América portuguesa foi uma estratégia política adotada pela Coroa para aperfeiçoar os trâmites da justiça e alargar a centralização dos seus poderes. Na hierarquia da administração judicial lusitana, estando abaixo dos governadores, os ouvidores foram os principais representantes do rei no além mar, pois como aponta Schwartz (2011, p. 53), “parecia oferecer suas capacidades e sua devoção à Coroa numa região onde pessoas alfabetizadas e leais eram raridade”. Sendo assim, devido à complexidade das demandas administrativas da colonização, paulatinamente, tiveram seus poderes alargados, passando a ocupar diversos cargos e desempenhar múltiplas funções na sociedade colonial.

No exercício dos seus ofícios como ministros régios, os ouvidores exerceram uma importante função nas relações entre o reino e as conquistas, nas quais suas atividades excediam a esfera da justiça. Dessa forma, aponta Isabele Mello (2014, p. 353), “acabavam interferindo nas atividades de outras instituições e assumindo inúmeras responsabilidades inerentes ao funcionamento do governo colonial”. Neste sentido, “na América portuguesa, os magistrados tiveram que lidar com o encargo de tentar compatibilizar forças muitas vezes divergentes e interesses múltiplos”.

No que compete ao exercício dos ouvidores-gerais na Junta das Missões, em 15 de Março de 1734 (REQUERIMENTO..., AHU, MA, Cx. 22, Doc. 2236), Dom João V atribuiu aos referidos magistrados o cargo de juiz privativo das liberdades. A referida ordem régia, passada para a Junta das Missões do Maranhão e Pará, foi uma extensão das medidas adotadas pelo rei no tribunal da Capitania de Pernambuco, tendo em vista a “dificuldade q. se considera em a Junta das Missões na execução [das leis de liberdade] pellas grandes distancias daquelle Governo” (PROVISÃO..., AHU, CE, Cx. 02, Doc. 140).³ Sendo assim, os ouvidores-gerais em suas áreas de jurisdições, foram incumbidos de

quando estivessem nella em acto de Correição procurassem averiguar summariamente se era justa ou não a liberdade dos índios, q nella se achassem, captivos porq. a sua incapacidade e pobreza lhes não dava lugar para se poderem defender pelos meynos ordinários (PROVISÃO..., AHU, CE, Cx. 02, Doc. 140).

55

No entanto, o rei não ofertou jurisdição para que os ouvidores deliberassem sobre a legitimidade do cativo indígena, pois deveriam fazer as representações das apelações de liberdade na Junta das Missões, na qual “a sua sentença deve ser final” (PROVISÃO..., AHU, CE, Cx. 02, Doc. 140).

Para complementar as análises dos deputados da Junta das Missões, dirige-se os olhares para a presença das ordens religiosas no tribunal, as quais foram: jesuítas, franciscanos, carmelitas e mercedários. No processo da mundialização da monarquia pluricontinental portuguesa, as ordens religiosas se tornaram imprescindíveis no processo de conquista e ocupação nas terras do além mar. Sendo assim, convém novamente apontar a designação feita por Boxer (2001, p. 245) referente a Portugal, como a “nação missionária por excelência no mundo ocidental”. Nesse sentido, a ação missionária se configurou como o desdobramento do compromisso lógico entre o poder real e a Igreja, no qual a

3 Atribui-se os créditos da localização da referida fonte a pesquisadora Márcia Eliane Mello.

dinamização das atividades missionárias, para além da propagação da fé cristã, resultaria na conversão de novos súditos reais. Desta forma, caberia à monarquia portuguesa ofertar todo o aparato necessário para o desenvolvimento das missões em seus domínios ultramarinos.

No que se refere à atuação das ordens religiosas na Junta das Missões, tiveram seu lugar assegurado pelo Regimento das Missões, um compromisso entre missionários e moradores, elaborado com a colaboração do jesuíta João Felipe Bettendorff. Esta lei-quadro lhes garantiu o governo espiritual e temporal das aldeias missionárias. Deste modo, por serem quatro ordens religiosas, representaram o maior grupo de deputados da Junta das Missões. Seus principais representantes foram os Superiores dos conventos, mas poderiam ser representados pelo envio dos outros sacerdotes.

Para além dos deputados, a Junta das Missões dispôs de dois oficiais: o Procurador dos Índios e um Escrivão. O cargo de Procurador dos Índios na Junta das Missões foi criado conforme as disposições do Regimento das Missões (1686), o qual determinou que houvesse dois Procuradores dos Índios na Amazônia, geralmente membros da Companhia de Jesus, “hum na Cidade de São Luis do Maranhão, outro na Cidade de Bellem do Pará” (BOXER, 2001, p. 117). Ao contrário dos demais membros da Junta das Missões, a delegação para ocupar o referido cargo não foi estabelecida pelo rei, que determinou que a escolha se realizasse por eleições. Conforme o terceiro parágrafo do Regimento das Missões,

(...) a eleyção dos ditos Procuradores se farà propondo o superior das Missoens dos Padres da Companhia ao Governador do Estado, dous sugeytos para cada hum dos ditos officios, & delles escolherà hum o dito Governador (BOXER, 2001, p. 117).

Após as eleições, o Superior das Missões era incumbido de se reunir em conselho com os padres missionários das aldeias para elaborar um Regimento que regulamentasse a atuação dos Procuradores dos Índios. Assim feito, deveriam encaminhá-lo ao Governador que remetê-lo-ia a Sua Majestade para a apreciação e confirmação. Durante esse trâmite, ordenava o rei que os Governadores deveriam seguir o dito Regimento, “por não ser

conveniente que sirvam sem algum, nem que deixe de haver em algum tempo os ditos Procuradores” (BOXER, 2001, p. 117).

Na medida em que as dinâmicas da colonização passaram a se intensificar, a Coroa portuguesa passou a remodelar o sistema de eleição dos Procuradores dos Índios. Em 10 de Julho de 1748, Dom João V, facultava a Junta das Missões “para que esta escolha hum homem de notório préstimo, verdade e consciência para a ocupação de Procurador dos ditos Índios, a quem vos mandareis passar provimento” (REQUERIMENTO DO PADRE BENTO DA FONSECA..., ANEXO: VÁRIOS DOCS. AHU, MA, CX. 31, D. 3221). No decorrer da década de 1750, com a ascensão do Marquês de Pombal, primeiro ao cargo de Secretário dos Negócios Estrangeiros (1750) e, depois, ao de Secretário de Estado dos Negócios Interiores do Reino (1755), a reformulação no sistema de eleição dos ditos procuradores resultou no surgimento de contendas entre o Governador-Geral do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, e o Vice - Provincial da Companhia de Jesus do Estado do Maranhão e Superior das Missões, padre Bento da Fonseca.

Por fim, o último membro do colegiado da Junta das Missões foi o escrivão. Na Capitania do Maranhão, o exercício do referido cargo foi condicionado pela presença dos representantes do Governo do Estado do Maranhão nas reuniões da Junta das Missões. Na averiguação das atas do referido tribunal, se evidencia que nas reuniões, presididas pelos governadores, o cargo de escrivão era ocupado pelo Secretário Geral do Estado e nas reuniões, presididas pelo Capitão-Mor, cabia a um dos prelados das ordens religiosas exercerem tal função. Os indivíduos que ocupavam o referido cargo, também desempenhavam o cargo de secretário da Junta das Missões.

Após termos realizado uma análise sobre o colegiado da Junta das Missões pode-se perceber que o tribunal foi marcado pelos principais do poder metropolitano na sociedade colonial maranhense. Sendo assim, teve como sua principal característica a pluralidade dos seus membros. Todavia, a referida pluralidade não se restringe ao aspecto da sua composição, devendo ser compreendida também como uma pluralidade de jurisdições. Como já foi aferido, a Junta das Missões não dispôs de um conjunto de normas que regulamentava e

especificava as funções dos seus membros, que, por seu turno, tiveram suas atribuições designadas a partir dos seus ofícios que lhes possibilitavam desempenhar múltiplas funções na conjuntura da monarquia pluricontinental portuguesa. Desta forma, a Junta das Missões também pode ser caracterizada pela pluralidade das jurisdições dos seus integrantes, resultando em inevitáveis conflitos. As contendas entre os membros que compunham as instituições portuguesas no além mar, podem ser compreendidas, segundo Schwartz (2011, p. 53), como reflexo de “jurisdições mal definidas, intencionalmente encorajadas pela Coroa para impedir o excesso de autonomia”, como também, “falhas acidentais do sistema de administração”. Desta forma, conclui o autor, independentemente de quais fossem as causas, “esses conflitos às vezes degeneravam em batalhas pessoais e institucionais” (SCHWARTZ, 2011, p. 54).

Além das estruturas e jurisdições, o exercício de diversas funções dos seus membros também pode ser considerado como um elemento que corrobora a pluralidade do tribunal da Junta das Missões. Se por um lado, os desempenhos de múltiplos cargos na esfera colonial poderia acarretar em um “fracasso da administração judicial no Brasil” (SCHWARTZ, 2011, p. 53), por outro, revelam os fluxos e refluxos da intensa dinâmica do Império Português. Sendo assim, aponta Russel-Wood (1998, p. 101),

(...) o procedimento usado pela coroa e pelos vários Conselhos que administraram Portugal ultramarino consistiu na maximização de recursos, tanto humanos como tecnológicos. Vice-reis, governadores, juizes e magistrados, quadros superiores da administração pública, estavam continuamente em movimento.

Durante a centúria setecentista, a história da monarquia pluricontinental portuguesa na América pode ser peculiarizada pelo crescente fluxo de pessoas entre as mais diversas partes do Império Português. Nessa conjuntura, a busca por mercês e a mobilidade social instigaram diversos indivíduos a atravessar o Atlântico, pois, prestar serviços, neste macro espaço, para a administração judicial colonial se caracterizou como um dos meios para ascensão social (RUSSEL-WOOD, 1998, p. 111).

Entretanto, os fluxos, refluxos e a busca da mobilidade social não se restringiram aos funcionários da Coroa portuguesa, pois os “servidores de Cristos”, fossem eles seculares ou regulares, estiveram também em intensa circulação pelos continentes. Desta forma, aponta Russel-Wood (1998, p. 176), mais do que qualquer outra nação da Europa do início do período moderno, “os portugueses transportaram, por mar, grandes números de pessoas retiradas dos seus locais de origem e fixaram-nas em continentes diferentes”.

FONTES

Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM)

APEM. Fundo: Secretaria de Governo. Série OI: Livro de Assentos da Junta das Missões (1738-1777). Fl. 50 – 51 v.

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU)

PROVISÃO do rei [D. João V], ao ouvidor do Ceará, [Pedro Cardoso], e aos demais ouvidores do Brasil, a ordenar que se conheçam as causas da liberdade dos índios, dando apelação para a Junta da Missão do seu distrito. **AHU, Avulsos Ceará**, Cx. 02, Doc. 140.

PROVISÃO RÉGIA (cópia) sobre os assuntos que se tomaram na Junta das Missões, conforme Lei Extravagante. **AHU, Avulsos Maranhão**, Cx. 16, Doc. 1630.

DESPACHO do rei D. João V, para o Conselho Ultramarino, resolvendo sobre várias matérias relativas à Junta das Missões. **AHU, Avulsos Maranhão**, Cx. 21, Doc. 2167.

REQUERIMENTO do padre Jacinto de Carvalho ao rei D. João V, pedindo que determine aos ouvidores gerais das capitanias do Maranhão e do Pará o fiel cumprimento da ordem régia sobre a liberdade dos índios. Anexo: requerimento. **AHU, Avulsos Maranhão**, Cx. 22, Doc. 2236.

REQUERIMENTO do padre Bento da Fonseca ao rei D. José, solicitando que o governador e capitão-general do Estado do Maranhão, Francisco Pedro de Mendonça Gorjão, nomeie o procurador dos índios entre os nomes propostos pelo provincial e superior das Missões da Companhia de Jesus. Anexo: vários docs. **AHU, Avulsos Maranhão**, Cx. 31, D. 3221.

REFERÊNCIAS

- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O Trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ARENZ, Karl Heinz; MATOS, Frederik Luiz Andrade. Informação do Estado do Maranhão: uma relação sobre a Amazônia Portuguesa no fim do século XVIII. **R. IHGB**, Rio de Janeiro, ano 175, n. 463, p. 349 – 380, abr./jun. 2014.
- BOSCHI, Caio. Estruturas eclesiásticas e Inquisição. In: BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti. **História da Expansão Portuguesa: do Índico ao Atlântico**. Vol. 2. Lisboa: Temas e Debates, 2007.
- BOXER, Charles. **O Império marítimo português (1415-1825)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- CARDOSO, Alirio Carvalho. **Maranhão na Monarquia Hispânica: intercâmbios, guerra e navegação nas fronteiras das Índias de Castela (1580 – 1655)**. Tese. Universidade de Salamanca, 2012.
- CHAMBOULEYRON, Rafael. Duplicados Clamores: queixas e rebeliões na Amazônia colonial (século XVII). **Projeto História**, São Paulo, n. 33, p. 159-178, dez. 2006.
- CONSENTINO, Francisco Carlos. Governo-Geral do Estado do Brasil: governança, jurisdições e conflitos (séculos XVI e XVII). In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima. **Na trama das redes: política e negócios no Império Português, séculos XVI-XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima. (Orgs.). **Na trama das redes: políticas e negócios no Império Português, séculos XVI – XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- FRAGOSO, João. Monarquia pluricontinental, repúblicas e dimensões do poder no Antigo Regime nos trópicos: séculos XVI – XVIII. In: FRAGOSO, João; SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá. **Monarquia pluricontinental e governança da terra no ultramar atlântico luso: séculos XVI – XVIII**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.
- GRUZINSKI, Serge. **As quatro partes do mundo: História de uma mundialização**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Edusp, 2014.
- HESPANHA, António Manuel. O governo dos Áustria e a modernização da constituição política portuguesa. **Penélope**. Lisboa, vol. 2, p. 47 – 73, 1989.
- _____. **As vésperas do Leviathan. Instituições e poder político em Portugal no século XVII**. Coimbra: Almedina, 1994.

- _____. Os poderes do centro. In: Hespanha, António (coord.). **História de Portugal: o Antigo Regime (1620 – 1807)**. Vol. 4. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.
- MELLO, Isabele de Matos Pereira de. Os ministros da justiça na América portuguesa: ouvidores-gerais e juizes de fora na administração colonial (séc. XVIII). **Revista de História**. São Paulo, n. 171, p. 351-381, jul.-dez, 2014.
- MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. **Fé e Império: as Juntas das Missões nas conquistas portuguesas**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.
- MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. **Parochos imperfeitos: Justiça Eclesiástica e desvios do clero no Maranhão setecentista**. 2011. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2011.
- RUSSEL-WOOD, Antony. **Um mundo em movimento: os portugueses na África, Ásia e América. (1415 -1808)**. Tradução: Vanda Anastácio. Algés: DIFEL, 1998.
- SANTOS, Nivaldo Germano dos. **Discórdias da Monarquia: os poderes régio e episcopal no Estado do Maranhão, 1677-1750**. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2014.
- SCHWARTZ, Stuart. **Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial: o Tribunal Superior da Bahia e seus desembargadores, 1609-1751**. São Paulo: Companhia das Letras: 2011.
- SOUZA JÚNIOR, José Alves de. Negros da Terra e/ou negros da Guiné: trabalho, resistência e repressão no Grão-Pará no período do Diretório. **Afro – Ásia**, Salvador, n. 43, p. 173 – 211, 2013. p. 178.
- WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José. **O Direito e Justiça no Brasil colonial: o Tribunal da Relação do Rio de Janeiro (1751-1808)**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

Sara da Silva Suliman

A MISSÃO COMO ESPAÇO DE RECRUTAMENTO: O CASO MUNDURUKU NO COMBATE AOS QUILOMBOS (1848-1855)

Resumo: Durante o Segundo Reinado no Brasil as missões religiosas foram retomadas sob o pretexto de “catequizar e civilizar” os grupos indígenas em todo o território. A ordem dos Capuchinhos italianos tornou-se responsável pelo plano catequético das missões, ao mesmo tempo os frades serviam de representantes do governo imperial nos interiores do Brasil, com a função de colocar em prática o Regulamento das Missões (1845), documento que continha diretrizes para o (re)estabelecimento de missões oficialmente. Neste sentido, este trabalho busca mostrar através da experiência de missão com os Munduruku, do baixo Tapajós, na província do Pará, entre 1848 a 1855, a cargo do missionário Capuchinho italiano Egdio de Garésio, como os “espaços de missão”, que em tese seriam para evangelizar e civilizar, foram transformados em espaços de recrutamento de indígenas para combater quilombos, legitimados pelo Regulamento de 1845.

Palavras-chave: Munduruku; Regulamento das Missões; Recrutamento.

A MISSÃO DO BAIXO TAPAJÓS E OS MUNDURUKU

A missão do baixo Tapajós,¹ que é objeto de estudo neste trabalho, era composta unicamente por indígenas da etnia Munduruku,² localizava-se nas proximidades da cidade de Santarém,

1 O rio Tapajós também já foi conhecido pelo nome *Tupayú-Paraná*, devido os índios Tapajós ou Tupayú que viviam na baía de Borari (depois chamada de Alter-do-Chão), no século XVII, e *Paraná-Pixuna*, que significa rio Preto, devido a cor escura da água (FERREIRA PENNA, 1869, P. 92-93; BRASIL, 1909, p. 13).

2 Os Munduruku pertencem à família Tupi e autodenominam-se *We dji Nyo*, que significa “Nós, os homens”. A denominação Munduruku significa “formigas vermelhas”, possivelmente atribuída a este grupo pelos Parintintim no século XVIII,

principal ponto de comércio na região do baixo Amazonas durante o século XIX, e manteve-se ativa de 1848 a 1855. Foi restaurada enquanto missão oficial do governo imperial, financiada e organizada conforme as diretrizes legais do *Regulamento das Missões*, decreto imperial nº 426, de 24 de julho de 1845, que previa a reorganização dos grupos indígenas descritos como “selvagens” em aldeamentos dirigidos por agentes leigos e religiosos (MOREIRA NETO, 1988; SAMPAIO; ERTHAL, 2006).³

A missão era formada por quatro aldeias. Em 1849, a aldeia mais conhecida era *Santa Cruz*, formada por 507 indígenas (262 homens e 245 mulheres), situada à margem esquerda do rio Tapajós, próxima a freguesia de Aveiro e a vila de Pinhel, distante quatro dias de viagem de Santarém. A segunda aldeia era *Curi*, com 299 indígenas (151 homens e 148 mulheres), situada também à margem esquerda do Tapajós, distante seis dias de Santarém. A terceira era *Ixituba*, com 343 indígenas (181 homens e 162 mulheres), situada à margem direita do Tapajós, distante oito dias de Santarém (BAENA, 2004, p. 230-259; PARÁ, 1849, p. 81-82). Em 1853, a quarta aldeia foi estabelecida com o nome de *Maloca Nova*, com 97 indígenas, fixada próxima às cachoeiras do Alto rio Tapajós, acima de Itaituba (PARÁ, 1854, p. 216). Os indígenas aldeados dedicavam-se a algum tipo de plantação e à extração de especiarias das matas para sustento próprio e para o comércio local, conforme informações enviadas do missionário ao presidente da província (PARÁ, 1849, p. 81-82).

O capuchinho italiano Egídio de Garésio⁴ foi o responsável pela missão, ocupando ao mesmo tempo as funções de diretor parcial dos

numa alusão à ferocidade com que atacavam em grandes grupos os seus inimigos. Outras denominações conhecidas são *Weydeyene*, *Paiquize* ou *Paiquicê* (caçadores de cabeças), *Pari*, *Caras-Pretas* (pelas suas tatuagens) e *Kuruaria* (SOUZA; MARTINS, 2004, p. 160).

³ Para saber mais sobre o Regulamento das Missões e os debates historiográficos sobre o “vácuo legal” existente do término do Diretório até a década de 1840 no que diz respeito a políticas indigenistas ver: CARNEIRO DA CUNHA, 1998; SAMPAIO, 2009; 2011.

⁴ Nascido na província de Piemonte, na Itália, frei Garésio chegou ao Brasil em 1843 com outros dez capuchinhos no navio *Saccheto Felice*, atendendo ao decreto nº 285, de 21 de junho do mesmo ano, que autorizou a vinda do segundo grupo de missionários

índios e de missionário. O contato do frei capuchinho com os Munduruku ocorreu durante as visitas pastorais⁵ ao interior da província, na década de 1840, na companhia do bispo do Pará, Dom José Afonso de Moraes Torres, e os demais freis capuchinhos recém-chegados (PRIMERIO, 1940, p. 331). A empatia dos Munduruku com frei Garésio foi prontamente notificado pelo bispo Dom José Afonso às autoridades provinciais, que informou através de ofício, em 28 de outubro de 1848, que o capuchinho havia se colocado à disposição para cuidar das aldeias localizadas no baixo Tapajós, que contavam com 300 a 400 Munduruku somente em Santa Cruz. Sobre a possibilidade de demais aldeias Dom José Afonso foi enfático ao afirmar que “promete um grande aumento” (OFÍCIOS..., 28 out. 1848).

Os Munduruku desta região viviam ali desde o final do século XVIII, após longo processo de negociação e conflito com autoridades coloniais iniciado em meados do mesmo século. A partir deste período, estes indígenas começaram a aparecer na documentação oficial pelo aspecto bélico e a produção das cabeças-troféu.⁶ As tropas luso-brasileiras, aos poucos, foram se aproximando dos Munduruku, e não tardou para que ambos estivessem combatendo outros grupos indígenas considerados hostis pelos colonizadores, como os Mura. O emprego destes indígenas pelos colonos não foi desprezioso,

capuchinhos italianos ao Brasil para servirem em missões religiosas nas províncias do Império. Em setembro no mesmo ano foi encaminhado à província do Pará permanecendo em atividade missionária até o ano de 1857 (TAUBATÉ; PRIMERIO, 1929, p. 255; PALAZZOLO, 1966, p. 145).

5 As visitas pastorais foram realizadas pelo bispo do Pará Dom José Afonso de Moraes Torres e iniciadas em agosto de 1845 pela paróquia de Vigia. Posteriormente, de janeiro a setembro de 1846 seguiu pelo rio Tocantins, Guajará, Capim chegando até a vila de Bragança. Em 1847, seguiu pela terceira incursão e a mais longa, com duração de 21 meses, subindo o rio Amazonas, passando pelo Solimões, Madeira, Purus e Tapajós, até chegar a Itaituba (SANTOS, 1992, p. 303). As visitas serviam para que os missionários estrangeiros se familiarizassem com o interior da diocese antes de serem distribuídos para as missões (TAUBATÉ & PRIMERIO, 1929, p. 253).

6 A produção das cabeças ocorria no campo de batalha, quando os guerreiros Munduruku matavam os homens adultos do grupo considerado inimigo e seccionavam suas cabeças, que seriam transformadas em troféus. A organização social e as saídas em expedições bélicas fizeram com que o naturalista bávaro von Martius declarasse que os Munduruku eram como os “espartanos entre os índios selvagens do Norte do Brasil” (SPIX & MARTIUS, 1981, p. 276). Sobre o tema ver: IHERING, 1907; MURPHY, 1954.

cientes de que os Munduruku tinham rivalidades com outros grupos indígenas de quem os portugueses sofriam ataques, os colonos trataram de se apropriar dessas rivalidades e temores para atender seus objetivos (MENÉNDEZ, 1998, p. 290).

Neste processo de interação cultural, os Munduruku ficaram conhecidos como “os amigos dos brancos”, principais aliados nas empreitadas e incursões dos colonos pelo interior do território. A aproximação dos Munduruku com os colonos se estendeu o século XIX, e cada vez mais grupos desta etnia desenvolviam atitudes guerreiras ao lado dos colonos, como ocorreu durante a Cabanagem (1835-1840).⁷ É importante destacar que neste movimento as populações indígenas foram protagonistas, os Munduruku, dos rios Tapajós, Abacaxis e Canumã (Amazonas), combatiam os cabanos ao lado dos legalistas na região do baixo Tapajós e áreas adjacentes (REIS, 1979, p. 118; REIS, 1989, p. 145, 172-180; DI PAOLO, 1990, p. 296-297; MOURA, 2009, p. 27). Já outros grupos, como os Mura, do rio Madeira, também estiveram envolvidos nos conflitos, mas lutavam ao lado cabano (MOREIRA NETO, 1988; MENENDÉZ, 1998; SALLES, 1992; BEZERRA NETO, 2001).

Porém, não se deve entender a participação destes indígenas nos empreendimentos dos colonos de forma reduzida, como simples complemento de tropa, por exemplo (BARRIGA, 2014). Deve-se observar em escala macro, levando em consideração tempo e espaço que essas alianças ocorriam, para perceber quais as razões que moviam os Munduruku. A questão é que, fosse por descontentamento e questionamento às velhas instituições coloniais, como do trabalho compulsório, ou ainda com o interesse em combater rivais, os Munduruku eram movidos pelos próprios interesses enquanto população.

7A Cabanagem foi um movimento que ocorreu durante o período regencial no Brasil (1831-1840), marcado por diversificados projetos de luta devido a gama diversificada de agentes sociais com interesses e motivações distintos que aderiram ao movimento. Pesquisas apontam que a origem do movimento cabano reside no processo de Adesão do Pará à Independência do Brasil, em 1823 (SALLES, 1992; BARRIGA, 2014). Para saber mais ver: REIS, 1989; RICCI, 2006.

MISSÃO, REGULAMENTO E RECRUTAMENTO

Manuela Carneiro da Cunha (1998, p. 133) observou que no século XIX a preocupação do governo imperial estava voltada muito mais para a questão de terras do que recrutamento de mão de obra, haja vista a utilização da força de trabalho indígena eram uma alternativa transitória e local diante da falta de trabalhadores que se vivia naquele momento em todo país. Porém, de acordo com Marta Amoroso (1998, p. 108), cabe refletir que a história do indigenismo no século XIX foi vista como um movimento generalizado de apropriação das terras indígenas, no entanto, a documentação sobre as missões oitocentistas indicam que não se deve universalizar que ocorreu um menor interesse por parte dos agentes do governo no que se refere à utilização dos índios como força de trabalho.

Patrícia Sampaio (2009, p. 188) afirma que a questão relativa à captação do trabalho indígena no século XIX não foi menos relevante, “mesmo naqueles lugares onde o esforço de tomar de assalto as terras das aldeias se fez mais efeito”. Em diversas províncias, a preocupação com a captação de trabalhadores sobressaía à questão de apropriação de terras para a lavoura, destacando nesse cenário Pará, Bahia, Espírito Santo, Minas Gerais, Mato Grosso e Paraná (PARAÍSO, 1998; MISSAGIA DE MATTOS, 2004; SOUZA, 2007; MARCANTE; 2012).

Na província do Pará, a preocupação com a captação de trabalhadores era uma pauta constante nos debates da assembleia provincial, no período da Cabanagem esse quadro se agravou. Isso ocorreu devido ao fato de que muitos homens e mulheres – indígenas, negros, mestiços e brancos pobres –, que serviam de mão de obra para os mais diversos serviços do cotidiano, atividades econômicas e militares, estiveram envolvidos ou morreram nos confrontos. Com o término dos embates entre cabanos e legalistas, em 1840, estima-se que 30 mil pessoas morreram, o que representava cerca de 20% da população do Pará (MOREIRA NETO, 1988, P. 67; RICCI, 2006, p. 7).

Nesses tempos conturbados, a província enfrentou profunda crise de abastecimento de alimentos, déficit de mão de obra e propagação de epidemias, como a varíola, que durou até a década de 1850-1860 (BEZERRA NETO, 2001, p. 100). Segundo José Maia Bezerra

Neto (2001, p. 65), a situação se agravou com a diminuição do contingente populacional composto por negros em condição de escravos na capital, em decorrência da lei de 4 de setembro de 1850, conhecida como Lei Eusébio de Queiroz.⁸ O autor evidencia que os negros representavam parte significativa do contingente populacional do Pará no período, e estavam envolvidos em diversas atividades em fazendas, engenhos e plantações, em alguns casos, lado a lado com índios e mestiços livres (BEZERRA NETO, 2001, p. 80-81).

Por outro lado, dependendo do espaço dentro da província, os índios, especialmente os que viviam nas missões religiosas, poderia ser a principal mão de obra, tanto para as diversas atividades produtivas e econômicas, como para servir de guias e remeiros pelos rios. Essa circunstância era encontrada com frequência no baixo Amazonas, nas proximidades do rio Tapajós, por ser uma área de grande concentração de populações indígenas, como os Munduruku e os Mawé, e predominância de atividades econômicas caracterizadas pela coleta dos produtos das matas como castanhas, borracha, guaraná, óleo de copaíba e andiroba, salsaparrilha entre outros gêneros silvestres (BEZERRA NETO, 2001, p. 88-100).

Logo, percebe-se que as missões tinham papel importante e determinante no recrutamento da mão de obra indígena, compondo um dos estágios de funcionamento da política indigenista do Segundo Reinado que visava à civilização do indígena através da catequese; o que significava fazer uso da religião para submeter as populações indígenas às leis do Império e obrigá-las a servir de reserva de mão de obra para diversos fins. Não à toa, o Regulamento previa o uso dos indígenas aldeados como mão de obra, tanto para prestar serviços militares (art. 1º, §29), como serviços públicos (art.1º, §28) e serviços particulares. Os diretores de aldeia deveriam ter atenção para que os indígenas não fossem “constrangidos”, nem “avexados” ao serviço, de acordo com a legislação (MOREIRA NETO, 1988, p.329).

Na prática a lei não teve eficácia, em diversas situações encontravam-se indígenas sendo “avexados”, “constrangidos” e forçados a serviços promovidos pelos próprios diretores. Se observa

8 Sobre os debates a respeito do fim do tráfico negreiro ver: RODRIGUES, 2009.

também que o Regulamento ensejou a permanência de práticas violentas e opressoras contra indígenas aldeados, e a transformação dos aldeamentos do governo em espaços de aglutinação de povos indígenas para o recrutamento de mão de obra para diversos fins e uso de suas terras.

O USO DO CONHECIMENTO MUNDURUKU NO COMBATE AOS QUILOMBOS

A partir do Regulamento os indígenas aldeados na província do Pará tiveram sua força de trabalho utilizada em diversos momentos e circunstâncias, incluindo em ações de cunho militar. Isso aconteceu com os Munduruku aldeados no baixo Tapajós, que tiveram sua força e conhecimento utilizados em campanhas antiquilombolas no Pará, durante 1840 e 1850.

O emprego de indígenas em tropas militares de combate a quilombos não era uma prática incomum, ao contrário, ocorria com frequência no período colonial e transformou-se numa prática recorrente no Brasil, segundo Stuart Schwartz (2003, p. 25). O autor ainda afirma que as populações indígenas eram recrutadas para este fim, muitas vezes, pelos religiosos, configurando-se como “soldados étnicos” (SCHWARTZ, 2003, p. 17). Situação semelhante ocorria com os Munduruku aldeados, que desde o final do século XVIII e início do XIX compunham uma “força militar étnica” no Pará, recrutados com a ajuda dos missionários Capuchos da Piedade, que atuavam em missões no baixo Tapajós, no início do século XIX.

Neste período, a existência de quilombos e mocambos no interior da província preocupava as autoridades provinciais. Além de numerosos, estes espaços localizavam-se nas matas e nos rios distantes dos núcleos habitados e longe do controle das autoridades. Os principais quilombos estavam nos rios Tapajós (próximo a Santarém), Trombetas, Curuá (próximo a Alenquer) e Turiaçu e em Mocajuba, e eram combatidos desde o final do século XVIII pelas autoridades coloniais. As tropas de combate eram integradas por oficiais brancos e soldados mestiços, e eram guiadas por remeiros

indígenas que os missionários cediam para este fim (RUIZ-PEINADO ALONSO, s\,d, p. 178).⁹

Por volta de década de 1810, medidas mais rígidas foram adotadas pelas autoridades coloniais para conter a fuga de escravos para esses espaços. A participação dos Munduruku do baixo rio Tapajós nestas campanhas é evidente na documentação, especialmente, por conta da destruição dos quilombos do Inferno, Cipoteua e Caxange, no rio Curuá, em 1812, por uma tropa composta de 375 pessoas, entre os quais estavam 20 índios Munduruku como remeiros (FUNES, 1996, P. 485; SALLES, 2005, P. 266; RUIZ-PEINADO ALONSO, 2010, p. 134). Estes indígenas faziam parte da missão existente no rio Tapajós, sob os cuidados de missionários Capuchos da Piedade (RUIZ-PEINADO ALONSO, 2010, p. 134).

Em 1845, o presidente João Maria de Moraes, em discurso na Assembleia Legislativa Provincial, informou que obteve pedidos de auxílio e providências de vários distritos e municípios contra a deserção dos negros escravizados e para combater os quilombos. Em Santarém, Óbidos e outros lugares a fuga dos escravizados tinha causado “abandono de fábricas e feitorias de proprietários abastados” e os negros dos quilombos, que cercavam as vilas e povoações, ameaçavam e hostilizavam “seus incautos e pacíficos habitantes” (PARÁ, 1845, p. 4). O presidente apontou ainda que na região era

(...) voz geral que existem vários mocambos, de quem se espalham todos os dias notícias aterradoras de assaltos, roubos e até mortes, que cometem contra os moradores dos sítios e contra os viajantes. O mal em fim vai-se tornando geral e o clamor dos proprietários incessante (PARÁ, 1845, p.5).

O medo dos quilombos por parte das autoridades é claramente percebido no discurso de João Maria de Moraes. As autoridades não apenas receavam os agrupamentos de negros fugidos e os abalos que causavam na província – saques, assaltos, ataques a fazendas, lavouras e vilas –, como também o enfraquecimento dos

9 Para saber mais a respeito da formação de companhias de combate a quilombos ver: SCHWARTZ, 2003.

empreendimentos agrícolas e manufatura de outros gêneros – cachaça e farinha. O clamor dos proprietários de fazendas e engenhos não era à toa, pois os prejuízos econômicos com essa situação poderiam ser enormes.

Segundo Vicente Salles (2005, p. 243), por conta das fugas frequentes os proprietários de escravos da província pressionavam o governo para que medidas severas fossem tomadas para a destruição dos quilombos. Porém, era necessário solucionar alguns problemas, como o financiamento das campanhas. O presidente João Maria de Moraes informou no referido discurso que, por aviso da Secretaria de Estado dos Negócios da Guerra do Império, de 3 de dezembro de 1844, as “despesas com apreensão de escravos fugidos e destruição de quilombos não é geral”. Entendendo-se que as responsabilidades em arcar com as despesas não eram exclusivamente dos cofres do governo geral, era necessário que a província também financiasse as campanhas antiquilombolas (PARÁ, 1845, p. 5).

Neste sentido, o governo provincial procurou investir nestas campanhas fixando leis que previam valores consignados para a dispersão de quilombos. Entre as leis sancionadas, destaca-se a resolução nº 222, de 8 de novembro de 1852. Neste documento o governo autorizou fazer o mais breve possível a destruição de quilombos existentes em vários pontos da província, podendo ser gasto, entre os anos de 1852 e 1853, o valor de 12 contos de réis com as expedições (art. 4º). No mesmo documento, ficou previsto também que quem denunciasse a existência de quilombos e conduzisse expedições receberia o prêmio de 200\$000 réis dos cofres provinciais (art. 3º). Para cada escravo apreendido nos quilombos por capitães-domato recebia-se 50 mil réis. O valor da recompensa havia duplicado, de 25 mil réis para 50 mil réis, alterando o art. 3º, § 1º, da lei nº 99, de 3 de junho de 1841 (PARÁ, COLEÇÃO DE LEIS, tomo XIV, 1852, p. 11-12).

Os Munduruku aldeados no baixo Tapajós eram empregados nessas campanhas como guias e práticos responsáveis por dirigir as tropas através dos rios e pelas matas. Muito embora, a efetividade dessa prática não fosse garantida, a figura do índio remeiro, que remonta ao período colonial, era um elemento importante para o

colonizador transitar pelos rios amazônicos. Para John Hemming (2009, p. 86), “os barqueiros nativos eram os únicos capazes de arrastar os barcos a contrapelo das inumeráveis corredeiras ou guíá-los rio abaixo através de águas turbilhonantes”. De acordo com Mauro César Coelho (2005, p. 246- 247), “a navegação por longos trechos, diante do caráter inconstante das marés e dos leitos dos rios, exigia que as canoas fossem conduzidas por pilotos, os quais tratavam de evitar bancos de areia”.

No mês de julho de 1849 ocorreram duas batidas em Santarém compostas por 75 praças policiais e de linha e 33 índios Munduruku das aldeias do Tapajós, servindo de guias e práticos. Na primeira, os escravos “pressentiram” a aproximação da expedição do governo e partiram para a parte superior do rio Curuá, falhando completamente a ação da tropa, relatava o presidente Jeronimo Francisco Coelho. Na segunda, o comandante da expedição adoeceu e o substituto teria “conduzido mal” o cerco ao quilombo, escapando quase todos os negros, capturando-se apenas 11 deles, para lamento do presidente. Ainda assim, o presidente estava esperançoso e aguardava notícias que chegariam do rio Turiaçú, para onde uma tropa havia se dirigido para destruir o quilombo localizado no rio Parauá (PARÁ, 1849, p. 108-109).

Recrutar os Munduruku para as campanhas era responsabilidade do missionário, porém essa não parecia ser tarefa simples. Em 1852, se tem notícias de mais uma campanha militar antiquilombolas que estava em vias de organização. Frei Garésio respondeu ao presidente Fausto Augusto de Aguiar um ofício que solicitava o recrutamento de 50 Munduruku aldeados que deveriam ser encaminhados para a delegacia de polícia de Santarém para novas batidas a quilombos próximos a Santarém. O capuchinho informou que “depois de várias diligências por mim feitas em todas as aldeias, largaram todos (ilegível) a fim de se acharem em Santarém” conforme solicitado (OFÍCIOS..., 10 set. 1852). A ênfase do religioso ao dizer que fez “várias diligências” aponta que levava um tempo para reunir e negociar com os Munduruku a participação nas tropas.

Com a difusão dos quilombos em outros rios da província houve a necessidade de deslocar mais Munduruku para fora do rio

Tapajós. Entre as campanhas realizadas nesta ocasião destaca-se a do rio Trombetas. Em 1855, partiu de Santarém em direção ao rio Trombetas uma expedição grande para destruir o “colossal quilombo” que existia neste rio. Conforme Salles (2005, p. 268), o jornal *O Tapajoense*, publicado em Santarém, em 27 de outubro de 1855, reportou que a campanha era composta por 60 guardas nacionais, 40 praças de Óbidos, dois oficiais – capitão João Maximiano de Souza e tenente Antônio Gentil Augusto e Silva –, e 52 índios Munduruku.

Quase dois meses depois de a campanha ter saído de Santarém, o jornal *Treze de Maio*, publicado em Belém, estampava na capa notícias da chegada da expedição ao rio Trombetas, encaminhadas pelo delegado de Óbidos, Valente do Couto. A expedição havia fracassado próximo ao rio Trombetas, a começar pela desistência de 33 policiais e 30 índios Munduruku (TREZE DE MAIO, 22 dez. 1855, p. 1). Salles (2005, p. 269) supõe que as motivações para o abandono da expedição podem estar relacionadas com o fato de os Munduruku, considerando a viagem penosa e árdua, tenham optado por retornar.

Os integrantes que permaneceram, incluindo dois tuxauas Munduruku, continuaram em marcha por nove dias por “caminhos escabrosos em continuo subir e descer serras e outeiros ou caminhando por sobre pedras de amolar, quando tornando-se impenetrável o mato, tinham de procurar a margem do rio”. Passando por dificuldades e fome, finalmente a expedição chegou ao fim, porém sem sucesso. Os negros haviam incendiado o quilombo, destruindo os fornos e os utensílios para a fabricação da farinha (TREZE DE MAIO, 22 dez. 1855, p. 1).

Sobre este episódio, Salles (2005, p. 269) aponta ainda que os Munduruku foram recrutados por que habitavam a margem meridional do Amazonas, onde tinham pouco contato com negros fugidos, ao contrário dos índios da margem oposta, que, tudo indica, mantinham relações amistosas. José Luis Ruiz-Peinado Alonso (s\,d, p. 184) problematiza o uso de índios Munduruku nessas expedições mostrando que essa foi uma prática recorrente em todas as incursões contra os mocambos do rio Trombetas. O autor informa que estes índios estavam assentados na margem oposta do rio Amazonas, sob a administração de missões capuchinhas. Por conseguinte, não

mantinham contato, ou muito pouco, com os escravos e os mocambeiros da parte do rio Trombetas. Para ele é interessante constatar que as autoridades “ni por un momento pensaron em reclutar a aquellos que estuvieran en contacto con los esclavos del municipio de Óbidos”.

Dentro dessa perspectiva, os Munduruku formavam uma força militar étnica que auxiliava o governo nas campanhas antiquilombolas, porém esse auxílio não era imposto ou gratuito, ocorriam negociações com grupos de Munduruku aldeados e nem sempre a efetivação do plano ocorria como esperado devido a negação dos indígenas, como apontado.

Dando continuidade sobre a companhia no Trombetas, se por um lado os Munduruku combatiam africanos em fuga, por outro os índios Uariquena, conhecidos por proteger os escravizados das agressões de outros grupos indígenas, possivelmente, teriam ajudado os negros que estavam no quilombo da proximidade da expedição. O capitão João Maximiano deduziu isso depois de ter encontrado em vários pontos vestígios do trânsito dos índios pela região. A confirmação veio quando um dos negros capturados declarou que sem a ajuda destes índios os negros não conseguiriam viver naquela localidade (TREZE DE MAIO, 22 dez. 1855, p. 1).

Sobre a relação entre índios e negros em mocambos e quilombos, Ronaldo Vainfas (1995, p.64) observou que os índios fugindo da catequese e os negros da escravidão mantinham relações próximas durante a colônia, apareciam sempre juntos no incêndio de canaviais, estimulando fugas e promovendo cerimônias em suas vivendas. Schwartz (2003, p. 31) mostra também que, “muitas vezes, os escravos fugidos integravam-se nas redes de parentesco ameríndias”, e esse “espectro da colaboração entre indígenas e escravos africanos contra o regime colonial gerava sempre um profundo sentimento de ansiedade e medo”.

Durante o Império, segundo Funes (1996, p. 476), no rio Trombetas, na década de 1860, alguns índios conviviam com os negros fugidos no espaço do quilombo. Ruiz-Peinado Alonso (s\d, p. 178) também mostra que essa relação entre negros e índios, ambos em condições de cativos, foi essencial para criar laços de solidariedade

que se traduziam na formação de “mocambos espaciados en el interior de la selva amazónica, en terrenos de difícil acceso y vedados al control de la sociedad blanca”. Além disso, os índios proporcionaram aos negros a tecnologia para recorrer e produzir alimentos adaptados ao meio e uma “cobertura” política às reivindicações de liberdade.

Para além das relações de colaboração com os negros, o capitão Maximiano descobriu ainda que alguns grupos indígenas mantinham contato na fronteira do Brasil com a Guiana Holandesa (atual Suriname). Quando a tropa acampou no que restou do quilombo no Trombetas, buscaram contato com os índios Uariquena e os interlocutores foram os Munduruku. Conforme o delegado Valente do Couto,

(...) os nossos Munduruku foram à maloca na diligência de praticarem com os seus habitantes, mas estes andaram sempre retirados e apenas foram vistos dois: são claros, usam de um avental de contas ou de fio com que cobrem as partes sexuais, e trazem os cabelos compridos e espalhados pelos ombros (...) (TREZE DE MAIO, 22 dez. 1855, p. 1).

75

Os Munduruku não conseguiram contato com os Uariquena, mas trouxeram informações sobre o grupo e um machado encontrado na maloca. O objeto causou estranheza ao delegado, pois apresentava características diferentes dos machados usuais. O negro preso pela tropa confirmou que o machado era fruto de trocas realizadas entre os índios e os holandeses. Os Uariquena trocavam cães por contas, facas e machados (TREZE DE MAIO, 22 dez. 1855, p. 1).

Os Uariquena encontrados no rio Trombetas eram articulados, mantinham boas relações com os negros fugidos, com quem batizavam seus filhos e com os holandeses, realizando trocas comerciais. Percebendo a perspicácia destes índios e os riscos que estes representavam como aliados dos negros fugidos, o delegado Valente do Couto aconselhou as autoridades que uma missão religiosa deveria ser estabelecida no rio Trombetas (TREZE DE MAIO, 22 dez. 1855, p. 1). A missão foi autorizada somente em 1859, no governo de Manoel de Farias e Vasconcelos, sob a responsabilidade do padre e cônego Joaquim Gonçalves de Azevedo, que não era

capuchinho italiano (PARÁ, 1859, p. 60). Além da missão, no mesmo ano, uma prisão militar também foi projetada para este rio (OFÍCIOS..., 29 mar. 1859).

Não se encontram referências diretas da participação de outros grupos indígenas aldeados para compor as campanhas de combate aos quilombos, assim como se evidencia sobre a participação dos Munduruku aldeados do baixo Tapajós. Fosse pela fama de guerreiros, “aliados dos brancos” ou pelo distanciamento que estes índios tinham com os negros, os Munduruku foram fundamentais dentro das tropas de repressão aos quilombos no Tapajós e áreas adjacentes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Regulamento das Missões ensejou outras práticas que estavam além de “catequisar e civilizar”, através de seus dispositivos permitiu a exploração de alguns grupos indígenas aldeados, transformando a missão em espaços de recrutamento de índios.

No caso dos Munduruku aldeados no baixo Tapajós, observa-se que as aldeias da missão tornaram-se *locus* dessa prática. Além de guias e práticos, os Munduruku também foram interlocutores entre as autoridades e outros grupos indígenas. As funções desempenhadas pelos Munduruku dentro das campanhas apontam que estes índios foram muito mais que “pontas-de-lança”, eram sujeitos essenciais para o sucesso destes empreendimentos.

Existiram dificuldades na negociação com grupos de Munduruku aldeados, como mostrado, o missionário capuchinho alegou dificuldades para reunir os índios solicitados para a expedição em 1852 e na expedição de 1855, ao rio Trombetas, os Munduruku desertaram. Cabe evidenciar que nem todos os grupos aceitavam facilmente o recrutamento realizado por frei Garésio e a falta de guias indígenas foi um dos fatores que contribuiu para o fracasso das expedições, de acordo com Funes (1996, p. 487).

Na documentação sobre a missão do baixo Tapajós encontram-se informações sobre o serviço prestado pelos Munduruku aldeados a

particulares, principalmente, para pessoas de fora das aldeias, como comerciantes que viviam nas proximidades. Entretanto, a missão do baixo Tapajós, durante 1848 e 1855, aparentemente tornou-se especializada em fornecer Munduruku para as expedições de combate aos quilombos. Este aspecto evidencia que os aldeamentos se adequavam as necessidades mais urgentes das autoridades de suas redondezas.

Portanto, estudar o Regulamento das Missões e sua aplicação é importante para compreender a relação do governo imperial no Brasil com as populações indígenas. Ainda mais, entender como novas formas de interação social e políticas foram configuradas a partir da legislação indigenista imperial.

FONTES

Arquivo Público do Estado do Pará (APEP)

Coleções de Leis

PARÁ. Coleção das Leis da Província do Grão-Pará –tomo XIV. Pará: Tip. de Santos & Filhos, 1852.

Correspondências e Ofícios Oficiais

Fundo: Secretaria da Presidência da Província (SPP). Série: Ofícios de Autoridades Religiosas (DAR). Ano: 1847-1849. Cx. 54. Ofício: 28 out. 1848.

Fundo: Secretaria da Presidência da Província (SPP). Série: Ofícios de Autoridades Eclesiásticas (DAE). Ano: 1851-1852. Cx. 154. Ofício: 10 set. 1852.

Fundo: SPP. Série: DAE. Ano: 1856-1859. Cx. 203. Ofício: 29 mar. 1859.

Jornais - Arcebispado de Belém (Manuscrito)

Treze de Maio, Belém (PA), 22 de dezembro de 1855, nº 619, p. 1.

Discursos, Falas, Exposições e Relatórios da Província do Pará - Center for Research Libraries (CRL) (Digitalizado)

PARÁ, Governo. Discurso recitado pelo Exmo. Snr. Doutor **João Maria de Moraes**, vice-presidente da província do Pará, na abertura da Assembleia Provincial no dia 15 de agosto de 1845. Pará: Tip. de Santos & menor, 1845.

PARÁ, Governo. Fala dirigida pelo Exm. Sr. Conselheiro Jerônimo Francisco Coelho, presidente da província do Grão-Pará à Assembleia Legislativa provincial, na abertura da segunda sessão ordinária, da VI legislatura, no dia 10 de outubro de 1849. Pará: Tip. de Santos e Filhos, 1849.

PARÁ, Fala que o Exmo. Snr. Conselheiro **Sebastião do Rego Barros**, Presidente desta província, dirigiu a Assembleia Legislativa Provincial na abertura da mesma Assembleia, no dia 15 de agosto de 1854. Pará: Typ. Da Aurora Paraense, 1854.

PARÁ, Governo. Fala dirigida a Assembleia Legislativa da Província do Pará, na segunda sessão da XI legislatura pelo Exmo. Sr. Tenente- Coronel **Manoel de Farias e Vasconcelos** presidente da mesma província em 1 de outubro de 1859. Pará: Tip. Comercial de A. J. R. Guimarães, 1859.

REFERÊNCIAS

AMOROSO, Marta. Mudança de hábito: Catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 13, n. 37, São Paulo, junho 1998, p. 101-114.

BAENA, Antônio L. M. **Ensaio Corográfico sobre a Província do Pará**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004.

BARRIGA, Letícia. **Entre leis e baionetas: Independência e Cabanagem no Médio Amazonas (1808-1840)**. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2014.

BEZERRA NETO, José Maia. A Cabanagem: a revolução no Pará. In: ALVES FILHO ARMANDO, et. al. **Pontos de História da Amazônia**. Belém: Paka-Tatu, 2001.

BRASIL, Raymundo Pereira. **Os sertões do rio Tapajós**. Belém: ...1909.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. In: __. Política indigenista no século XIX. In: _____. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998 (1992), p. 133-154.

COELHO, Mauro Cesar. **Do sertão para o mar: um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da Colônia: o caso do Diretório dos índios (1750-1798)**. Tese de Doutorado, São Paulo, USP, 2005.

DI PAOLO, Pasquale. **Cabanagem: a revolução popular da Amazônia**. Belém: CEJUP, 1990.

FERREIRA PENNA, D. S. **A região ocidental da província do Pará, resenhas estatísticas das comarcas de Óbidos e Santarém**. Pará: Typografia do Diário de Belém, 1869.

FUNES, Eurípedes A. "Nasci nas matas, nunca tive senhor" – História e memória dos mocambos do baixo Amazonas. In: REIS, João José e GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 467-498.

HEMMING, John. **Fronteira amazônica: a derrota dos índios brasileiros**. São Paulo: EDUSP, 2009.

IHERING, Hermann von. As cabeças mumificadas pelos índios Mundurucus. São Paulo: **Revista do Museu Paulista**, 1907, vol. 7.

MARCANTE, Maicon Fernando. **Aldeados e africanos livres: relações de compadrio e formas de inserção no aldeamento indígena São Pedro de Alcântara (Paraná, 1855-1895)**. Dissertação de mestrado. Paraná: UFPR, 2012.

MENÉNDEZ, Miguel. A área Madeira-Tapajós: situação de contato e relações entre colonizador e indígenas. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998 (1992), p. 281-296.

MISSAGIA DE MATTOS, Izabel. **Civilização e revolta: os Botocudos e a catequese na Província de Minas**. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. **Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850)**. Petrópolis (RJ): Ed. Vozes, 1988.

MOURA, Danielle Figuerêdo. **"Malfadada Província": lembranças de anarquia e anseios de civilização (1836-1839)**. Dissertação de Mestrado – PPHIST / UFPA: Belém: UFPA, 2009.

MURPHY, Robert e Yolanda. **As condições atuais dos Mundurucú**. Belém, Pa: Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará, publicação 8, 1954.

PALAZZOLO, F. Jacinto de. **Crônicas dos Capuchinhos do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Vozes, 1966.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. **O tempo da dor e do trabalho: a conquista dos territórios indígenas nos Sertões do Leste**. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 1998.

PRIMERIO, P. Fr. Fidelis M. de. **Capuchinhos em terras de Santa Cruz**. São Paulo: Livraria Martins, 1940.

REIS, Artur César Ferreira. **Santarém: seu desenvolvimento histórico**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

_____. **História do Amazonas**. Belo Horizonte: Itatiaia; Manaus: Superintendência Cultural do Amazonas, 1989.

RICCI, Magda. Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: o problema do patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840. **Revista Tempo**. Rio de Janeiro, v. 22, 2006.

RODRIGUES, Jaime. O fim do tráfico transatlântico de escravos para o Brasil: paradigmas em questão. In: GRINBERG, Keila e SALLES, Ricardo (org.). **O Brasil Imperial (1831-1870)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, v. 2.

RUIZ – PEINADO ALONSO, José Luiz. Misioneros en el río Trombetas, la subida del padre Carmelo de Mazzarino. S\d.

_____. “Daquelle pessimo mocambo”. In: CHAMBOULEYRON, Rafael e RUIZ –PEINADO ALONSO. José Luiz. **T(r)ópicos de História: gente, espaço e tempo na Amazônia (séculos XVII e XXI)**. Belém: Açai, 2010.

SALLES, Vicente. **Memorial da Cabanagem**. Belém: CEJUP, 1992.

_____. **O negro no Pará: Sob o regime da escravidão**. Belém: Instituto de Artes do Pará, 2005.

SAMPAIO, Patrícia Melo; ERTHAL, Regina de Carvalho (Org.). **Rastros da memória: histórias e trajetórias das populações Indígenas na Amazônia**. Manaus: EDUA, 2006.

SAMPAIO, Patrícia. Política indigenista no Brasil Imperial. In: GRINBERG, K.; SALLES, R. (Org.). **O Brasil Imperial (1808-1889)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

_____. **Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011.

SANTOS, João. A romanização da igreja católica na Amazônia (1840-1880). In: HOORNAERT, Eduardo (org.). **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992 [1990].

SCHWARTZ, Stuart B. Tapanhuns, Negros da terra e curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas. **Afro-Ásia**, 29\30, p. 13-40, 2003.

SPIX, Johann Baptist; MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. **Viagem pelo Brasil: 1817-1820**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1981.

SOUZA, Telma Mirian Moreira de. **Entre a cruz e o trabalho a exploração de mão de obra indígena no sul da Bahia (1845-1875)**. Tese de doutorado, PPHS, UFBA, 2007.

SOUZA, Sheila Mendonça de; MARTINS, Maria do Rosário. A cabeça troféu Munduruku do Museu Antropológico da Universidade de Coimbra: análise do objecto e os seus desafios. **Antropologia Portuguesa**, 20/21, 2003/2004: 155-181.

TAUBATÉ, P. Fr. Modesto Rezende de. & PRIMERIO, P. Fr. Fidelis Motta de. **Os missionários capuchinhos no Brasil**. São Paulo: Typographia do Semanario “La Squilla”, 1929.

VAINFAS, Ronaldo. Deus contra Palmares – representações senhoriais e ideias jesuíticas. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 60- 80.

Josiely Cardoso dos Santos

ALIANÇAS ENTRE INDÍGENAS E NEGROS NA REGIÃO DO RIO TROMBETAS NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo analisar as alianças estabelecidas entre índios e negros na Amazônia na segunda metade do século XIX, precisamente na região do rio Trombetas, marcada por uma forte presença de povos indígenas e de comunidades quilombolas. A despeito da ideia, em grande medida repassada pelas fontes oficiais, de que índios e negros viviam em constantes conflitos, sabe-se que compartilhando situações semelhantes na Amazônia oitocentista, não raro também estabeleceram alianças, visando manter seus interesses. No caso do Trombetas, as fontes permitem identificar interações amistosas marcadas por identificação de interesses, laços de solidariedade, compartilhamento de situações semelhantes, etc. São essas alianças e relações amistosas que o presente trabalho busca se ocupar.

Palavras-chave: Índios; Negros; Rio Trombetas.

ÍNDIOS E NEGROS NO TROMBETAS: EXPERIÊNCIAS E CONHECIMENTOS COMPARTILHADOS

Quando se pesquisa as interações entre indígenas e negros na Amazônia é interessante notar que uma das primeiras questões que se percebe é que elas são permeadas por conflitos. Isso deve-se, em grande medida, ao fato de a documentação que aborda essas relações ser bastante esparsa e de que parte desses documentos constitui-se em fontes oficiais que normalmente dão destaque aos aspectos negativos dessas relações, já que estas não convergiam com os interesses do Estado, não sendo sua intenção dar voz aos indígenas, tampouco aos negros. Entretanto, ao se aprofundar um pouco mais na questão logo se percebe que as interações entre índios e negros não se resumem

somente a divergências, muito pelo contrário, as alianças e contatos amistosos são marcas constantes dessas relações.¹

No caso do Trombetas, as fontes permitem identificar interações amistosas marcadas por identificação de interesses, laços de solidariedade, compartilhamento de situações semelhantes, etc. São essas alianças e relações amistosas que o presente trabalho busca se ocupar; pretende-se identificar e analisar momentos em que índios e negros estabeleceram contatos amigáveis, bem como compreender quais os principais motivos que os levavam a estabelecê-los, tentando perceber as vantagens que estas alianças proporcionavam para ambos os lados. Busca-se ainda mostrar ao longo deste trabalho que as diversas etnias indígenas que habitavam a região não estavam aleatórias aos acontecimentos que ocorriam ao seu redor, ou seja, não se deixaram ser usados pelos negros que buscavam se manter na região, como muitas vezes os relatos oficiais afirmam.

A ocupação do Trombetas pelos negros iniciou-se nos finais do século XVIII, segundo Rosa Acevedo e Edna Castro (1998), nesse período em determinadas freguesias que compreendem a região do Baixo Amazonas, especialmente em Alenquer, Faro, Monte Alegre, Óbidos e Santarém, teve início o cultivo de cacau, sendo que no início do século XIX esta região já estava integrada às zonas produtoras desse gênero. Dessa forma, a necessidade de mão de obra para a produção fez com que os negros fossem inseridos na lógica de trabalho da região. Portanto, o desenvolvimento das plantações de cacau está estritamente ligado à inserção do trabalho escravo e também marca o início das fugas de negros e da formação dos primeiros quilombos como uma das formas de resistência à escravidão na região. Tratando da relação entre o cultivo do cacau e a presença escrava na área, Eurípedes Funes (1996, p. 467-497) afirma que

A presença da mão-de-obra escrava no baixo Amazonas tornou-se mais efetiva a partir da segunda metade do século XVIII, (...) ali o negro foi

1 Este trabalho compõe parte do resultado de minha pesquisa de Graduação em história, financiada pela Pró-Reitoria de Extensão (Proex) da Universidade Federal do Pará.

empregado na lavoura cacauzeira, em especial até metade do século XIX, posteriormente na agricultura e, sobretudo na pecuária. Ao longo desse período, a escravidão se verificou também nas atividades domésticas. Aos poucos o africano passou a fazer parte do cotidiano da sociedade amazônica.

Desse modo, com escravos fugidos principalmente dessa área, no século XIX a região do rio Trombetas passou a ter como característica marcante a presença de inúmeros “assentamentos de negros fugidos”, os famosos quilombos. Desde o início do século a região já atraía vários escravos que fugiam de seus senhores e buscavam refúgio em suas matas e cachoeiras, no entanto, foi especialmente a partir do período da Cabanagem (1835-1840) que o local passou a receber grande número de negros fugitivos. Isso porque, segundo Vicente Salles (1971, p. 234), essa revolução foi extraordinariamente propícia aos mocambeiros, já que os negros se aproveitavam do tumulto, da morte ou da fuga de seus senhores para organizarem os mocambos. A explicação para o fato de essa região ser um dos refúgios preferidos dos escravos fugitivos é o seu difícil acesso, de modo que dificultava as incursões das forças do governo, facilitando a busca por liberdade.

Assim, o Trombetas passou a concentrar um grande número de escravos fugidos, que viviam em quilombos protegidos por suas matas e cachoeiras. Esses mocambos merecem destaque por sua organização social, extensão e demografia, sendo frequentemente citados nas documentações que abordam o tema. Salles (1971, p. 233) chega a afirmar que o quilombo do Trombetas, guardadas as devidas proporções, “tornou-se tão celebrado na Amazônia, quanto o do Palmares, no Nordeste”.

Nesse sentido, em 1865, Tavares Bastos (1866, p. 151-152) fornece importantes informações acerca da organização e dimensão desses mocambos, que evidenciam a proporção de sua importância. Além de dizer que os negros do Trombetas viviam sob um regime “despótico e eletivo”, Bastos afirma que “os mocambos do Trombetas são diversos; dizem que todos contêm, com criminosos e desertores foragidos, mais de 2.000 almas”.

Os índios que habitavam o Trombetas não raro também buscavam se manter afastados da “sociedade civilizada”, visto que à medida que essa civilização foi avançando sobre áreas anteriormente por eles controladas, os indígenas passaram a ser destituídos de seus lugares, sofriam com a falta de respeito por suas culturas e frequentemente também com a violência. Assim sendo, vale frisar que em 1697 foi construída uma fortaleza na região que compreende a atual cidade de Óbidos, a qual foi denominada Pauxis, nome de uma etnia do lugar. Com isso, os indígenas passaram a ser requeridos para a fortaleza para proporcionarem sua construção e sua manutenção e, assim, passou-se a realizar descimentos de índios, de áreas mais distantes ou mais próximas do forte, como é o caso do Trombetas. Em 1747, houve uma revolta de índios nesta fortaleza devido às violências contra eles cometidas durante os descimentos, fato que levou diversas etnias a deixar o baixo Trombetas e “subirem” o rio (FRIKEL, Publicações Avulsas, 14. p. 39).

Um dos povos indígenas mais frequentemente citado nas fontes que abordam as relações afroindígenas na região é a etnia Kaxúyana, indígenas da família Karib que, segundo Friel, tem a origem de seu nome relacionado ao seu local de habitação, ou seja, o rio Cachorro, afluente da margem direita do Trombetas, assim, Kaxúyana significa “gente do rio Cachorro”. Segundo José Luis Ruiz-Peinado Alonso (2007, p. 123-151; p.129), estes indígenas foram um dos mais afetados pela colonização, sendo que as ações da administração foram responsáveis por um grande movimento migratório desse grupo para o alto Trombetas.

O fato é que os negros chegando ao Trombetas passaram a manter relações com os povos indígenas que já habitavam a região. As aproximações dos negros com estes indígenas foram impulsionadas pela necessidade de sobreviver e se manter em um espaço até então pouco conhecido. No entanto, outro fator contribuiu para essa aproximação, este diz respeito à identificação existente entre indígenas e quilombolas que se viam marginalizados diante do regime vigente na sociedade da Amazônia oitocentista.

Tratando dessa questão, Funes (1996, p.482) ressalta que o fato de negros e indígenas compartilharem situações semelhantes teve

importância real na formação de suas redes de contato na região do Trombetas, para ele

(...) na medida em que o homem branco foi ampliando a ocupação do espaço, forçou o índio, em especial o que escapara da ação missionária, a recuar para áreas mais distantes, onde, livrando-se do efeito civilizatório, manteve a sua identidade e reconstruiu a sua territorialidade. Seria esse o espaço a ser ocupado também pelo negro ao fugir da ordem escravista. O encontro entre os ‘dois párias da sociedade’ foi marcado por momentos de conflito e de aliança.

As relações entre os escravos fugitivos e os indígenas do Trombetas foi uma questão que sempre ganhou atenção e gerou preocupação para as autoridades da Província do Pará. Obviamente essa relação não poderia ser vista com bons olhos por essas autoridades, visto que em suas visões essas interações não poderiam gerar nenhum benefício para o sistema, muito pelo contrário, afinal o que poderiam esses fugitivos “perniciosos” ensinar para “tantas almas errantes” além da indolência?

As autoridades, que não mediam esforços para retirar os “gentios” do estado de “selvageria”, inseri-los na sociedade e “civilizá-los”, começaram a ver seus interesses sendo prejudicados pelo contato cada vez mais frequente entre quilombolas e índios, pois além da perda de mão de obra negra ocasionada pelas fugas, a influência dos fugitivos sobre os índios, considerados almas inocentes e altamente influenciáveis, poderia levá-los a afastar-se mais ainda da sociedade e conseqüentemente à perda de possíveis braços para o trabalho. Desse modo, a destruição dos quilombos, a captura dos negros fugidos e a catequização dos indígenas da região do Trombetas tornaram-se questões de grande importância para os governantes. Assim, durante o século XIX têm-se registros de diversas expedições que percorreram a região com estes objetivos ou, ainda, visando explorá-la. Os relatos dessas expedições fornecem informações preciosas sobre a temática em questão.

É o caso da expedição realizada em 1855, comandada pelo capitão João Maximiano de Souza, que visava destruir os quilombos do Trombetas. Essa expedição não alcançou os resultados esperados,

visto que não conseguiu capturar os quilombolas como se buscava, tendo apreendido apenas dois negros, dos quais um ainda conseguiu evadir-se. O fracasso da expedição é atribuído em grande medida a alguns povos indígenas da região, pois, segundo o relato sobre a expedição:

Em distância de 2 ou 3 léguas do quilombo existe uma maloca de gentios da nação Uariquena que protegem os negros das agressões de outras hordas que povoam esses centros, assim como o alto Nhamundá, e foram eles sem dúvida que avisaram os negros, porque o Capitão João Maximiano em diferentes lugares achou recentes vestígios de seu transito; e sem esse auxilio, os negros não poderiam por ali existir, conforme afirma o que foi capturado e existe na cadeia desta cidade (TREZE DE MAIO, 22 dez. 1855).

Desse modo percebe-se aqui duas questões importantes, que remetem aos dois tipos de relações estabelecidas entre negros e indígenas: as alianças e os conflitos. A aliança estabelecida entre os quilombolas e os Uariquena permitiu que os primeiros não fossem capturados, pois enquanto a expedição caminhava pelos árduos caminhos da região, os indígenas, exímios conhecedores do Trombetas e de sua natureza, avisaram seus aliados que destruíram o mocambo, “incendiaram na ocasião de o abandonarem, depois de quebrarem os fornos e utensílios de fazer farinha” e fugiram. Mais que isso, a rede de solidariedade estabelecida entre ambos era, segundo o negro capturado, condição essencial para a existência do quilombo. Certamente, para a sobrevivência e permanência dos negros no Trombetas era fundamental que estes conhecessem a região, e os indígenas por sua vez conheciam as matas como ninguém.

Como se pode notar, os quilombolas tinham consciência da importância dos índios e a reconheciam, sabiam que sem sua ajuda a existência neste espaço seria bem mais difícil. Assim, a necessidade de obter conhecimentos, que compartilhados ou apropriados se revelaram importantes armas de sobrevivência e proteção, e o fato de ambos compartilharem semelhantes experiências são algumas das principais razões que levaram os negros a se aproximarem e estabelecerem relações com os indígenas.

Nesse sentido Ruiz-Peinado (2007, p. 133) é enfático em afirmar que a sabedoria indígena foi significativamente importante para a adaptação dos quilombolas à região, pois segundo ele os contatos indígenas foram essenciais para ensinar os negros a superar barreiras naturais e mágicas, e para que estes aprendessem, entre outras coisas, a tecnologia de caçar, pescar e coletar produtos, construir canoas e os conhecimentos mágico-medicinais necessários para poder defender-se.

Nessa perspectiva, um relato que chama bastante atenção é o do jornalista Ernesto Vinhaes, que percorreu a região do Trombetas em 1938, acompanhando membros da Comissão Demarcadora de Limites. Apesar desse relato ter sido produzido em um momento posterior ao período aqui abordado, as informações nele contidas são bastante pertinentes para a temática em questão. Segundo Vinhaes, em determinado momento de sua estadia em Óbidos ele ouvira falar de um certo “doutor das cobras”, um preto muito famoso na região por deter conhecimento de um remédio poderoso contra picada de insetos. Chamava-se Raimundo M. de Oliveira de Assis e, segundo Vinhaes (1944, nº 12, p. 33), os relatos dos moradores da região não deixavam dúvidas que o “doutor das cobras” sabia como curar, o próprio autor afirma que “não resta a menor dúvida de que a beberagem por ele preparada, uma infusão de raízes e ervas, ao que ele próprio me disse, tem propriedades que neutralizam o veneno de cobras e insetos”.

Entretanto, o mais interessante nesse relato refere-se a suposta origem do conhecimento sobre o “mágico” remédio, cuja fórmula o “doutor” Raimundo mantinha em absoluto segredo, segundo Vinhaes (1944, nº12, p. 34),

Chama-se “Pauxís” esse admirável remédio contra venenos, por cujo segredo, ainda é o povo que o diz, o preto curandeiro recusou uma gratificação de cem contos. Pauxís é o nome de uma tribo de índios que habitava Óbidos e por isso o nome me sugere o pensamento de que o mais remoto ancestral do “dr.” Raimundo tenha recebido o segredo da bebida encantada de um dos selvícolas dessa taba, com quem conviveu depois de meter-se na selva amazônica como escravo fugido e apavorado pela visão do tronco e do chicote.

Como se pode notar, na fala de Vinhaes há apenas uma suposição da possibilidade de "dr." Raimundo ter aprendido os segredos do remédio com seus ancestrais, que por sua vez teriam descoberto através dos indígenas. Desse modo, não há como afirmar que neste caso de fato houve esse intercâmbio de saberes. No entanto, para além disso, algo que é realmente pertinente para se chamar atenção é perceber como essa troca de conhecimentos ficou marcada no imaginário das pessoas. Talvez Vinhaes tenha inferido esta relação devido apenas à associação do nome do remédio aos índios e por terem os antepassados do negro convivido com estes indígenas. Contudo, não é improvável que o fato dessa troca de saberes ter se tornado parte da memória local possa ter influenciado as inferências do jornalista.

Acevedo e Castro (1998, p.29) enfatizam que essa questão tornou-se componente da história desses povos, sobrevivendo e fortalecendo-se com o tempo:

Hoje, os vários grupos assentados no alto dos rios Trombetas, Erepecuru e Cuminá, abaixo das cachoeiras que outrora encobriram e protegeram os quilombos, resgatam da memória os saberes sobre o tempo e a lógica da natureza, apreendidos e compartilhados com sociedades indígenas, habitantes das planícies e dos altos das cachoeiras desses rios e do Mapuera. O domínio de saberes, perigos e magias sobre a natureza incorporava-se no imaginário, recodificando experiências, como condição do sucesso nas fugas do cativo e de permanência nos quilombos.

Assim sendo, aprender com os índios os segredos da natureza do Trombetas foi algo significativamente importante para os quilombolas. Por outro lado é importante pensar que os indígenas também tinham seus interesses nessas comunicações; percebe-se que não havia uma rede de proteção apenas contra as diligências do governo, os indígenas também protegiam os negros de outras etnias da região, assim, é interessante refletir sobre o porquê de grupos como os Uariquenas protegerem os quilombolas de "outras hordas". É óbvio que se deve considerar a diversidade de etnias que habitavam o Trombetas, o que poderia levar naturalmente à existência de divergências e inimizades. No entanto, certamente somente este



motivo não os levava imediatamente a estabelecer relações de proteção com os negros, provavelmente havia outras razões, outros interesses por parte desses índios que os fizeram optar por ficar ao lado dos quilombolas.

Dessa forma, se para algumas etnias os conflitos eram a melhor forma de se relacionar com os negros, provavelmente para outras como os Uariquena era mais interessante a eles se aliar e protegê-los. Nesta perspectiva, é pertinente dizer que os negros, por sua vez, não apenas receberam, mas também repassaram seus conhecimentos aos índios. Segundo Ruiz-Peinado (2007, p.133) os quilombolas proporcionaram instruções sobre “novas plantas, ferramentas metálicas, conhecimentos técnicos e mágicos originários da África e recriados no Brasil”. Todas essas questões provam que essas interações não foram superficiais, mas tornaram-se componentes do cotidiano, possibilitando um intenso intercâmbio cultural. Portanto, constata-se que nas relações amistosas havia uma contribuição mútua entre os grupos.

ÍNDIOS E NEGROS “MISTURADOS”: SOLIDARIEDADE E FORMAÇÃO DE LAÇOS DE PARENTESCO

Para o governo, os negros compartilhando as mesmas condições com os indígenas facilmente relacionavam-se com eles e assim criavam obstáculos insuperáveis à sua inserção na sociedade, visto que, ficando entre os “índios selvagens” e a população civilizada, impediam não apenas a entrada de missionários entre as etnias. Porém, segundo o relatório do Ministério da Agricultura, de 1868, a presença dos negros também impedia a ida dos regatões até os indígenas, o que seria essencial para fixar os índios à região, pois

(...) os índios não têm noções do que vem a ser a propriedade, e não adquirem senão aquilo que de momento se faz mister à sua subsistência. Seria preciso criar-lhes outras necessidades, e é isto o que estão fazendo os regatões, indo lhes oferecer na selva os nossos produtos, a que tomam amor e se acostuma, sujeitando-se a

permanecerem em algumas regiões para os receberem, e dando se a algum trabalho para haverem com que adquiri-los (BRASIL, 1870).²

Deste modo, os quilombos do Trombetas tornaram-se um grande problema para o governo, não apenas porque concentravam uma grande quantidade de mão de obra, tão necessária para a Província, que lá estava sendo desperdiçada, mas também porque impedia a exploração da região e das populações indígenas, prejudicando o desenvolvimento da indústria e do comércio. A afirmação de que os quilombolas dificultavam a entrada de regatões no Trombetas parece ser uma informação contraditória, já que sabe-se que os negros também negociavam com os regatões e, segundo Tavares Bastos (1866), faziam isso habitualmente.

Assim sendo, por que os impediriam de entrar na região do Trombetas?³ O grande problema para as autoridades era que, além de todas essas questões, os quilombolas eram um grande obstáculo para a cooptação de outros braços para a província, ou seja, para a inserção dos índios do Trombetas em sua dinâmica de trabalho. O jornal O Liberal do Pará, no ano de 1876, resume essas questões e é possível perceber a dimensão dos entraves que na visão das autoridades da época eram gerados pelos negros quilombolas e por suas relações com os indígenas:

(...) é sem contestação a catequese, civilização e aldeamento dos índios do Trombetas negócio de suma transcendência, porque se tornaria necessariamente um meio poderoso de acabar-se, sem grande ônus para o Estado, com os quilombos ou mocambos, asilos e esconderijos de escravos fugidos, que há disseminados por todo o Trombetas e seus muitos tributários, com grave prejuízo dos senhores desses escravos e obstáculo ao maior desenvolvimento da indústria extrativa do tiramento de castanha, salsa, óleo e outros muitos produtos naturais,

² Optou-se por atualizar a grafia encontrada nos documentos utilizados.

³ Na verdade os regatões não negociavam somente com os quilombolas, mas com os próprios índios. Estas relações comerciais foram bastante frequentes na Amazônia oitocentista. Para saber mais sobre o comércio entre índios e regatões ver HENRIQUE, Márcio Couto; MORAIS, Laura Trindade de. Estradas líquidas, comércio sólido: índios e regatões na Amazônia (século XIX). *Revista de História*. São Paulo: n. 171, 2014, p. 49-82.

que por essa razão por ali se perdem em grande quantidade. Viriam mais esses braços (tanto dos índios como dos quilombolas) animar a lavoura e a indústria da província, já muito enfraquecidas (O LIBERAL DO PARÁ, 21 set. 1876, p. 2).

Em 1868, o padre Carmelo de Mazzarino, a mando do governo, percorreu a região do rio Trombetas com o objetivo de obter informações sobre as populações indígenas da região e de apreender a melhor maneira de catequizá-las para que se pudesse cuidar do seu “desenvolvimento moral e material”. Em relatório apresentado em 1868, a respeito de sua viagem ao Trombetas, Carmelo de Mazzarino oferece informações importantes sobre a organização dos mocambos e revela que as relações estabelecidas entre os índios e os negros estavam longe de serem sem importância. Além de salientar as dificuldades enfrentadas ao longo do percurso, o padre afirma que no rio Cuminá, afluente do rio Trombetas, havia aquilombados muitos escravos fugidos, que estavam misturados com os índios. Em seu relato, percebe-se que o missionário reproduz o estereótipo que a sociedade oitocentista possuía sobre os indígenas: o índio, de modo geral, era visto como ignorante, preguiçoso, sem capacidade de gerir a si mesmo e que por este motivo necessitava que alguém o instruisse. Dessa forma, vivendo em contato com os negros eram por estes influenciados, mas não para a civilização e trabalho e sim para a barbárie.

Ao chegar no “lugar dos pretos” Carmelo de Mazzarino diz que encontrou cerca de 130 pessoas, além de muitos índios que estavam no meio dos pretos. O padre afirma:

(...) até ao lugar onde chaguei o rio divide-se em três braços, dois dos quais ficam ao lado esquerdo ao subir, o terceiro à direita: todos três se desconhecem em todo, mas estão povoados de muitos índios, e a maior parte deles estão em comunicação com os pretos (...) Para chamar os índios ao seio da sociedade é preciso, primeiro: alcançar os pretos que estão em comunicação, segundo: que os pretos estão defronte dos índios e não pode contestar ninguém naqueles lugares, a força potentíssima que pode alcançar os pretos é só o Evangelho (BRASIL, 1870).

Fica evidente no relato a intensidade das relações entre indígenas e os quilombolas, tanto que a “Catequese e civilização dos índios” só alcançaria êxito se os negros também fossem igualmente civilizados, pois a influência existente entre os grupos era enorme. O frei permaneceu no mocambo durante dez dias e, segundo seu relato, realizou 18 casamentos e batizou 52 pessoas, das quais 20 eram índios, o que revela que realmente havia um número significativo de índios convivendo com os quilombolas. Essa convivência possibilitava a formação de laços de parentesco, o que tornava ainda mais difícil para o Estado afastá-los, catequizar os indígenas e capturar os negros, pois se em um primeiro momento índios e quilombolas estabeleciam redes de solidariedade visando garantir a sobrevivência, a partir da formação desses laços suas redes de sociabilidade e proteção deixavam de ser apenas uma estratégia para manterem suas liberdade e permanência no Trombetas, tornando-se bem mais intensas.

Sobre essa intensa rede de comunicação e circulação Ruiz-Peinado (2007, p.142) afirma que:

Segundo a tradição oral dos mocambos, existia um acordo pelo qual tanto uns quanto os outros tinham permitido a livre circulação de pessoas entre as suas respectivas áreas geográficas de influência, colaboravam na obtenção produtos e no transporte de mercadorias e pessoas, e prestavam ajuda em caso de acidentes ou doenças. Apenas era necessário ter o consentimento do grupo quando alguém queria ficar ou se estabelecer em outro grupo, por decisão própria ou por alianças matrimoniais.

Ruiz-Peinado toca em outro fator importante no que concerne a temática em questão: as alianças matrimoniais. Apesar de ser uma das causas de conflitos, o casamento entre índios e quilombolas também poderia acontecer de forma harmônica e ser um motivo para o estabelecimento de relações amigáveis.

Nessa perspectiva, é pertinente dizer que os casamentos entre índios e negros não eram raros, pois segundo Stuart Schwartz (2003, p. 13-40; p. 30), de modo geral “a escassez de mulheres africanas no tráfico de escravos fazia com que homens africanos por vezes se casassem com mulheres indígenas ou mestiças”. Essa escassez tornava-se bem evidente nos quilombos e, dessa forma, recorrer às

mulheres indígenas representava uma solução para este problema, sendo essenciais na formação dos já mencionados laços de parentesco. Tais laços poderiam ser formados através de casamentos, mas também poderiam se dar por meio de batizados e relações de compadrio.

O próprio Mazzarino afirma ter realizado batismos de índios e negros quando esteve no quilombo, além disso, diversas vezes as autoridades foram alertadas sobre o fato de indígenas serem “batizados por quilombolas”, é o que afirma o Jornal Treze de Maio, que diz que “a necessidade de catequizar esses gentios, cujos filhos são batizados pelos negros, é tão manifesta que não poderá deixar de merecer a atenção de V. Exa. porque sem isso os quilombos do Trombetas nunca se extinguirão” (TREZE DE MAIO, 22 dez. 1855).

Como se viu, Carmelo de Mazzarino diz ainda que realizou dezoito casamentos no quilombo. Entretanto, o padre não informa se algum desses casamentos foi entre índios e negros, mas não é algo improvável em vista do significativo número de indígenas no local. Independente disso, sabe-se que estes relacionamentos afroindígenas, oficializados ou não, eram recorrentes. Frikel (PUBLICAÇÕES AVULSAS, 14, p. 41), referindo-se aos indígenas da etnia Kaxuyana, afirma que seus relacionamentos com os negros pareciam ter se intensificado especialmente após a Lei Áurea de 1888, o que teria tornado a mestiçagem entre esses grupos ainda mais forte. O antropólogo informa que:

Um contato mais estreito entre os mocambeiros e os Kaxúyana do rio Kaxúru, parece ter surgido somente depois da Lei Áurea (...) resultou destes contatos certa mesclagem. Há entre várias famílias negras do Trombetas, como também na própria tribo Kaxúyana, uma série de elementos cafuzos, oriundos dessa mestiçagem. Parece que o negro deixou uma boa estria de sangue entre esses índios (FRIKEL, PUBLICAÇÕES AVULSAS, 14, p. 41).

Na verdade, essa “certa mesclagem” já vinha sendo produzida há algum tempo, a tradição indígena apenas afirma que está torna-se mais evidente com o passar do tempo, passando a ser mais intensa

após a lei de abolição, visto que os negros puderam relacionar-se mais “livremente” com os povos da região.

Após Carmelo de Mazzarino foi a vez de Ferreira Penna (1869) ser enviado à Óbidos, em 1868, para percorrer a região do Trombetas e encontrar soluções que proporcionassem a catequese, bem como os meios para a fundação de uma missão no Trombetas. Novamente o governo obteve as informações que Carmelo já havia dado: a fundação de uma missão no Trombetas só seria possível “por meio da liberdade dos pretos mocambistas”, pois se o governo continuasse enviando tropas na tentativa de capturar os negros, estes intensificariam seus contatos com os negros Bushs⁴ da colônia holandesa, a estes se aliarão para defender-se e poderiam se tornar inimigos irreconciliáveis do império (APEP, CÓDICE 1419, AVISOS DO MINISTÉRIO DA AGRICULTURA, 1868).

Segundo o referido relatório, o governo deveria buscar entender-se com os senhores desses escravos para conseguir alforriá-los e “desta sorte, arredados eles (os quilombolas) dali, pode-se fundar as missões puramente de índios, como convém ao governo, ao comércio, à indústria, às artes e à tantas milhões de almas que vagão errantes naqueles desertos do Trombetas e rios adjacentes” (APEP, CÓDICE 1419, AVISOS DO MINISTÉRIO DA AGRICULTURA, 1868). Portanto, nota-se que índios e negros estavam “misturados” de tal forma que chegou-se a considerar libertar legalmente estes escravos para que se pudesse finalmente chegar aos indígenas. Assim, catequizar e capturar tornaram-se objetivos prioritários para o governo com relação aos indígenas e negros do Trombetas respectivamente, pois ambos se complementavam.

94

RELAÇÕES SEM FRONTEIRAS: A IMPORTÂNCIA DOS CONTATOS COMERCIAIS

Como já mencionado, as relações comerciais eram também uma das facetas das interações entre indígenas e negros, o que, aliás, não

4 Os Bush aqui referidos tratam-se dos negros quilombolas do Suriname, descendentes dos escravos africanos que fugiram de seus donos, e estabeleceram-se nas matas. Havia um grande receio sobre a influência que esses negros já livres poderiam exercer sobre os quilombolas do Trombetas.

surpreende se levar em conta o fato de que estes passaram a dividir o mesmo espaço. O padre Mazzarino também trata dessa questão referindo-se ainda ao contato entre indígenas, negros e os ex-escravos da colônia holandesa, com quem negociavam, para ele:

Uma das cousas mais importantes que expressamente submeto a perspicaz inteligência de V. Ex., a qual julgo digna de consideração, é a seguinte: os pretos tem aberto uma comunicação ao norte com a colônia holandesa pela razão de negociar, e assim a gente vai subindo pouco a pouco, e a comunicação vai aumentando cada vez mais, não só os pretos como muitos índios; por conseguinte fica no cuidado de v. ex. o evitar alguma usurpação dos limites, o que muito bem pode acontecer (BRASIL, 1870).

A questão aqui colocada não diz respeito somente às negociações que envolviam negros e índios, mas também à questão de fronteiras já que os indígenas, com suas hábeis capacidades de mobilidade transitavam livremente por esse espaço e passaram a negociar e intermediar o comércio entre negros do Brasil e os de Suriname. Esse espaço transfronteiriço, segundo Ruiz-Peinado (2004, p 54-77), estava à margem do controle do Estado por isso havia grande preocupação em delimitá-lo. Essa área configurou-se assim, em um espaço de trânsito e, não raro, de comércio, além disso, essa região também podia tornar-se um problema devido à possibilidade de ser um local de circulação de ideias, visto que a comunicação entre os quilombolas do Trombetas e os negros do Suriname que, não raro, passava pelos indígenas permitia que as ideias de liberdade circulassem. Segundo Funes (1996, p. 483), “os quilombolas brasileiros sabiam que, além dos campos gerais e da cordilheira do Tumucumaque, a escravidão já não mais existia, sobretudo após a década de 1860”.

O geólogo Orville Derby (1898, p, 370), que em 1871 realizou uma viagem de exploração pelo rio Trombetas, aborda essa questão em seu relatório. Derby revela não apenas alguns dos itens que faziam parte dessas trocas comerciais como também o nome de alguns povos indígenas com quais os quilombolas mantinham contato. Segundo o autor:

Eles (os quilombolas) contaram-me uma vez uma expedição subiu por um afluente acima rumo de leste até onde puderam chegar em canoas, e daí atravessaram um extenso campo onde encontraram-se com índios que negociavam com os brancos da Guiana. Receberam destes índios fazendas, machados, facas, etc., (...) as tribos, com que estão em contato, são as dos Ariquinas, Charumans, Tumaianas e Piamicotós, com as quais negociam em cachorros, arcos e flechas, etc. Estes índios são muito hábeis em ensinar cachorros a caçar sem serem acompanhados; os compram aos pretos para seu próprio uso ou para revende-los depois de ensinados. Um pouco mais rios acima habitam os Carinas com quem eles não entretêm relações (DERBY, 1898, p.370).

Assim, nota-se que, segundo Derby, havia uma rede de relações comerciais entre índios e quilombolas que não se limitava a uma área restrita. Nesse sentido, é essencial chamar a atenção para uma questão que tem importância significativa nessas redes de contato: a mobilidade. É fato que os povos indígenas detêm de uma grande mobilidade, tanto que um dos grandes obstáculos à fundação da tão desejada missão do Trombetas pelas autoridades era o fato de os índios não costumarem fixar-se à um determinado local. Entretanto, no que tange ao tema em questão parece que essa facilidade de mover-se de algum modo influenciava as relações aqui abordadas, podendo torná-las mais fáceis.

Nessa perspectiva, é importante frisar que os indígenas não só negociavam com os negros, mas também podiam intermediar as negociações entre estes e outros povos indígenas, contribuindo para que novas relações fossem firmadas. Mais tarde, em 1875, Barbosa Rodrigues (1875, p. 29 APUD SALLES, 1971, p.237) que realizou uma expedição na região também aborda essa questão. Segundo ele:

Os mocambistas que vivem espalhados pela região encachoeirada nunca passaram da Cachoeira Fumaça que é a última antes da confluência (dos Rios Mahu e Capu, quando começa a denominar-se Trombetas) de que fica próxima. Por intermédio dos Arequens negociam com os índios Tumayas que habitam próximo a confluência, não longe dos Chamarumas, que a seu turno tratam com os Pianagatos, estes com os Drios e mocambistas de Suriname. Os Piana-gatós, Tunayanas e Chamarumás costumam descer até os mocambos, e

mesmo parte da tribo dos Piana-gatós, desceu e se estabeleceu nas cabeceiras do rio Aripicuru.

Barbosa Rodrigues deixa evidente a complexa e estratégica rede de contato afroindígena ali formada. Havia diversos "mocambistas espalhados" na região do Trombetas e as negociações travadas envolviam diversas etnias indígenas da área. Para o governo isso dificultava mais ainda suas tentativas de acabar com essas relações, já que como se nota não se tratava de um grupo de negros concentrados em um determinado local que interagira simplesmente com um povo indígena através de um único caminho. Essa diversidade de pessoas, culturas, formas e estratégias é um elemento característico dessas interações.

Alguns anos mais tarde Gastão Cruls (1938, p.30-31), que esteve na região em 1928 acompanhando a expedição da Comissão Rondon, faz em seu relato sobre a viagem referências às informações dadas por Barbosa Rodrigues reafirmando a existência de tais relações, ele nos diz que

(...) por meio das tribos ariquena, charuma, tunayana, através dos tiriôs, da Guiana e passando pelos pianacotós, eles chegaram a estabelecer contato com os seus irmãos, os negros da mata (*bush-negrões*) de Suriname, também escapos ao cativoiro.

Assim, Cruls confirma que os "mocambeiros passaram a manter relações com os selvagens" e que estes últimos tiveram importante papel nessas interações, que poderiam desconhecer fronteiras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desafios e experiências em comum levaram indígenas e negros a se aproximarem e a estabelecerem redes de interação e a região do rio Trombetas foi um espaço que possibilitou essas comunicações. Ao longo do tempo pode-se perceber a formação dessas redes de contato e vê-se que trocas, alianças e solidariedade são algumas das facetas dessas relações que têm importância essencial na história desses

povos, pelos motivos mais diversos alianças eram estabelecidas. É interessante enfatizar que no que diz respeito a essas relações amistosas, tanto indígenas quanto negros obtinham vantagens quando as alianças eram firmadas, havia uma reciprocidade nos benefícios por elas proporcionadas. Assim, diferente do que muitas vezes as autoridades do governo deixavam transparecer, os índios não foram meras “marionetes” utilizadas pelos negros de acordo com suas vontades e que passivamente se deixaram ser manipulados por estes. Os índios tinham consciência das vantagens que os contatos com os quilombolas poderiam lhes trazer e sabiam utilizar-se dessas alianças para atingir seus objetivos. Existia uma troca não apenas de conhecimento, mas de favores e interesses.

Assim, pode-se concluir que indígenas e negros, guardadas as devidas diferenças, compartilhavam a condição de serem considerados mão de obra e permaneciam à margem da sociedade. Dessa forma, precisaram eles mesmos buscar mecanismos que facilitassem sua sobrevivência. Na região do rio Trombetas estes grupos tiveram suas condições ainda mais aproximadas e perceberam que podiam aliar seus interesses para melhor sobreviverem na região. Essas alianças estão inseridas nesse contexto de busca por um refúgio com melhores condições de vida e liberdade. Compreender essas relações é crucial para entender a trajetória desses povos pois, se índios e negros imprimiram sua importância na história da região do rio Trombetas, não menos importante é a história de suas interações, que no presente podem ser percebidas tanto em sua população mestiça quanto em suas memórias. Além disso, a análise dessas relações é importante para mostrar a agência desses povos no processo histórico.

98

FONTES

Arquivo Público do Estado do Pará (APEP). Código 1419, Avisos do Ministério da Agricultura, 1868.

BRASIL, Relatório de 1870.

O Liberal do Pará, Belém (PA), nº 214, 21 de setembro de 1876.

Treze de Maio, Belém (PA), nº 619, 22 de dezembro de 1855.

REFERÊNCIAS

- ACEVEDO MARIN, Rosa; CASTRO, Edna. **Negros do Trombetas**. Belém: Editora CEJUP, 1998.
- CRULS, Gastão. **A Amazônia que eu vi**: Óbidos-Tumucumaque. São Paulo: Companhia editora nacional, 1938.
- DERBY, Orville A. **O rio Trombetas**. Boletim do Museu Paraense de História Natural e Ethnographia, tomo II, pp.366-382, Belém, 1898, pp, 368.
- FERREIRA PENNA, Domingos Soares. **A região ocidental da Província do Pará**: resenhas estatísticas das comarcas de Óbidos e Santarém. Belém: Typografia do Diário de Belém, 1869.
- FRIKEL, Protásio. **Os Kaxuyana**: Notas etno-históricas. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, Publicações Avulsas, 14.
- HENRIQUE, Márcio Couto; MORAIS, Laura trindade de. Estradas líquidas, comércio sólido: índios e regatões na Amazônia (século XIX). **Revista de História (USP)**, n.171, p. 49-82, jul-dez 2014.
- FUNES, Eurípedes Antônio. Nasci nas matas, nunca tive senhor. In: REIS, João José; GOMES, Flávio Dos Santos (Ed.). **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. Companhia das letras, 1996. P. 467-497.
- RUIZ-PEINADO ALONSO, José Luis. Area del río trombetas: Indigenas y negros. **Revista clio arqueológica**, n. 22, Recife: 2007, pp. 121-147.
- _____. Misioneros em el río Trombetas, la subida del padre Carmelo Mazzarino. **Boletín Americanista**. Facultad de Geografía e Historia. Barcelona, 2004, pp. 54-77.
- SALLES, Vicente. **O negro no Pará sob o regime da escravidão**. Belém: Fundação Getúlio Vargas, UFPA, 1971.
- SCHWARTZ, Stuart B. Tapanhuns, negros da terra e curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas. **Afro-Ásia**, n. 30. Salvador: 2003, p. 13-40.
- TAVARES BASTOS, A. C. **O Valle do Amazonas: estudo sobre a livre navegação do Amazonas, Estatística, Produções, Commercio, Questões fiscais do valle do Amazonas**. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, Livreiro Editor, 1866.
- VINHAES, Ernesto. **Aventuras de um repórter na Amazônia**. 2ª ed. Porto Alegre: Edição da Livraria Globo, 1944. Documentos de nossa época. n.12.

Irana Bruna Calixto Lisboa

CESTARIA E MEMÓRIA COLETIVA:
UM ESTUDO SOBRE A COLEÇÃO ETNOGRÁFICA ANAMBÉ

Resumo: Este trabalho pauta-se no estudo da cestaria que compõe a Coleção Etnográfica Anambé recolhida por Arthur Napoleão Figueiredo e Anaíza Vergolino em 1969, alocada na Reserva Técnica do Laboratório de Antropologia da Universidade Federal do Pará. Cestaria é uma categoria artesanal que abarca variadas formas de cestos que nesse contexto são considerados expressões materiais da cultura indígena Anambé. Hoje, os cestos são confeccionados de forma incipiente porque foram substituídos por objetos de origem nacional obtidos no comércio da região, mas a feitura dos mesmos ainda persiste na memória do grupo.

Palavras-chave: Anambé; Coleção Etnográfica; Memória.

Este artigo traz uma reflexão sobre a percepção dos índios Anambé sobre os seus objetos culturais, especialmente os cestos que compõem a Coleção Etnográfica deste povo indígena. As cestarias confeccionadas em 1969 em comparação com a produção de cestarias realizadas atualmente. Este estudo evidenciou o impacto dos objetos culturais da Coleção Etnográfica entre os Anambé, mediante a utilização de fotografias dos objetos, que evocaram as memórias dos interlocutores.

A pesquisa apresentada neste trabalho está inserida em um dos capítulos da dissertação de mestrado da presente pesquisadora intitulada “Cultura Material e Memória: Um estudo sobre a Coleção Etnográfica Anambé do Alto Rio Cairari (PA)” defendida no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da Universidade Federal do Pará (UFPA).

Em termos metodológicos, para o desenvolvimento da pesquisa foi realizado um levantamento bibliográfico e documental, levantamento museológico da coleção etnográfica Anambé. Além

disso, utilizou-se o método etnográfico na perspectiva de entender a correlação existente entre os Anambé e os seus objetos. O resultado da pesquisa antropológica geralmente consiste em uma etnografia sobre o grupo e o fenômeno social estudado, e o trabalho etnográfico configura-se pela observação, interpretação e descrição minuciosas realizadas pelo antropólogo.

De acordo com Clifford Geertz (2008), a etnografia é uma descrição densa, ou seja, é uma caracterização pormenorizada da realidade pesquisada. Além disso, o etnógrafo escreve um discurso social que é transformado em um relato, que pode ser examinado novamente. A etnografia é uma escrita construída a partir das informações coletadas pelo etnógrafo sobre o seu objeto de pesquisa e seus interlocutores.

Nessa lógica, a incursão entre os Anambé resultou neste trabalho, que abrange a vivência da pesquisadora junto ao grupo indígena e a sua escrita etnográfica, a partir das informações coletadas em campo, baseadas em anotações detalhadas sobre os fatos observados e a interpretação da pesquisadora.

Segundo Roberto Cardoso de Oliveira (1998), para se construir uma etnografia é imprescindível que o antropólogo passe por três etapas, para que ele possa apreender os fenômenos sociais: olhar, ouvir e escrever, que devem ser desenvolvidos de forma crítica na construção da narrativa etnográfica, uma vez que são atos cognitivos familiares aos indivíduos, e muitas vezes não são problematizados. Todavia, na antropologia são esses atos cognitivos que constroem o saber antropológico. Então, o olhar e o ouvir devem ser disciplinados, pois na escrita será retratada toda a percepção detectada pelos olhos e os ouvidos do antropólogo.

Para sustentar o método etnográfico empregado no estudo, a coleta de informações foi realizada junto os interlocutores Anambé, mediante conversas informais, entrevistas semiestruturadas e gravadas, fotografias como recurso metodológico e o estudo das cestarias, na perspectiva de compreender os significados atribuídos à cultura material e à relação entre os Anambé e os seus objetos. Ademais, também foram realizadas entrevistas semiestruturadas com as pesquisadoras que trabalharam com o povo Anambé – a

linguista Risoleta Julião e a antropóloga Anaíza Vergolino. Ambas relataram as suas memórias sobre o período em que estiveram em campo.

As cestarias são compostas por um conjunto de objetos elaborados pelo entrançamento de fibras vegetais. As cestarias estudadas fazem parte da Coleção Etnográfica Anambé que foram incorporadas ao acervo institucional da Reserva Técnica do Laboratório de Antropologia Arthur Napoleão Figueiredo (LAANF), do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Os objetos foram coletados pelos antropólogos Arthur Napoleão Figueiredo e Anaíza Vergolino no ano de 1969.

A pesquisa foi realizada em dois locais, na Reserva Técnica e na aldeia, com a finalidade de investigar de que maneira os Anambé relacionam-se com seus objetos. No trabalho realizado na Reserva Técnica, o museólogo Bernardino da Costa, auxiliou-me com os aportes museológicos. A primeira etapa do trabalho consistiu em selecionar os objetos Anambé no acervo da Reserva Técnica, com a busca pelo número do tombo. A localização do acervo foi norteadada pelo Inventário das Coleções Etnográficas Etnologia Indígena, População Urbana/Cultos Afrobrasileiros e População Interiorana (DOMINGUES-LOPES et. al., 2003). Após a identificação, os objetos foram retirados das embalagens e higienizados, depois preparados para o registro fotográfico e análise dos objetos, com o objetivo de atualizar as informações referentes à coleção etnográfica Anambé. Em seguida, os objetos retornaram ao seu local de origem no acervo da Reserva Técnica.

Na aldeia Anambé utilizou-se a fotografia como recurso metodológico.¹ A partir da documentação fotográfica realizada no levantamento da coleção, elaborou-se uma exposição fotográfica na

1 A princípio, pretendia-se conduzir os Anambé mais idosos até a Reserva Técnica da Universidade Federal do Pará (UFPA), para que eles pudessem manusear e analisar os seus objetos culturais. Contudo, não foi possível proceder desta forma, em virtude dos contratemplos ocorridos ao longo do mestrado. Diante disso, adotou-se essa estratégia para que os Anambé tivessem conhecimento dos seus cestos alocados no Laboratório de Antropologia Arthur Napoleão Figueiredo (LAANF).

aldeia, para que todas as gerações pudessem conhecer os objetos produzidos e utilizados pelo grupo em 1969. Em seguida, mostrou-se as fotografias para os interlocutores mais idosos, individualmente, buscando interpretar as suas percepções e as memórias sobre os objetos de sua cultura material, no caso os diferentes tipos de cestos.

Os Anambé configuram-se como “índios esquecidos”, pois não há uma produção bibliográfica substancial com resultados de pesquisas direcionadas ao grupo indígena em questão (ARNAUD; GALVÃO, 1969; FIGUEREIDO, 1983; JULIÃO, 1993; AZEVEDO, 2004; NEVES, 2014). Ademais, o grupo foi considerado extinto (NIMUENDAJU, 1948) e, por conseguinte, este estudo tem a pretensão de dar visibilidade e confirmar a existência dos Anambé.

Atualmente, o povo indígena Anambé habita a margem esquerda do alto rio Cairari, afluente do rio Moju, que tem seu curso no município de Moju, no Estado do Pará. Os indígenas deste grupo são falantes da língua Anambé, que faz parte do tronco linguístico Tupi, família linguística Tupi-Guarani. Todavia, a língua materna perdeu a vitalidade ao longo do tempo e hoje adotam predominantemente o português como língua corrente, seja na comunicação entre o grupo ou com a sociedade envolvente e outros grupos étnicos. As atividades de subsistência baseiam-se na caça, pesca, agricultura e produção de farinha. Na Terra Indígena (TI) Anambé residem 186 pessoas, distribuídas em seis núcleos familiares.

104

COLEÇÕES ETNOGRÁFICAS INDÍGENAS E MEMÓRIA

As coleções etnográficas têm a prerrogativa de contribuir para a valorização e a preservação do patrimônio cultural indígena, possibilitando reiterar frente à sociedade nacional a existência de populações indígenas, reservando-lhes um lugar no futuro do Brasil (VELTHEM, 2005).

Berta Ribeiro (1989), por sua vez, destacou a importância das coleções e dos acervos etnográficos para a Antropologia, especialmente para a história indígena, ou seja, para o resgate do autoconhecimento e da autorrepresentação das populações indígenas

que elaboraram tais objetos. Além de promover o resgate e a conservação das tradições indígenas, Dominique Gallois (1989) ressaltou que os acervos etnográficos contribuem para o entendimento da dinâmica cultural dos povos indígenas.

A formação de uma coleção etnográfica só é possível graças ao trabalho de coleta, realizado principalmente por pesquisadores. Desta maneira, uma coleção etnográfica é o conjunto de objetos que tem relação entre si, e representam/possuem os valores históricos e culturais de um grupo.

Um aspecto que emana das coleções etnográficas é o seu caráter simbólico, de fazer emergir as memórias de um coletivo, a partir dos objetos que podem deixar de ser produzidos em um determinado momento. De acordo com Vânia Dolores Estevam (2014), as coleções são memórias e abarcam utensílios e saberes empreendidos por sujeitos, portanto, elas deixaram de ser “reliquias” e “preciosidades” em busca de eternidade, para contemplar objetos, fazeres e saberes que lidam com a efemeridade. Cátia Barbosa e Renata Baracho (2014) ressaltaram que os objetos são dotados de um valor simbólico de memória, isto é, através deles se pode recordar o passado porque eles têm como função potencial o testemunho sobre os aspectos culturais, políticos e econômicos de um grupo.

No âmbito da Antropologia foram empreendidos esforços voltados à pesquisa científica em coleções etnográficas indígenas, que são referenciados nos trabalhos de Napoleão Figueiredo e Maria Helena Folha (1977), que organizaram um catálogo da “Coleção Montenegro”,² com objetos de vários grupos indígenas, coletados na região amazônica e depositados no Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas; Luís Donisete Grupioni (1989) realizou um levantamento de artefatos Bororo em 16 museus brasileiros; Sônia Dorta (1992) desenvolveu um estudo das coleções etnográficas brasileiras de diferentes etnias, no período de 1650 a 1955, que estão sob guarda de várias instituições do Brasil e do exterior; Rita de Cássia Domingues-Lopes (2002) desenvolveu pesquisa com a coleção Xikrin alocada na

2 A coleção foi coletada por Jonas Montenegro, que nasceu em Maceió no ano de 1843. A “Coleção Montenegro” é considerada uma das mais antigas coleções de objetos indígenas da Amazônia.

Reserva Técnica da Universidade Federal do Pará; Anna Linhares (2004) estudou as bonecas Karajá da Coleção Etnográfica do Museu Paraense Emílio Goeldi; Fabíola Silva e Cesar Gordon (2011) estudaram a coleção etnográfica Xikrin coletada pela etnóloga Lux Vidal durante o seu trabalho de campo junto ao grupo; Edir Duarte e Maria das Graças Silva (2014) abordaram os instrumentos musicais indígenas da Coleção Etnográfica Curt Nimuendaju do Museu Paraense Emílio Goeldi; Domingues-Lopes, Oliveira e Beltrão (2015) analisaram os brinquedos indígenas das coleções etnográficas alocadas na Reserva Técnica da Universidade Federal do Pará.

Estes estudos fundamentam-se nas coleções etnográficas indígenas e trazem à tona a reflexão sobre o lugar e a importância que os objetos da cultura material ocupam no seio das sociedades indígenas.

O SURGIMENTO DA COLEÇÃO ETNOGRÁFICA ANAMBÉ

106

Para contextualizar e compreender o surgimento da coleção em estudo, lançou-se mão das informações obtidas com Anaíza Vergolino. Durante a entrevista foram ressaltados os pontos que fomentaram o trabalho de campo junto aos índios do Cairari. O primeiro ponto foi a relação próxima entre os pesquisadores Arthur Napoleão Figueiredo,³ Eduardo Galvão,⁴ Expedito Arnaud,⁵ Protásio Friel⁶ e Mário Simões.⁷ Os três primeiros contribuíram na formação

3 Arthur Napoleão Figueiredo era oficial do Exército e abandonou a carreira militar em 1946 para concluir o curso de Direito. Foi estagiário no Departamento de Antropologia do Museu Goeldi. Em 1960, Napoleão Figueiredo passou a lecionar na cadeira de Etnologia e Etnografia do Brasil na Universidade Federal do Pará.

4 Eduardo Galvão era antropólogo e pesquisador do Museu Goeldi. Realizou pesquisas de campo junto a populações indígenas da região Amazônica.

5 Em 1942, Expedito Arnaud atuou como auxiliar na 2ª Inspeção Regional do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), e neste trabalho exerceu o ofício de antropólogo. Foi pesquisador titular do Museu Paraense Emílio Goeldi e desenvolveu estudos sobre vários grupos indígenas da região amazônica.

6 Protásio Friel era um pesquisador germano-brasileiro ligado ao Departamento de Antropologia do Museu Goeldi e trabalhou por mais de vinte anos com os índios Tiriyo.

da Antropologia no Estado do Pará, desenvolvendo pesquisas relacionadas à Etnologia Indígena. O segundo ponto foi a notícia de que os Anambé não estavam extintos. Por isso, surgiu a necessidade de verificar em que condições o grupo se encontrava à época. Em razão disso, Galvão solicitou que Napoleão Figueiredo fosse até a região do Cairari para identificar a situação dos Anambé naquela área, por meio de um levantamento etnográfico. Por fim, Napoleão aceitou a empreitada de investigar os índios do Cairari. Anaíza Vergolino acompanhou e auxiliou Napoleão em campo, naquela ocasião aprendeu com ele o fazer antropológico, pois na época ela era estudante da Universidade Federal do Pará (UFPA).

Vergolino afirmou que foi através do “Projeto Cairari” que as duas coleções Anambé foram constituídas. A interlocutora esclareceu que o “Projeto Cairari” foi desenvolvido por ela e por Napoleão Figueiredo, e que, a princípio, não era um projeto de pesquisa acadêmica:

Foi chamado projeto (...) mas não foi iniciado pela Antropologia da UFPA. Começou com um relatório de levantamento circunstancial do que estava acontecendo. Por isso, essa grande diversidade de cultura material, um pouco de cada, e que se formou as coleções duplas; uma ficou na UFPA e a outra foi encaminhada pro Goeldi (ENTREVISTA REALIZADA COM ANAÍZA VERGOLINO, 2016).

Ainda sobre a formação das coleções etnográficas Anambé, “nas duas etapas de campo, foram feitas duas coleções: uma depositada no Museu Goeldi e a outra depositada na Universidade Federal do Pará” (FIGUEIREIDO, 1983, p. 76). A primeira coleção foi incorporada ao acervo do Departamento de Ciências Humanas do Museu Paraense Emílio Goeldi⁸ e a segunda integrada ao Laboratório

7 Mário Simões Ferreira foi coordenador de pesquisas arqueológicas do Museu Paraense Emílio Goeldi, no período que se estende da década de 1960 até o início de 1980.

8 Os detalhes sobre a coleção Anambé disponível no Museu Emílio Goeldi (MPEG) podem ser verificados em (FIGUEIREIDO, 1983, p. 78). Em outra perspectiva, esta pesquisa volta-se para a segunda coleção etnográfica Anambé alocada na Reserva Técnica do LAANF/UFPA porque não houve a possibilidade de realizar um estudo sobre a coleção Anambé depositada no MPEG.

de Etnologia (CFH/Departamento de História e Antropologia) da Universidade Federal do Pará (FIGUEIREDO, s\d).

A pesquisadora perguntou a Anaíza Vergolino sobre como surgiu a proposta de reunir os objetos indígenas e encaminhá-los para a Universidade Federal do Pará, com o objetivo de organizar uma coleção etnográfica. A interlocutora explicou que durante o seu processo de aprendizado em Antropologia, o professor Napoleão Figueiredo ensinou-lhe que na pesquisa de campo havia três resultados esperados: o trabalho acadêmico, a coleta da produção material e o registo fotográfico realizado junto ao grupo (ENTREVISTA REALIZADA COM ANAÍZA VERGOLINO, 2016). Portanto, a Antropologia da época era desenvolvida desta maneira, o que fundamentava a catalogação dos objetos que compõem as duas coleções etnográficas Anambé.

Tratando sobre as viagens de campo, Vergolino lembrou que foram realizadas duas viagens de campo à região onde se encontravam os Anambé. A sua primeira viagem, juntamente com Napoleão Figueiredo, ocorreu no segundo semestre de 1968, na qual eles foram acompanhados por Santinho, que indicou o caminho para chegar ao local e os deixou na aldeia, retornando após o desembarque. Neste trabalho de campo, ambos permaneceram por cerca de um mês na aldeia Anambé. A segunda viagem foi realizada em 1969, na qual eles permaneceram na aldeia por um período de aproximadamente três meses. Durante a segunda viagem foram coletados objetos da coleção Anambé (ENTREVISTA REALIZADA COM ANAÍZA VERGOLINO, 2016).

Para tratar sobre a coleta dos artefatos indígenas perguntei se os objetos já estavam prontos ou se foram confeccionados durante a estadia dos pesquisadores na aldeia. Anaíza Vergolino respondeu que “(...) não, um ou outro que se encontrou. Tinha uns que eram do cotidiano; foi só questão de recolher. Zagaias de todo tipo, patrona, aquelas bolsinhas de ir pro mato com as coisas. Eram coisas do cotidiano que se recolheu” (ENTREVISTA REALIZADA COM ANAÍZA VERGOLINO, 2016).

As coisas indígenas que ficam sob a guarda de Reservas Técnicas transfiguram-se em objetos-documento, com identidade e significado distintos, porque estes foram retirados de seu contexto de

origem. Neste sentido, Lux Vidal (2005) relatou a construção de um museu para os povos indígenas do Oiapoque, e frisou que:

É importante, por fim, notar a mudança da percepção indígena sobre a própria produção, quando exposta em suportes, vitrines ou na reserva técnica de um museu. De objetos de uso, comercializáveis ou descartáveis, as peças transformam-se em objetos-documento, com outra identidade e significado. Este novo posicionamento da produção cultural permite um olhar diferente, distanciado e crítico sobre a mesma. Ao mesmo tempo, torna a gestão da produção cultural mais interessante e integrada ao mundo moderno (VIDAL, 2005, p. 5).

DESVELANDO A COLEÇÃO ETNOGRÁFICA ANAMBÉ

Os objetos culturais recolhidos por Arthur Napoleão Figueiredo e Anaíza Vergolino que compõem a Coleção Etnográfica Anambé depositada do LAANF/UFFA são os seguintes: Apito de caça (para chamar anta), Arco, Armadilha para apanhar cabeça⁹ (munduru), Balaio em Timboí, Borduna pequena para matar peixe, Breu de ananin (amostra), Brinquedo, Cabo para machado em maparajuba, Cadeado de segredo, Caruatá de Inajá, Cesta, Cesta "de costa" para criança, Cesta em Arumã, Cesta em Timboí, Cesta modelo Mocajuca, Cesta para miudeza, Cesto com pernas, Cesto pequeno, Corda tecida em malva, Espanador com enfeite de rabo de macaco cuxiú, Espingarda de fabricação doméstica, Flecha para caça, Fruto de buxinha, Fuso, Jamaxim em folha de bacabeira, Jamaxim em Timboí, Jogo de anzóis, Mamona branca (amostra), Mamona cor-de-rosa (amostra), "Mão" de pilão para amassar mandioca, Molde de patrona, Paneiro em Arumã, Pari, Patrona, Patrona com cartuchos, Pedra para amolar, Pilão em ouriço de castanha-sapucaia, Pilão horizontal, Pilão talhado em sucupira, Poronga, Recipiente em Jamaru, Recipiente para dar água para criança, Recipiente para guardar carga de chumbo e pólvora,

109

9 Conhecida como tartaruga cabeça ou mestiça (Caretta caretta) porque possui a cabeça maior do que das outras espécies.

Remo para criança, "Rodo" para "virar" farinha, Seiva de Jatobá (amostra), Vassoura e Zagaia.

O Inventário Coleções Etnográficas Etnologia Indígena, População Urbana/cultos Afrobrasileiros e populações Interiorana realizado por Domingues-Lopes et. al. (2003) norteou o levantamento apresentado neste estudo. A primeira etapa do trabalho consistiu em identificar os objetos no interior da Reserva Técnica através do número de tombo das peças, facilitando a busca e localização das peças. Após a identificação, os objetos foram retirados das embalagens, higienizados e preparados para o registro fotográfico, da seguinte forma: foram colocadas folhas de cartolina branca (40 quilos) como plano de fundo sobre a mesa, primeiramente fotografando cada objeto por inteiro, sem escala, depois as fotos do número de tombo, usando uma régua com escala, mostrando vários ângulos dos objetos. Os objetos de grandes formatos foram fotografados próximos à parede para obter um fundo branco, neste caso utilizando a altura da pesquisadora como "escala" das dimensões dos objetos.

O Inventário de Domingues-Lopes et. al. (2003) foi baseado no catálogo organizado por Arthur Napoleão Figueiredo, no qual seriam identificados na Reserva Técnica 93 objetos de origem Anambé, porém, na época em que a equipe desenvolveu o inventário não foram localizados dois objetos: a corda tecida em malva e um arco. Portanto, de acordo com o inventário de Domingues-Lopes et. al. (2003) a coleção Anambé deveria conter 91 objetos.

O trabalho desenvolvido na Reserva Técnica em 2015 contribuiu para atualização do inventário, no que diz respeito à Coleção Etnográfica Anambé, sendo verificada a existência de 87 objetos. Desta forma, foi identificado apenas um objeto danificado: o Recipiente em Jamaru encontrava-se quebrado em cinco pedaços. Alguns itens no interior ou elementos adicionais às peças não estavam tombados: no interior da Patrona com cartuchos foi encontrado fura-fura;¹⁰ o cabo para machado em maparajuba com lâmina sem número de tombo e uma tira de borracha; objetos com nó solto, duas zagaias;

¹⁰ Fragmento de madeira em formato arredondado com lâmina perfurante na ponta.

Pilão em ouriço de castanha-sapucaia sem a placa de tombo, por isso a numeração foi escrita com caneta no objeto. Além do mais, no item brinquedos deveriam ser encontrados três arcos, nove flechas e três zagaias, entretanto, uma das zagaias não foi localizada. Por fim, quatro objetos não foram localizados: três cestas e um balaio.

Em síntese, os objetos que não foram encontrados permitem a discussão sobre o procedimento de preservação e acondicionamento das peças etnográficas na Reserva Técnica do Laboratório de Antropologia Arthur Napoleão Figueiredo.

AS CESTARIAS DA COLEÇÃO ETNOGRÁFICA ANAMBÉ

A coleção etnográfica Anambé possui objetos preciosos e, diante da impossibilidade de explorá-los na sua particularidade, optou-se por um estudo pormenorizado dos trançados, mais especificamente das cestarias. A escolha pelas cestarias ocorreu em virtude das informações coletadas em campo, que direcionaram a pesquisa por esse viés.

A cestaria é um conjunto de objetos – cestos-recipientes, cestos-coadores, cestos-cargueiros, armadilhas de pesca e outros – obtidos pelo entrançamento de elementos vegetais flexíveis ou semirrígidos, usados para transporte de cargas, armazenamento, recipientes, peneira ou coador (RIBEIRO, 1988). Nesse sentido, Lucia van Velthem (1998) apontou que a cestaria é uma técnica artesanal, assim como um conjunto de objetos produzidos por essa técnica. Os itens que compõem a coleção analisada abrangem as cestarias, termo que designa uma categoria de objetos trançados com fibras vegetais, sendo que esta nomenclatura foi adotada a partir de uma classificação formulada pela sociedade ocidental (VELTHEM, 2007).

Para compreender o contexto no qual as cestarias foram coletadas, a entrevista com Anaíza Vergolino foi imprescindível, pois a antropóloga comentou sobre os cestos coletados na aldeia Anambé. Na ocasião, a pesquisadora utilizou como recurso metodológico as fotografias das cestarias produzidas no levantamento da coleção etnográfica, para fomentar a memória da interlocutora:

(...) Uns tipos de cestos, que eram cestos de carregar caças, tanto os de carregar mandioca, quanto o jamaxim. Tanto o jamaxim quanto os mais grosseiros, grosseiros aqueles que eu digo que foram feitos na hora, trançados no mato, os viramundo. Esses estavam lá, era só uma questão de recolher. Napoleão foi perguntando se tinha outros tipos. E eles, sobretudo, os pequenos que as mulheres passaram. Os que tinham mais uso eram esses que se carregava a mandioca. Esses outros com a conversa, o Napoleão foi perguntando: Quem sabia fazer? No caso, as mulheres que se sentaram e começaram a fazer umas cestinhas que tão lá pela coleção da Universidade. Umhas cestinhas pequeninas (...). Eles foram fazendo, produzindo daquilo que eles foram se lembrando porque não era de tanto uso no cotidiano, mas ainda sabiam fazer, sobretudo os trançados; e foram fazendo mais elaborados. Esses mais abertos você vê no dia a dia do trabalho; esses não tivemos que pedir para fazer. Foi-se recolhendo, mas tinha outros mais delicados e menores de Timboí; esses disseram que sabiam fazer e foram fazendo, sentaram e fizeram (ENTREVISTA REALIZADA COM ANAÍZA VERGOLINO, 2016).

112

Por conseguinte, Anaíza afirmou que os cestos que estavam prontos foram recolhidos, enquanto outros foram feitos pelas mulheres a pedido de Napoleão Figueiredo. Esses cestos foram confeccionados a partir das lembranças das mulheres, pois os cestos menores e de timboí não eram usados com frequência no cotidiano do grupo. Nota-se na fala da pesquisadora que os Anambé utilizavam no cotidiano os cestos voltados para atender as suas necessidades práticas, tais como transporte de caças e alimentos. Os cestos mais elaborados eram utilizados de forma incipiente, e as mulheres detinham o conhecimento desta técnica.

Vários estudos antropológicos trataram sobre as cestarias indígenas: Velthem (1998, 2003, 2007, 2014) sobre os cestos dos Wayana; Beto Ricardo (2000) sobre os cestos Baniwa; Fabíola Silva (2011) sobre os cestos Xikrin e Edna Taveira (2012) sobre os cestos Karajá. Outros estudos classificatórios de cestarias foram produzidos por Berta Ribeiro (1985,1988) e Lila O'Neale (1986). No que se refere à cestaria da Coleção Anambé, Anaíza Vergolino informou que os

cestos eram confeccionados pelas mulheres, enquanto as zagaias e os arcos eram feitos pelos homens, embora o cesto utilizado para carregar a caça – o jamaxim – que os homens confeccionavam na hora da caçada para auxiliar no transporte dos animais abatidos.

Entretanto, Risoleta Julião relatou que durante a sua pesquisa de campo na década de 1990, observou a confecção dos cestos: “Quando eu cheguei pra lá, era só os cestos que eles faziam; quem fazia desses cestos eram [...] Durica [...] era a única que sabia fazer, e o Seu Siriquí que nem era índio” (ENTREVISTA REALIZADA COM RISOLETA JULIÃO, 2016).

A interlocutora também mencionou Durica como uma pessoa que produzia cestos entre os Anambé, e isto demonstra que ela continuou confeccionando esses objetos durante anos. Ademais, a pesquisadora afirmou que o Seu Siriquí confeccionava os cestos, mas não era índio, porém, ele era casado com uma índia Anambé. Risoleta Julião mencionou que os cestos confeccionados por Durica eram mais abertos e os de Siriquí eram maiores e mais altos. Isto demonstra as diferenças de designer entre os trançados de cada produtor.

Segundo Anaíza Vergolino, alguns cestos que compõem a Coleção Etnográfica Anambé eram utilizados no cotidiano do grupo, enquanto outros foram produzidos por Durica a pedido de Napoleão Figueiredo. Na ocasião, Durica expressou seus saberes, suas habilidades e suas representações da memória individual, que está atrelada à memória coletiva (HALBWACHS, 1990) do povo Anambé, manifestada por meio da confecção dos cestos.

A principal matéria-prima utilizada na fabricação dos cestos é a fibra de timboí, também conhecida pelos interlocutores como “cipótita” (*Heteropsis flexuosa* (H.B.K) G.S Buting). Conforme as informações obtidas em campo, os cestos da coleção serviam para guardar coisas, alimentos e carregar mandioca. As formas das cestarias Anambé podem ser em três lados, tigeliformes, paneriformes e bolsiformes. A função dos cestos-recipientes é de armazenar objetos, e são produzidos predominantemente de timboí, enquanto outros são confeccionados com arumã. A função do jamaxim é auxiliar no transporte das caças. A função da patrona é armazenar os cartuchos utilizados nas espingardas durante as caçadas. Atualmente não há

utilização de cestarias no cotidiano dos Anambé, pois foram substituídas por objetos de origem industrial, tais como vasilhas, baldes e outros utensílios.

Entre os Anambé a inserção de objetos alógenos pode ter fomentado a perda das técnicas e da variedade de cestos existentes. Hoje, o grupo indígena detém o conhecimento de um dos modelos dos cestos alocados na Coleção Etnográfica Anambé alocada no LAANF/ UFPA. O modo de fazer dos outros modelos de cestos da coleção etnográfica de 1969, não foi transmitido para os membros do grupo, fato lamentado pelos interlocutores, que gostariam de saber produzir outros tipos de cestarias. Conforme os artesãos que sabiam tecer os cestos, que compõem a coleção Anambé faleceram, os objetos deixaram de ser produzidos.

OS CESTOS E AS MEMÓRIAS

114

Analisar o acervo etnográfico Anambé e compartilhar esses conhecimentos com os interlocutores por meio de fotografias foi de grande valia, visto que desconheciam a existência e o conteúdo desses objetos que se encontram no LAANF/UFPA. A partir da pesquisa se pode identificar que as cestarias da Coleção Etnográfica Anambé relacionam-se com a memória do grupo, pois tais objetos evocam lembranças de outros tempos, espaços e pessoas.

Outrora os Anambé confeccionavam cestos para o transporte de cargas, bem como abanos e peneiras de trançado sobreposto, além de pequenos cestos de trançado em espiral para guardar miudezas (ARNAUD; GALVÃO, 1969). Figueiredo (s.d., p.6) complementou que:

Salvo pequenas cestas, tipo “coiled” (trançado em espiral com meia amarra, iniciado pelo fundo, de base plana) e outros pequenos objetos como patronas, paneiros, fusos, pilões, zagaias, arcos e flechas, todo o equipamento ergológico utilizado é de procedência nacional.

Hoje, o uso das cestarias no cotidiano Anambé é incipiente. Durante a estadia em campo visualizou-se dois cestos – que os

interlocutores denominam de balaios – expostos na parede de uma casa como se fossem enfeites. O cacique Raimundo Anambé, conhecido como Cafu, informou que várias pessoas sabem fazer este modelo de cesto porque foi ministrada uma oficina promovida pelo Curro Velho.¹¹ Porém, eles não produzem em grande quantidade porque requer muito tempo empreendido na feitura e o local onde coletam a matéria-prima fica distante da aldeia. Diante disso, as cestarias foram substituídas por objetos industrializados, de procedência nacional. Estes objetos foram substituídos por baldes e vasilhas, especificamente os cestos cargueiros em que transportavam mandioca foram substituídos por carrinhos de mão de madeira. A inserção de objetos da sociedade nacional nos permite constatar as transformações que permeiam o uso da cultura material entre os Anambé.

Durante a pesquisa de campo na aldeia Anambé, no que concerne às cestarias, Dona Tapira recordou que antigamente quem sabia fazer cestos era sua mãe, seu tio Kai e Wypan. Ela lembrou o tempo em que adentrava a mata com seus pais, Durica e Kakui, em busca de cipós para produção de cestos. A narrativa da interlocutora ressaltou que “se as lembranças às vezes afloram ou emergem, quase sempre são uma tarefa, uma paciente reconstituição” (BOSI, 1994, p. 39). Na ocasião, percebi a saudade que ela sentia dessa época, quando seus pais eram vivos e compartilhavam momentos dentro da mata, em busca de matérias-primas para a confecção de cestos.

Ademais, quando a interlocutora visualizou a fotografia da Patrona com cartuchos, lembrou que o seu primeiro esposo, Ignácio Anambé, usava nas caçadas de animais que fazia com espingardas. Depois, ela viu as fotografias das cestarias e lembrou que o seu segundo esposo, Lico, fazia paineiros.

¹¹ De acordo com o site da Fundação Cultural do Estado do Pará, o Curro Velho é um “Núcleo de formação e qualificação em educação não formal [...] voltado prioritariamente para um público de estudantes de escolas públicas, populações de baixa renda e comunidades tradicionais – quilombolas, indígenas e ribeirinhas. Mantém um ciclo de oficinas de iniciação em arte e ofício em diferentes linguagens – artes visuais, música, artes cênicas, e cursos de capacitação”. Disponível em: <<http://www.fcp.pa.gov.br/espacos-culturais/oficinas-curro-velho>>. Acesso em: 04 nov. 2016.

As fotografias dos objetos evocaram as lembranças das pessoas que Dona Tapira sente saudade, e que não estão mais presentes em sua vida. A interlocutora detém uma memória social sobre os cestos e a patrona, associada às lembranças de seus familiares. Esta memória torna-se também uma memória social e coletiva dos Anambé. Em poucas palavras, as memórias dos velhos evocam um passado vivido por eles e, nesse processo de recordações, acabam emergindo outras lembranças (BOSI, 1994).

As recordações de Dona Tapira remetem à relação entre os objetos culturais e a memória coletiva dos Anambé. Nessa perspectiva, Flávio Leonel Silveira e Manuel Ferreira Lima Filho (2005, p. 39) indicaram que:

(...) o objeto (re)situa o sujeito no mundo vivido mediante o trabalho da memória ou, ainda, é da força e dinâmica da memória coletiva que o objeto, enquanto expressão da materialidade da cultura de um grupo social, remete à elasticidade da memória como forma de fortalecer os vínculos com o lugar, considerando as tensões próprias do esquecimento. Daí as imagens dos objetos também circulam nos meandros das memórias dos sujeitos, carregando lembranças de situações vividas outrora, permeadas por certas sutilezas e emoções próprias do ato de lutar contra o esquecimento e a finitude do ser, bem como seus vínculos com o seu lugar de pertença.

Hoje, o grupo indígena produz um único modelo de cestaria, o qual os Anambé denominam de balaio. Para a elaboração desses objetos é indispensável os conhecimentos prévios sobre as matérias-primas, bem como das técnicas produção, ou seja, o produto final é o resultado de saberes imateriais que se tornaram saberes materiais (GALLOIS, 2007).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O levantamento do acervo etnográfico Anambé sob a guarda da Reserva Técnica do LAANF/UFPA configurou-se como uma forma de proporcionar a visibilidade ao local e, assim, de fomentar pesquisas sobre cultura material naquele espaço. Ademais, reforçar a

contribuição de Arthur Napoleão Figueiredo, para a solidificação da Antropologia na UFPA.

Os objetos culturais produzidos no final dos anos 1960 e coletados por Napoleão Figueiredo e Anaíza Vergolino eram utilizados no cotidiano, principalmente nas práticas de subsistência do grupo, que envolve a caça, a pesca e a agricultura. Atualmente, os cestos foram substituídos por objetos de procedência nacional comprados no comércio da região.

Os cestos disponíveis na Reserva Técnica do LAANF/UFPA evocaram as memórias dos interlocutores, ao observar os objetos antigos. Neste estudo, verificou-se que esses objetos estão atrelados ao engajamento de pessoas, no caso os “índios antigos” que confeccionavam os trançados.

REFERÊNCIAS

- ARNAUD, Expedito; GALVÃO, Eduardo. Notícia sobre os índios Anambé (Rio Cairari, Pará). **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. N.S. Antropologia**, Belém, n. 42, n. 5, set. 1969.
- AZEVEDO, Neliza Maria Trindade. **Crianças e Adolescentes Anambé - Cultura e Perspectivas**: subsídios para a intervenção do Serviço Social em área indígena. 2004. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) - Centro Socioeconômico, Universidade Federal do Pará, Belém, 2004.
- BARBOSA, Cátia; BARACHO, Renata. Coleções de museus: “Objetos emblemáticos”. In: **Revista Museu**, publicada em 16 de maio de 2014. Disponível em: <<http://www.revistamuseu.com.br/joomla/index.php/component/content/article/9-area-de-servicos/artigos/80-colecoes-de-museus-objetos-emblematicos>>. Acesso em 07 de setembro de 2015.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembranças dos velhos. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- DOMINGUES-LOPES, Rita de Cássia. **Desvendando significados**: contextualizando a coleção etnográfica Xikrin do Cateté. 2002. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2002.
- LIMA, Maria do Socorro; CHAVES, Carlos; BELTRÃO, Jane. Inventário Coleções Etnográficas Etnologia Indígena, População Urbana/cultos Afro-brasileiros e populações Interiorana. Belém: Universidade Federal do Pará, 2003. - Ajustar

DORTA, Sônia Ferraro. Coleções Etnográficas: 1650-1955. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, p. 501-525, 1992.

DUARTE, Edir; SILVA, Maria das Graças. **Instrumentos musicais indígenas: a arte e a Coleção Etnográfica Curt Nimuendaju do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Belém: Fundação Carlos Gomes; Museu Paraense Emílio Goeldi; Imprensa Oficial do Estado, 2014.

ESTEVAM, Vânia Dolores. Museus: Coleções criam conexões. In: **Revista Museu**, publicada em 16 de maio de 2014. Disponível em: <<http://www.revistamuseu.com.br/joomla/index.php/component/content/article/9-area-de-servicos/artigos/91-museus-colecoes-criam-conexoes>>. Acesso em 07 de setembro de 2015

FIGUEIREDO, Napoleão. **Os Anambé**. Belém: [s.n.t.].

FIGUEIREDO, Napoleão. **Os Anambé**. Cultura Indígena: textos e catálogos. Belém: Conselho Nacional de Desenvolvimento e Pesquisa; Museu Paraense Emílio Goeldi, p. 73-77, 1983.

_____. FOLHA, Maria Helena. **Catálogo da coleção etnográfica indígena**. Maceió: Instituto Histórico Geográfico de Alagoas, 1977.

GALLOIS, Dominique. O acervo etnográfico como centro de comunicação intercultural. **Ciências em Museus**, v. 1, n. 2, out., p. 137-142, 1989.

_____. Materializando saberes imateriais: experiências indígenas na Amazônia Oriental. In: Revista Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília, v. 4, n. 2, p. 95-116, dez. 2007.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1. ed. 13. Reimp. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

_____. **Obras e vidas**. O antropólogo como autor. 3. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

GRUPIONI, Luís Donisete. Levantamento de coleções Bororo em museus brasileiros. **Ciências em Museus**, v. 1, n. 2, out., p. 123-136, 1989.

HALBWACHS, Maurice. **Memória Coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

JULIÃO, Maria Risolêta Silva. **A língua dos índios do rio Cairari**. 1993. Dissertação (Mestrado em Letras) – Centro de Letras e Artes, Universidade Federal do Pará, Belém, 1993.

_____. **Cultura material e Memória**. [2016]. Pará. Entrevista concedida a Irana Bruna Calixto Lisboa.

LINHARES, Anna Maria Alves. **Os múltiplos contextos dos objetos indígenas: uma etnografia das “bonecas” de cerâmica Karajá**. 2004. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2004.

NEVES, Jorge Lucas. **Os Anambé do Alto Cairari e a educação escolar: ensaio etnográfico**. Universidade Federal do Pará. 2014. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Pará, 2014.

NIMUENDAJU, Curt. Little known Tribes of the Lower Tocantins River Region. In: **Handbook of South American Indians**. v. 3. Washington: Smithsonian Institution; Bureau of American Ethnology, 1948.

- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: UNESP, 1998.
- O'NEALE, Lila. Cestaria. **Suma Etnológica Brasileira**. v. 2. Tecnologia Indígena. Petrópolis: Vozes, 1986.
- RIBEIRO, Berta Gleizer. **A arte do trançado dos índios do Brasil: um estudo taxonômico**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Folclore, 1985.
- _____. **Dicionário do artesanato indígena**. Belo Horizonte: São Paulo: Itatiaia, 1988.
- _____. Museu e Memória: reflexões sobre o colecionamento. **Ciências em Museus**, v. 1, n. 2, p. 109-122, out. 1989.
- RICARDO, Beto. **Arte Baniwa: cestaria de arumã**. São Paulo: ISA/FOIRN, 2000.
- SILVA, Fabiola; GORDON, Cesar. Objetos vivos: a curadoria da coleção etnográfica Xikrin. In: SILVA, Fabiola; GORDON, Cesar. **Xikrin: uma coleção etnográfica**. São Paulo: EDUSP, 2011. p.17-34.
- SILVA, Fabiola. A tecnologia da cestaria entre os Xikrin-Kayapó. In: SILVA, Fabiola; GORDON, Cesar. **Xikrin: uma coleção etnográfica**. São Paulo: EDUSP, 2011. p. 173-190.
- SILVEIRA, Flavio Leonel; LIMA FILHO, Manuel Ferreira. Por uma antropologia do objeto documental: entre a alma nas cosias e a coisificação do objeto. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 11, n. 23, jun. 2005.
- TAVEIRA, Edna. **Etnografia da cesta Karajá**. 2. ed. Goiânia: EdUFG, 2012.
- VERGOLINO, A. **Cultura material e Memória**. [2016]. Pará. Entrevista concedida a Irana Bruna Calixto Lisboa.
- VELTHEM, Lucia van. **A Pele de Tuluperê: uma etnografia dos trançados Wayana**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1998.
- _____. **O belo é a fera: a estética da produção e da predação entre os Wayana**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003.
- _____. Objeto etnográfico, coleções e museus. In: **SEMINÁRIO PATRIMÔNIO CULTURAL E PROPRIEDADE INTELECTUAL: PROTEÇÃO DO CONHECIMENTO E DAS EXPRESSÕES CULTURAIS TRADICIONAIS 1**, 2004, Belém. Anais. Belém: CESUPA/MPEG, 2004. p. 71-77. - ajustar
- _____. Trançados indígenas norte amazônicos: fazer, adornar, usar. **Revista Estudos e Pesquisas**, FUNAI, Brasília, v.4, n. 2, p.117-146, dez ,2007.
- _____. As artes ameríndias entre as aldeias e os museus. In: **Linked Heritage: an exhibition from the Amazonian Museum Network**, Ediprint: Musée des cultures guyanaises, Cayenne, March 2014, p. 86-97.
- VIDAL, Lux. **Museu dos Povos Indígenas do Diapoque – Kuahi**, 2005. Disponível em: <www.institutoiep.org.br>. Acesso em: 10 fev. 2015.

Rosinaldo André Ferreira da Silva

CONTEÚDO DAS INSTRUÇÕES RÉGIAS DE DOM JOSÉ I
DIRIGIDAS A FRANCISCO XAVIER DE MENDONÇA FURTADO,
GOVERNADOR E CAPITÃO-GENERAL DO ESTADO
DO GRÃO-PARÁ E MARANHÃO (1751-1759)

Resumo: Nesta comunicação se tratará sobre o interessantíssimo conteúdo das instruções dirigidas a Francisco Xavier Mendonça Furtado, por sua majestade Dom José. Primeiramente, se fará uma apresentação bibliográfica sobre a pessoa de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, a fim de compreender o porquê seu perfil privilegiava os interesses do império português para a colonização da Amazônia. Tão logo depois, será demonstrado a relevância do conteúdo das instruções régias para execução de sua governança no Estado do Grão-Pará e Maranhão bem como as capitanias subalternas (Piauí e Rio Negro). O foco de análise se concentrará, principalmente, quanto a questão da liberdade indígena, o trato destes nativos na região amazônica na relação com os regulares da Companhia de Jesus, com os colonos e o próprio Estado na empreitada Portuguesa de efetivar a colonização, com o fim de promover a urbanização e potencializar o comércio na Amazônia.

Palavras-chave: Indígenas; Companhia de Jesus; Francisco Xavier de Mendonça.

De certo que a Lei do Diretório dos Índios, tornada pública em 1757, por sua majestade Dom José I, através do ministério pombalino, assegurou uma série de obrigações legais para a disposição da administração geral dos aldeamentos indígenas, reativação urbana e comercial da Amazônia. A política de Pombal, que visava enquadrar o indígena na lógica cível/comportamental, religiosa, trabalhista e cidadina do reino Português, coadunou-se de forma oficial com o a promulgação e busca de aplicação do diretório em todo o território colonial amazônico e, posteriormente, transplantado para o Estado do

Brasil.¹ Porém, posturas legais anteriores a lei do diretório experimentaram as dinâmicas dessa relação na mesma figura de Dom José I e suas “vontades administrativas” para a colônia brasileira. Na Amazônia, observamos que os anos de 1751 a 1759 foram preciosos para a tais pretensões, principalmente por se tratar do período de governança de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador-Geral do Estado do Grão-Pará e Maranhão.²

“...MUITO MAIS CADÁVER QUE ESTADO”³

Assim comentou Francisco Mendonça sobre a real conjuntura em que a Amazônia dos setecentos se encontrava. Sendo ainda uma região onde as atividades se distribuíam, basicamente, na extração das drogas, na manutenção das lavouras de subsistência e do apressamento indígena – traduzida como a principal força de trabalho – caracterizavam a localidade como uma periferia e, para muitos autores, seriam esses os motivos que afastaram o colonizador dessa região. A “Era pombalina” trouxe consigo novos contornos para a região norte, sobretudo na pessoa de Francisco Xavier de Mendonça Furtado e os demais agentes – tanto no Estado como no ultramar – que foram de grande importância para a execução do plano colonizador da Amazônia no século XVIII.

Mendonça Furtado, era lisboeta, assim como seus pais⁴ e avós. Irmão de Sebastião José de Carvalho e Melo – o supracitado Marquês

¹ Vale ressaltar que, mesmo a transplantação das leis do diretório para o Estado do Brasil, e suas capitânias não se deu por mera cópia do original. Até mesmo no Nordeste Colonial nota-se que as mudanças ocorridas chegaram até no nome adquirido a “Direção”. Além dessa, havia também adaptações locais quanto ao regime de trabalho dos índios. O artigo “Uma Santa Reforma: as vilas de índios da Paraíba colonial (1750 a 1800)”, do professor Inaldo Chaves (2014) aprofunda sobre o assunto.

² Será utilizado como fonte principal do trabalho a obra de CARNEIRO DE MENDONÇA, Marcos. “A Amazônia na era pombalina: correspondência do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado: 1751-1759. 2ed. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005.

³ IANTT. Ministério do Reino – Decretos (1745 – 1800). Pasta 13, nº83.

de Pombal –, ambos ostentavam o foro de fidalguia da casa Real. Com formação militar de carreira e soldado da armada, Mendonça Furtado participou de expedições que prestaram socorro à colônia do Sacramento, em meados de 1730, como aponta a pesquisa de Fabiano Vilaça Santos (2008), quando os Castelhanos reivindicaram a posse da colônia em disputa com os portugueses. Nas bases de Sacramento, Francisco Mendonça permaneceu de 1736 à 1737, quando de lá partiu para o Rio de Janeiro antes da assinatura que viria por fim na animosidade da colônia. Em Pernambuco, participou do socorro à ilha de Fernando de Noronha, que havia sido subjugada pelos franceses.

Assim, Francisco Mendonça, possuía o perfil padrão para a administração do Estado do Grão-Pará e Maranhão, perfil esse que seria o modelo, também, dos Governadores das outras unidades das colônias do Estado do Brasil,⁵ seria o seu status familiar e as muitas experiências no serviço real, características de fundamental importância para o reino português em seu plano de sincronizar a Amazônia nos eixos de um Estado Colonial produtivo. Foi a observância das características citadas que garantiu os contornos específicos que se fizeram necessários para a conquista e exploração da Amazônia, pois, esperava-se – pelo menos à primeira vista – que os administradores requisitados para a região possuísem, além de formação militar essencial, alguma experiência quanto a questões administrativas. Por outro lado, a falta de experiência administrativa dos agentes recrutados no Norte não passava despercebida, bem como enfatiza o trabalho de Santos (2008).

123

“EU EL-REI VOS ENVIÓ MUITO SAUDAR”

Aos 31 de maio de 1751, Dom José, rei de Portugal e dos Algarves, curiosamente enviaria, de forma secreta, a Francisco Xavier

⁴ Seu Pai, Francisco Luís da Cunha de Ataíde, que foi um importante jurista, chanceler-mor do Reino, com Dom João V e Dom José, o mesmo também era padrao de Sebastião José de Carvalho e Melo.

⁵ Vale ressaltar que a Amazônia não correspondia, à época, ao Estado do Brasil. Ambas constituíam Estados independentes, assim, o Estado do Grão-Pará e Maranhão possuía autonomia na relação com a metrópole Lusa.

de Mendonça Furtado, instruções régias a serem colocadas em prática em sua administração no governo do Estado do Grão-Pará e Maranhão, do qual este seria feito Capitão-General em 5 de junho do mesmo ano. Mendonça Furtado recebeu as diretrizes afetuosas⁶ e ocultas antes mesmo de ser feito governador e, das 38 instruções dirigidas a ele, somente as que em seu julgamento achasse conveniente deveriam ser passadas para Luís de Vasconcelos Lobo – tenente-coronel, nomeado pelo rei, capitão da cidade de São Luís do Maranhão – o qual seria subalterno de Mendonça Furtado.

Dadas as instruções, que faziam referência aos desejos do rei quanto à postura administrativa que se deveria ter a partir de então no Estado, Dom José retoma novamente a referência do teor secreto com a qual o conteúdo dessas deveriam ser resguardados. Conteúdo este que descreveria temas respectivos a repressão do poder eclesiástico na figura dos inacianos e à difusão de suas doutrinas “a sua maneira”; os privilégios do Maranhão, que historicamente estavam nas rotas de exploração desde o início da empresa das capitanias hereditárias com expedições iniciadas desde os 1500, mal sucedidas, em grande maioria, porém desfrutavam de um status de “descobertos”, como demonstra o trabalho de Luciana de Fátima Oliveira (2011) e, principalmente, aos indígenas, estes últimos vistos pelo gabinete pombalino como peças primordiais para a construção de uma nova Amazônia: homogênea, urbana e produtiva.

Ao se analisar o conteúdo das instruções régias passadas a Mendonça Furtado, assentado nos aspectos globais em que o gabinete pombalino elegeu para a colonização da Amazônia, percebe-se o tom enfático do rei quanto a consciência de que haveria de acontecer uma urgente mudança no sistema político-administrativo da Amazônia e ele, Mendonça Furtado, seria a figura que endossaria está empreitada: sobre a problemática da liberdade, civilidade e dignificação social do índio; a questão religiosa e o clima de hostilidade com os inacianos; a relação entre índios e negros africanos; o incentivo ao repovoamento

⁶ Como demonstra o início da correspondência: “Lisboa, 31 de maio de 1751 – Francisco Xavier de Mendonça Furtado, amigo, Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão: Eu El-Rei vos envio muito saudar” (CARNEIRO DE MENDONÇA, 2005, p. 67).

dos colonos; a reorganização da defesa no contraste da questão de demarcação dos limites do Brasil Setentrional; o fomento de atividades econômicas como a agricultura; a formatação de uma política urbana que acompanhasse a construção de novos povoados e a aceleração do processo de destribalização da Amazônia.

O CONTEÚDO

Preferiu-se não considerar quais seriam as principais instruções a serem abordadas, visto que das trinta e oito escritas cada uma delas trata de um tema importante, – por muitas vezes do mesmo tema, porém com outra finalidade – sendo assim, é pelo teor da expressão do conteúdo e das propostas de intervenção feitas pela coroa portuguesa a Mendonça Furtado que se desenvolveu esta análise, sobretudo quanto a questão indígena.

Dom José I é enfático ao tratar, logo nas primeiras 10 instruções, sobre o trato dos indígenas no Estado.⁷ Sua majestade escreve quanto aos excessos que estavam se cometendo contra os índios, principalmente responsabilizando os colonos que em sua maioria lideravam a tropa de resgate.⁸ O rei rememora Mendonça Furtado das leis que seus antecessores publicaram a fim de barrar essa experiência dos excessos, tanto dos colonos como dos jesuítas. Dom José I escreve a Mendonça Furtado a respeito da lei de 1680, quem em letra determinava a proibição de cativos de nativos da Amazônia, porém, o rei narra que passados oito anos da promulgação desta lei a coroa a foi “forçada a permitir os cativos visto os inconvenientes que havia na dita liberdade” (CARNEIRO DE MENDONÇA, 2005, do

⁷ Obviamente que em todas as demais Dom José I continua a discutir a questão indígena, principalmente a questão do apressamento.

⁸ Consistia em incursões – armadas em sua grande maioria – contra o que os colonos consideravam como tribos hostis e pretendiam resgatar os que, por ventura, estivessem aprisionados e combater os selvagens na justificativa de uma guerra justa. Ambas as modalidades serviriam para justificar o apressamento indígena: os aprisionados em combate permaneceriam como cativos para sempre, e os resgatados obteriam liberdade após 10 anos completos.

Conselho Real nº 4, p. 68), fez isto por meio de um alvará legal datado para 28 de abril de 1688.⁹

O contraste que tona possível a reflexão entre liberdade e legalidade do cativo indígena é resultado da hostilidade em que se encontrava o relacionamento entre os jesuítas e os colonos; esses primeiros que detinham o controle massificado da mão de obra indígena – tanto daqueles que já se encontrava incorporados no interior das missões devendo se adequar as maneiras de vida onde o trabalho e a catequese seriam os pilares indispensáveis do seu cotidiano – e os segundos, não querendo se submeter a dispendiosas cargas de trabalho já que havia a possibilidade de escravizar os índios, esses, que poderiam ser encontrados e dominados facilmente – guardadas as devidas proporções dessa relação – no território amazônico.

Para tentar conter tais excessos da escravidão indígena, o conselho ultramarino, em 21 de março de 1747, decidiu por nula as licenças que permitiam ainda alguma espécie de cativo indígena nas missões jesuítas, ordenando que se pusessem em liberdade os índios cativos e que se recolhesse a tropa de resgate que ainda estavam à disposição da empresa escravista indígena; essa ordem o próprio rei, Dom José I confirmou, através da resolução de 13 de junho de 1748, da qual o mesmo esclarece que a escravidão, em nenhuma forma ou que se possa valer por algum pretexto, estaria proibida e todas as resoluções legais que poderiam a permitir estariam revogadas.

Passado ao Conselho Ultramarino, o rei ordena, assim, que todos os moradores do Estado do Grão-Pará e Maranhão tornem produtivas suas terras se valendo ou do serviço pago dos indígenas, com jornadas justas e não violentas de trabalho,¹⁰ ou da utilização do

⁹ Sobre as leis de liberdades dos índios anteriores ao Diretório, que tinham como principal alvo o combate às agressões de colonos contra índios, a importante coletânea organizada por Manuela Carneiro da Cunha, *História dos índios no Brasil* (1992), traz uma importante discussão sobre a questão.

¹⁰ “Cuidem em fabricar as suas terras como se usa no Brasil, ou pelo serviço dos mesmos índios, pagando a estes os seus jornais e tratando-os com humanidade, sem ser, como até agora se praticou, com injusto, violento e bárbaro rigor.” (CARNEIRO DE MENDONÇA, 2005, p. 69).

negro escravo. Dom José I solicita que Mendonça Furtado seja solícito na aplicação e fiscalização dos cumprimentos descritos acima, bem como na tarefa de persuadir os moradores do Estado a se servirem de escravos negros para o trabalho e que, se mesmo assim, ainda lhe forem servir-se do trabalho indígena, que não o experimentem aos gostos da escravidão novamente, segundo as diretrizes apontadas acima. Vale considerar que o indígena constituía uma força de trabalho qualificada porque este detinha o conhecimento da região. Essa vantagem fez com que a exploração de seu conhecimento e trabalho perdurasse por demasiado tempo.

Todo esse exercício de memória no que diz respeito às leis citadas acima não é feito de forma despretensiosa por Dom José I ao se reportar ao Governador do Estado. O rei de Portugal bem sabia da força expressa na chefia religiosa que Mendonça Furtado encontraria na Amazônia, tanto econômica e militar como intelectual, assim, respalda-lo da inadimplência inaciana no cumprimento das leis de proteção ao indígena, serviria de importante argumentação inteligível caso se pretendesse vencer o clima hostil que já estava estabelecido entre os jesuítas e a monarquia portuguesa, quanto ao exercício da liberdade do indígena amazônico.

O exemplo do Conselho régio de número vinte e quatro é bastante elucidativo para demonstrar que o decoro entre as partes poderia ser mantido através da agilidade em saber jogar com os decretos e leis da monarquia portuguesa. Nesta instrução, o rei recomenda que Mendonça Furtado fiscalize as condições dos seminários que estavam em período de fundação localizados fora das cidades de Belém e São Luiz,¹¹ e observar se estes se sustentariam com sua própria arrecadação, sem o recolhimento dos ditos 200 mil réis da fazenda real. Caso a manutenção independente desse seminário não

¹¹ Isso também diz respeito a dúvida em que o conselho ultramarino havia posto no zelo apostólico de Gabriel Malagrida, que fora um importante intelectual religioso - jesuíta italiano - formador de seminaristas e administrador de seminários nas capitanias do norte e nordeste do Brasil até o seu retorno para Portugal. "Pombal e Malagrida: duas visões sobre o Terremoto de 1755 e o embate entre modernidade e tradição", de Iverson Geraldo da Silva (2015), pode servir de bastante ajuda para o aprofundamento na trajetória do religioso.

ocorresse, a instrução real orienta que o Governador fosse o responsável por “embarçar” a fundação, servindo-se do decreto de 23 de junho de 1750 e da resolução desse mesmo, qualificando o seminário incapaz de se manter (CARNEIRO DE MENDONÇA, 2005, p. 77).

Obviamente que os poucos ou muitos recolhimentos destes seminários deveriam ser repassados para a administração do governo que, de certo, encontraria alguma utilidade. Uma diplomacia de faixada, de cautela, como bem aconselha o rei à Francisco Xavier. O uso de personalismo e cordialidade também constitui uma das características importantes da narrativa do rei para Mendonça Furtado nas instruções régias.

As instruções seguem no tocante à questão da liberdade indígena. O rei pede para que Mendonça Furtado examine, com criterioso cuidado, os aldeamentos livres e que dele se faça retirar um número de índios para o serviço público no Estado,¹² os outros deveriam descer voluntariamente pelos cuidados dos missionários, e que por estes mesmos deveriam ser pagos.

Mendonça Furtado ficaria com a incumbência de prover para que nada lhes faltasse no seu estabelecimento e para que o bom tratamento fosse conservado nos aldeamentos. Nesse momento, os aldeamentos jesuítas deveriam servir como aglutinadores dos indígenas livres, que descidos de suas aldeias, seriam catequisados e trabalhariam dignamente. Francisco Mendonça deveria executar muito bem estas instruções que diziam respeito aos modos de vida primitivos e, quanto mais depressa fosse, deveria executar a inserção do indígena no projeto de fixação efetiva da exploração na Amazônia a fim de retirá-lo de sua “inconstância” natural. Para os missionários, o indígena possuía uma natural essência bárbara que influía diretamente no seu comportamento com características classificadas pela crueldade, bestialidade, nudez, canibalismo, ferocidade ou qualquer outra expressão distinta do comportamento civil, que resultaria da vivência do homem na cidade, como demonstra a tese de

¹²Como exemplo pode-se citar a produção de cacau e carregamento de madeira nas fazendas reais discutidos amplamente na dissertação de Regina Célia Corrêa Batista (2013).

Rafael Ale Rocha (2013)¹³. Assim, a catequese e a adequação desse indivíduo nas missões – tanto para nas mudanças comportamentais como na sua aptidão para o trabalho – serviriam de modeladores desse indivíduo e venceriam sua natureza “inconstância”.

O Governador do Grão-Pará e Maranhão deveria estabelecer, junto a câmara e às missões, o valor de um salário justo a se pagar ao indígena, ou, segundo o seu merecimento – como aconselha o rei de Portugal – pagando uma quantia mais elevada para aqueles que com maior habilidade se desenvolvessem, a fim de servir de estímulo para que esses vencessem sua “natural frouxidão”.¹⁴ Para a boa execução destes planos, Mendonça Furtado deveria cuidar para que, de forma exemplar, os religiosos fossem os primeiros a cumprir as determinações, visto que os jesuítas tinham em seu domínio uma quantidade generosa de fazendas, porém, estavam estabelecidas fora das disposições legais do reino.

Francisco Xavier deveria persuadi-los a fim de se submeterem ao cumprimento das jornadas de trabalho e do plantio em suas terras como finalidade de controle dessas missões, visto que o excessivo poder eclesiástico era considerado um perigo pela coroa.

Uma figura de fundamental importância na mediação entre os jesuítas e o governo do Estado deveria ser o bispo Dom Miguel de Bulhões e Sousa,¹⁵ que deveria ser persuadido por Mendonça Furtado com o objetivo de garantir a liberdade dos índios de forma consistente com o discurso de que seria mais útil ter um homem que quisesse

¹³ Rafael Ale Rocha escreve em seu trabalho que a visão do homem bárbaro encontrou solo fértil no Brasil e pode ser confirmada pelas narrativas de viagens dos jesuítas para a colônia. Muito embora a ideia de bárbaro, no medievo, era vinculada a noção de paganismo, idolatria; porém, jesuítas como Manoel da Nobrega identificaram-na no Brasil, ausência de idolatria – ou religião, melhor dizendo – diferente do que ocorreu para as regiões da mesoamérica. Assim sendo, a ideia de bárbaro para os índios da América portuguesa está vinculada ao comportamento já que, como os próprios missionários os descreviam, os indígenas não possuíam “nem fé, nem lei, nem rei”.

¹⁴ Termo utilizado pelo próprio Rei Dom José I na instrução de número 10, citação da fonte padronizada (CARNEIRO DE MENDONÇA, 2005, p. 71).

¹⁵Foi o terceiro bispo de Belém do Pará que assumiu a Sé solenemente no dia 15 de fevereiro de 1749, depois da mesma ter passado por um período de vacância com a renúncia de Dom Guilherme de São José. Dom Miguel viveu e foi figura importante quanto a expulsão dos jesuítas dos domínios portugueses em 1759.

servir do que manter em cativeiro índios que não se interessavam pela utilidade do trabalho. Na realidade, o desejo do monarca português é que Mendonça Furtado, com prudência exata - e no diálogo com o bispo de Belém - conseguisse que os religiosos ficassem somente responsáveis pela administração espiritual dos aldeamentos, para o qual, a custo da fazenda real deveria ser pago uma generosa cômputo,¹⁶ dessa forma, o estado eclesiástico de poder seria minimizado, o que seria interessantíssimo para a fixação do plano colonialista de exploração da região amazônica pensado pela monarquia portuguesa.

Quanto aos missionários que possuíssem índios sob sua custódia, o rei sugere a Mendonça Furtado que estes os instrua para que lhes façam aprender os ofícios que tenham mais aptidão, a exemplo de como fizeram os jesuítas das povoações castelhanas,¹⁷ e que cuidem de civilizá-los e tornem os mesmos sociáveis.

É da maneira descrita que, o Rei Dom José organizou o formato em que as instruções deveriam ser entregues, como conselhos importantes, a serem seguidos por Francisco Xavier em todo o seu regram administrativo no Estado do Grão-Pará e Maranhão. A liberdade dos índios e a conquista das missões (de modo a ter o controle das mesmas e torná-las produtivas) seriam uma das questões de maior relevância - segundo as linhas escritas pelo rei - e que por elas se daria como resultado a urbanização efetiva "dos vastíssimos países do Pará e Maranhão" (CARNEIRO DE MENDONÇA, 2005, Instrução nº 17, p. 73). O monarca Português ainda cogita a possibilidade, na instrução de número 18, de que a maioria desses indígenas fosse aldeada em suas próprias aldeias à custa da fazenda real e com todo o critério de suavidade e segurança, a fim de que nelas se produzam, em escala excedente, os viáticos necessários que os

¹⁶Seria uma espécie de pensão/ salário pago aos párocos para o seu sustento.

¹⁷Corresponde a uma das instituições mais importantes instaladas pelos Jesuítas na mesoamérica: as encomendas. Consistia na composição de um arranjo contratual pelo qual os índios eram confiados ao domínio temporal e espiritual; em troca, este indígena deveria trabalhar e entregar a seu encomendeiro parte do excedente de sua produção numa espécie de relação de vassalagem e suserania com seu superior, no caso para a América portuguesa, essa experiência deveria servir de modelo a ser protagonizado pelas nações inicianas (MACLEOD, 2012).

indígenas já costumam produzir assim como algumas drogas e sementes que se seriam custeadas pela fazenda real.¹⁸

A expansão do território fazia parte do programa Josefino, cujas finalidades deveriam corresponder aos interesses de conservação do domínio lusitano nas terras amazônicas e ao aumento da cristandade dos índios. Assim, os conselhos dirigidos a Mendonça Furtado recomendam o cultivo do povoamento principalmente nas regiões de fronteira ou do sertão amazônicos, localidades ainda não averiguadas segundo a resolução de 7 de fevereiro de 1750.¹⁹ Vale ainda inserir nesse trabalho a noção que o termo “sertão” adquiria para a época, que, seria muito mais um espaço onde o governo civil era ausente, espaço de barbárie, oposto à civilização das cidades propriamente estabelecidas, não possuindo ainda um significado geo-espacial esclarecido (CHAVES, 2014).

O rei pede que Mendonça Furtado se atente para a região do Distrito do Rio Mearim,²⁰ para que lá seja estabelecida povoação e, principalmente, defesa na tentativa de evitar desordens e conquistas por parte dos holandeses ou franceses. Também precisaria ser averiguado quais eram as novas terras do sertão amazônico que foram abertas desde a divisão de 1693²¹ até o momento presente, a fim de, verificado o território, propor uma nova divisão cujos os objetivos, como mencionado.

Sendo um dos elementos mais importantes da sociedade colonial, o território deve ser entendido como uma área natural sobre a qual aqueles que a dominam ocupando, exercem um poder em função da sua afirmação dominadora. Assim, é a ação do homem que determina quando um espaço se torna um território, como escreve Oliveira (2011), seria a ação humana em determinada área que o reconhece como território.

Outra grande incumbência referia à Mendonça Furtado pelo rei, estava relacionada novamente ao desempenho dos jesuítas nas

¹⁸Assim também como os instrumentos necessários de uso na lavoura.

¹⁹ Uma das muitas resoluções que diziam respeito a divisão do território promulgadas após o tratado de Madri, janeiro de 1750.

²⁰ Que compreende parte da região geográfica do Estado do Maranhão.

²¹Em carta assinada por Dom Pedro.

missões, deveria ser verificado pelo Governador se os missionários estavam cuidando de perceber “quais são as nações mais dóceis e capazes de receberem o ensino, a sua inclinação, o gênio” (CARNEIRO DE MENDONÇA, 2005, Instrução nº 23, p. 75). A esse respeito, Mendonça Furtado poderia novamente usar de privilégios para premiar os índios que se distinguissem da maioria, numa espécie de estímulo a sua constância na civilidade e mercê do Rei, como o mesmo já havia se referido em instruções anteriores.

Dom José I escreve embebido de um sentimentalismo profundo sobre seu desejo de fazer florescer o comércio a fim de que o Estado se “segure” o Estado, para além de todas as menções feitas a respeito dos indígenas, – que certamente compõe um dos objetivos principais da coroa Portuguesa, se não o for – especialmente os que estão localizados nos limites fronteiriços das capitanias para que se cuide de introduzir novos povoadores quanto mais rápido for. Essas instruções deveriam ser guardadas secretamente pela pessoa de Mendonça Furtado, principalmente pelo caráter rixoso em relação a atuação dos missionários na região.

A carta em análise compõe uma micro expressão do que viria a acontecer no Estado do Grão-Pará e Maranhão durante os anos da administração de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, e falam muito mais dos planos que se tinham para o “Norte amazônico”, segundo as aptidões da metrópole Lusa, do que a forma como se deu essa administração, mesmo sabendo que essas deveriam ser seguidas a fim de garantir as metas planejadas pela coroa portuguesa.

A intensão desta pesquisa – que ainda se encontra em estado inicial – é continuar a análise das correspondências que versem sobre o período do Governo de Mendonça Furtado e de outras fontes que guardam relação com o objeto em análise. O Arquivo Histórico Ultramarino (AHU) deve integrar como predicativo de grande importância, sobretudo na relação de como Mendonça Furtado elaborou seu plano administrativo a partir das instruções e suas respectivas ações, intervenções, mudanças e métodos.

É bom se levar em consideração que as arestas sobre a questão da liberdade indígena seriam, de fato, aparadas a partir dos noventa e cinco artigos que em si constituíam a lei do diretório dos índios.

Porém, os gradientes que resguardam o progresso e aplicação da lei do diretório, por exemplo, se dão graças a diversas posturas que antecederam esse debate. A administração de Francisco Mendonça pode ser considerada importantíssima para o projeto de colonização a Amazônia a fim de integrá-la a soberania e consolidação lusitana na região, como mostra o conteúdo da carta em análise neste trabalho.

REFERÊNCIAS

CARNEIRO DE MENDONÇA, Marcos. **A Amazônia na era pombalina: correspondência do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado: 1751 - 1759** /. - 2. Ed. - Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005.

IANTT. Ministério do Reino - Decretos (1745 - 1800). Pasta 13, nº 83.

Referências

BATISTA, Regina Célia Corrêa. **Dinâmica populacional e atividade madeireira em uma vila da Amazônia: a vila de Moju (1730 - 1778)**, 2013.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CHAVES, José Inaldo. Uma Santa Reforma: as vilas de índios da Paraíba colonial (1750 a 1800). **Revista Promotora**, ano II, 2014.

MACLEOD, Murdo J. A Espanha e a América: O Comércio Atlântico, 1492 - 1720. In.: BETHELL, Leslie (org.). **História da América Latina: América Latina Colonial**. Volume II / . Trad. Mary Amazonas Leite de Barros e Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília - DF. Fundação Alexandre de Gusmão, 2012.

OLIVEIRA, Luciana de Fátima. Estado do Maranhão e Grão-Pará: primeiros anos de ocupação, expansão e consolidação do território. **Anais do XXXI Simpósio Nacional de História - ANPUH**. São Paulo, 2011.

ROCHA, Rafael Ale. **A Elite Militar no Estado do Maranhão: Poder, Hierarquia e Comunidades Indígenas (Século XVII)**. UFF, 2013.

SANTOS, Fabiano Vilaça. **Os Governadores do Estado do Grão-Pará e Maranhão: perfis sociais e trajetórias administrativas (1751-1780)**. USP, 2008.

SILVA, Iverson Geraldo da. Pombal e Malagrida: duas visões sobre o Terremoto de 1755 e o embate entre modernidade e tradição. **XXVIII Simpósio Nacional de História**, 2015. Disponível em: http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1434417647_ARQUIVO_pombalomalagrida-ANPUH.pdf.

Lívia Lariça Silva Forte Maia

FRONTEIRAS DA CRIMINALIDADE:

FRANCISCO PORTILHO DE MELLO E O CONTRABANDO DE INDÍGENAS EM MEIO À COLONIZAÇÃO E A POLÍTICA INDIGENISTA NO ESTADO DO GRÃO-PARÁ E MARANHÃO (1750-1759)¹

Resumo: A partir da figura de Francisco Portilho de Melo, o presente trabalho traz ao debate os múltiplos sentidos do contrabando indígena em meio à política indigenista, os aparatos legislativos e aos projetos de laicização do Estado do Grão Pará e Maranhão, entre os anos de 1750-1759. Também é objetivo desse artigo trabalhar o conceito de contrabando indígena a partir da experiência colonial, relacionando-o aos contextos de delimitação das fronteiras portuguesas, da reestruturação do papel do Estado em terras coloniais e dos conflitos com os missionários. Imersos neste âmbito, pode-se visualizar as fronteiras da criminalidade sendo borradas e redefinidas de acordo com o potencial de negociação e interesse da política indigenista e administrativa lusa.

Palavras-chave: Contrabando; Grão-Pará; Indígena.

A pesquisa em questão apresenta uma abordagem histórica acerca do contrabando indígena no Estado do Grão Pará e Maranhão, entre os anos de 1750 a 1759, mediante uma nova política indigenista e um projeto administrativo que emergia neste contexto do XVIII. Para tal fim, o acervo documental e bibliográfico desse trabalho se debruçou sobre a figura de Francisco Portilho de Melo, denunciado em registros coloniais como contrabandista e aprisionador de indígenas, mas que alcançou certa fama e tornou-se funcionário público a serviço da administração lusitana em terras coloniais.

1 O presente trabalho é fruto da pesquisa desenvolvida no processo de conclusão de curso e está relacionada à monografia apresentada na Faculdade Integrada Brasil Amazônia, no Curso de Licenciatura em História, orientada pela Prof.^a Me. Alik Araújo.

O conceito de contrabando indígena será desdobrado diante de uma perspectiva de ilicitude de atos cometidos contra os indígenas por agentes seculares e regulares, no que se refere as questões de sua liberdade, contrariando os dispositivos outorgados por lei impostas pelas autoridades reais. Sendo assim, o aprisionamento de índios com o intuito de comercializá-los ou trocá-los, configura nesta abordagem de pesquisa crime imediato de contrabando, pois fere o princípio legislativo ordenado pelos mecanismos de escravização legal, como “resgates” e “guerras justas”, ocasionando uma brecha criminal nas ditas leis de 1686, 1688, e ainda na lei de liberdade dos índios de 1755 levando a implicações que reverberam até mesmo no Diretório dos índios de 1757.

A relevância desse trabalho se dá por buscar compreender os reflexos que a prática do contrabando indígena exercia sobre autoridades portuguesas, religiosas, colonos, militares e até os próprios indígenas na segunda metade do século XVIII. O objetivo é analisar o contrabando, o motivo pelo qual este era “ilícito”, assim como tentar vislumbrar como agiam, quem eram os envolvidos e como isto alterou a política local.

Neste sentido, salienta-se que ao tratar do contrabando evidenciam-se as fronteiras rompidas por sujeitos que burlavam constantemente a política indigenista legalmente instituída, capturando e usufruindo da mão de obra indígena de forma ilícita. Como observa o relato:

Entre os muitos homens de vida estragada que achei por esses sertões, fazendo não só o **escandalosíssimo contrabando de índios**, mas cometendo infinitas desordens, e pondo a todo o sertão do Rio Negro, e Amazonas em consternação, eram os dois mais celebres Pedro de Braga, e Francisco Portilho (CARTA...,03 nov. 1753. AHU- Pará [Avulsos], Cx. 43, D. 3901).²

Contudo, tratando-se de documentação oficial é necessário perceber que em uma narrativa se depositam inúmeras vozes, dentre as quais as dos indígenas e as dos marginalizados pela lei. Portanto,

² Optou-se por atualizar a grafia encontrada nos documentos utilizados.

como aponta Camila Loureiro Dias (2009, p. 100-164), vê-se emergir uma política indigenista preocupada em abastecer a demanda por mão de obra e em contrapartida controlar os sertões através de ações contra os contrabandistas, indivíduos que escapavam do controle das autoridades e dificultavam os projetos legislativos referentes a mão de obra indígena.

Em resumo, se entende aqui que, na década de 1750, os mecanismos utilizados para a obtenção de mão de obra indígena eram os “descimentos”, “resgates” e as “guerras justas”,³ e ousa-se propor o contrabando, capturados primordialmente nos sertões da Amazônia portuguesa, em uma situação que mudava e tergiversava os segmentos “livres” e “escravos”, de acordo com as necessidades e organizações políticas e socioeconômicas que emergiam intestivamente e externamente da colônia. Nesse sentido, a autora Beatriz Perrone-Moisés (1992, p. 116) aduz que, “mas o sistema jurídico é um dos fundamentos das ações dos homens. As ideias neles contidas são muito mais que mera retórica destinada a permitir a realização da vontade de um ou outro grupo político”.

Considera-se ainda, a importância de tratar do cativo ilegal e da escravização fraudulenta, onde se forja o motivo da mesma ou se ignora a lei, pois o cativo ilegal e o contrabando indígena são faces de um mesmo processo, pois é necessário primeiro ser cativado para depois ser contrabandeado.

3 Sobre este assunto, da escravidão nos sertões e descimentos ilegais até o século XVIII, ver autores clássicos que abordam essa temática, como: SWEET, David. **A rich realm of nature destroyed: the middle Amazon Valley, 1640-1750**. Madison: Tese de doutorado, University of Wisconsin, 1974; ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Trabalho Compulsório na Amazônia: Séculos XVII-XVIII. **Revista Arrabaldes**, ano I, N° 02, Set-Dezem., 1988.; MONTEIRO, John Manoel. Escravidão Indígena e Despovoamento na América Portuguesa. São Paulo e Maranhão. In: DIAS, Jill (Org.). **Brasil nas vésperas do mundo moderno**. Lisboa: CNCPD, 1992. PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios Livres e Índios escravos, 1992, p.115-132. DOMINGUES, Ângela. Os conceitos de guerra justa e resgate e os ameríndios do norte do Brasil. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.). **Brasil: colonização e escravidão**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000, p. 45-56. Entre outros trabalhos de excelente discussão. Ressalta-se que, havia um processo legal e de legitimação para que essas tropas pudessem proceder, contra os resgatados ou contra as etnias “inimigas”.

Antes de outros apontamentos faz-se necessário perceber o contexto no qual se aplicou esta pesquisa, e buscar se aproximar das necessidades e cotidianos de setores menos abastados da sociedade colonial, assim como das populações indígenas, dando visibilidade aos seus posicionamentos frente a legislação portuguesa.

Na América portuguesa, e principalmente o que tange a região Amazônica, algumas leis já haviam sido impetradas pela liberdade dos índios, portanto, como diriam Francisco Jorge dos Santos e Patrícia Sampaio (2008, p. 79- 98), diversas leis em uma espécie de “ciranda legislativa” foram incursas no território, mas de caráter um tanto ineficaz na aplicação e efetivação, desde o século XVI. Um indício disso é o próprio contrabando de indígenas que se desenvolve neste Estado.

Como aponta Décio Guzmán (2008, p.103-139), no século XVIII, a Amazônia possuía aldeias indígenas a cargo das religiões instaladas naquele território, através das ordenações dos Jesuítas, Capuchos, Carmelitas e Mercedários. Havia uma grande área de dominação e influência dos religiosos sobre a mão de obra indígena, porém uma nova política administrativa portuguesa surge no reinado de D. José I, e com o gabinete de Sebastião José de Carvalho Melo, política que transformou a organização social e econômica da capitania do Grão Pará e Maranhão, pois a autoridade constituída e outorgada de direitos e poderes deveria ser efetivada pela administração pública secular, da justiça civil e militar.⁴

Neste período a Amazônia ocupou a atenção da metrópole, e a partir de 1751 D. José I dava Instruções Públicas e Secretas ao novo Governador e Capitão-General enviado a região, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, destinado a observar com rigor o caso da liberdade dos indígenas, o tratamento dado a estes e os dispositivos legais impetrados sobre o tema, alegando que o não cumprimento colocava em risco a solidez e a prosperidade da capitania, uma tarefa

4 A lei de liberdade dos Indígenas (1755) é promulgada em 57, uma lei complementar a esta também, o Diretório de 1757, e juntamente neste contexto, temos a lei de 28 de maio de 1757 que anula o Regimento das Missões, e o poder temporal e político dos regulares nas aldeias, aonde os “principais” seriam ressignificados e os diretores dirigiam as aldeias.

nada fácil, inclusive na visão de José Alves de Souza Júnior (2009, p. 143-185), já que este observa que na Amazônia o escravismo do gentio assumiu proporções grandiosas e era considerada uma mão de obra mais barata e acessível.

No entanto, é preciso compreender que esta foi uma época de conflitos e animosidades entre o poder civil, os regulares e a concorrência espanhola. Entre os elementos que justificam esta afirmativa estão o processo de Demarcação dos Limites Territoriais,⁵ as ideias progressistas da “política pombalina” em contraposição com a rotina estabelecida na capitania que esbarrava no desenvolvimentismo que o Governador almejava promover na região.

Também é válido destacar que todo esse período está incurso em transformações que não se restringem somente a Amazônia, na Europa, estão se difundindo novas ideologias políticas e sociais com o Iluminismo,⁶ o século XVIII é de certa forma um século de transformações.

Diante desse momento, segundo a autora Ângela Domingues (2000, p. 15), tem-se “imposições de natureza política, estratégica e diplomática” que fizeram parte deste contexto em situações diversificadas como no caso do contrabando, contudo, Mendonça Furtado tinha urgência em cumprir a lei e as Instruções Régias Públicas e Secretas (INSTRUÇÕES RÉGIAS..., MCM, 2005, V.1, p. 26-38), então via na criação de uma Companhia do Comércio um meio de sanar a necessidade da mão de obra indígena substituindo-a pela africana, e ainda executando as leis de Liberdade dos Índios (1755) algo que também podia alavancar a economia do Estado caso desse certo.

5 Relacionado ao Tratado de Madri (1750) e o conceito de “*Uti Possidetis*”, Ver: REIS, Arthur Cezar Ferreira. **A política de Portugal no Valle Amazônico**. Belém: SECULT. Série Lendo o Pará, 16, Vol. I. 1993.

6 Sobre uma discussão mais profusa sobre o iluminismo e sua influência no Grão-Pará Ver: COELHO, Geraldo Mártires. Natureza, iluminismos e iluministas na Amazônia. **Revista de Estudos Amazônicos**. Belém, Editora Açaí, Vol. III, nº1, 2008, p. 67-88. Ver também: MAXWELL, Kenneth. **Marquês de Pombal. Paradoxo do Iluminismo**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1996.

(I)LEGALIDADES SOBRE O TRABALHO INDÍGENA

Dentro desta conjuntura histórica se tem uma espécie de “Pendular Legislativo” quanto à política indigenista, que está relacionada com as demandas e dicotomias metrópole-colônia. Destaca-se as principais leis do XVII-XVIII para que se focalizem as ilicitudes. Portanto, partindo do conjunto legislativo exposto por Mércio Pereira Gomes (2012, p.44-87), temos a Lei de 30 de Julho de 1609, que prevê a liberdade dos indígenas, e reitera a libertação dos índios cativados. Posteriormente, a Lei de 1611, que prevê a liberdade dos indígenas, porém admite o cativo em caso de necessidade de guerra justa, e permite o resgate. Em seguida, advém a Lei de 19 de abril de 1680, que declara a liberdade dos indígenas, mantendo, porém, os cativos escravos, permitindo a guerra justa.

Institui-se posteriormente a Carta Régia de Dezembro de 1686, conhecido como Regimento das Missões. Segundo Francisco Jorge dos Santos (2012, p. 69), “o Regimento manteve a liberdade dos índios, mas foi emendado pelo Alvará de 28 de abril de 1688, que novamente instituiu a escravidão indígena.”. A partir do final do XVII e XVIII a Junta das Missões fiscalizavam as guerras justas e as tropas de resgates, portanto, possuíam um poder sobre a mão de obra indígena, que por vezes aderiu a ações ilícitas.

Em meados da segunda metade do século XVIII tem-se a constituição de novas leis no cenário da colônia, - que buscavam a introdução de outra política indigenista- como a Lei de Liberdade Indígena de 1755 e o Diretório dos Índios em 1757, sendo esta vista como “garantia” da execução do projeto colonial almejado para aquele momento, como diria Patrícia Sampaio (2011, p. 149), “um roteiro a ser cumprido”. Segundo Rafael Santos (2012, p.01-19), todas as legislações coloniais citadas acima, visavam garantir o andamento da colonização e legitimar a mão de obra necessária, mas também é preciso entender a oscilação da legislação a partir das demandas dos indígenas.

Diante de tais afirmações, surge uma questão: porque o contrabando de indígenas era executado, que relevância ele possuía? Em resumo, pode-se dizer que os ameríndios constituíam para os

lusos uma parte significativa do Estado, essenciais à estrutura da Capitania. O contrabando tinha sob o seu poder uma mão de obra que se via necessária por parte da administração e dos núcleos coloniais, não só por causa das tensões que haviam no que concerne aos índios, mas ainda porque durante os anos 50, como assinalam as fontes (OFÍCIO..., 02 set. 1750. AHU- Pará, [Avulsos], Cx.32, D.2988) e contextualiza Domingues (2000), houve epidemias que assolavam o Maranhão e o Pará, trazendo devastação a todo o território e tornando o índio um recurso ainda mais valioso.

“O[S] ESCANDALOSÍSSIMO[S] CONTRABANDO[S]” DE INDÍGENAS NAS PARAGENS AMAZÔNICAS: UM DEBATE SOBRE LEIS, PODER E FRONTEIRAS

De acordo com a perspectiva de Santos e Sampaio (2008, p. 79-98), visualiza-se que com o advento das normativas “Pombalinas” e sua influência na região os indígenas passam a ser encarados como possíveis “vassalos”, mas com intuito de torná-los elementos demograficamente povoadores das vilas e locais portugueses que viriam a destituir as missões.

Nesse sentido, diante do que aduz a pesquisadora Nádya Farage (1991), os ameríndios foram utilizados fazendo o verdadeiro papel da fronteira e da muralha socioespacial na disputa de poderes coloniais entre os lusos contra os demais europeus envolvidos neste conflito, que acabou construindo um discurso sobre a representação e o lugar do indígena na sociedade colonial. Percebe-se que as demarcações dos limites territoriais são um ponto importante para instituição das reformas políticas e jurídicas sobre a liberdade indígena do XVIII (OFÍCIO..., 02 set. 1750. AHU - Pará [Avulsos], Cx.32, Doc.2988).

Imersos neste contexto e através do que vislumbram as fontes, o contrabando de indígenas no século XVIII se configurava pela prática ilegal de apreensão, de transporte e comercialização de indígenas, que

atentava contra a lei e os dispositivos normativos vigentes em geral,⁷ ou seja, tráfico de indígenas onde o crime praticado é cometido por alguém que se beneficia dos frutos advindos deste. Sendo a procedência da “apreensão indígena” obtida de forma fraudulenta e dolosa quanto à alegação de escravização do índio, logo se forja o ato e o motivo para escravizar, para fins de obter vantagens em geral. Como exemplo observa-se o “descimento” fraudulento, onde o acusado declara tal afirmação: “Que fizera aquele contrabando e conservava em seu poder os índios que injustamente retinha em escravidão” (CARTA..., 16 set. 1754. MCM, Op. Cit. p.223).

Portanto, quando não se enquadra como “guerra justa” ou “resgate” e descumpre as observações quanto à execução dos “descimentos”, é, portanto em si contrabando, sendo assim ilegal. Pois se está à margem da lei, é crime contrário ao que é legal e recebe outro nome: contrabando.⁸

Outra questão que merece destaque se constitui no fato de que a gênese social e étnica dos indivíduos envolvidos no contrabando de indígenas é dessemelhante e diversificada contando com: brancos, mulatos, militares (CARTA..., s\d, MCM, Op. Cit. p. 288), missionários, autoridades e estrangeiros. O que todos possuem comum, entre outras coisas, é a inobservância às leis vigentes. As práticas utilizadas por esses sujeitos para conseguir indígenas são diversas, alguns cativavam nos sertões, outros adquiriam através de venda ilegal e fraudulenta advinda do sertão e das aldeias. Alguns destes são descritos como aventureiros, criminosos, facinorosos que encontravam o ambiente propício a tais práticas ilegais. Em Agosto de

142

7 As principais leis: Carta Régia de Dezembro de 1686, Regimento das Missões, dá poder as missões e aos regulares, regulamenta a repartição dos índios e coloca nas mãos dos missionários a administração das aldeias. Lei de 28 de Abril de 1688, revoga a lei de 1º de abril de 1680, restabelecendo a escravização que esta lei suprimia. E posteriormente, tem-se paulatinamente a Lei de 6 de junho de 1755, que “restituiu aos índios do Grão-Pará e Maranhão a liberdade de suas pessoas, bens e comércio na forma que nela se declara”.

8 O contrabando é posto aqui diante de uma perspectiva de como ele era denominado nas fontes coloniais do século XVIII, pois acredita-se que é importante caracterizar a ação de acordo com a representação que essa possuía no período, denominada pelas autoridades competentes de “contrabando de indígenas” ou “contrabando de tapuias”.

1755, vê-se através de uma consulta ao Conselho Ultramarino um resumo breve da situação jurídica de dois grandes contrabandistas que colocavam em risco a projeto indigenista para aquele momento:

Os contrabandistas dos índios facinorosos que se achavam por aqueles sertões, (...) É Vossa Majestade servido, por este Real decreto, aprovar o procedimento, que o Governador, e Capitão General do Estado Francisco Xavier de Mendonça Furtado tivera com Pedro de Braga, mandando-o prender, e o perdão, que no real nome de Vossa Majestade concedera a Francisco Portilho, recomendando-me, que examine com grande cautela se o dito Francisco Portilho Persevera nos seus antigos costumes, e que faça sentenciar logo a Pedro de Braga, para que o **exemplo do Castigo** dê a brevidade dele para conter os povos e evitar a repetição dos delitos (CARTA..., 04 de agosto de 1755. AHU-Pará [Avulsos], Cx. 38, D. 3567).

De acordo com as fontes e os apontamentos de Domingues (2000, p. 15-100), no contexto amplo das paragens amazônicas, dentre os mais relevantes régulos dos sertões (CARTA..., 03 nov. 1753. AHU - Avulsos [Pará], Cx. 43, D. 3901) encontra-se Francisco Portilho de Melo, Pedro de Braga, José da Costa Barcelar, João Gonçalves Chaves, Euquério Ribeiro, João Baptista, Francisco Alberto do Amaral, António Braga, João Duarte Ourives, o mameluco Jacob, o mulato Isidoro, Antônio Carlos e Antônio Ribeiro da Silva entre outros. Através das contribuições de Barbara Sommer (2000; 2005, p. 401-428), pode-se vislumbrar também o comandante de tropa Lourenço de Belfort, e se tem ainda suspeitas que envolvem o Padre Aquiles Maria Avogadri (10ª carta..., 26 jan. 1752. MCM, Op. Cit., p.284). A captura destes indivíduos era algo longe de ser imediata e fácil, era um trabalho de negociação e conflito, pois estes tinham influência social junto aos chefes ameríndios e mantinham relações de interesse mútuo com os religiosos, além de efetuarem suborno aos militares (CARTA..., s\d., MCM, Op. Cit. p. 288), ou seja, tentavam cercar-se de mecanismos de impunidade.

Alguns destes contrabandistas eram acusados de terem em seu poder tropas particulares (OFÍCIO..., 02 set. 1750. AHU-Pará, [Avulsos], Cx.32, D.2988), o que lhes proporcionava enfrentar a tropa

governamental e forçar os indígenas ao cativo ilegal, ao “descimento” fraudulento, constituindo o ciclo do tráfico.

A força e a incursão das tropas destes contrabandistas, não eram a única manobra destes sujeitos para aglutinar ameríndios, eles também utilizavam de alianças feitas com os principais indígenas através de casamentos, da proximidade com os costumes, assim como o tráfico de influência envolvendo as autoridades instituídas, sejam elas seculares ou regulares. De acordo com Souza Júnior (2012, p. 137), “impedir a presença de homens brancos nos aldeamentos foi fundamental aos jesuítas, (...) dizia respeito ao contrabando de escravos vermelhos com a participação do próprio principal da aldeia”. Este aponta ainda que as ordens religiosas participavam do contrabando de indígenas como um mecanismo de suprimento de laboral. A participação de principais no tráfico, pode ser explicada em parte pelas rivalidades intertribais que fomentavam relações desta natureza. Segundo Sommer (2005, p. 405), “Muitos nativos se tornavam escravos, enquanto outros participavam do tráfico de escravos”. Acredita-se que estes principais utilizavam suas ações como reafirmação de poder e hierarquia dentro do contexto indígena. Isso mostra como eles se inseriam em diferentes processos, como o contrabando (10ª CARTA..., 26 jan. 1752. MCM, Op. Cit., p.284).

Sobre a articulação destes sujeitos, Domingues (2000) elucida e reitera que houve o acobertamento e a convivência de vários setores sociais para com os contrabandistas e o contrabando (CARTA..., 2 dez. 1751. MCM, Op. Cit., p. 137-138), pois, impedindo sua captura, estes se beneficiavam, sendo assim determinados estratos sociais aceitavam tal prática por interesse próprio.

Dentro deste cenário temos a perspectiva das fronteiras⁹ portuguesas. Sampaio (2011, p. 46) denomina as fronteiras como áreas de conflito, “zonas de soberania duvidosa”.¹⁰ Em conformidade com esta perspectiva, Sampaio (2011, p. 166) acrescenta “a fluidez das

9 Sobre a temática fronteira amazônica ver: BECKER, Bertha. K. **Amazônia**. São Paulo: Ed. Ática, Princípios. 1991.

10 Sobre esse termo ver: ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os vassallos del'Rey nos confins da Amazônia A colonização da Amazônia Ocidental (1750-1798)**. Dissertação de Mestrado. Niterói: UFF, 1990.

fronteiras e seus inúmeros caminhos fluviais facilitavam o enfraquecimento do poder real nos sertões”. Sendo assim, é neste espaço que os contrabandistas, como Portilho, acabavam por se constituir. Observem a situação relatada:

Nos Sertões do Rio Negro se acha há muito anos um Francisco Portilho de Mello o qual por força da mesma prática que tem tido com aqueles bárbaros se tem feito quase senhor das suas vontades e está administrando um grande número de Aldeias, com quantidade de índios a sua ordem, e tendo meu antecessor já trabalhado no modo de descê-lo para esta cidade nunca o pode conseguir, e vendo eu, que por força o não poderia também alcançar lhe tinha oferecido o Governo dos índios, descendo-lhe para a costa de Macapá a donde fariam as Aldeias convenientes (OFÍCIO..., 02 set. 1750. AHU-Pará, [Avulsos], Cx.32, D.2988).

Contudo, em correspondência de 1751 se vislumbra que os atos ilícitos de Portilho prosseguiam, o contrabando era vigente, este era frequentemente denunciado e sua posição diante da administração, e dos sertões mudava de acordo com os interesses e negociações convenientes a determinados contextos (CARTA..., 2 dez. 1751. MCM, Op. Cit., V. 1.p. 137-138). Segundo consta, este apreendia de forma criminosa, ou seja, contrabandeando índios contra as ordens reais e “possuía sob seu domínio algumas seis aldeias com mais de setecentos índios no sertão” (OFÍCIO, minutas..., 28 abril 1753. AHU - Pará [Avulsos], Cx. 34, D. 3185). O que o tornou poderoso ao ponto de causar preocupação ao projeto político luso em andamento.

Neste ínterim, pode-se vislumbrar para além de Portilho outros agentes que driblavam a política indigenista vigente, os missionários eram acusados de cometer fraudes contábeis, e também praticavam direta ou indiretamente o contrabando, pois escamoteavam a quantidade de indígenas introduzidos nas fazendas missionárias em condição ilegal para não constarem nos registros. Tal situação sobre a participação dos regulares é ainda evidenciada, pois na mesma fonte se afirma:

Nas mesmas canoas vieram também, a título de descimento, trinta e três pessoas para as fazendas dos padres mercedários, vendidas por

um celerado que está no sertão do Rio Negro chamado Francisco de Portela, ao qual amparavam os padres da Companhia, porque rouba no mesmo sertão infinitos índios que lhes entrega, conforme me seguram (10º CARTA..., 26 jan. 1752. MCM, Op. Cit., p.284).¹¹

Note que para garantir tais interesses os padres negociavam com o “celerado contrabandista de índios Francisco Portilho”, e tal situação causava incomodo as autoridades, pois acirrava o conflito entre os seculares e regulares no que tange à mão de obra. Pode-se balizar que é longa a história de oposição entre Mendonça Furtado e os regulares, portanto seu relato tem uma postura de crítica ideológica e política pessoal. Todavia, segundo João Lúcio Azevedo (1999), corrobora-se tal ilicitude pois, segundo este autor os criminosos que estavam entregues ao ilícito tráfico, eram protegidos pelos missionários que atuavam também na recepção e facilitação dos “descimentos” para as aldeias. Perspectiva que Dias (2009, p. 106-125) também corrobora sobre a ação missionária.

Ao discutir tais questões, o historiador Mauro Coelho (2005, p. 141), traz a figura de Francisco Portilho como um apresador de índios, um agente colonial que questiona a autoridade da coroa - e consequentemente de Mendonça Furtado -, como mais um indivíduo que faz a somatória do contexto de luta e disputa que Mendonça Furtado encontra aqui na Amazônia, ao tentar implementar as ordens recebidas (CARTA..., 24 abril 1753. MCM, Op. Cit., p.449-45). Como expõe o autor, “O sertão resistia às mudanças trazidas pelo atlântico impondo suas demandas”, sendo assim este governador faz a cooptação dos opositores dos interesses metropolitanos em prol dos seus interesses (COELHO, 2005, p. 141).

Observa-se também que a expansão territorial se beneficiou das expedições sertanejas escravistas. Neste contexto, o Rei ordenou ao Governador Mendonça Furtado que distribuisse os indígenas pelo vasto território amazônico (CARTA..., 11 out. 1753, MCM, Op. Cit., V. 1, p. 517), com a finalidade de ocupá-lo. Percebe-se nesta correspondência que um dos meios utilizados para angariar índios era

11 De acordo com Marcos Carneiro de Mendonça (2005, p. 284), “Francisco de Portela” significa Francisco Portilho, pois se acredita que foi um erro comum a escrita da época.

através de indígenas apreendidos pelos contrabandistas, realocando-os para a localidade desejada, como observa a fonte:

Na chamada Casa Forte do Guamá, tenho mandado ajuntar mais de 150 Índios que se têm tomado a diversos Contrabandistas, com o intento de fundar naquele sitio, outra nova vila de gente da terra, que também sendo V. Maj. servido, faço tensão de que se conheça pela nova vila de Ourém (CARTA..., 11 out. 1753, MCM, Op. Cit., V. 1, p. 517).

Diante desta conjuntura de povoamento, Francisco Portilho desceu para a Santana do Macapá com mais de “quatrocentas almas indígenas” e quatro principais era importante a administração firmar alianças com estes principais para garantir a ocupação daquela região (INSTRUÇÃO..., 2 dez. 1753.MCM, Op. Cit. p.62). Como expõe Domingues (2000), tratá-los como “vassalos” e trazê-los a civilidade era urgente aos planos portugueses, desse modo, a vestimenta, a subsistência e a estrutura foram às recomendações mais importantes para aquela povoação. Assim como, foi proibido que se tratasse com violência ou abusos os indígenas, certamente porque isso não seria um fator motivador para os ameríndios e traria resistência aos descimentos atrapalhando a formação da povoação.¹²

Quanto ao perdão¹³ recebido por Francisco ou as mudanças de posicionamentos políticos sofridas por Portilho de Melo, arrisco inferir, que no tocante à aplicação do código penal na colônia, era viável “absolver” algum culpado em razão deste ter promovido algo de “oportuno e salutar” para a sua capitania. Este, no entanto recebe uma instrução que lhe deu a oportunidade de transformar seu status social e governar uma aldeia cheia de oportunidades para ilicitudes.

12 Nos domínios portugueses na Amazônia, de acordo com Domingues (2000), houve em determinado momento um incentivo a povoação, para demonstrar uma ocupação física da terra, como estratégia de direito de “*Utī possidetis*”. Para tal empreitada os indígenas eram necessários, por este motivo sua representação sofreu mudanças.

13 “Este perdão foi confirmado por Vossa majestade, por resolução de Vinte e Um de Março de mil setecentos cinqüenta e cinco”. Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado ao Rei D. José I, sobre a prisão de Pedro de Braga pelo crime de Contrabando de índios ao contrário de Portilho, também acusado da mesma prática, em anexo, 03 nov. 1753. .AHU-Pará, [Avulsos], Cx. 43, D. 3901.

Portilho por ter se mostrado “útil e obediente”, transmutou-se de criminoso/foragido para funcionário da coroa. Segundo Santos (2012, p. 81), isso se chama “potencial de negociação Colônia-Metrópole, definido por Russel-Wood, ou intra-colonial pelo qual o poder régio central negocia com o colono marginal, em prol de um “esforço conjunto para a melhoria de ambas as partes”.

Considerando a nova política lusitana e as acusações sobre o contrabando, como sublinha Sommer (2005, p. 456), “No início de 1754, Mendonça Furtado tinha tomado uma posição radical contra contactar Índios no sertão”. Em outras palavras, no que se refere aos contrabandistas, suas ações representavam um entrave ou perigo a autoridade e à legitimidade das leis impetradas no norte, na década de 50-60, portanto, subjugar-los e cooptá-los era uma estratégia viável (CARTA..., 21 out. 1754. MCM, Op. Cit., p.295).

Nas palavras de Santos (2012, p. 22-23), “A rarefeita presença do poder régio em todos os rincões amazônicos portugueses, provocou uma série de eventos estranhos ao mando metropolitano”, acrescenta ainda que “os colonos se potencializaram traficantes de índios (...) aumentando o grau de autonomia no sertão colonial”. Desta forma, era preciso centralizar o poder luso sufocando impressões errôneas, pois Portilho volta a reincidir no contrabando, sendo denunciado que: “Estabelecido novamente em um sitio distante da cidade, mais de setenta léguas, com os pensamentos de continuar a extrair da dita aldeia a maior parte dos seus moradores” (CARTA..., 04 ago. 1755. AHU-Pará [Avulsos], Cx. 38, D. 3567). Considerando essas ilegalidades, Souza Júnior (2009, p. 123-185) se propôs a refletir que o ato de tornar ilícito a escravização ameríndia com a lei de 1755 não coibiu as ações dos contrabandistas de indígenas nos sertões que faziam disto um negócio rentável.

Com o Diretório Mendonça Furtado buscou coadunar em certa medida os interesses da metrópole e da colônia. Portanto, o objetivo desta lei e do Estado não era retirar os indígenas dos colonos, mas sim redimensionar o acesso a estes sujeitos como trabalhadores. Desta feita, o contrabando estava à margem desta idealização, pois o ideal era tornar os ameríndios produtores (INSTRUÇÃO..., 02 dez.

1753.MCM, Op. Cit., p.62),¹⁴ estes eram “livres”, desde que produtores úteis (SAMPAIO, 2011). Nesse sentido, esse instrumento instituía ser necessário tirá-los do nomadismo e de seus costumes anti-civilizados, e para isso era necessário privilegiar núcleos de povoamento para retirar os indígenas que se encontravam dispersos nos sertões (CARTA..., 11 out. 1753, MCM, Op. Cit., V. 1, p. 517), lugar onde poderiam ser contrabandeados e não serviriam como produtores úteis.

No entanto, surge a questão: por que no contexto da Lei de Liberdade e do Diretório o contrabando não poderia mais ser permitido? Talvez porque o fruto de sua prática seria utilizado para compor as povoações, após o diretório, o contrabando de indígenas se torna ilegal, pois a lei proíbe a escravização, desta forma quando os indígenas eram descidos para as povoações, pela lei, estes deviam ser bipartidos entre as povoações/serviço real e os colonos. Em contrapartida, determinava que estes deveriam ter salários pela prestação de serviços, e caso o contrabando continuasse a existir provavelmente violaria os dispositivos legais §63, §68. Além disso, o fruto originado do trabalho de indígenas adquiridos de forma ilegal, seria desviado do controle fiscal real, logo seria um crime segundo o Diretório em seus parágrafos §19, §43, §45, §49 (MOREIRA NETO, 1988, p. 166-207).

Nesse segmento, vislumbra-se que até meados de 1759, o contrabando de indígenas permanecia em discussão e conflito jurídico (DISCURSO ENCOMIÁSTICO. MCM, Op. Cit., V. 3, p.418), logo neste momento Portilho ainda se achava denunciado por crime de contrabando, e Pedro de Braga punido pelo mesmo crime. A situação de Portilho não fica plenamente clara quanto ao seu desfecho, pelo menos até onde a documentação fragmentada da década de 50 nos leva.

Alguns autores apenas discutem o fato de Portilho ter sido perdoado neste período, porém as fontes analisadas nesta pesquisa trazem questões sobre sua reincidência e novas denúncias, quanto ao

14 Essa questão pode ser visualizada na fonte referida, quando Mendonça Furtado recomenda que insira preceitos de comercialização e civilidade aos indígenas.

seu destino final, não posso afirmar sobre algo que está para além do período estudado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste ponto, essa pesquisa defende que os contrabandistas de indígenas não feriam somente os princípios legais de defesa da liberdade ameríndia, eles também desafiavam a ordem estabelecida pelos princípios normativos de jurisdição da política indigenista instituída. Este era ilegal e se efetivava por brechas na lei e por artifícios de alguns agentes. Antes do diretório a lei dizia que para apreensão de indígenas, através da “guerra justa” ou “resgate”, era necessário a análise da legalidade de tal incursão, porém os contrabandistas não obedeciam a este princípio.

Diante do exposto o contrabando foi cometido em áreas de abrangência hidrográfica, onde se pode evidenciar o Rio Negro, Branco, Tapajós e Uaupés. Assim como localidades específicas como Caiá, ilhas de Joanes, Trocano, Santarém, Alto Rio Negro próximo ao Orinoco, Pauxis (Óbidos), Santa Anna do Macapá, Aldeia do Goamá, Rio Japurá e Solimões, sendo bem articulado no Rio Amazonas. Ocorria basicamente nos sertões nas proximidades dos rios e nas aldeias (CARTA..., 13 nov. 1752. MCM, Op. Cit., V. 1, p.300). Na Amazônia os rios eram cruciais, pois eram os mecanismos de expansão e comunicação.

O fato de terem os contrabandistas de indígenas ao seu lado índios guerreiros, e exércitos próprios, como alvitra a fonte: “se achava com uma quantidade de índios a sua ordem, os mais guerreiros, e desembaraçados daqueles sertões” (CARTA..., 03 nov. 1753. AHU - Pará [Avulsos], Cx. 43, D. 3901). Constituí a perspectiva de que estes guerreiros estavam sob a ordem de Portilho, como uma forma de ressignificação e sobrevivência, em contrapartida à uma outra realidade que subjogava e ocidentalizava o indígena. Cabe a nós apurar o olhar para percebê-las.

Neste cenário, alguns principais faziam alianças e auxiliavam nos “descimentos” em troca de benefícios ou gratificação material, a exemplo desta afirmação tem-se a situação de Cacuí e Emú.

Em linhas gerais, não se afirma nesta pesquisa que estes indivíduos eram meros coadjuvantes e apenas vítimas das práticas ilegais de contrabando, estes estão longe de ocuparem a posição de apáticos e conformados, pois agiram como sujeitos autônomos que faziam o necessário a sua sobrevivência, mesmo que isso representasse adaptar-se à condição de cativo, de todo modo uma escolha que somente um sujeito ativo pode tomar. De acordo com Maria Regina Celestino de Almeida (2005, p. 33), “as populações indígenas recusaram-se sempre a cumprir os papéis que a colonização lhes atribuía”.

Em suma, os contrabandistas eram uma força intestina que necessitava ser dominada, pois desafiavam as leis que seriam a base para o desenvolvimento almejado para a Amazônia portuguesa. Desta forma, a distância do núcleo administrativo e jurídico proporcionava a criação de “potentados” como os agrupamentos que Portilho articulou, infringindo os normativos civil e penal do “status quo” vigente. No contexto do sertão amazônico o poder não está somente imbricado com domínio econômico, mas com a autoafirmação, relações de influência, assim como ao numerário de indivíduos sob o seu domínio, e mais estreitamente as técnicas de mobilidade, conhecimento, e astúcia.

Por fim, esta pesquisa buscou discutir e conceituar o contrabando para compreender e ao mesmo tempo contribuir para a historiografia do Grão-Pará e Maranhão na tentativa de fortalecer essa corrente que busca ver também o indígena e ao colono marginalizado, através da documentação oficial que possui nas suas entrelinhas oportunidades de vislumbrar as possibilidades de vivências, seus ecos, suas autonomias e seus conflitos.

FONTES

Marcos Carneiro de Mendonça (MCM) - Amazônia na Era Pombalina – MCM-AEP

Carta de Mendonça Furtado ao Rei, **2 de dezembro de 1751**. MCM, 2005, p. 137-138.

10ª carta de Mendonça Furtado ao irmão Sebastião José, Pará, **26 de janeiro de 1752**. MCM, Op. Cit., p.284.

Carta de Mendonça Furtado ao Rei, **13 de novembro de 1752**. MCM, Op. Cit., V. I, p.300.

Carta à Francisco Portilho (Por ele considerado Traficante da Pior espécie). Pará, **24 de Abril de 1753**. MCM, Op. Cit., p.449-450.

Carta de Mendonça Furtado ao Rei, **11 de Outubro de 1753**, MCM, Op. Cit., V.I, p. 517.

Carta de Mendonça Furtado ao Irmão Sebastião José Sobre a Guarda Militar do Trocano, **16 de Setembro de 1754**. MCM, Op. Cit., p.223.

Carta à Francisco Portilho de Melo, Homem que o Governador Mendonça Furtado sabia ser perigoso, Gurupá, **21 de outubro de 1754**. MCM, Op. Cit., p.295.

Carta ao Capitão da Fortaleza de Gurupá, Sobre o contrabando de índios escravizados, **Sem data**. MCM, Op. Cit., p. 288.

Discurso Encomiástico. MCM, Op. Cit., V.3, p.418.

Instruções Régias, Públicas e Secretas para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão. MCM, V.I, p. 26-38.

Instrução de Francisco X. Mendonça Furtado para Francisco Portilho, **2 de dezembro 1753**. MCM, Op. Cit., p.62.

Arquivo Histórico Ultramarino – AHU

Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado ao Rei D. José I, sobre a prisão de Pedro de Braga pelo crime de Contrabando de índios ao contrário de Portilho, também acusado da mesma prática, em anexo. **03 de novembro de 1753**. AHU- Pará [Avulsos], Cx. 43, D. 3901.

Carta do Bispo D. Miguel de Bulhões para o rei D. José I em resposta a provisão de 11 de abril de 1755 - Relativo aos malefícios causados pelos criminosos, Pedro de Braga e Francisco Portilho de Melo com o descimento ilegal de índios dos sertões daquele Estado, Pará, **04 de agosto de 1755**. AHU-Pará [Avulsos], Cx. 38, D. 3567.

Carta do Bispo D. Miguel de Bulhões para o rei D. José I em resposta a provisão de 11 de abril de 1755 -, Pará, **04 de agosto de 1755**. AHU-Pará [Avulsos], Cx. 38, D. 3567.

Ofício do Gov. Francisco Pedro de Mota Gurjão para o secretário de estado dos negócios do Reino e das Mercês Pedro da Mota Silva, **02 de Setembro de 1750**. AHU- Pará, [Avulsos], Cx.32, D.2988.

Ofício (minutas) do secretário de Estado Diogo Mendonça Corte Real Para o Governador e capitão general do Grão Pará Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Sobre as aldeias de

índios no sertão do Rio Negro pertencentes a Francisco Portilho. **28 de Abril 1753**. AHU - Pará [Avulsos], Cx. 34, Doc. 3185.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Trabalho Compulsório na Amazônia: Séculos XVII-XVIII. **Revista Arrabaldes**, ano I, Nº 02, Set-Dezem., 1988.

_____. **Os vassallos del' Rey nos confins da Amazônia A colonização da Amazônia Ocidental (1750-1798)**. Dissertação de Mestrado. Niterói: UFF, 1990.

_____. A falácia do povoamento: ocupação portuguesa na Amazônia setecentista. In: COELHO, Mauro Cezar, et. al. (Orgs.). **Meandros da História: trabalho e poder no Grão-Pará e Maranhão, séculos XVIII e XIX**. Belém: UNAMAZ, 2005.

AZEVEDO, João Lúcio D'. **Os Jesuítas no Grão-Pará: Suas Missões e a Colonização**. Com vários Documentos Inéditos. Bosquejo Histórico. Belém: SECULT, 1999.

BECKER, Bertha. K. **Amazônia**. São Paulo: Ed. Ática, Princípios. 1991.

COELHO, Geraldo Mártires. "Natureza, iluminismos e iluministas na Amazônia". **Revista de Estudos Amazônicos**. Belém, Editora Açaí, Vol. III, nº1, 2008.

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 (1750-1798)**. Tese (Doutorado). USP/ FFLCH, São Paulo. 2005.

DIAS, Camila Loureiro. **Civilidade, Cultura e Comércio: Os princípios fundamentais da política indigenista na Amazônia (1614-1757)**. Dissertação de Mestrado. USP/ FFLCH, São Paulo. 2009.

DOMINGUES, Ângela. Os conceitos de guerra justa e resgate e os ameríndios do norte do Brasil. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.). **Brasil: colonização e escravidão**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

_____. **Quando os Índios eram Vassallos. Colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

FARAGE, Nádia. **As Muralhas dos Sertões: Os Povos Indígenas no Rio Branco e a Colonização**. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1991.

GOMES, Mércio Pereira. "Do Ponto de Vista do Índio". IN: **Os Índios e o Brasil: Passado, Presente e Futuro**. São Paulo: Contexto, 2012.

GUZMÁN, Décio de Alencar. "A colonização nas Amazônias: Guerras, Comércio e Escravidão nos Séculos XVII e XVIII". **Revista de Estudos Amazônicos**. Belém, Editora Açaí, Vol. III, nº 2, 2008, pp.103-139.

- MAXWELL, Kenneth. **Marquês de Pombal. Paradoxo do Iluminismo**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1996.
- MONTEIRO, John Manoel. **Escravidão Indígena e Despovoamento na América Portuguesa**. São Paulo e Maranhão. In: DIAS, Jill (Org.). **Brasil nas vésperas do mundo moderno**. Lisboa: CNCPD, 1992.
- MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. **Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850)** Petrópolis: Vozes, 1988.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Índios Livres e Índios Escravos: os princípios fundamentais da legislação indigenista do período colonial (séculos XVII ao XVIII)**. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras / SMC / FAPESP, 1992.
- REIS, Arthur Cezar Ferreira. **A política de Portugal no Valle Amazônico**. Belém: SECULT. Série Lendo o Pará, 16, Vol. I. 1993.
- SAMPAIO, Patrícia Melo. **Espelhos Partidos: Etnia, Legislação e Desigualdade na Colônia**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011.
- SANTOS, Francisco Jorge dos; SAMPAIO, Patrícia Melo. 1755, Ano da virada na Amazônia Portuguesa. **SOMANLU – Revista de Estudos Amazônicos**. Nº 8, 2008.
- _____. **Nos confins ocidentais da Amazônia portuguesa: mando metropolitano e prática do poder régio na Capitania do Rio Negro no século XVIII**. Tese (Doutorado). ICHL/ PPGSCA/ UFAM, Manaus, 2012.
- SANTOS, Rafael Rogério Nascimento dos. **Resistência e Adaptação nas Vilas do Diretório dos Índios: Políticas Indígenas no Último Quartel do Século XVIII. IV ENCONTRO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA COLONIAL**, Anais, Belém, 2012.
- SOMMER, Barbara A. **Negotiated Settlements: native Amazonians and Portuguese policy in Pará, Brazil, 1758 1798**. Ph.D. Dissertation. Albuquerque: University of New México, 2000.
- _____. "Colony of The Sertão: Amazonian Expeditions And The Indian Slave Trade". **The Americas** 61:3 January, 2005. The Academy of American Franciscan History. Gettysburg, Pennsylvania.
- SOUZA JÚNIOR, José Alves de. **Tramas do Cotidiano: Religião, Políticas, Guerra e Negócios no Grão-Pará do Setecentos. Um Estudo Sobre a Companhia de Jesus, e a Política Pombalina**. Tese (Doutorado)- Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PPGHS, São Paulo, 2009.
- _____. **Índios: Tramas do cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do setecentos**. Belém: ed. UFPA, 2012.
- SWEET, David. **A rich realm of nature destroyed: the middle Amazon Valley, 1640-1750**. Madison: Tese de doutorado, University of Wisconsin, 1974.

Luis Paulo dos Santos de Castro

ÍNDIOS CONDURI:

COMO ERAM VISTOS PELOS VIAJANTES E MISSIONÁRIOS NA AMAZÔNIA E COMO UTILIZAVAM SEU PRÓPRIO TERRITÓRIO

Resumo: O presente artigo objetiva analisar as representações feitas pelos viajantes e missionários na Amazônia dos séculos XVI ao XVIII a respeito de uma grande nação indígena chamada Conduri. Estes foram tachados como bárbaros e selvagens. Para o estudo do território utilizado por eles, dialogamos história e arqueologia; esta última aponta a cerâmica arqueológica Konduri como possível cultura material dos índios Conduri que os viajantes localizaram no rio Trombetas e Nhamundá, território este utilizado por estes índios de forma muito diversa, transitando nas margens dos rios, áreas interfluviais, terra firme e até o topo de platôs.

Palavras-chave: Índios; Viajantes; Amazônia.

O objetivo deste trabalho é compreender como o grupo indígena Conduri (Konduri) foi representado nos relatos de viajantes e missionário na Amazônia entre os séculos XVI e XVIII. Aprofundando-nos em questões de classificação desse grupo indígena como selvagens e bárbaros, seu território e suposta cultura material, esta última correspondendo à cerâmica arqueológica que pode ser utilizada pela historiografia e arqueologia como um indicador de território, ou seja, antigas áreas de habitação ou manejo deste grupo indígena. Este artigo é uma síntese do trabalho de conclusão do curso de Licenciatura em História na Faculdade Integrada Brasil Amazônia (FIBRA), no ano de 2014. A estrutura deste artigo se inicia com a apresentação do aporte teórico e metodológico, um debate a respeito da mentalidade europeia no período colonial. Após isto, iniciamos a análise dos relatos e crônicas do frei Carvajal, Acuña, Heriarte e Bettendorf, entre outros citados pela bibliografia. Por último, uma

breve explanação sobre os sítios arqueológicos identificados como Konduri e seus diversos usos territoriais.

Assim como a famosa cerâmica arqueológica tapajônica é associada aos índios Tapajós, que possuíam esse nome por terem vivido as margens do rio de mesmo nome, os Conduri também foram relacionados ao rio de mesmo nome e atualmente os estudos arqueológicos nas áreas próximas ao rio Nhamundá, mais especificamente na área entre os rios Trombetas e Nhamundá, território do município de Oriximiná, encontraram-se diversos artefatos arqueológicos cerâmicos e líticos¹, que foram associados aos Conduri, sendo estes atualmente chamados de material arqueológico Konduri, que possuem uma estética similar a dos Tapajós, com decoração inciso-ponteadada e com apêndices zoomorfos e zooantropomorfos². Os estudos arqueológicos aqui se tornam de grande relevância para melhor identificarmos a área territorial ocupada no passado por este grupo indígena, dialogando com as informações sobre o território dos Conduri nos relatos dos viajantes e missionários, ou seja, será feita uma relação sobre como os europeus entendiam os Conduri e seu território, e como os indígenas usavam o seu próprio território, demonstrado pelas diferentes fontes.

156

DE CULTURA A TERRITÓRIO

Um conceito de cultura se faz necessário para entendermos como são construídos vários discursos empregados pelos europeus na sua visão do mundo colonial. Então aqui, se entende cultura como um processo construído como *representação* e *apropriação*, entendimento este proposto por Roger Chartier (1990, p. 16). No sentido deste trabalho, entendemos a *representação* social como a exibir uma presença apresentada ao público especificamente como coisa ou alguém; ou seja, um missionário irá apresentar em um documento um

1 Instrumentos, como lâmina de machadinho, ponta de flecha ou lança, feitos de quartzo, sílex e outros minerais manipulados pelo homem.

2 Formas de animais e humanas e animais simultaneamente.

grupo indígena do vale amazônico como lhe for mais interessante diante de seu entendimento de mundo e de suas obrigações sociais.

A cultura estabelece e modifica parâmetros sociais movidos por interesses distintos oriundos de todos os grupos que fazem parte de um mesmo complexo cultural, nacional ou étnico.

Desta forma, entendemos que a cultura se manifesta a partir de influências de diversos grupos sociais, objetivos, interesses coletivos e individuais (CHARTIER, 1990, p.17). Sendo assim, ao lermos documentos do século XVI sobre o processo de colonização na Amazônia, devemos entender primeiramente os objetivos dos autores, dos destinatários e como se dava o contexto cultural e social do período.

Sobre a *apropriação*, esta se dá como a produção de uma imagem ou texto que se transmuta em algo que não corresponde à realidade de sua origem; ou seja, Frei Carvajal³ se apropriou do entendimento de sua cultura europeia e o imaginário sobre as mulheres *guerreiras amazonas* (MELLO E SOUZA, 2003) e as transformou na imagem que este queria passar sobre grupos indígenas da Amazônia, para que o seu relato alcançasse determinados interesses individuais e como colonizador diante da Igreja e da Coroa espanhola.

Com isto, podemos perceber que os viajantes dos séculos XVI ao XVIII possuíam uma bagagem cultural europeia que utilizaram para descrever as diversas populações indígenas que estes encontraram, tendo sido o encontro destas culturas diferentes um verdadeiro choque, onde os europeus ao observarem os nativos elaboraram *representações* destes povos, com uma tradução baseada na visão de mundo europeia, fundada em uma cultura mercantilista, metalista e imperialista. Noções do imaginário e da linguagem renascentista e até mesmo ainda medievais permeiam os documentos, como as recorrentes expressões usadas⁴: *província*, para abordar o território de um determinado grupo; *vassalo*; *senhor* ou *senhora*; termos utilizados pelos europeus para demonstrar supostas estratigrafias

3 Frei que registrou no século XVI a viagem pelo “rio das amazonas” com Francisco de Orellana, no trajeto de Quito até o Atlântico; algo que será abordado mais a frente.

4 Cada termo destes será abordado mais detalhadamente e com suas respectivas referências, mais a frente neste texto.

sociais. Também é recorrente o uso do termo *contrato*, para abordar as trocas materiais e intercâmbios culturais entre os vários grupos indígenas do vale amazônico.

A produção da cerâmica por parte dos indígenas é destacada nos relatos históricos e encontrada em escavações arqueológicas (GUAPINDAIA, 2008) exprime interesses destes grupos indígenas em manifestar materialmente suas culturas de forma estética, porém esta materialidade não limita as possíveis funções sociais destes objetos (REDE, 1996, p. 265).

Outro conceito a ser abordado é o de território, que compartilhamos com Luciana Oliveira (2010, p. 28-29) o entendimento deste como possuidor de identidade, gerada pela coletividade que nele vive ou produz, indo para além do espaço físico. O território é fruto da produção humana, onde há a dominação do espaço, e da produção cultural associada a este espaço (neste caso os artefatos arqueológicos que incluem também a manipulação da paisagem). Dentro de nosso trabalho isto será utilizado para entendermos como os europeus viam o território dos indígenas Conduris e como os indígenas se utilizaram deste.

158

O IMAGINÁRIO QUE ATRAVESSOU O OCEANO

A pesquisadora Laura de Mello e Souza (2003, p. 29) destaca que a época das grandes navegações e da conquista⁵ da América é caracterizada por uma religiosidade exacerbada, e das utópicas buscas por terras ricas em ouro e especiarias, viagens repletas de monstros e aventuras.

5 Segundo CUNHA (1992, p. 12-13) o termo contato não passa de um “eufemismo envergonhado”, por isso deve-se utilizar o termo conquista no sentido de que houve sim imposição de poder através da violência e política, houve escravidão e extermínio de muitos grupos indígenas. Porém isto não quer dizer que os indígenas não foram agentes de sua história e o ainda são, e nem que devam ser vistos apenas na posição de resistência; não atribuindo a ideia de que foram responsáveis pelo seu destino de sofrimento, longe disto.

O *homem selvagem* também não era tema novo, tendo suas raízes no mundo antigo (MELLO E SOUZA, 2003, p. 54), homens estes que seriam o inverso do cavaleiro. Este *homem selvagem medieval* emprestou muito de suas características aos homens do Novo Mundo, os ameríndios. O mítico permeava o imaginário dos viajantes do século XVI e XVII (UGARTE, 2003), pois o Novo Mundo estava às margens do Velho Mundo, um mundo “civilizado” e cristão. Portanto os ameríndios, devido a sua nudez, guerras e ritos antropofágicos⁶, vistos como canibalismo, foram considerados selvagens ou bárbaros, termo este oriundo da antiguidade clássica que classificava assim todo aquele que não conhecia o poder centralizado, não falava grego e não habitava a polis (cidade-estado grega), estas seriam características do *homem civilizado* (FREITAS, 2011). O termo *bárbaro*, também era muito empregado pelos missionários, pois estes viam além das guerras e nudez dos indígenas, a adoração de ídolos ou a chamada muitas vezes de idolatria (VAINFAS, 1990). Isto os tornava adoradores do diabo cristão.

O mito do *El Dorado* é um dos mais presentes nos relatos e crônicas de viajantes do século XVI e XVII. A ideia dos europeus em encontrar nas margens do mundo; ou seja, nos locais longínquos, cidades repletas de ouro, de prata, pedras preciosas e riqueza proveniente das especiarias naturais que brotariam da terra em abundância, era muito motivado. Este imaginário alcançou a América durante as grandes navegações e certos artefatos em ouro, prata, bronze e jade, produzidos e utilizados pelos ameríndios de áreas andinas excitou o imaginário do *El Dorado* no Velho Mundo. Os vários povos da América Central e do Sul, no Peru e Colômbia, possuíam enfeites corporais e outros objetos feitos destes materiais⁷; porém nada comparado a uma cidade feita de ouro e outros metais preciosos.

6 Ritos ou cerimônias onde um prisioneiro de guerra era executado e comido para fins simbólicos. Muito comum em grupos indígenas como os Tupi-Guarani.

7 Haviam artefatos indígenas feitos de ouro, jade, bronze e prata na região da Colômbia e Peru, hoje, muitos destes expostos no Museu do Ouro em Bogotá. Talvez por isso a busca por mais ouro ao leste dos Andes, em direção das florestas, como um reino escondido. Ver mais em SHIMADA & GRIFFIN. “Os objetos preciosos do Sicán médio”. Scientific American Brasil. Edição especial. Nº 10, p. 36-45.

As regiões mais próximas do vale amazônico incitavam na mente dos viajantes a possibilidade do mito ser real, e que se localizava mais ao interior das florestas, o que incentivou, além da procura por mão de obra escrava e de exploração de novos territórios, buscas pelo *El Dorado*, assim como o mito das *amazonas* que será abordado mais a frente (UGARTE, 2003).

Com isto, podemos entender um pouco sobre que tipo de imaginário e bagagem cultural os conquistadores trouxeram consigo, e que sustentaram os discursos eurocêntricos presentes nos relatos e crônicas, tanto dos viajantes quanto dos missionários que evangelizaram os grupos do vale amazônico.

OS CONDURIS PARA OS VIAJANTES E MISSIONÁRIOS

Começemos pelo relato do espanhol Frei Gaspar de Carvajal em busca da ‘Terra das Canelas’ entre 1541-42, *Descubrimiento del río de las Amazonas por el capitán Francisco de Orellana*. O frei dominicano saiu de Quito, na expedição de Gonzalo Pizarro, com muitos soldados a cavalo, lhamas e escravos indígenas; porém o grande grupo se dividiu no rio Coca, com o intuito de conseguirem recursos alimentícios, pois passavam fome na floresta. Um grupo maior saiu por terra e o outro, liderado por Francisco de Orellana, por água, com 57 homens, entre eles, soldados e indígenas, descendo o rio Negro e Amazonas até alcançar o Atlântico.

Carvajal se torna o relator da expedição por motivos de justificar o desencontro entre os expedicionários, pois estes haviam se comprometido com Pizarro de voltar ao ponto em que se separaram com alimentos, coisa que não foi possível devido as fortes correntezas e por não saberem onde andavam. No decorrer da viagem, o frei faz diversas observações sobre os povos que encontraram. A descrição temporal de Carvajal é marcada por datas relacionadas aos dias religiosos católicos, além de citar algumas coisas encontradas nas aldeias indígenas, normalmente faz referência a objetos ou até nomes de animais só existentes na Europa ou na já conhecida África, como o

termo leão no lugar de jaguar ou onça (MARTINS, 2007; PORRO, 1996).

Isto demonstra a bagagem cultural expressa nas *representações* e *apropriações* existentes nos documentos. Há em certo trecho o relato do fantástico encontro com as *mulheres guerreiras*, às chamadas por ele de *amazonas*, fazendo clara *apropriação* do mito grego das guerreiras amazonas, estas que viveriam em uma terra autônoma apenas habitada por mulheres. Este aspecto mítico já foi muito debatido na historiografia (CAMILO, 2011; MELLO E SOUZA, 2003; UGARTE, 2003). Porém, podemos analisar alguns aspectos que nos dizem respeito em relação aos Konduri.

Primeiramente o local do encontro é entendido pela literatura como o rio amazonas, no trecho entre Parintins e Óbidos (GUAPINDAIA, 2008; PORRO, 1996), hoje local onde existem vários sítios arqueológicos, sendo a maioria deles classificados como Konduri, que possuem datação do século X ao XV (MAGALHÃES, 2013). Esta região foi entendida por Carvajal, como uma grande província; além de que, o frei já havia ouvido falar de tais “mulheres” ainda em Quito, e teriam sido alertados por grupos indígenas sobre os perigos que encontrariam ao seguirem o curso do rio. Depois de passarem por vários outros assentamentos indígenas, os viajantes se encontram no trecho entre Parintins e Óbidos, ou seja, onde deságua o rio Nhamundá e Trombetas (CARVAJAL, 1542, p. 50).

O interessante deste trecho é que o próprio Carvajal percebe que a área ribeirinha por onde passaram, eram os portos pertencentes aos moradores que estavam mais para o interior da mata. Os europeus se depararam com um grande número de indígenas nas margens, que foram aumentando a cada instante e em uma “comunicação” entre Orellana e os indivíduos que se aproximavam, por canoas nos furos d’água, os europeus alegaram terem entendido que seriam feitos prisioneiros e levados até as tais “amazonas”. Carvajal fala sobre “chuva de flechas” caírem sobre os europeus, porém estes conseguiram se defender. Os indígenas eram numerosos, chegaram a matar alguns soldados antes mesmo de descerem em terra, Carvajal foi ferido neste combate.

O interessante é que depois do embate violento, Carvajal tentou explicar o porquê os indígenas se defenderam com tanta fibra. Pois estes estavam sobe comando das “*guerreiras amazonas*” (CARVAJAL, [1542], p. 51-52). Carvajal continuou o relato dizendo que o perigo se aproximava, pois outras canoas das vizinhanças vieram acudir os indígenas daquela área, mas os europeus conseguiram escapar, e nas palavras do frei dominicano, foi graças aos objetivos nobres de sua expedição. Percebemos aqui o discurso heroico a favor de Orellana e da Igreja, como sustentáculo moral e até sobrenatural da expedição.

Dias depois, com mais calma, Orellana, segundo Carvajal, preparou um breve vocabulário para interrogar um indígena capturado. Após isso, segue uma descrição sobre como seriam as terras para além da área ribeirinha, onde Carvajal afirmou que o indígena relatara que eram mulheres sem maridos, que estavam “terra adentro” e que existiam aproximadamente 70 “cidades”, que se ligavam por caminhos cercados e que eram guardados em alguns trechos. Depois, o indígena sendo questionado, relatou que estas mulheres que guerreavam possuíam uma “senhora suprema” chamada *Coñori*, e que em suas terras existiam muitas riquezas, ídolos de ouro e prata, além de cidades que cultuavam divindades solares.

Dijo más, que entre todas estas mujeres hay una señora que es subjeta y tiene todas las demás debajo de su mano y jurisdicción, la cual señora se llama Coñori. Dijo que hay muy grandísima riqueza de oro y de plata y que todas las señoras principales y de manera, no es otro su servicio sino oro o plata, y las demás mujeres plebeyas se sirven en vasijas de palo, excepto lo que llega al fuego, que es barro (CARVAJAL, [1542], p. 57).

Na primeira parte do trecho acima, além do apelo ao *El Dorado*, instigando futuros viajantes a procura de riquezas, percebe-se que é possível fazer relação ao nome do grupo indígena Conduri com o nome da dita “senhora”, pois *Coñori* pode bem ser Cunuri ou Conduri, como outros viajantes se referiam ao nome do rio que hoje conhecemos por Nhamundá, e de mesmo nome era o grupo indígena que vivia na boca deste rio e mais adentro, em terra firme, como veremos mais a frente.

Desta forma, notamos uma possível origem da denominação do povo indígena da região do rio Nhamundá e Trombetas, os Conduri, que em primeiro momento são representados como sendo subordinados ou aliados às *guerreiras amazonas*.

Partimos agora para o relato do jesuíta Christóbal de Acuña. Este documento foi escrito porque em 1637, Pedro Teixeira, juntamente com 70 portugueses e 1.100 indígenas, distribuídos em 47 canoas, saíram de Gurupá até Quito, mapeando a área percorrida. Na viagem de volta deveriam reivindicar terras em nome da Cora de Portugal. Os espanhóis com receio de perderem território mandaram dois jesuítas com a expedição de regresso, Acuña e Andrés Artieda (MARTINS, 2007).

Em 1639, Acuña apresenta-nos o relato chamado de *O novo descobrimento do rio das Amazonas*; onde descreve em linhas gerais as nações indígenas e seus costumes, formas de alimentação e a geografia da região. Tudo com uma linguagem eurocêntrica e moralista, por ser ligado a Igreja. Afirma que os nativos eram muito inclinados às bebedeiras, e fazem vinho de várias frutas, o que procede em outros relatos, porém sua intenção é de diminuir a “civilidade”⁸ dos nativos. Além disso, cita os Conduri como um povo que vivia no rio *Cunuris* ou *Conduris*, que seria também o nome do grupo indígena em sua foz na localidade onde hoje é o rio Nhamundá (PORRO, 1996). Rio acima estavam os Apantós, que falavam a língua geral⁹, os Taguaus e depois os Cacará ou Guayearas, em um suposto contato direto com as “*amazonas*”.

Acompanhando a viagem de Pedro Teixeira, estava também Maurício de Heriarte, que escreveria somente em 1662 sua crônica. Heriarte também classifica, assim como Acuña, os Conduri como *selvagens*, *canibais* e *beberrões*, termos estes, utilizados pelos religiosos representando-os como não civilizados, que justifica a escravidão e

8 No sentido de civilização cristã europeia.

9 Nheengatu, uma língua comum, proveniente do Tupi, criada por padres para se comunicarem com os indígenas. Neste caso pode ser entendido como indígenas que aprenderam a língua geral realmente ou que teriam a língua proveniente do tronco Tupi, algo que poderia ser entendido pelos portugueses e espanhóis.

catequização, muito comum em todo o processo de colonização das Américas.

Da Provincia dos Tapajos pello rio das Amazonas assima athe o rio dos Tupinambaranas avra 50 legoas de caminho. [Nam há mais de quatro povoações pella beira do rio de Orurucuzes e Condurizes: suposto que pella terra dentro há cantidade de nações de bárbaros que comunicam com estas aldeãs, que estam beira mar, para alcançarem da nossa ferramenta. (PAPAVERO et al., 2002, p. 256).

Como já foi dito, a região do Nhamundá e Trombetas, já foi estudada pela arqueologia e caracterizada como área Konduri (HILBERT, 1955; GUAPINDAIA, 2008). O relato de Heriarte aponta a mesma região, porém apresenta outra informação. Aponta à existência de aldeias Conduri ao lado sul do rio Amazonas, já na “província” dos Tapajós, e principalmente pela utilização das terras às margens do rio e mais ao interior, ocorrendo uma possível relação interaldeias. O que nos remete a discussão sobre território, que abordaremos no tópico seguinte.

A historiografia já debate o quanto as nações indígenas se modificaram devido as constantes empreitadas civilizatórias e escravistas dos portugueses contra os indígenas, sem falar na dizimação por epidemias (COELHO, 2008, p. 65-92). Entre 1640 e 1720 as tropas de resgate e as expedições punitivas assolaram o médio Amazonas e seus afluentes (PORRO, 1996). Entre os anos de 1660 e 1698, com algumas interrupções, o jesuíta João Felipe Bettendorff atuou nas províncias do Maranhão e Grão Pará. Em suas crônicas detalha sobre os indígenas com quem mais entrou em contato, os Tapajós; porém aborda os Conduri brevemente. Informa que em 1658 o padre Manoel de Souza, juntamente com o padre Manoel Pires, foram enviados como missionários para catequizar na região setentrional, os *Aruaquis*, *Tupinambaranas* e os *Condurizes*; até que o padre Souza veio a falecer em uma aldeia dos Conduri e depois seus ossos foram deslocados para a casa de Santo Alexandre do Grão-Pará (GUAPINDAIA, 2008, p.15).

Entre 1669 e 1674, Bettendorff foi superior da Missão da Companhia de Jesus do Maranhão e Grão-Pará; e visitou a aldeia dos

Conduri (Ibidem, p. 16). Em 1693, os capuchos da piedade se tornaram responsáveis pelas missões do Tombetas e Jamundazes, nome deste último dado em homenagem a um cacique cooperativo aos interesses dos missionários daquela região (PORRO, 1996).

Os assentamentos religiosos se efetivaram onde se ergueram o forte dos Pauxis (Óbidos¹⁰) fundado em 1697 sob a responsabilidade dos padres Salvador do Valle e Paulo Luiz, e também foi fundada a missão dos Jamundazes em Faro, ou chamada de missão São João Batista e que depois seria chamada de Nhamundá, como o nome do rio, que mudou de Cunuri para Jamundá. Estes aldeamentos consistiam em aglomerar indígenas de diferentes etnias a fim de catequizá-los, o que desarticulou tradições sociais, hábitos e crenças desses grupos. Tornavam-se ainda trabalhadores, como carpinteiros, oleiros, agricultores, soldados entre outras atividades, tudo como processo do discurso civilizatório cristão e para o desenvolvimento dos vilarejos e fortes que se desenvolviam na região amazônica como um todo.

Segundo Arthur Cezar Ferreira Reis (1979), em seu livro sobre a história de Óbidos, em 1693 os padres capuchos da Piedade, vão à região do rio Trombetas a pedido de Manuel Guedes Aranha, Capitão-Mor de Gurupá. Montaram aldeamento ao estilo das outras ordens evangelizadoras. Arthur Reis nos dá informação que “Só em 1727, com a ajuda do comandante do forte de Pauxis, converteram 15 tribos no Trombetas” (REIS, 1979, p. 26). Também nos coloca que na correspondência oficial, Pauxis-aldeia era chamada de *aldeinha*, para diferenciar o aldeamento dos missionários dos assentamentos indígenas comandados pelos militares que se utilizavam desses, como força de trabalho, nas proximidades dos presídios. Segundo frei Venâncio Willeke (1978, p.149) em 1720, o forte e seu aldeamento

10 Óbidos se destacou pela posição estratégica, se localizando no ponto mais estreito do rio Amazonas, e por possuir um terreno elevado, sendo a famosa “sentinela” da Amazônia. A respeito do forte, sabe-se que foi construído para proteção e fiscalização dos holandeses e franceses, passando também a servir de órgão fiscalizador das entradas e saídas comerciais; como as das drogas do sertão (canela, cravo, ervas medicinais, tabaco, etc).

(aldeinha) eram povoados pelos índios “Pauxis, Arapiu, Coriati e Candori”. Esse “Candori” entende-se como uma corruptela de Conduri, pois este nome não é utilizado em nenhum outro documento. João Barbosa de Faria explica sobre a concentração de indígenas Uaboí, no baixo-Jamundá, como tendo sido provocada pelos Pauxi, que em sua missão resistiram aos abusos cometidos pelos militares e missionários, refugiando-se entre os Uaboí, tendo originado a vila de Faro, respeitada no comércio por sua produção de olaria.

Peter Hilbert (1955), arqueólogo, observa que Curt Nimuendajú, apresenta o nome Pauxis, como sendo de origem caribe, que significaria mutum (um pássaro do tamanho de um pavão comum na região), e que segundo Bettendorff, seriam indígenas que falavam a língua geral e haviam sido retirados do rio Xingu e transportados ao forte, no rio Trombetas. Diz-nos também que, houve duas aldeias próximas ao forte, que se fundiram. O Padre Fritz, fala sobre o grupo dos Cunurizes, e os localiza em seu mapa exatamente onde seis anos depois, se construiu o forte dos Pauxis (HILBERT, 1955).

As políticas de desenvolvimento dos aldeamentos em vilas, implantadas através da força, pelo Governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado, retirou o poder das instituições religiosas e elegeram diretores responsáveis pelos indígenas, o que causou grande conflito, por estes diretores e militares explorarem os indígenas como força de trabalho. Desta forma, houve muito sangue e violência, os aldeamentos foram desfeitos por conflitos e em 1754 muitos indivíduos da vila dos Pauxis refugiaram-se entre os indígenas do rio Negro ou se deslocaram para outras áreas formando mocambos (REIS, 1979).

Antônio Porro (2008) publicou um artigo, que apresenta uma relação do frei Francisco de São Manços que em 1725 foi responsável pelo aldeamento dos Jamundás, onde seria, mais tarde a vila de Faro, com 162 indígenas da nação Bahui (Uaboí) e 70 da nação Nhamundá do rio homônimo. Em 1728, relata empreitadas em busca de indígenas incógnitos nas regiões do rio Trombetas e Mapuera, onde este frei, foi instigado por indígenas Uaboí, sobre a existência de cerca de 50

nações das cachoeiras do Trombetas em direção ao rio Mapuera. Estes detalhes foram destacados, como forma a demonstrar a quantidade e diversidade de grupos indígenas na região trabalhada e em suas proximidades e da diferenciação entre os Uaboí e Nhamundá (supostamente Conduri), além de explicitar o intuito das missões de absorver mais grupos indígenas aos aldeamentos.

Com isto, notamos que no século XVIII, diferente dos séculos XVI e XVII, a região onde se localizava os Conduri perdeu esta característica “identitária”, devido à mistura de vários grupos indígenas concentrados nos aldeamentos e fortes. Áreas que antes se designavam pelo nome dos rios passaram a ser chamados pelos nomes das missões. Porém sabe-se que o grupo Conduri estava aldeado na missão dos Pauxis, em menor número.

Sobre os Conduri, só foi encontrada a referência de terem tido estrutura social semelhante aos Tapajós. Sabe-se através das fontes históricas que os Tapajós se organizavam em casas comunais, aldeias formadas entre 20 e 30 famílias. Os grupos familiares possuíam uma liderança e um líder geral para todos os grupos familiares. Existiam caminhos que interligavam as aldeias, já estudados pela arqueologia, caminhos com aproximadamente um metro e meio de largura e 30 cm de profundidade (GUAPINDAIA, 1993, 2008; PORRO, 1996). Devido à existência de 120 sítios arqueológicos na área do Nhamundá-Trombetas, com a presença de cerâmica de mesma característica plástica e tecnológica, imagina-se que esses caminhos também existiam interligando as aldeias Conduri, o que também foi apresentado no relato de Carvajal.

Ainda não é possível dizer como os Conduri viveram, como eram seus ritos e cerimônias ou sua língua, por isso este artigo objetiva trabalhar com a visão dos viajantes sobre este grupo, dialogando com a arqueologia, que não pode ser ignorada, já que confirmou a existência, no passado, de grupos indígenas de grandes dimensões territoriais na mesma área apontada pelos viajantes.

TERRITÓRIO CONDURI E CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos anteriormente, os viajantes e missionários apontavam como a região do rio Tormbetas e Nhamundá, nas áreas da foz desses dois rios, desaguardo no rio Amazonas, como região Conduri. Além de encontrar-se apenas no relato de Heriarte a menção sobre ter existido um assentamento Conduri ao lado sul do rio Amazonas.

Sobre terem existido aldeias Conduri ao lado sul do rio Amazonas, já na “província” dos Tapajós, ainda não foram realizadas pesquisas sistematizadas nesta região, próxima de Parintins. Entretanto, sabe-se pelas poucas visitas de arqueólogos as comunidades tradicionais de São Paula de Valéria e Santa Cássia, que ali existe terra preta arqueológica, com uma considerável quantidade de fragmentos cerâmicos indígenas. Nos artigos estudados (FONSECA, 2010; LIMA et al. 2013), é possível identificar que são estilisticamente Konduri, ou seja, a forma e o estilo decorativo; ao menos em sua grande maioria.

Também na pesquisa de Martins (2012), encontrou-se ocorrência de cerâmica do estilo Konduri ao lado direito do rio Tapajós, aproximadamente 200 km de Santarém. Segundo a autora existe a possibilidade de ser um assentamento Konduri ou algum outro grupo indígena que praticava algum tipo de intercâmbio cultural com os Tapajós e os Conduri. Mesmo ainda sendo necessários mais estudos, podemos levantar o debate de que tal grupo indígena possuísse um território maior do que os viajantes os atribuíram. Pois o sítio há cerca de 200 km de Santarém, estudado por Martins (2012) é caracterizado como habitação, além de observar que os artefatos líticos¹¹ possuem maior expressão e refinamento técnico do que a cerâmica, levantando a hipótese de serem do mesmo grupo étnico dos rios Trombetas e Nhamundá, mas com suas próprias especificidades regionais, no caso, melhores produtores de artefatos como lâminas de machado.

11 Instrumentos, como lâmina de machadinho, ponta de flecha ou lança, feitos de quartzo, sílex e outros minerais manipulados pelo homem.

A arqueologia apresenta a área de interflúvio entre o Trombetas e o Nhamundá como uma região que foi densamente povoada, segundo Vera Guapindaia (2008) na região entre o rio Trombetas e o Nhamundá, existem 38 sítios de terra preta¹² com material arqueológico em regiões de lagos e 9 em rios; 26 em terras baixas e 5 em topo de platô, totalizando 78 sítios arqueológicos de grandes dimensões.

Além disso, a autora apresenta diferentes funções para os diversos sítios, como sendo os ribeirinhos com características de habitação, os de terra firme, como habitação e acampamento, ou seja, locais utilizados temporariamente (para caça talvez), e os em platô, como acampamentos, porém um deles possui características especiais, o sítio Greig II. Talvez tenha sido um local para cerimônias e ou rituais. O arqueólogo Marcos Magalhães (2013) foi quem estudou melhor este sítio, e o caracterizou como local de natureza cerimonial, devido suas evidências de cultura material e laudos botânicos que indicam a presença de um número considerável de plantas úteis e medicinais, algumas com propriedades alucinógenas e plantas com frutos comestíveis, todos concentrados no topo do platô.

Além desses, existem os sítios investigados por Peter Hilbert (1955;1980) e outros a quem faz referências, como Frei Protásio Frickel que apresentou 41 sítios de terra preta, ou seja, totalizando em 120 sítios na região do rio Trombetas e Nhamundá. Entre 1871 e 1874 o botânico João Barbosa Rodrigues, a mando do Governo Imperial foi explorar as regiões do rio Tapajós, Trombetas e Nhamundá; relatou ter encontrado na serra dos *Canurys*, artefatos que este atribuiu aos indígenas *Cunurys* e *Uaboy*s (GUAPINDAIA, 2008). Desta forma a arqueologia confirma que ali realmente existiam assentamentos indígenas de grande densidade demográfica e estes indígenas se utilizavam do território de formas diversas, muitos destes locais sendo abandonados ao longo do processo de colonização europeia.

12 Terra preta arqueológica ou “terra de índio” é uma terra de coloração escura por possuir rica presença de elementos, como magnésio, cálcio e manganês; que fertilizam a terra e dão sua coloração, quase sempre acusando a presença de artefatos arqueológicos utilizados pelas populações indígenas antigas.

REFERÊNCIAS

- ACUÑA, C. **Novo descobrimento do grande rio das Amazonas**. In: **Descobrimento do rio das Amazonas**. (Brasílica série 2ª, vol. 203). SP: Cia. Ed. Nacional. 1941.
- BETTENDORFF, J. L. **Chronica da missão dos padres da companhia de Jesus no Estado do Maranhão e Grão Pará**. Belém, Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves/Secretaria de Estado da Cultura. 1990.
- BEZERRA NETO, José Maia. **A conquista portuguesa da Amazônia**. In: ALVES FILHO, Armando et al. **Pontos de história da Amazônia**. 2.ed. Belém: Produção Independente, 1999., v.2, p. 11-24.
- CAMILLO, Janaina. **Em busca do país das Amazonas, o mito, o mapa, a fronteira**. Anais do I Simpósio Brasileiro de Cartografia Histórica, 2011, p. 01-12.
- CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa**. História (São Paulo) v.30, n.1, p. 349-371, jan./jun 2011 ISSN 1980-4369.
- CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de; NORONHA, Nelson Matos de. Org. **Amazônia dos Viajantes: história e ciência**. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2011.
- CARVAJAL, G. **Descubrimiento Del rio de las Amazonas, por El capitán Francisco de Orellana. Relacion de Gaspar de Carvajal. Agosto de 1542**. Según la edición y notas de M^a de las Nieves Pinillos Iglesias. Realizada para Babeliaen agosto de 2011.
- CHARTIER, Roger. **História cultural: entre práticas e representações**. Tradução de Maria Manuela Galhardo. DIFEL- difusão editorial Ltda. 1990.
- COELHO, Geraldo Mártires. **Natureza, Iluminismos e Iluministas na Amazônia**. Revista Estudos Amazônicos, vol. III, nº1, p. 65-92. 2008.
- CUNHA, Carneiro da et all. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- FREITAS, Ludmila Gomides. **O conceito de bárbaro e seus usos nos diferentes projetos coloniais portugueses para os índios**. Seculum – Revista de História, nº24; João Pessoa, jan./ jun. 2011, p. 125-138.
- FONSECA, Antônio Picango. **(Eco)turismo e territorialidade: A (In) sustentabilidade na Boca da Valéria/ Parintins-AM**. Dissertação de mestrado na Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2010.
- GUAPINDAIA, V. L. C. **Além da Margem do Rio - A Ocupação Konduri e Pocó na Região de Porto Trombetas**. PA. 194 f. Tese (Doutorado em Arqueologia) São Paulo, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, 2008.
- HERIARTE, M. **Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e rio das Amazonas**. Vienna d'Autria, Carlos Gerold. 1874.

HILBERT, Peter Paul. **A cerâmica arqueológica da região de Oriximiná**. Vol. 9. Belém, *Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará*, 1955 a.

HILBERT, Peter Paul, HILBERT, Klaus. **Resultados preliminares da pesquisa arqueológica nos rios Nhamundá e Trombetas, Baixo Amazonas**. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém. (Nova série Antropologia), 1980.

MARTINS, Cristiane Maria Pires. **Arqueologia do baixo tapajós: ocupação humana na periferia do domínio tapajônico**. Dissertação de mestrado PPGA-UFGA, Belém, 2012.

MARTINS, Maria Cristina Bohn. **Descobrir e redescobrir o rio da amazons**. Revista de História, vol. 156 (1º semestre de 2007), p. 31-57.

MAGALHAES, Marcos Pereira. **Território cultural e a transformação da floresta em artefato social**. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum., Belém, v. 8, n. 1, p. 113-128, jan.-abr. 2013.

MELLO E SOUZA, Laura de. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz, feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. Companhia das Letras, 2003, p. 21 -83.

OLIVEIRA, Luciana de Fátima. **O conceito de território e o primeiro processo de territorialização do Estado do Maranhão e Grão Pará – Século XVII**. Revista Expedições: Teoria da História & Historiografia, ano 1, N.1, Dezembro 2010, p. 26-35.

PAPAVERO, Nelson [et al.]. **O Novo Éden: a fauna da Amazônia brasileira nos relatos de viajantes e cronistas desde a descoberta do rio Amazonas por Pizón (1500) até o Tratado de Santo Idelfonso (1777)**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2002.

PORRO, Antônio. **O povo das águas. Ensaio de etno-história amazônica**. RJ, ed. Vozes, Petrópolis, 1996.

_____. **Notas sobre o antigo povoamento indígena do alto Trombetas e Mapuera**. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciências Humanas, Belém, v. 3, n. 3, p. 387-397, set.-dez. 2008.

_____. **A ‘Relação’ de Jacinto de Carvalho (1719), um texto inédito de etnografia amazônica**. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum., Belém, v. 7, n. 3, p. 761-774, set.-dez. 2012.

REDE, Marcelo. **História a partir das coisas: tendências recentes nos estudos de cultura material**. Anais do Museu Paulista. São Paulo. N.Sér.v.4 p.265-82 jan./dez. 1996.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. **História de Óbidos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL; Belém: Governo do Estado do Pará, 1979.

UGARTE, A. **Margens míticas: a Amazônia no imaginário europeu do século XVI**. In: DEL PRIDORI, Mary; GOMES, F. dos S. (org.s). Os senhores dos rios da Amazônia, margens e história. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

VAINFAS, Ronaldo. **Colonialismo e Idolatrias: Cultura e resistência indígenas no mundo colonial ibérico**. Revista Brasileira de História, ANPUH, Editora Marco Zero, vol. 11, nº 21 - setembro 90/ fevereiro 91, p. 101- 124.

Márcio Couto Henrique

O DURO NEGRO E A ESCRAVIDÃO VERMELHA:
TRABALHO COMPULSÓRIO DE ÍNDIOS
NA ECONOMIA DA BORRACHA, AMAZÔNIA

Resumo: o artigo discute a percepção que os viajantes tiveram da escravidão de índios na Amazônia do século XIX e início do século XX. Muito embora proibida pelas leis, constatou-se a existência do uso de mão de obra indígena escrava, estando os índios sujeitos à escravidão por dívidas e a torturas físicas, enquanto os barões da borracha contabilizavam os lucros e embelezavam as principais capitais da região.

Palavras-Chave: Índios; Amazônia; escravidão.

Um dos grandes problemas para a compreensão da presença dos índios na história do Brasil é o súbito desaparecimento deles em momentos específicos de nossa história. Em geral, os manuais didáticos tratam dos índios “antes do Brasil”, mostrando como eles viviam antes da chegada dos europeus. Depois, fala-se da utilização dos índios no processo de colonização, destacando-se o escambo, as guerras intertribais e a catequese. No século XVII, fala-se do projeto do Marquês de Pombal em transformar os índios em colonos portugueses e da expulsão dos jesuítas. Com relação ao século XIX, quase não se fala de índios nos manuais didáticos. No máximo há uma referência à utilização dos índios pelo Romantismo, em que eles figuram como símbolo da identidade nacional. Adentrando o século XX, os índios praticamente desaparecem. Dessa forma, os manuais didáticos possuem grandes lacunas temporais em que os índios desaparecem, como se eles não existissem mais e, depois, reaparecem num passe de mágica. O desafio para os historiadores da História indígena é preencher essas lacunas (MONTEIRO, 1999).

Em termos de história da Amazônia, uma das principais lacunas diz respeito à presença dos índios durante o período de extração da borracha. Cristalizou-se uma associação entre extração da borracha e mão de obra nordestina, de modo que não conseguimos visualizar nos livros didáticos onde os índios estavam nesse período.¹ Este é um dos grandes méritos do “Diário da Amazônia de Roger Casement” (2016), ao nos fornecer dados sobre a cruel exploração dos índios amazônicos na extração do látex que movimentou a economia da região entre meados do século XIX e início do século XX.

Na condição de Consul Geral Britânico no Brasil Roger Casement realizou duas viagens ao alto Amazonas, em 1910 e 1911, com o objetivo de investigar denúncias de atrocidades e de escravidão no vale do rio Putumayo (chamado de Içá quando adentra o território brasileiro), na região de fronteira entre Peru, Colômbia e Brasil. Os autores de tais atrocidades seriam os administradores da Peruvian Amazon Company, financiada pela bolsa de Londres e operada, em grande parte, por gestores peruanos brancos. A princípio, Casement deveria investigar o modo como eram tratados os cerca de 200 barbadianos, todos súditos britânicos, recrutados pelo diretor da Peruvian Amazon Company, Júlio Cesar Arana, para ajudar a administrar as estações de borracha no Putumaio. Os depoimentos recolhidos por Casement revelaram a extrema violência a que eram submetidos os índios Uitotos, Boras, Andoques e Muinanes, além dos mestiços chamados Cholos. A partir de seu retorno para a Irlanda, em 1911, Casement dedicou todos os seus esforços no sentido de pressionar a empresa britânica a pressionar os índios e a julgar, condenar e punir os culpados das atrocidades.

174

1 Ver: MOOG, Clodomir Vianna. **O Ciclo do Ouro Negro. Impressões da Amazônia.** Belém: Conselho Estadual de Cultura, 1975 (1ª edição de 1936); WEINSTEIN, Bárbara. **A borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850-1920).** São Paulo: HUCITEC/EDUSP, 1993; DIAS, Edineia Mascarenhas. **A Ilusão do Fausto - Manaus 1890-1920.** Manaus: Valer, 1999; SARGES, Maria de Nazaré. **Belém: Riquezas produzindo a Belle Époque (1870-1912).** Belém: Paka-Tatu, 2000. Uma exceção, posto que insere os índios na narrativa sobre o período áureo de extração do látex na Amazônia é WOLFF, Cristina Scheibe. **Mulheres da Floresta: Uma História. Alto Juruá, Acre (1890-1945).** São Paulo: Hucitec, 1999.

Muito antes de Roger Casement, a participação dos índios na extração da borracha já chamava a atenção de viajantes estrangeiros que passaram pela Amazônia. O britânico Henry Lister Maw, citado por Roger Casement em seu diário, percorreu o Peru e adentrou no Brasil em 1828, chegando até Belém. Maw fez várias referências à escravidão indígena. Ao passar na povoação de Nogueira, próximo a Tefé, no Amazonas, registrou ter sido informado “do sistema que os brancos nesta parte do Brasil praticam para com os índios, ainda que, segundo o que eles mesmos dizem, é contrario ás ordens do Imperador, o qual declarou que todos os seus súditos índios são livres” (MAW, 1989, p. 185). O viajante afirmou que “os índios, achando-se expostos a serem feitos escravos pelos brancos, têm desertado das margens do Amazonas” (MAW, 1989, p. 186). Segundo Maw (1989, p. 188),

(...) apesar de parecer incrível que, no atual estado de civilização, se tolere um tal sistema, no entanto não admite dúvida que existe, tendo-nos sido confirmado por várias pessoas. Quando estive em Egas, não podendo acreditar estes fatos, referiam-me a qualquer outra pessoa pela veracidade deles, e esta não só os confirmava, mas ria-se da minha incredulidade, e me narrava novos particulares.

175

A solução apontada por Maw era semelhante àquela preconizada por Roger Casement: a presença dos missionários, especialmente Jesuítas. Para Maw, “se houve tempo em que se pôde formar uma opinião correta do caráter dos índios, tal época, de certo, ocorreu no tempo dos Jesuítas, debaixo de cujas direções consta que os índios melhoraram muito em civilização”.² Crítico ferrenho do modo português de colonização, Casement concordava com Henry Walter Bates ao defender que os alemães seriam o melhor povo para

2 A respeito da memória jesuítica no século XIX, conferir HENRIQUE, Márcio Couto. Sem Vieira, Nem Pombal: memória jesuítica e as missões religiosas na Amazônia do século XIX. **Asas da Palavra**. Belém, UNAMA, v. 10, n. 23, 2007, p. 209-233; MAUÉS, Raymundo Heraldo. A categoria “jesuíta” no embate entre liberais e católicos ultramontanos no Pará do século XIX. **Uma outra “invenção” da Amazônia: Religiões, história, identidades**. Belém: Cejup, 1999.

colonizar a América. Para Casement (2016, p. 370), “a maldição deste continente é sua latinização”.

Em sua viagem pela Amazônia, em 1842, o Príncipe Adalberto da Prússia, referindo-se a Sousel, atual município de Senador José Porfírio, dizia que

Ditas localidades só são habitadas durante poucos meses do ano; durante os restantes, como era o caso agora, vão para seus sítios disseminados pelas margens do rio, no inverno, isto é, de junho a dezembro, para preparar seringa (goma elástica), que se prepara no local, e no verão para apanharem salsaparrilha, bálsamo de copaíba, cássia e cacau (ADALBERTO, 2002 [1842], p. 259). 3

Segundo o Príncipe Adalberto da Prússia, os índios só costumavam se reunir em seus sítios duas vezes por ano, nas festas de Natal e São João. No mais, estavam trabalhando na floresta. Na região do Putumayo, Roger Casement também constatou que as festas, quando permitidas pelos patrões, eram um dos raros momentos de lazer e reunião dos índios.

O Príncipe Adalberto da Prússia também se referiu à escravidão de índios, muito embora sem usar diretamente este nome. Assim, ele se referiu ao

(...) criadinho do padre, um dos mais infatigáveis e pacientes espíritos serviços do seu século... Era verdadeiramente extraordinário, quase incrível para sua idade o que ele podia aguentar. Percorria o mesmo caminho que nós, carregado, e à noite estava tão bem disposto quanto nós que nada tínhamos carregado (ADALBERTO, 2002 [1842], p. 266).

É impossível não lembrar dos relatos de Roger Casement sobre as muitas crianças indígenas que ele presenciou transportando pesadas cargas de borracha em caminhadas de 12 horas no meio da floresta!

3 A respeito da mobilidade dos índios entre os aldeamentos e seus sítios, conferir HENRIQUE, Márcio Couto. A perspectiva indígena das missões religiosas na Amazônia (Século XIX). *História Social*, revista dos pós-graduandos da UNICAMP, n. 25, São Paulo, segundo semestre de 2013, p. 133-155.

O naturalista inglês Henry Walter Bates (1979, p. 160), citado por Casement em seu diário, percorreu a Amazônia entre 1848 e 1859. Bates observou que "é impossível encontrar um índio ou mestiço que não esteja devendo dinheiro ou trabalho a alguma autoridade ou negociante local". O viajante também registrou que

(...) não existem missões religiosas nas regiões do Alto-Amazonas; os gentios (pagãos, ou índios não batizados) são colocados sob a jurisdição e a proteção desses déspotas [diretores dos índios], os quais, como os capitães dos trabalhadores, já mencionados anteriormente, usam os índios em seu proveito particular (BATES, 1979, p. 160).

Bates viu, ainda, índios vendidos "quando ainda criança pelos caciques indígenas", o que ele definia como sendo um "tipo de tráfico de escravos" proibido pelas leis do Brasil, mas tolerado pelas autoridades. A ideia de que as crianças eram vendidas pelos caciques obliterava o fato de que elas eram, na verdade, raptadas, retiradas violentamente de seus pais. Dizia, ainda, o viajante que "as esposas dos governadores e dos militares portugueses mostravam-se sempre muito interessadas em conseguir crianças indígenas para o serviço doméstico" (BATES, 1979, p. 228). Segundo Bates (1979, p. 207), os rapazes geralmente fugiam e as mulheres costumavam ser "maltratadas por suas patroas - as ciumentas, passionais e ignorantes mulheres brasileiras".

Em 1848, o presidente da província do Pará revelou ter conhecimento do rapto de crianças indígenas.

Finalizarei este artigo informando-vos de que ao meu conhecimento têm sido trazidas de vários pontos vivas reclamações que denunciam a prática abusiva com que se arrancam violentamente às famílias miseráveis, principalmente na classe dos mestiços, índios ou tapuios, crianças e menores de ambos os sexos, entre 7 e 14 anos de idade pouco mais ou menos, com as quais se fazem mimos e presentes para dentro e fora da província, considerando-as coisas e não pessoas e sujeitando-as a uma espécie de servidão, prática esta revoltante, mas infelizmente tão generalizada e radicada pela sucessão dos tempos que, apesar das mais terminantes ordens já do Governo Geral, já muitas vezes repetidas por meus antecessores, não tem podido ser abolida, nem mesmo modificada (PARÁ, 1848, p. 138).

Note-se que “mimos e presentes” eram as mesmas expressões utilizadas para definir os objetos com que se “brindava” os índios a fim de convencê-los a viver em aldeamentos próximos das povoações de não índios (HENRIQUE, 2017; HENRIQUE; MORAIS, 2014). Desse modo, as crianças indígenas eram inseridas não apenas na linguagem, mas no mercado de trocas de objetos, chegando a ser enviadas até mesmo para fora da província do Pará. Imagine-se a violência dessa prática! Mesmo que se argumente que o rapto de crianças já existia entre os povos indígenas, deve-se considerar que o trânsito de crianças, nestes casos, se dava dentro da lógica das guerras interétnicas e as crianças raptadas ou aprisionadas nas batalhas eram incorporadas ao cotidiano dos índios que a capturaram, sendo adotadas como filhos e filhas. Além disso, as crianças mudavam de aldeia e de grupo, mas continuavam compartilhando um modo de vida que guardava muitas semelhanças com o de seu grupo de origem.

Com relação à extração da borracha, Bates observou que, em 1853,

(...) muitos coletores de borracha se voltaram para essa região (rio Madeira), animados pelo alto preço que o produto estava alcançando no Pará; foi então que os Araras, uma tribo de índios hostis, começaram a criar problemas, atacando diversas embarcações e trucidando todos a bordo, não só os mercadores brancos quanto os tripulantes indígenas.

De todo modo, Bates era otimista com relação ao futuro dos índios do Brasil. Assim, dizia ele que

Outrora o índio era tratado com dureza, o que ainda ocorre em muitos lugares, no interior do país. Mas, de acordo com a legislação brasileira, o índio é um cidadão livre, tendo os mesmos privilégios que os brancos, e as leis que proíbem escravizar os índios ou submetê-los a maus tratos são muito severas (BATES, 1979, p. 40).

Para o viajante inglês, a severidade da letra da lei seria suficiente para proteger os índios da ânsia escravista que ele atribuía apenas aos homens do interior do Brasil. O que se percebe é que, em

nenhum momento, Bates se propõe a denunciar a escravidão indígena, limitando-se a constatá-la e a manifestar confiança em sua extinção futura, dada a existência de leis proibitórias.

Em 1847, o viajante francês Laurent Saint-Cricq, mais conhecido pelo pseudônimo Paul Marcoy, observou que os índios da Amazônia,

(...) mantidos como escravos, como tais são explorados. Alguns caçam e pescam para abastecer a mesa do patrão; outros buscam salsaparrilha, recolhem as tartarugas e seus ovos nas praias do rio ou vão aos lagos para pescar a salgar o peixe-boi e o pirarucu que o chefe do posto irá despachar aos povoados vizinhos numa igarité de sua propriedade. Desnecessário é dizer que só ele lucra com o trabalho coletivo dos seus subordinados. Desgostosos com a vida que levam e com o trabalho a que são obrigados, esses escravos-soldados acabam por se rebelar. As punições corporais costumam ser a gota que faz transbordar o vaso. Os mais tímidos simplesmente fogem e os mais exaltados se vingam (MARCOY, 2001, p. 52).

Tal era a associação das populações nativas com a escravidão que, em seu Dicionário tipographico, histórico, descritivo da comarca do Alto-Amazonas, Lourenço da Silva Araújo e Amazonas fez o seguinte comentário no verbete “índios”:

Apercebe-se ainda em toda a Província excessiva tendência, se não para a escravidão, incontestavelmente para certo jus ao gozo do serviço do indígena (o que parece que para a escravidão só lhe falta o nome), e tanto esta procedência se disputa, que se dela se prescinde, pouco incômodo resta ás autoridades a todos os demais respeitos (AMAZONAS, 1852, p. 155).

Expressões como “um tipo de tráfico de escravos”, “mantidos como escravos”, “certo jus ao gozo do serviço do indígena” serviam para escamotear uma escravidão que, se não existia na legislação, era tolerada na dura realidade a que eram submetidos os índios da Amazônia.

Outro viajante que constatou a existência da escravidão na Amazônia foi o naturalista inglês Richard Spruce, que percorreu a região entre 1849 e 1853. Spruce (2006, p. 254) observou que

(...) o Governo Brasileiro promulgou editos condenando o aprisionamento dos nativos e sua redução à escravidão, mas a prática ainda existe, e é executada clandestinamente. Falo disso com plena certeza porque, desde que subi o rio Negro, tomei conhecimento de duas de tais expedições que subiram um tributário do Uaupés chamado Paapuris, ambas com o exclusivo objetivo de fazer pegas entre os Carapanãs. (...) Numa de minhas paradas encontrei duas meninas índias dessa tribo que tinham sido raptadas durante uma dessas expedições.

Na década de 1860, o suíço Agassiz fez referências a um modo de exploração dos índios bastante semelhante ao que foi encontrado por Roger Casement, anos mais tarde, na Amazônia. Dizia Agassiz (2000, p. 238) que

É em vão que a lei veio sempre proibindo reduzir o índio à escravidão; iludem-na na prática e instituem uma servidão que põe essa pobre gente numa dependência do senhor tão absoluta como se houvesse sido comprada ou vendida. O branco toma o índio ao seu serviço, mediante um certo salário, e promete-lhe ao mesmo tempo prover à sua alimentação e vestimenta até que perceba o suficiente para se suprir a si mesmo. O resultado, no final das contas, é todo em proveito do que contrata. Quando o índio vem receber seu salário, respondem-lhe que já deve ao senhor a soma dos adiantamentos por estes feitos. Em lugar de poder exigir dinheiro, ele deve trabalho.

Agassiz (2000, p. 317) define este sistema como “escravidão virtual” e se refere à existência de “um verdadeiro comércio de índios”. O viajante francês também viu três índios com “as pernas presas num grosso barrote de madeira, contendo orifícios que mal davam para deixar passar os tornozelos”. Eram índios recrutados à força para o serviço militar em Manaus, presos de modo semelhante ao que Casement viu na Amazônia peruana.

Trazer para este debate a memória de vários viajantes estrangeiros que constataram a existência da escravidão entre os índios da Amazônia ao longo do século XIX em nada diminui a importância do registro de Roger Casement. Ao contrário, os relatos destes viajantes nos ajudam a pensar a figura de Roger Casement

como um homem de seu tempo, nem à frente, nem atrás de seu próprio tempo.

Por outro lado, nenhum relato anterior se aproxima do de Roger Casement no que diz respeito à robustez de sua denúncia contra a escravidão indígena. Ao passo que Bates e outros viajantes europeus se limitaram a constatar e, de algum modo, se conformavam com a existência de leis que proibiam a escravidão indígena, Roger Casement revela sua indignação ao denunciar o verdadeiro genocídio indígena que ocorria na fronteira entre Brasil, Colômbia e Peru. Além disso, ele fornece detalhes das formas de captação do trabalho indígena, das cruéis condições de trabalho, da escravidão por dívidas, das torturas físicas e psicológicas às quais os índios eram submetidos: índios açoitados até a morte, coxas e nádegas dilaceradas pelo açoite, índios com os corpos marcados a ferro com as marcas de seu "dono", índios decapitados, crânio esmagados, índios queimados vivos, crianças vivas jogadas no rio, testículos de índios esmagados com pedaços de pau, mulheres estupradas.

Mais do que denunciar a escravidão, Roger Casement (2016, p. 100) vai além ao definir com essas palavras o que via diante de seus olhos:

(...) o sistema atual não é apenas escravidão, mas extermínio. O escravo era bem cuidado e alimentado para ter forças para o trabalho de seu patrão. Esses pobres servos índios não tinham patrão que os alimentasse ou cuidasse deles; simplesmente estavam aqui para serem forçados a ferro e fogo a coletar borracha.

Casement (2016, p. 129; 133) definia tudo isso como um “crime contra a humanidade”, como “escravidão sem lei”.

Roger Casement (2016, p. 287) estava certo ao definir a exploração dos índios da Amazônia como escravidão e crime contra a humanidade. No entanto, num aspecto ele estava errado. Classificando os índios como “povo indefeso”, “selvagens”, “crianças grandes”, “fadados à extinção”, ele se surpreenderia ao ver, nos dias de hoje, que 7 milhões de índios vivem no Peru, correspondendo a 24% da população do país. Diante de tantas cenas de crueldade que ele presenciou, era natural que ele pensasse que não existiria futuro

para os índios. Mas, a capacidade de luta e articulação dos índios está aí para nos surpreender sempre do contrário, felizmente.

Confesso que ler o Diário da Amazônia de Roger Casement não foi tarefa fácil. Não é leitura que se faça de um fôlego só. Ao contrário, em muitos trechos falta fôlego, os olhos se enchem de lágrima e o leitor é tomado por uma sensação de descrença no ser humano e vergonha. O diário de Roger Casement evidencia a presença indígena num momento fundamental da história do Brasil e de países vizinhos, a coleta de látex na chamada *Belle Époque*, trabalho geralmente associado ao migrante nordestino.⁴ Mais uma vez, os índios desaparecem por uma operação historiográfica que os silencia, como em tantos outros momentos da história do Brasil.

Mas, eles estavam lá, revelando as possibilidades de uso do látex, como os Omágua o fizeram no século XVIII e, posteriormente, nas “estradas”, muitas vezes obrigados a trabalhar até a morte. Depois de ler o "Diário da Amazônia de Roger Casement" e os registros anteriores da escravidão de índios na coleta do látex, não há como olhar da mesma forma para as riquezas produzidas na Belle Époque. Em grande medida, foi um processo de pobreza produzindo a Belle Époque. Escravidão produzindo a Belle Époque. Ou de Belle Époque produzindo pobreza.

No século XIX, enquanto se cultuava nos palácios da elite a figura idealizada do índio como símbolo da identidade nacional brasileira, o índio de carne e osso era escravizado, apesar das leis que garantiam sua liberdade formal. Enquanto se proclamava a beleza idealizada de Iracema no campo da literatura, as mulheres indígenas de carne e osso eram violentadas, raptadas e escravizadas e seus filhos eram transformados em criados. Mesmo definidos pelas autoridades como os únicos braços disponíveis para o trabalho na região, mesmo trabalhando como coletores de borracha, criados, aguadeiros, pilotos de embarcações, guias de viajantes naturalistas, remadores, caçadores, pescadores, coletores de drogas, soldados, marinheiros, os índios

4 Para uma leitura crítica a respeito do processo migratório dos nordestinos para a Amazônia, conferir LACERDA, Franciane Gama. **Migrantes cearenses no Pará: faces da sobrevivência (1889-1916)**. Belém: Ed. Açáí, 2010.

entraram nas narrativas históricas e na memória nacional como preguiçosos e obstáculos ao progresso.

REFERÊNCIAS

- ADALBERTO, Príncipe da Prússia. **Brasil Amazônia Xingu**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2002.
- AGASSIZ, Luís & AGASSIZ, Elizabeth Cary. **Viagem ao Brasil**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2000.
- AMAZONAS, Lourenço da Silva Araújo e. **Diccionario tipographico, histórico, descriptivo da comarca do Alto-Amazonas**. Recife: Typ. Vommercial de Meira Henriques, 1852.
- BATES, Henry Walter. **O Naturalista no Rio Amazonas**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1979 [1863].
- DIAS, Edineia Mascarenhas. **A Ilusão do Fausto – Manaus 1890-1920**. Manaus: Valer, 1999.
- HENRIQUE, Márcio Couto. Sem Vieira, Nem Pombal: memória jesuítica e as missões religiosas na Amazônia do século XIX. **Asas da Palavra**. Belém, UNAMA, v. 10, n. 23, 2007, p. 209-233.
- _____. A perspectiva indígena das missões religiosas na Amazônia (Século XIX). **História Social**, revista dos pós-graduandos da UNICAMP, n. 25, São Paulo, segundo semestre de 2013, p. 133-155.
- _____. Presente de branco: a perspectiva indígena dos brindes da civilização (Amazônia, século XIX). **Revista Brasileira de História**, São Paulo, vol. 37, nº 75, 2017, p. 195-216.
- _____.:MDRAIS, Laura trindade de. Estradas líquidas, comércio sólido: índios e regatões na Amazônia (século XIX). **Revista de História (USP)**, n.171, p. 49-82, jul-dez 2014.
- LACERDA, Franciane Gama. **Migrantes cearenses no Pará: faces da sobrevivência (1889-1916)**. Belém: Ed. Açaí, 2010.
- MARCOY, Paul. **Viagem pelo rio Amazonas**. Manaus: edições Governo do Estado do Amazonas e editora da Universidade do Amazonas, 2001 [1869].
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. A categoria “jesuíta” no embate entre liberais e católicos ultramontanos no Pará do século XIX. **Uma outra “invenção” da Amazônia**: Religiões, história, identidades. Belém: Cejup, 1999.
- MAW, Henrique Lister. **Narrativa da passagem do Pacífico ao Atlântico através dos Andes nas províncias do norte do Peru e descendo pelo rio Amazonas até ao Pará**. Manaus: Associação Comercial do Amazonas/Fundo editorial, 1989.

- MONTEIRO, John Manuel. Armas e armadilhas: história e resistência dos índios. In: NOVAES, Adauto (org.). **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: FUNARTE/Companhia das Letras
- MOOG, Clodomir Vianna. **O Ciclo do Ouro Negro. Impressões da Amazônia**. Belém: Conselho Estadual de Cultura, 1975 (1ª edição de 1936).
- PARÁ, Governo. Fala dirigida pelo Exmo. Sr. Conselheiro **Jeronimo Francisco Coelho**, presidente da província do Grão-Pará, á Assembleia Legislativa Provincial na abertura da sessão ordinária da sexta legislatura no dia 1.º de outubro de 1848. Pará, Tip. de Santos & Filhos, 1848, p. 138.
- SARGES, Maria de Nazaré. Belém: **Riquezas produzindo a Belle Époque (1870-1912)**. Belém: Paka-Tatu, 2000.
- SPRUCE, Richard. **Notas de um botânico na Amazônia**. Belo Horizonte: ITATIAIA, 2006.
- WEINSTEIN, Bárbara. **A borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850-1920)**. São Paulo: HUCITEC/EDUSP, 1993.
- WOLFF, Cristina Scheibe. **Mulheres da Floresta: Uma História**. Alto Juruá, Acre (1890-1945). São Paulo: Hucitec, 1999.

Karina Borges Cordovil

**POSSIBILIDADE DE ENSINO DE HISTÓRIA:
CONTRIBUIÇÃO DE UM PLANO DE AULA COMO
INSTRUMENTO DE LUTA DO POVO INDÍGENA KA'APOR**

Resumo: O povo indígena Ka'apor, tem sua origem provável na região entre os rios Tocantins e Xingu no Pará, dispersando-se para o Pará/Maranhão, após conflitos com brancos¹, que remonta 1870. Atualmente concentrada na Terra Indígena Alto Turiaçú Andrade (2009), distribuídos em várias aldeias. Para fins deste trabalho utilizamos como metodologia a utilização de um plano de aula, ao qual denominamos, *A construção de identidades Ka'apor: História pessoal e local*, como proposta de ensino nas aulas de EJA do referido povo. Este plano está inserida dentro do contexto de um projeto inovador de educação escolar indígena *Ka'a namō jumū'e ha katu* (Aprendendo com a Floresta), de formulação e gestão dos próprios indígenas, ratificando uma luta por uma educação diferenciada garantida pela constituição contra formas de discriminação.

Palavras-chave: Ka'apor; Ensino de História; Educação Escolar Indígena.

**“ELES TENTARAM NOS ENTERRAR,
MAS NÃO SABIAM QUE ÉRAMOS SEMENTES...”**

O presente trabalho trata da utilização de um plano de aula, denominado “A construção de identidade(s) Ka'apor: História pessoal e local” nas aulas de História, Memória e Oralidade, componente curricular do Projeto Indígena Ka'apor de Educação Aprendendo com a Floresta. O plano de aula buscou contribuir de forma significativa no processo de ensino-aprendizagem dos alunos do Ensino Fundamental na modalidade Educação de Jovens e Adultos no ano de 2016 na

¹ Neste trabalho o termo *branco* será destinado a todos os *não índios*, respeitando desta maneira o sentido dado e usado pelos Ka'apor.

aldeia Xié Pihurenda e Ximborenda na TI Alto Turiaçú. Entendemos que trazer a luz conceitos histórico-antropológicos nas aulas de História, assim como, resgatar a história pessoal e local, fortaleceu a construção da identidade Ka'apor dos educandos, que possuem faixas etárias diferenciadas (entre os 16 aos 45 anos aproximadamente). Percebemos que a atividades contempladas nos subsidiou a reflexão e compreensão do conceito temporal associado à percepção de permanências e mudanças ligadas ao estudo histórico.

UM BREVE COMENTÁRIO

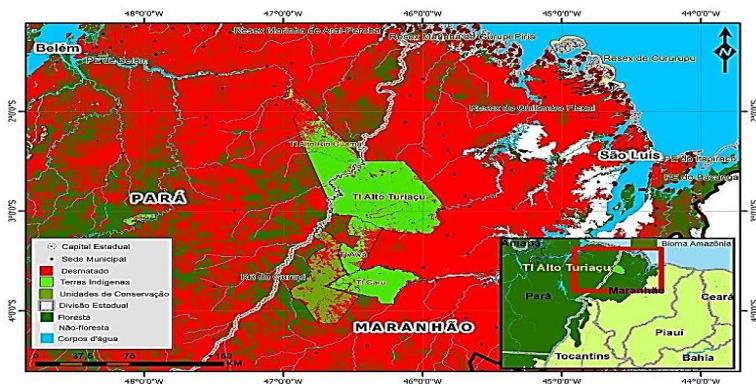
Os Ka'apor atualmente se encontram na Terra Indígena Alto Turiaçú, no Estado do Maranhão, desde 1978, quando ela foi demarcada pela Fundação Nacional do Índio, incidindo em uma área de (5.301 km²) de floresta amazônica, sendo que, a mesma terra também é ocupada por outros grupos étnicos como Guajá, Timbira e Tembé. Uma área vasta e rica em fauna e flora que hoje se encontra em estado de alerta tendo em vista a situação de degradação ambiental de sua paisagem com destruição de sua floresta pelos invasores. Sua população atual é de aproximadamente é de 1.863 habitantes.

Homologa a demarcação da área indígena que menciona, no Estado do Maranhão. O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso das atribuições que lhe confere o artigo 81, item III, da Constituição Federal, e tendo em vista o disposto no artigo 19, § 1º, da Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, DECRETA: Art. 1º. Fica homologada, para os efeitos legais, a demarcação administrativa promovida pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) da área indígena denominada ALTO TURIAÇÚ, localizada nos Municípios Turiaçú, Monção, Carutapera e Cândido Mendes, Estado do Maranhão. Art. 3º. Este Decreto entrará em vigor na data de sua publicação revogadas as disposições em contrário. Brasília, 28 de dezembro de 1982; 161º da Independência e 94º da República (Decreto nº 88.002, de 28 de dezembro de 1982).

Atualmente, notamos que a terra vem sendo paulatinamente assolada com a expansão de cidades, na qual projetam um modo de

vida desigual as dos povos indígenas que moram nela. Há presença de pastagens para a agricultura, áreas de arrozal, fazendeiros, políticos e madeireiros. São vários os relatos que corroboram para a devastação de seu território, e hoje com o fortalecimento de sua organização interna do conselho geral e das aldeias buscam reverter problemas enfrentados há anos, isso se relaciona também ao setor de educação.²

Figura 6: Terra Indígena Alto Turiaçú - Ma



Acima a Terra Indígena Alto Turiaçú sofrendo com processo de desmatamento em seu território, mesmo com denúncias realizadas

2 Em relação aos primeiros relatos em relação ao grupo, temos informações de que “Os antepassados Ka'apor, que parecem ter fugido da expansão da sociedade luso-brasileira no sul do Pará, chegaram e se estabeleceram nas suas terras atuais (indo além) no Maranhão nos idos de 1870. As origens do povo Ka'apor como grupo étnico distinto remontam a um centro amazônico Tupi-Guarani localizado entre o baixo Tocantins e o Xingu no final do século XVII e início do século XVIII; os habitantes nativos daquela região naquele momento eram conhecidos como os Pacajás. Os Waiãpi são provavelmente um outro grupo derivado daquele centro; os Amanajós das bacias do baixo Tocantins/Capim foram provavelmente também originários de lá. Enquanto os Waiãpi migraram para o norte, atravessando o rio Amazonas na direção da sua localização atual ao longo da fronteira do Brasil com a Guiana Francesa, os Ka'apor migraram para o leste, cortando o rio Tocantins. Eles são conhecidos pela história documentada por terem se estabelecido sucessivamente nas bacias do rio Acará (ca. 1810), rio Capim (ca. 1825), rio Guamá (1864), rio Piriá (1875) e rio Maracaçumé (1878).” Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaapor/653>>. Acesso: 03/10/2016.

junto aos órgãos de proteção às populações indígenas, observamos que as informações acerca deste problema não são sanadas ou pelo menos amenizadas, temos na imagem acima um retrato de desrespeito às populações indígenas que moram na TI. No enfrentamento dessa problemática, lideranças indígenas foram assassinadas.

POR UMA EDUCAÇÃO DIFERENCIADA E PELAS RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS

Ka'a namō jumu'e ha katu (Aprendendo com a Floresta) é uma proposta encantadora de respeito aos povos que vivem na floresta. Um projeto de vida iniciado há poucos anos respaldados em valores que respeitam a vida e o meio ambiente.

Com o passar dos anos, aproximadamente nos idos de 2004, os indígenas Ka'apor perceberam a partir dos encontros de educação realizados anualmente entre lideranças que, a educação é um caminho para autonomia e fizeram a opção de construir um projeto educacional que primasse pelo jeito de fazer ka'apor, no qual o *Jumu'eha renda* traduzido como lugar do estudo, seja o espaço onde ele aprende a ser Ka'apor na "aldeia" (...), ou seja, *A'e jumu'e Ka'apor wã tekoha pe*. O Projeto de Educação Escolar Indígena Ka'apor ficou assim definido como *Ka'a namō jumu'e ha katu* - Aprendendo com a Floresta (DA CUNHA, 2014, p. 02 APUD DE ANDRADE,2010).

Vem se consolidando como resposta às negligencias sofridas pelo Ka'apor em relação à educação, no qual não se respeitavam as especificidades e peculiaridades do grupo, não correspondendo, assim, suas demandas por uma educação de qualidade e diferenciada, preconizadas em instrumentos jurídico-político - Constituição Federal:

Art. 210. Serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais. (...) § 2º O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem (BRASIL, CONSTITUIÇÃO FEDERAL, 1988, p. 122).

O Decreto nº 26 de 04 de Fevereiro de 1991, atribui ao Ministério da Educação à jurisdição de coordenação da Educação Escolar Indígena, “desenvolvidas pelas Secretarias de Educação dos Estados e Municípios”. Vejamos os artigos da Lei de Diretrizes e Bases da Educação da Educação Nacional de 1996, no que concerne à Educação Indígena, referente à União:

Art. 78. O Sistema de Ensino da União, com a colaboração das agências federais de fomento à cultura e de assistência aos índios, desenvolverá programas integrados de ensino e pesquisa, para oferta de educação escolar bilíngue e intercultural aos povos indígenas, com os seguintes objetivos: I – proporcionar aos índios, suas comunidades e povos, a recuperação de suas memórias históricas; a reafirmação de suas identidades étnicas; a valorização de suas línguas e ciências; II – garantir aos índios, suas comunidades e povos, o acesso às informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades indígenas e não índias (LEI DE DIRETRIZES E BASES DA EDUCAÇÃO: 1996, 42).

189

Conforme a Resolução CEB nº 03, 10 de Novembro de 1999, o Estado fica incumbido de

a) responsabilizar-se pela oferta e execução da educação escolar indígena, diretamente ou por meio de regime de colaboração com seus municípios; b) regulamentar administrativamente as escolas indígenas, nos respectivos Estados, integrando as como unidades próprias, autônomas e específicas no sistema estadual; c) prover as escolas indígenas de recursos humanos, materiais e financeiros, para o seu pleno funcionamento; d) instituir e regulamentar a profissionalização e o reconhecimento público do magistério indígena, a ser admitido mediante concurso público específico; e) promover a formação inicial e continuada de professores indígenas. f) elaborar e publicar sistematicamente material didático, específico e diferenciado, para uso nas escolas indígenas.

Os instrumentos jurídicos disponíveis corroboram que o trato com a Educação Escolar Indígena são premissas da União e do Estado, e no caso do Município.

A opção por uma educação pautada no *ser Ka'apor*, seus valores, práticas e perspectivas se defrontaram com a educação a eles ofertada

antes da execução do projeto, em que não atendiam as expectativas deles. Neste sentido as turmas constituídas afirmam a necessidade de uma educação diferenciada.

Notamos que, mesmo amparados juridicamente, a Educação Indígena Ka'apor vem sendo, dentro da história de sua própria educação, negligenciada. As informações testificam vários problemas causados por essa falta de compromisso, seriedade e responsabilidade com a educação do povo Ka'apor, os educandos acabaram não avançando no seu processo de ensino e aprendizagem, o que ocasionou evasão escolar, repetências e estagnação de anos (série).

Para Hasenbalg (2005, p. 36),

O racismo é uma crença segundo a qual as capacidades humanas são determinadas pela raça ou origem étnica, e muitas vezes expressas na forma de uma afirmação de superioridade de uma raça ou grupo sobre os outros. Pode manifestar-se como discriminação, violência ou abuso verbal. O racismo surge na cultura ocidental, ligada a certas concepções sobre a natureza humana que fundamentaram em vista a sua explicação.

190

A falta de um melhor entendimento por parte dos agentes do Estado em relação à educação nos levam a considerar a importância de implementação de um melhor direcionamento no trato dessa questão voltada para as relações étnicas e raciais de combate à discriminação étnica.

Cruz (2005, p. 21), afirma que a História da Educação Brasileira sempre foi presente à perspectiva europocentrista histórica, crença que é justificada em uma tendência de perpetuação da não inclusão de povos não-europeus das narrativas históricas, o que viabilizou a construção do racismo e da discriminação dos indivíduos, e avigorou estereótipos e estigmas por parte da população em detrimento de negros e indígenas.

Reforçou-se então o tratamento desigual aos indígenas e aos negros na nossa sociedade, que pautou-se em uma educação voltada para uma escolarização das classe médias, desconsiderando outros grupos étnicos, valorizando-se uma visão eurocêntrica da História (CRUZ, 2005, 22 APUD NAGLE, 1984; WARDE, 1984).

Podemos dizer que a autonomia por parte do povo Ka'apor, paulatinamente, está sendo alcançado o empoderamento dos indígenas como resultado de seus esforços em aprender, ao se apropriar do processo de escrita que é uma forma de autonomia, embora cada povo interprete ao seu modo dentro de suas especificidades determinados conceitos. Constatamos sua presença no processo de aquisição de escrita e aquisição de leitura.

Mas o que é autonomia?³

El derecho de las comunidades culturales a la autonomía significa que tienen la facultad de organizar y dirigir su vida interna de acuerdo con sus propios valores, instituciones y mecanismos dentro del marco del estado del cual forman parte. La puesta en práctica de la autonomía implica el establecimiento de mecanismos institucionales que, fundados en el respeto y la valoración de la diversidad, doten a las comunidades culturales de las facultades que permitan y garanticen el ejercicio del derecho en cuestión (MUÑOZ, 2001, p. 01).

Em carta aberta à população o povo Ka'apor denuncia a situação desagradável por qual passam em termos de educação, as aulas se dão em alternância de estudos o que difere do sistema regular de ensino, não possuindo apoio necessário para realização das aulas.

Nós Povo Ka'apor da Região do Turiaçu das 14 aldeias iniciamos nossa 4ª Alternância de estudos de nosso projeto Ka'a namo jumu'eha katu – Aprendendo com a Floresta, no dia 17 de setembro de 2016 na Aldeia Ximborenda, município de Maranhãozinho. Nosso Tuxa ta pame – Conselho de Gestão e nosso Jumu'é há renda keruhu – Centro de Formação de Saberes Ka'apor decidiu que mesmo a SEDUC não dando apoio e nem garantindo alimentação escolar esses quatro meses, nem transporte escolar a 10 meses, nem material didático, nem contrato de novos professores indígenas e professores de nosso projeto de Educação de Jovens e Adultos; (...) não vamos desistir de lutar pela nossa educação ka'apor e proteção de nosso território. Já fizemos documentos para as autoridades denunciando esse descaso do governo com a gente e não melhorou nada. Não vamos esperar mais. Nossos

3 MUÑOZ, Alejandro Anaya. El derecho de los pueblos indígenas a la autonomía política: fundamentos teóricos. Chiapas 1. 2001 (México: ERA-IIIEc). Acesso em: 04/10/2016. Disponível em: <http://www.revistachiapas.org/No11/ch11anaya.html>

alunos fizeram um mutirão antes e até agora para acontecer essa alternância de estudos. Nossos estudantes da EJA formaram grupos para pescar, caçar, para juntar jabuti, buscar batatas doce, macaxeira, jerimum, cará, e outros alimentos em nossas roças para nossa merenda durante nossos estudos. Nossos estudantes vieram de pé pela mata, de moto para estudar. Nós queremos conhecer mais os conhecimentos do branco para fortalecer nossa cultura e nossa luta, porque ela é mais importante pra nós. Estamos estudando para continuar sendo ka'apor, moradores da mata, que protege a floresta que é nossa verdadeira casa. Nossa cultura é forte por isso esse pessoal do governo não vai vencer a gente. Não vamos aceitar que ninguém derrube e destrua nosso trabalho, nosso conselho de gestão ka'apor, nosso centro de formação saberes ka'apor, nossos Ka'a usak ha ta – guardas florestais ka'apor, nossos ka'a mukatu há rehe usak ixo ame'e ta – agentes agroflorestais ka'apor, nossas ka'a mukatu ha – áreas de proteção que protege nosso território. A floresta em pé ajuda a gente a continuar existindo. Por isso nossa educação e cultura tradicional faz a gente mais forte. Conselho de Gestão Ka'apor e Conselho do Centro de Formação Ka'apor".⁴

A carta nos informa acerca das dificuldades vivenciadas pelo povo em termos educacionais, buscam na escrita forma eficaz de ver seus problemas serem resolvidos, a potencialização da escrita é um marco importante na vida dos Ka'apor, pois através do projeto educacional, aprendem a se defender melhor e dialogar com mundo do branco na perspectiva de serem atendidas suas demandas.

Em outro documento, vemos a afirmação de direitos conquistados pelos Povos Indígenas do Alto Turiaçú ser desrespeitados.⁵

Todo Apoio à luta dos parentes Nós povo Ka'apor da Terra Indígena Alto Turiaçú estamos sofrendo como vocês. (...) Parente Flaubert

4 CARTA DO POVO KA'APOR DO TURIAÇÚ: "NOSSA EDUCAÇÃO E CULTURA TRADICIONAL É MAIS FORTE". Acesso em: 04/10/2016. Disponível em: <http://racismoambiental.net.br/2016/09/21/povo-kaapor-do-turiacu-nossa-educacao-e-cultura-tradicional-e-mais-forte/>

5 CARTA DE APOIO KA'APOR AOS PARENTES GUAJAJARA DA TI PINDARÉ E KREPYM KATEJÊ DA TI GERALDA TOCO PRETO EM 12 DE SETEMBRO DE 2016. Governo do Maranhão mente, não respeita e nem cumpre direitos. Acesso: 04/10/2016. Disponível em: <http://racismoambiental.net.br/2016/09/12/carta-de-apoio-aos-parentes-guajajara-da-ti-pindare-e-krepym-kateje-da-ti-geralda-toco-preto/>

Guajajara, parentes Guajajara da Terra Indígena Pindaré. Nós estamos indignados com o governo do Maranhão (...) Não faz educação ambiental nas escolas dos brancos para evitar conflitos entre a gente com eles. Não protege e nem preserva as florestas e meio ambiente no Estado, não educa nas escolas, nas comunidades, nas rádios e televisões a importância de proteger e cuidar das florestas, dos rios, nascentes e do meio ambiente. Governo do Maranhão não tem programa de educação indígena diferenciada e que atenda a necessidade dos povos indígenas e nem tem vontade e boa fé de fazer. Não respeita nosso jeito de fazer educação em nossas aldeias do jeito de nossa cultura, nossa língua. Não garante estrutura para nossas escolas. Não respeita, não valoriza, não paga um salário digno aos nossos professores indígenas e não indígenas que trabalha com a gente. Não reconhece e nem contrata quem apoia nossa educação nas escolas como as zeladeiras e merendeiras. Não garante merenda escolar regular e diferenciada em nossas escolas. Não respeita o direito humano a alimentação adequada. Não garante transporte escolar regular e digno. Não escuta o jeito que a gente quer construir e nem constrói escolas nas nossas aldeias. Não garante material didático para as escolas. A maioria de seus técnicos não tem formação, nem sabe trabalhar com os indígenas e nem gosta de indígenas. Governo do Maranhão não cumpre o TAC da educação indígena, do ministério público federal do Maranhão. Parentes Guajajara e Krepym Katejê, nós estamos revoltados com o governo que não garantiu também apoio para a educação de vocês e vem tratando mal vocês. Nós também entregamos documento para ministério público federal colocando a situação de descaso com a educação indígena. De novo informamos que não aceitamos que a Seduc e a Funai divida nosso povo. Estamos integrados e buscando nossos Direitos, em 14 aldeias da Terra indígena Alto Turiaçu, mesmo com ameaças diárias de madeireiros e apoiadores contra nós que estão com seus comércios de madeira perto de nossa terra indígena. E governo nada faz para proibir essa violência e crimes ambientais. Não aceitamos o jeito da URE Zé Doca trabalhar que não respeita nossos gestores, professores. Não reconhece e nem respeita nosso Conselho de Gestão Ka'apor e nosso Centro de Formação Saberes Ka'apor. Essa gente só trabalha discriminando os indígenas são técnicos que não gostam de indígenas. Não vamos desistir de nosso jeito de organizar nossa educação. O mais importante é que nosso povo aceita, reconhece e cresceu com esse jeito da gente educar e organizar a educação. E exigimos o repasse das parcelas atrasadas da merenda escolar, transporte escolar para nossa EJA, construção de escolas, contratação de Educadores Formadores para nossa EJA e Ensino Médio,

reconhecimento e respeito do nosso jeito de organizar nossa educação, respeito e reconhecimento de nossos gestores indígenas. Pais, ficamos muito triste com a morte de nossas mães, somos solidários as famílias delas. Pais Guajajaras da terra indígena Pindaré e pais Krepym Katejê da terra indígena Geralda Toco Preto recebam nosso apoio e solidariedade nessa mobilização para uma educação indígena específica e diferenciada e contra o descaso e discriminação. Exigimos que a educação escolar indígena melhore para todos os povos do Maranhão! Estamos unidos nessa luta e não vamos desistir. Vamos nos unir e continuar exigindo nossos direitos dos governos. É dever de o Estado cumprir com a Constituição do nosso país e respeitar nosso jeito de viver e fazer as políticas públicas com justiça social e dignidade, respeitando os povos e sua cultura e organizações diferenciadas. Conte com a gente nessa luta que só está começando. Conselho de Gestão Ka'apor.

Figura 3: Reunião do Conselho de Gestão Ka'apor, realizada na aldeia Jaxi Puxi Rendá, que foi construída em antigo pátio de madeireiros



POSSIBILIDADES DE ENSINO DE HISTÓRIA

Em maio de 2016 foi realizado mais uma alternância de estudos ocorridas nas aldeias Xié Pihurenda e Ximborenda. Propomos aulas de História com o tema “A construção de identidades: História

pessoal e local Ka'apor", nosso objetivo foi valorizar a importância da escrita como registro e valorização social dos documentos pessoais do Ka'apor para o exercício da cidadania e exercer a comparação de suas histórias pessoais com as de diferentes grupos para o fortalecimento da identidade do aluno Ka'apor e a do grupo social ao qual faz parte.

Neste sentido, buscamos incentivar à produção de escrita de forma a lhes permitir preservar suas memórias e ponderá-los de sua identidade pessoal e local. Somando a expectativa de compreensão por parte dos educandos, de compreender e entender as diversas formas de registros da memória Ka'apor, que além da escrita podem ser outros como as fotografias, obras de arte, pinturas, as músicas entre outros.

Equivalemo-nos para fazer este plano de aula da obra de Habwacas (2006). Verificou-se de forma instigante a contribuição de seu trabalho, pois o mesmo, ao fazer referência à proposta metodológica apoiada nas ciências humanas, à memória. Categoria esta que ilustra sua importância para se entender e compreender o passado. Ele faz distinções sobre o que vem a ser memória individual ou interna e memória coletiva ou social, demonstrando que as memórias são complementares.

Complementares, porque as memórias históricas, os fatos e datas por si só não dão conta de uma complexidade maior para o entendimento do passado. Pois assim sua grande contribuição diz respeito à utilização da memória coletiva, que para ele são as experiências vivenciadas pelos indivíduos em contextos próprios, sendo assim se complementam quando relacionadas às memórias coletivas.

Ele dá importância à memória coletiva ao afirmar que esta nos auxilia a entender o passado, as memórias, que para ele são sem dúvida o lugar das lembranças do que foi e do que se foi e pode ser preservado. Assim as "memórias de nossas vidas são bem mais contínuas e densas do que as históricas". Para isso buscamos fazer atividades que relacionavam memória e identidade, no sentido de que o aluno percebesse a diversidade cultural que há entre o mundo Karáí e a do Ka'apor.

Em suma as atividades pensadas para execução da aula pautaram-se nas vivências do educando, sua realidade e seu contexto histórico como breve relatamos neste trabalho. Para finalizar evidenciamos um excerto da obra de Paulo Freire (2002, p. 35) que nos traz uma linda reflexão acerca da Pedagogia da Autonomia.

O respeito à autonomia e à dignidade de cada um é um imperativo ético e não um favor que podemos ou não conceder uns aos outros. Precisamente porque éticos podemos desrespeitar a rigorosidade da ética e resvalar para a sua negação, por isso é imprescindível deixar claro que a possibilidade do desvio ético não pode receber outra designação senão a de transgressão. O professor que desrespeita a curiosidade do educando, o seu gosto estético, a sua inquietude, a sua linguagem, mais precisamente, a sua sintaxe e a sua prosódia; o professor que ironiza o aluno, que minimiza, que manda que "ele se ponha em seu lugar" ao mais tênue sinal de sua rebeldia legítima, tanto quanto o professor que se exige do cumprimento de seu dever de ensinar, de estar respeitosamente presente à experiência formadora do educando, transgride os princípios fundamentalmente éticos de nossa existência. É neste sentido que o professor autoritário, que por isso mesmo afoga a liberdade do educando, amesquinhando o seu direito de estar sendo curioso e inquieto. Tanto quanto o professor licenciado rompe com a radicalidade do ser humano - a de sua inconclusão assumida em que se enraíza a eticidade. É neste sentido também que a dialogicidade verdadeira, em que os sujeitos dialógicos aprendem e crescem na diferença, sobretudo, no respeito a ela, é a forma de estar sendo coerentemente exigida por seres que, inacabados, assumindo-se como tais, se tornam radicalmente éticos. É preciso deixar claro que a transgressão da eticidade jamais pode ser vista ou entendida como virtude, mas como ruptura com a decência. O que quero dizer é o seguinte: que alguém se torne machista, racista, classista, sei lá o quê, mas se assuma como transgressor da natureza humana. Não me venha com justificativas genéticas, sociológicas ou históricas ou filosóficas para explicar a superioridade da branquitude sobre negritude, dos homens sobre as mulheres, dos patrões sobre os empregados. Qualquer discriminação é imoral e lutar contra ela é um dever por mais que se reconheça a força dos condicionamentos a enfrentar. A boniteza de ser gente se acha, entre outras coisas, nessa possibilidade e nesse dever de brigar. Saber que devo respeito à autonomia e à identidade do educando exige de mim uma prática em tudo coerente com este saber.

Vejam os exemplos de exercícios:

ATIVIDADE 1

Um xamã yanomami sonhou que a fumaça da civilização / abriria um buraco no céu e o céu cairia no chão / O / xamã resolveu avisar o que o sonho queria dizer / mas ninguém parou pra escutar pouca gente tentou entender / Muito tempo depois deste sonho a ciência pode então descobrir / que o buraco na camada de ozônio é por onde o céu pode cair / O meu sonho é que nada aconteça que a vida não tenha final / que o xamã não desapareça que o sonho não seja real

Fonte 01: O sonho do xamã

Marque com X a resposta correta.

1) A letra de música retrata sobre o que:

- A) () Problemas que o Meio Ambiente pode sofrer com a ação humana
- B) () Morte de um líder
- C) () Fuga de indígenas

2) Qual o papel do Xamã Yanomâmi no texto:

- A) () Mensageiro
- B) () Posseiro
- C) () Fazendeiro

ATIVIDADE 2

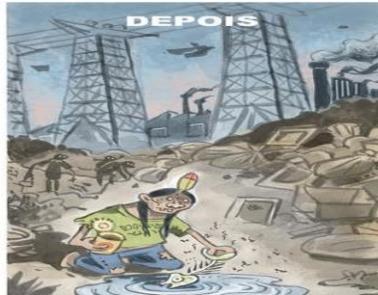
Leia o texto abaixo e responda:

“Nóis num que mais sofre na mão do governo! ... nós num tem carro, nós num tem nada bem dizer do lado de voceis nós que tamo falando ainda jogam um pedaço prá nois!(...) vocies v ela ve se manda pelo menos 5 carroça pra nois! Aí talvez dá de resolve né! (...)” (Cacique Mariuza Ka’apor, reunião em 03 de Março de 2016)

Qual é a sua interpretação sobre o depoimento acima?

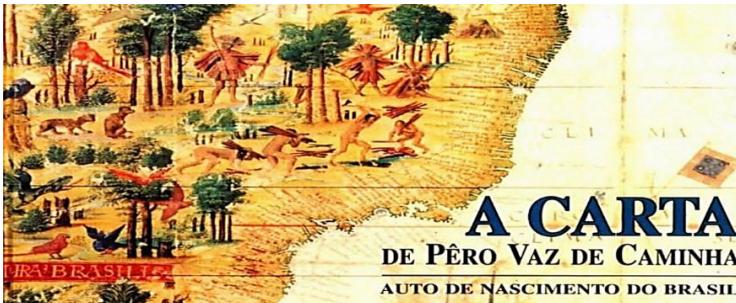
ATIVIDADE 3

Observe as imagens abaixo Antes e Depois, diga na sua opinião:



198

1) Com qual dos personagens você enquanto Ka'apor se identifica, por quê? Quais são as características observadas?



“Pardos, nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. Traziam arcos nas mãos, e suas setas ...”

Carta de Pero Vaz de Caminha
Porto Seguro, Ilha de Vera Cruz, 01 de Maio de 1500.

ATIVIDADE 4



As imagens retratam os primeiros momento de contato entre os primeiros indígenas e os europeus, dentro do projeto de dominação cultural, diga

1) O que observamos nestas imagens?

2) E as Terra Indígenas sofrem algum problema? Quais?

3) Que problemas ainda permanecem para os grupos de hoje e etnias que vivem no Brasil?

CONSIDERAÇÃO FINAL

As legislações pertinentes a uma educação diferenciada e de qualidade relacionada aos povos indígenas, perpassa por questões étnicas de respeito e sensibilidade de alteridade. Nesse sentido o povo

Ka'apor segue seu projeto de vida de forma autônoma buscando novas perspectivas e possibilidades de uma educação que valorize sua cultura e fortaleça sua identidade enquanto povo etnicamente diferenciado. Objetivo este presente em suas práticas escolares que os inserem em um contexto historiográfico como protagonistas de sua própria História.

REFERÊNCIAS

BRASIL. **Lei nº 9.394, de 20.12.96**: estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília: [s.n.]. 1996

CARTA DE APOIO KA'APOR AOS PARENTES GUAJAJARA DA TI PINDARÉ E KREPYM KATEJÉ DA TI GERALDA TOCO PRETO EM 12 DE SETEMBRO DE 2016. Governo do Maranhão mente, não respeita e nem cumpre direitos. Acesso: 04/10/2016. Disponível em: <<http://racismoambiental.net.br/2016/09/12/carta-de-apoio-aos-parentes-guajajara-da-ti-pindare-e-krepym-kateje-da-ti-geralda-toco-preto/>>.

CARTA DO POVO KA'APOR DO TURIACU: "NOSSA EDUCAÇÃO E CULTURA TRADICIONAL É MAIS FORTE". Acesso em: 04/10/2016. Disponível em: <<http://racismoambiental.net.br/2016/09/21/povo-kaapor-do-turiacu-nossa-educacao-e-cultura-tradicional-e-mais-forte/>>.

CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO (Brasil). **Resolução CEB nº 03, 10 de Novembro de 1999**. Fixa Diretrizes Nacionais para o funcionamento das Escolas Indígenas e dá outras providências.

CRUZ, Mariléia dos Santos. **Uma abordagem sobre a História da Educação dos Negros**. In: Cadernos PANESB, v. 8, dez. 2006.

DA CUNHA, Evilania Bento. **Relato de experiência no Encontro de Saberes Ka'apor**. Ipiranga Pesquisa, Belém/Pará, v. 2, n. 2, p. 101-107, ago. /dez. 2014. Acesso: 04/10/2016. Disponível em: <<http://www.nead.faculdadeipiranga.com.br/revista/index.php/revista4/article/download/124/104>>.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia**. Ano da Publicação Original: 1996. Ano da Digitalização: 2002.

HALBWACHS, Maurice. **Memória coletiva e memória histórica**. In: _____. **A memória coletiva**. Capítulo II. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006. p. 71-111.

MUNOZ, Alejandro Anaya. **El derecho de los pueblos indígenas a la autonomía política: fundamentos teóricos**. Chiapas I. 2001 (México: ERA-IEc). Acesso em: 04/10/2016. Disponível em: <<http://www.revistachiapas.org/Noll/chllanaya.html>>.

Laís Cristiane Martins Freitas

RESISTÊNCIAS INDÍGENAS NO GRÃO-PARÁ E MARANHÃO NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XVIII(1757-1798)

Resumo: O processo de povoamento na Amazônia colonial introduziu mudanças econômicas e sociais na região do Grão-Pará e Maranhão, durante o século XVIII. A administração do Marquês de Pombal foi caracterizada por ações de ocupação e povoamento das áreas sujeitas às invasões estrangeiras. As populações indígenas foram primordiais para o preenchimento desses espaços. A política do Diretório dos Índios (1757-1798) ensejou novas configurações no modo de vida nativo, houve a arregimentação e dependência do trabalho indígena. Porém, as normas e as coerções que fundamentaram a política indigenista, mobilizaram experiências de resistência, protagonizadas pelos próprios índios, para sobreviver em meio ao projeto colonial português.

Palavras-chave: Trabalho; Diretório dos Índios; Resistências Indígenas.

A ideia central desde trabalho foi pensada a partir do contato com a bibliografia referente às disciplinas de História do Amapá e História da Amazônia I, na Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). As leituras e discussões propiciaram momentos de extremo conhecimento acerca das particularidades, que compõem a história da Amazônia, que permitem observá-la de forma distinta, sobretudo, por meio dos esforços de estudiosos que se dedicam a essa história ímpar.

Devo citar os estudos de Cecília Brito (1998) e Mauro Coelho (2005; 2006), que investigam algumas das trajetórias históricas indígenas no contexto colonial amazônico. O acesso aos referidos artigos, trouxe inquietações acadêmicas, assim como possibilidades de investigação sobre a temática indígena. Que resultou na escolha do objeto de pesquisa da monografia para a disciplina de Trabalho de Conclusão de Curso (TCC). A pesquisa ainda está em fase inicial,

portanto, o texto é um esboço de algumas reflexões obtidas por meio da discussão bibliográfica realizada até o momento, que posteriormente se unirá aos resultados obtidos com a análise das fontes.

Conforme relatado acima, o trabalho apresenta como temática a História Indígena na Amazônia colonial. Possui como foco de análise o século XVIII, e situa o período de 1757 a 1798. Em decorrência das transformações econômicas e sociais ocorridas na região do Grão-Pará e Maranhão, que afetaram as principais Capitânicas que compunham o espaço amazônico nesse período, como a Capitania do Grão-Pará, Maranhão e posteriormente a Capitania do Cabo Norte (atual Estado do Amapá).

Para Chambouleyron e Bararuá (2014), o processo de povoamento executado pelos portugueses na Amazônia, desponta durante o século XVII, a partir de 1630, com a criação das Capitânicas do Pará e Maranhão. Os interesse lusitanos sobre a porção amazônica, adquirem atenção redobrada, devido a ameaça francesa. Isso transpareceu, por meio da divisão das Capitânicas, que impulsionou a criação da Capitania do Cabo do Norte. Segundo os estudiosos, a mesma foi repassada à Bento Maciel Parente, mas o processo foi oficializado, apenas em 1645.

Dessa forma, Chambouleyron e Bararuá (2014), chamam a atenção para os investimentos da Coroa Portuguesa, em razão da necessidade de ocupação, que possibilitaria a ascensão econômica. Os historiadores descrevem o Cabo do Norte, como sendo um ambiente de intensos conflitos, marcado por desavenças entre portugueses e franceses, que amenizam a partir do século XX, por meio da demarcação dos territórios.

As tentativas de resguardar o território, contra invasões francesas, sempre se mantiveram ativas. Como bem afirmam Rosa Marin e Flávio Gomes (2003), a região do Grão-Pará e do Cabo Norte é descrita como um espaço conflituoso e dinâmico, promovido pelo encontro de indígenas e outros sujeitos durante os séculos XVII e XVIII. Por isso, Chambouleyron e Bararuá (2014), utilizam a expressão “Guiana brasileira”, cunhada por alguns estudiosos, para se referirem ao Cabo Norte.

Neste sentido, Nírvia Ravena (1999), descreve que na Capitania do Cabo Norte, ocorreu a intensificação das ações voltadas para o povoamento. Que incluiu o envio de colonos para a ocupação das terras. Cujas finalidades eram assegurar o território, impedindo invasões estrangeiras, com o intuito de consolidar uma economia agrícola produtiva.

Os planos lusitanos para a região estavam voltados para o controle das fronteiras, devido à ameaça francesa, além da criação de um comércio que atendesse às expectativas internas e externas. Nessa perspectiva, o trabalho indígena adquiriu importância fundamental, para viabilizar o projeto metropolitano, em virtude da localização das Capitanias do Grão-Pará e do Cabo Norte, e do potencial agrícola presente na região.

De acordo com Chambouleyron e Bararuá (2014), as ações dos religiosos durante o Regimento das Missões, foram relevantes para manter a vigilância das populações indígenas, principalmente nas fronteiras, evitando o contato com as autoridades estrangeiras e aproximando os nativos da Coroa portuguesa, para estabelecer e consolidar os intuítos lusitanos no processo de colonização na Amazônia.

Assim, a política introduzida pelo Marquês de Pombal em 1757, intitulada de Diretório dos Índios, acrescentou novas configurações para a região do Grão-Pará e Maranhão. Intensificou-se a exploração, assim como a arregimentação e dependência do trabalho indígena. Principalmente por meio da modalidade do “trabalho compulsório”, como destaca Cecília Brito (1998), quando relata a ligação dessa forma de trabalho, com a sujeição quase total do indígena às atividades extrativistas.

Todavia, o Diretório dos Índios, pode ser descrito como uma política indigenista, que segundo Maria Regina Celestino de Almeida (2010), revelou-se como uma das primeiras políticas assimilacionistas direcionadas às populações indígenas. Vigorou cerca de quarenta anos na região, com término em 1798. Apesar das normas e dos mecanismos de coerção, distribuídos ao longo dos noventa e cinco artigos que comportam o Diretório, ocorreram experiências de

resistências indígenas, protagonizadas pelos próprios índios, na tentativa de sobreviver em meio ao projeto colonial português.

GRÃO-PARÁ E MARANHÃO: OCUPAÇÃO E O TRABALHO INDÍGENA

O Vale Amazônico, que abrigava as Capitanias do Grão-Pará, Maranhão e Cabo Norte, composto por uma abundância florestal exuberante, foi palco de conflitos e disputas entre portugueses, franceses e espanhóis. As desavenças estavam associadas principalmente à demarcação dos territórios. Para Mauro Coelho (2006), a assinatura do Tratado de Madrid (1750), por exemplo, favoreceu o processo de delimitação do território lusitano. O acordo estabelecia, portanto, a demarcação imediata dos limites fronteiriços, assim como o efetivo povoamento dos territórios.

Para Cecília Brito (1998), desde o início, o espaço amazônico, apresentou particularidades, no que diz respeito, a composição natural, em decorrência da densa biodiversidade. Mauro Coelho (2006), conduz o seu argumento nessa mesma perspectiva, quando enfatiza que desde o século XVI, havia registros de viajantes que destacavam as riquezas da fauna e da flora presentes no espaço amazônico.

De acordo com o historiador, nos primeiros séculos de ocupação, as atividades extrativistas não atingiram os planos metropolitanos. Na Capitania do Grão-Pará e Maranhão, por exemplo, havia disparidades com relação às atividades agrícolas. No Pará, ocorria o plantio e coleta do cacau e de outros gêneros, todavia, a atividade apresentava fragilidades. Enquanto isso, no Maranhão, a economia revelou produtividade, porém, era insuficiente para introduzir um comércio extrativista que atendesse às expectativas portuguesas (COELHO, 2006).

Segundo Ravena (2009), a ocupação na região do Cabo Norte, resultou do processo de asseguarção do território lusitano, priorizando as ações de povoamento, ainda sob comando de Mendonça Furtado, então Governador da Capitania do Grão-Pará e Maranhão. Assim, em 1751, ocorreu a fundação da Vila de São José de

Macapá. Para a estudiosa, o envio dos primeiros colonos, foi realizado de maneira improvisada, já que os primeiros moradores não receberam nenhuma assistência médica no trajeto para a ocupação das terras do Cabo Norte.

Outro fator importante sobre a política de povoamento na região, está vinculado à presença das ações jesuíticas, que já desenvolviam formas de controle de mão de obra indígena. Contudo, a prática revelava uma cultura mista, marcada por elementos indígenas e ocidentais, como destaca Ravena (1999). Assim, a disputa entre colonos e religiosos pelo domínio do trabalho indígena foi constante durante o Regimento das Missões (1686) que posteriormente seria substituído pelo Diretório dos Índios (1757).

No Cabo Norte, a concorrência pela mão de obra indígena ocasionou desentendimentos entre o Governador Mendonça Furtado e os missionários. Os planos de povoamento de Macapá estavam comprometidos devido o controle dos religiosos, sobre os povoamentos indígenas. A alternativa seria o enfraquecimento do poder dos jesuítas, para o desenvolvimento das ações pombalinas na região.

Os historiadores Cecília Brito (1998) e Mauro Coelho (2005;2006), ponderam a importância do indígena para a ascensão extrativista na região. Ambos admitem, que a mão de obra nativa, foi o pilar que possibilitou a produção agrícola e extrativista no Grão-Pará e Maranhão. Conforme Ravena (1999), em Macapá, experimentou-se o processo de povoamento, assim a estudiosa define a região como um “grande laboratório”, pois, recebeu inúmeras intervenções com o objetivo de ocupação, que foram ativadas por meio do envio de colonos à mando de Mendonça Furtado.

Com isso, em 1755, ocorreu a assinatura da Lei que concebeu a liberdade aos índios, retirando-os da tutela dos missionários em decorrência do Regimento das Missões. Tornando-os legítimos vassallos do rei de Portugal. Por essa razão, as populações indígenas foram remanejadas para locais específicos, as povoações coloniais, transformando-se em agentes capazes de extrair as chamadas “drogas do sertão”, como cacau, anil e outros gêneros. As atividades extrativistas já eram executadas outrora pelos indígenas, durante o

Regimento das Missões, porém, com a introdução do Diretório dos Índios, essas e outras atividades adquiriram valor primordial para o crescimento econômico na região.

DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS

Na segunda metade do século XVIII, a Lei de 1755, impôs a retirada da administração religiosa sobre a mão de obra indígena, e inseriu um sistema de noventa e cinco artigos, denominado de Diretório dos Índios, implementado por Marquês de Pombal. O termo Diretório foi designado assim, em razão da presença de um diretor em cada povoação. O aparelho regulou a conduta e o trabalho das populações indígenas, durante quarenta anos na região do Grão-Pará e Maranhão (COELHO, 2005). Para Souza Júnior (2013), a política de Pombal utilizou como argumento construtor, a ideia de que os índios estariam incapacitados de agirem à favor de si mesmos. Manteve-se o trabalho indígena como suporte para as atividades nas lavouras, e demais ações, assim como na ocupação do território, evitando as invasões estrangeiras.

Para Souza Júnior (2013), o Diretório priorizou a integração do indígena aos moldes ocidentais. Dessa forma Cecília Brito (1998), pontua que as ações religiosas foram os primeiros esforços para a ocupação do espaço amazônico, por meio da catequização dos indígenas. Assim, na vigência do Diretório, enfatizou-se o trabalho indígena, reordenando-o, e atribuindo-lhe outros elementos, ligados à intensificação das práticas de povoamento, a consolidação do comércio e a tentativa de integração indígena ao plano civilizador lusitano.

Assim, a política indigenista, determinou medidas, como a introdução da Língua Portuguesa, a realização de batismos e casamentos mistos. As medidas visavam desenvolver de fato, uma economia extrativista estável com base no trabalho indígena. O Diretório, enquanto conjunto de leis, buscou organizar o cotidiano das populações indígenas, freando os constantes deslocamentos e incentivando o sedentarismo. O trabalho revelou-se como uma forma

de disciplinamento, para evitar a dispersão ou vadiagem (SOUZA JÚNIOR, 2013).

Nesse sentido, os Principais, exerceram a função de intermediar a distribuição dos indígenas entre os moradores da região, segundo Mauro Coelho (2006), a presença dessas autoridades indígenas nas aldeias, herança da tradição guerreira, sofreram mudanças em decorrência do Diretório. Por isso, Souza Júnior (2013), salienta que caberia aos principais conduzir os indígenas às diversas atividades. Os nativos dividiam-se em dois grupos, uma parte permaneceria nas povoações, a outra era destinada ao Serviço real, sendo repartidos aos colonos, para a execução de tarefas como a extração das drogas do sertão e o trabalho nas canoas (SOUZA JÚNIOR, 2013).

Como demonstram Cecília Brito (1998) e Souza Júnior (2013), os indígenas entre treze e sessenta anos estavam propícios para a execução das atividades. Conforme Souza Júnior (2013), a listagem dos índios era realizada com o registro em livros e atualizada constantemente. O prazo de trabalho era de seis meses, com o pagamento de um salário ao diretor, que posteriormente seria repassado aos trabalhadores indígenas. Todavia, na prática, isso não ocorria, muitos tornaram-se escravos, ou abandonavam as lavouras deixando prejuízos aos moradores.

Torna-se importante compreender que na composição do Diretório dos Índios, estavam imersas as imposições culturais. O trabalho forneceria uma concepção de civilidade, assim como o incentivo aos casamentos intér-étnicos (brancos e índias), a proibição das línguas nativas, em favor da Língua Portuguesa, a eliminação da nudez e da ociosidade, dentre outros, foram algumas das imposições que reordenaram o cotidiano das populações indígenas (BRITO, 1998).

O trabalho indígena sustentou o Diretório. Cecília Brito (1998), discorre acerca do trabalho “compulsório” que caracterizou a mão de obra indígena no Grão-Pará e Maranhão durante o século XVIII. A legislação indigenista desencadeou desníveis no modo de vida nativo, provocando sérios problemas de adaptação, devido a exaustivas jornadas de trabalho, quando se refere à construção da Fortaleza de São José de Macapá. Os trabalhos nas construções eram os mais penosos, a mortandade acentuava-se devido a precariedade do

ambiente e da alimentação, fatores que contribuíram para a proliferação de doenças (BRITO, 1998).

Neste sentido, Souza Júnior (2013), admite que na vigência do Diretório dos Índios, o índice de violência manteve-se constante. A concorrência pela mão de obra indígena que pendurou no Regimento das Missões, permaneceu até o Diretório, provocando a ocorrência de maus tratos contra indígenas nos serviços públicos e privados, além de desentendimentos entre a Coroa e os colonos (SOUZA JÚNIOR, 2013).

RESISTÊNCIAS INDÍGENAS

Conforme Cecília Brito (1998) e Souza Júnior (2013), o excesso de trabalho executado pelos indígenas durante o Diretório, despertou experiências de resistências. A ocorrência de fugas, recusa ao trabalho nas povoações, elaboração de recursos institucionais enviados pelos índios para livrar-se do trabalho, além das redes de solidariedade nos centros de algumas povoações, foram recorrentes na vigência da política indigenista, como mecanismos de sobrevivência.

Rosa Marin e Flávio Gomes (2003) acrescentam que, as redes de solidariedade constituíram-se com alternativas para organizar e facilitar as fugas de indígenas, negros e outros sujeitos na área de fronteira do Grão-Pará durante o século XVII e XVIII. A partir da análise dos estudiosos, a área fronteiriça é descrita como um ambiente conflituoso e dinâmico, promovido pelo fluxo de indígenas e negros fugitivos. Os acordos estabelecidos antes e durante as fugas, demonstram que esses atores estavam em constantes processos de cooperação para obter os mesmos interesses ou não. Os deslocamentos de fugitivos provocavam tensão das autoridades, comprometendo a segurança do território, favorecendo invasões e ascendendo o descontrole lusitano sobre a área.

Souza Júnior (2013), expõem que a Lei de 1755, que garantiu a liberdade aos índios, tornou-se uma “faca de dois gumes”, pois, ocasionou a dispersão de indígenas contra a permanência nas povoações devido ao tratamento árduo e violento em que muitos

vivenciaram. Intensificaram-se as fugas e rebeliões indígenas, durante a vigência do Diretório. A escassez de nativos na região foi algo inevitável.

Para John Monteiro (2009), durante longos séculos, foram veiculadas informações que denunciavam o desaparecimento das populações indígenas, todavia, nos últimos anos houve uma reavaliação sobre tais pensamentos, demonstrando que apesar das tentativas de repressão e assimilação, a historicidade das sociedades indígenas vem ganhando visibilidade. Descreve que não se pode ocultar os sofrimentos causados pelos europeus, tampouco, pode-se remeter às populações indígenas apenas ao papel de “vítimas” de um passado de exploração. (MONTEIRO, 2009).

Segundo Monteiro (2009), os movimentos indígenas e os trabalhos de estudiosos, tem fornecido evidências que constataam que as sociedades indígenas não mantiveram-se estáticas às mudanças em suas geografias, mas atuaram de variadas formas, para conquistar espaços e interesses. Portanto, acrescenta que a tarefa de historiadores e antropólogos em busca de registros que demonstram as resistências indígenas, tem sido um desafio árduo, devido a proporção em que essas experiências foram moldadas ao longo do processo histórico e na existência de múltiplas formas de interpretação.

Neste sentido, Almeida (2010) concorda com Monteiro (2009), quando relata a existência de múltiplos sentidos que englobam as experiências de resistências indígenas. As quais não podem ser compreendidas apenas no âmbito do enfrentamento, do combate, assim descreve que diversas pesquisas têm promovido diálogos referentes ao protagonismo indígena por meio da elaboração de alianças com os europeus, por exemplo, como mecanismo para amenizar os impactos do efeito estrangeiro. Dessa forma, cita o conceito de resistência adaptativa, de Steve Stern, para salientar que o estabelecimento de acordos e a entrada de componentes culturais e sociais externos, serviram para reforçar a atuação indígena em busca da perpetuação de suas culturas.

Com base nisso, o texto apresenta como finalidade, contribuir para os diálogos em torno da produção historiográfica, voltada para a análise das resistências indígenas na vigência do Diretório dos Índios

no século XVIII. Diversas pesquisas foram produzidas sobre o tema, que incluem os estudos de Cecília Brito (1998), Mauro Coelho (2005; 2006) e Souza Júnior (2013). Os estudiosos utilizam os conceitos de trabalho e resistência para discutir acerca das especificidades da política indigenista pombalina e suas aplicações no cotidiano das populações indígenas na Amazônia colonial.

Ressalta-se também, as produções de John Monteiro (2009) e Maria Celestino de Almeida (2010), que enfatizam as resistências indígenas como experiências processadas e rearticuladas ao longo do contato com estrangeiros. Que foram além dos combates, dos confrontos físicos, mas ativadas por meio de acordos e alianças, quando eram convenientes aos interesses indígenas ou a própria sobrevivência de suas culturas.

Para finalizar, as experiências históricas e antropológicas vivenciadas pelas sociedades indígenas no âmbito nacional, e especificamente no cenário amazônico, foram intensas. A introdução da política do Diretório dos Índios no Grão-Pará e Maranhão em 1757, revelou a presença indígena como suporte para a política pombalina. O conjunto de leis provocou novos formatos na conduta das populações indígenas por meio de imposições sociais e culturais, todavia estimulou a construção de resistências físicas e culturais protagonizadas pelos índios, como mecanismos de defesa frente às práticas de coerção, para a conquista de interesses individuais e coletivos, ou simplesmente à própria sobrevivência.

210

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2010. (Coleção FGV de Bolso).
- BRITO, Cecília M. C. Índios das “Corporações”: trabalho compulsório no Grão-Pará no Século XVIII. In: ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. **A Escrita da História Paraense**. Belém: UFPA, 1998. p. 115-137.
- CHAMBOULEYRON, Rafael; BARARUÁ, Marcus Vinicius Valente. Cabo do Norte: Conflitos e territorialidade (XVII e XVIII). **Revista Estudos Amazônicos**. Vol. X, nº1(2014), pp. 255-278.

COELHO, Mauro. O diretório dos índios: possibilidades de investigação. In: Cezar, Mauro. Et. Al. **Meandros da História: Trabalho e Poder no Grão-Pará e Maranhão Séculos XVII e XIX**. Belém: UNAMAZ, 2005.

_____. O Diretório dos Índios e as Chefias Indígenas: Uma inflexão. **Campos** 7(1): 117-134, 2006.

MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo; GOMES, Flávio dos Santos. Reconfigurações coloniais: tráfico de indígenas, fugitivos e fronteiras no Grão-Pará e Guiana Francesa (Séculos XVII e XVIII). **Revista de História** (USP), núm. 149, dezembro, 2003, pp. 69-107.

MONTEIRO, John Manuel. Armas e armadilhas: História e resistência dos índios. In: NOVAES, Adauto (org.). **A Outra margem do Ocidente**. São Paulo: Minc- FUNARTE/ Companhia das Letras, 1999, p.237-249.

RAVENA, Nirvia. "Maus vizinhos e Boas Terras": ideias e experiências no Povoamento do Cabo Norte – Século XVIII. In: GOMES, Flávio S. (org.). **Nas Terras do Cabo Norte: Fronteiras, Colonização e Escravidão na Guiana Francesa, Séculos XVIII – XIX**. Editora Universitária/UFGA, 1999.

SOUZA JÚNIOR, José Alves de. Negros da Terra e / ou Negros da Guiné: Trabalho, Resistência e Repressão no Grão-Pará no período do Diretório. **Afro-Ásia**, 48 (2013), 173-211.

Edilene Pereira Vale

**UM DOMÍNIO, DOIS ESTADOS,
UM PROTAGONISTA NA CONQUISTA:
O ÍNDIO NO PROCESSO DE COLONIZAÇÃO
DO MARANHÃO E GRÃO-PARÁ (SÉCULO XVII)**

Resumo: Este texto trata do índio no Maranhão e Grão-Pará durante o século XVII a fim de observar a maneira como o nativo foi inserido e se integrou no processo de conquista e dominação do Brasil colonial. Para tanto, foi realizado o levantamento das tipologias indígenas nos documentos dos Livros de Acórdãos da Câmara de São Luís, entre os anos de 1646 e 1657, e do Arquivo Histórico Ultramarino (AUH), para os anos de 1614 a 1699, para demonstrar as várias formas de participação dos índios na dinâmica colonizadora local. Com esse trabalho pretendo contribuir para uma compreensão histórica da presença indígena na conquista do Maranhão e Grão-Pará com base na diversidade das situações vividas pelos sujeitos envolvidos no processo colonial.

Palavras-chave: Índios; Conquista; Maranhão e Grão-Pará.

Este trabalho trata do indígena no período colonial e se propõe a compreender o papel desempenhado por esse sujeito histórico na colonização do Maranhão e Grão-Pará, durante o século XVII. Para tanto, relaciono a dinâmica conquistadora portuguesa e índios da região, a fim de identificar a diversidade das atividades exercidas pelos nativos no decorrer da colonização.

A escolha da temática é decorrente da pesquisa “Índios, dinâmica conquistadora e prestação de serviços no Maranhão e Grão-Pará, durante o século XVII/XVIII”, no âmbito de um plano de trabalho desenvolvido no Programa de Iniciação Científica -

PIBIC/UEMA¹ culminando em meu trabalho monográfico². Neste período tive contato estreito tanto com a historiografia sobre o nativo, quanto com a documentação.

O território do Maranhão e Grão-Pará se constituía, na época, em um espaço de intermediação entre duas áreas coloniais fundamentais: os domínios espanhóis na América e o Estado do Brasil (CORRÊA, 2011). Como tal, diferentes indivíduos foram integrados ao processo colonizador. É nessa perspectiva que a meta geral desta pesquisa pretende identificar as formas de participação efetiva dos índios no processo de colonização do Maranhão e Grão-Pará para compreender o papel exercido pelo nativo na conquista do extremo norte da América portuguesa.

Dessa forma, exponho a variedade de documentos que selecionei acerca dos indígenas nos Livros de Acórdãos da Câmara de São Luís e no Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), para mostrar os diversos assuntos relacionados aos nativos, tanto no tratamento de questões pelas autoridades locais e régias, como nas várias formas de participação dos indígenas ao longo do período em estudo.

Para efeito de esclarecimento, é importante ressaltar que a acepção de integração que adoto ao longo do texto, não omite, minimiza ou exclui as tensões, estratégias, defesas e resistências presentes (e inerentes) ao processo colonizador na luta pela coexistência e defesa de diferentes *modus vivendis*. Com a acepção de incorporação e integração, quero ressaltar a marcante presença indígena na deflagração do processo colonizador, seja como sujeito, ator ou objeto. Trata-se de um exercício de percepção e análise dos diferentes papéis desempenhados pelos nativos na conquista do Maranhão e Grão-Pará. Não é, portanto, um olhar em defesa ou de negação, mas uma avaliação histórica acerca do grau de participação do nativo no processo conquistador da região, com base no estudo dos manuscritos digitalizados pelo Projeto Resgate do AHU e dos Livros

1 Refiro-me ao projeto de pesquisa PIBIC-UEMA “A dinâmica dos poderes locais no Maranhão e Grão-Pará: vínculos e tensões (século XVII)”, coordenado pela professora Dr. Helidacy Maria Muniz Corrêa, em 2012, financiada pela UEMA.

2 “Causas de todos os bens e males deste Estado”: índios, dinâmica conquistadora e prestação de serviços no Maranhão e Grão-Pará (século XVII), apresentada em 2016.

de Acórdãos da Câmara de São Luís, documentos guardados pelo Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM).

OS INDÍGENAS E A CONQUISTA NOS MANUSCRITOS DO SÉCULO XVII

Por força das especificidades geopolíticas, o domínio português na América foi dividido em dois Estados: o Estado do Brasil e o Estado do Maranhão e Grão-Pará³. O Estado do Maranhão e Grão-Pará compreendia uma vasta área que correspondem aos atuais Estados do Ceará e Amazônia brasileira, se caracterizava por uma realidade singular em relação às outras partes da América portuguesa. Esse território foi marcado pela importância da mão de obra indígena e por uma economia na qual se interconectavam atividades extrativistas (principalmente a coleta das chamadas drogas do sertão) e a lavoura (sobretudo de açúcar, tabaco, cacau, mandioca e farinha) (CHAMBOULEYRON, 2006, p. 160). Além da importância da mão de obra indígena na região, identificarei a participação do nativo – através da documentação – de várias formas em conflitos, resistências, negociações, alianças, pedidos de benefícios, catequese, entre outras.

A fim de observar essas especificidades desse território, bem como a participação indígena, realizei um levantamento temático e documental a respeito das atividades indígenas no período do século XVII a partir dos manuscritos do AHU e dos Livros de Acórdãos da Câmara de São Luís, ambos correspondentes à capitania do Maranhão. Em seguida fiz um levantamento dos vários temas referentes aos nativos nos documentos do AHU entre os anos de 1614 a 1699 e cataloguei os manuscritos da Câmara para o ano de 1646 e 1657. Posteriormente, mapeei as tipologias das atividades indígenas na conquista e dominação portuguesa do Estado do Maranhão e Grão-Pará⁴.

3 Para uma abordagem da cartografia política do Maranhão e Grão-Pará ver: CORRÊA, Helidacy Maria Muniz. “Cartografia política da reconfiguração espacial do Maranhão e Grão-Pará: conexões e interconexões”. *Revista Outros Tempos*, vol. 11, n.17, 2014, p. 18-34.

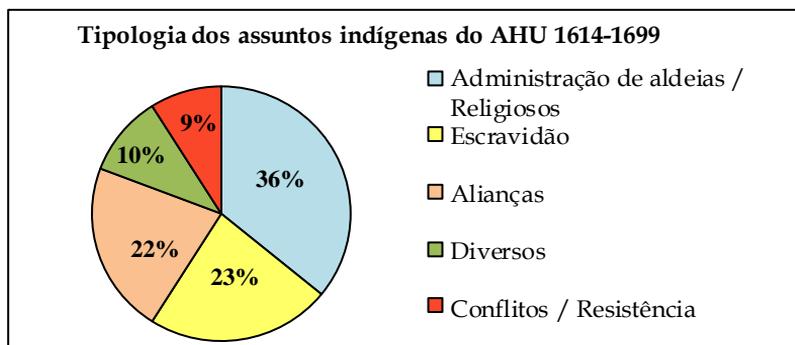
4 Para a formulação das tipologias me inspirei em outra base “O Bom Governo das Gentes’: hierarquias sociais e representação segundo a ‘política católica’, do século XVI

A essencialidade desses documentos consiste na quantidade de informações a respeito das comunicações entre a capitania e o reino, e vice versa, bem como o entendimento da vida cotidiana na região e as deliberações das autoridades locais, como no caso dos documentos da Câmara de São Luís.

OS ÍNDIOS NA DOCUMENTAÇÃO DO AHU

A metodologia adotada consistiu-se na reunião de dados, seguida de análise qualitativa resultantes dessa investigação. Selecionei vários temas referentes aos nativos nos documentos do AHU, entre os anos de 1614 a 1699. Devido à quantidade de manuscritos referentes aos indígenas e pelo estado dos documentos, esse levantamento foi feito a partir dos verbetes dos documentos encontrados no catálogo de documentos avulsos referentes à capitania do Maranhão existentes no Arquivo Histórico Ultramarino.

Do *corpus* documental pesquisado, foram coligidos 78 documentos que abordam assuntos referentes aos indígenas classificados com as seguintes tipologias: Administração de aldeias/ Religiosos; Escravidão; Alianças; Conflitos/ Resistência; e Diversos. Conforme indico no gráfico:



ao XVIII”, coordenado pelos professores Drs. João Fragoso (UFRJ) e Jean-Frédéric Schaub (EHESS) na qual trabalhei a convite da professora Helidacy Corrêa.

De 100% dos documentos que tratavam especificamente sobre índios, identifiquei 36% referidos à “Administração de aldeias/religiosos”. A escolha da união desses dois assuntos para o mesmo tema se justifica pela estreita relação entre ambos, pois, em boa parte dos casos, os administradores das aldeias eram os próprios religiosos. Podemos observar isso nos constantes conflitos durante o século XVII entre jesuítas e colonos, ambos buscando obter o poder temporal da administração dos indígenas, principalmente os aldeados.

Considero nessa temática “Administração de aldeias/religiosos” documentos que falem sobre a organização ou administração de algum aldeamento de índios, sejam eles gerenciados por colonos ou religiosos. Nessa parte, encontro questões relativas à nomeação ou pedidos de administração das aldeias indígenas, bem como problemas na administração, casos de colonos ou religiosos pedindo para formar aldeamentos.

Há também manuscritos onde se trata sobre catequização, doutrinação dos índios, dificuldade dos religiosos em catequizá-los, queixa do governador em relação aos párcos e religiosos que se encontravam no Estado. Podemos perceber nessa parte o quanto os jesuítas desejavam administrar os nativos, livres ou aldeados, tanto para disporem de seus serviços, como para expansão da fé católica na região.

Formado por 23%, o tema da “Escravidão” reúne uma vasta documentação relacionada à escravidão indígena e outros assuntos que estavam diretamente ligados a essa prática, como o estabelecimento de liberdade a indígenas, resgates, solicitações de serviços, entre outros. Então encontramos solicitações para utilização dos serviços indígenas, pagamentos aos índios forros⁵ por trabalho

5 É preciso esclarecer que quando se fala de índios forros, pelo menos para o caso do Estado do Maranhão e Grão-Pará, refere-se a índios livres e não libertos. A diferenciação dessas categorias no Maranhão e Pará ainda merece ser mais aprofundada. Ver: BOMBARDI, Fernanda Aires; CHAMBOULEYRON, Rafael. “Descimentos privados de índios na Amazônia colonial (séculos XVII e XVIII)”. *Varia História* (UFMG. Impreso), v. 27, p. 601-623, 2011, p. 601.

realizado, casos de cativos indígenas no Pará e Maranhão, a prática de resgates na região.

Em seguida, encontrei 22% de assuntos relacionados a “Alianças”. Esse tema está intimamente ligado a três assuntos: lideranças indígenas, solicitação e concessão de mercês. Nos casos de alianças entre índios e colonos, bem como de nativos que requerem benefícios das autoridades, como mercês⁶, são justamente os índios principais (líderes indígenas) das aldeias os envolvidos na negociação do processo de conquista e ocupação, em que solicitam benesses devido a serviços prestados.

As alianças entre indígenas e colonizadores ocorreram, na maioria dos casos, motivadas pelos portugueses para a facilitação ao acesso à mão de obra indígena. Porém, com o avanço da colonização, o nativo foi visto também como um aliado que poderia servir de ajuda na defesa do território, nos casos de guerra contra invasores, tendo em vista que durante o século XVII o território foi alvo de invasões francesas e holandesas.

Em um dos manuscritos consultados, há um requerimento de oficiais da câmara e procuradores do povo da cidade de São Luís do Maranhão ao rei, em que solicitam que se lhe passem as ordens necessárias ao governador do Estado para que este desloque uma das aldeias de índios do Pará para o rio Munim, no Maranhão, devido à necessidade de defender as terras, e das grandes vantagens no plantio da cana-de-açúcar (AHU_ACL_CU_009. CX. 4. DOC. 463). A necessidade de aliança com os índios decorria da defesa do território e, ao mesmo tempo, da preocupação com o aproveitamento da terra, que poderia favorecer a economia da região. De fato, as diversas atividades executadas pelos índios dependeram, sobretudo, da

6A economia de mercês era caracterizada por uma cadeia de obrigações recíprocas e assimétricas entre o rei e o súdito, produzindo um verdadeiro círculo vicioso: serviço (feito pelo vassalo), pedido, concessão (papel do rei), recebimento e manifestação de agrado. Tratava-se de uma prática baseada na ideia de justiça distributiva - prêmio e castigo -, na qual devia existir certa equidade entre o serviço prestado e remuneração recebida. Ver: OLIVAL, Fernanda. “As Ordens Militares e o Estado Moderno: Honra, Mercê e Venalidade em Portugal (1641-1789)”. Lisboa: Estar, 2001, p. 22.

capacidade dos povoadores de estabelecer e fortalecer alianças com os nativos (CORRÊA, 2011, p. 231).

Ainda nessa temática, há cartas régias sobre pedidos de mercês para índios, consultas ao Conselho Ultramarino com pedidos de Hábitos da Ordem de Cristo e de vestuários, bem como solicitação de ajuda de custo para viagens de índios principais ao reino. Além desses, existem documentos que mencionam índios principais de aldeias, e também alianças entre europeus e índios. Nesse caso, estão enquadradas as cartas com pedidos de reconhecimento de índio principal; requerimento de ofertas a índios principais com intenção de firmarem alianças; carta da câmara sobre a expulsão dos holandeses com a ajuda dos índios da região, assim como ajuda de nativos na descoberta de algumas riquezas; além de alvarás sobre permissão de casamentos dos aborígenes com portugueses.

Esse tema demonstra o quanto o processo colonizador do Maranhão e Grão-Pará dependeu dos acordos feitos com os nativos e de uma boa relação com os indígenas. A partir desse pressuposto se estabeleceram alianças, nas quais os índios serviriam tanto para o fornecimento de mão de obra, quanto para defesa do território. O historiador Almir Diniz Carvalho Junior (2005, p. 40) afirma que:

Era imprescindível ao colonizador montar uma rede de alianças caso quisesse estabelecer um controle eficaz sobre o território. Desde cedo, ficou claro aos portugueses que as “nações de índios” com as quais estabeleceram contato eram muito diferentes uma das outras e nutriam entre si, muitas vezes, rivalidades históricas que alimentavam guerras intermináveis. Os portugueses usaram muitas vezes esses conflitos em seu benefício, procurando fazer aliados e proteger-se dos inimigos.

No entanto, é importante considerar que, nessa relação entre portugueses e nativos, os índios também souberam atender seus próprios interesses, obtendo em alguns casos, benefícios, pessoais ou para o grupo. Nesse sentido, destaco dois assuntos encontrados nos documentos do AHU. O primeiro relaciona-se à concessão ou pedido de mercês e benefícios para índios. Este assunto está fortemente ligado a outro tema: “Lideranças indígenas”, pois geralmente esses pedidos eram feitos pelos índios principais das aldeias.

A formação de lideranças indígenas já era consolidada no interior dos aldeamentos e, na maioria das vezes, serviam como intermediários com europeus para facilitação do acesso à mão de obra indígena livre e também para auxiliar o próprio gerenciamento dos povoados. É interessante perceber que nesses aldeamentos houve grande influência das sociedades e instituições: modificaram-se alguns aspectos da hierarquia local e, principalmente, no que se refere às formas de ascensão social (ROCHA, 2009, p. 16).

O processo de oferecimento de mercês aos índios principais começa, efetivamente, no reinado de Filipe IV. Nesse período, já existe a possibilidade de obtenção de hábitos das Ordens Militares por índios vassalos. Porém, no reinado de D. João IV, esse tipo de pedido ganhou dimensões maiores. Assim, alguns dos mais significativos exemplos de agraciamento e índios aliados datam entre as décadas de 1640 e 1650 (CARDOSO, 2012, p. 290).

No mapeamento das tipologias encontradas nos documentos do AHU, pude observar algumas dessas situações de índios aliados que foram agraciados devido a serviços prestados e obediência, geralmente estes pedidos eram feitos pelas lideranças indígenas. Este é caso da Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João IV, do dia 22 de março de 1646 em que:

Os principais índios das aldeias do Maranhão fizeram petição, pelo procurador, o Padre Francisco da Costa de Araujo, em que dizem, que eles tem servido Vossa Mg.^{de} com a fidelidade de leais vassalos (...) do Maranhão, donde mostraram grande lealdade e fidelidade, não havendo entre eles rebelião nenhuma, nem traição, sendo gente tão racional, anos antes arriscando feitos [ilegível] por mg.^{de} e [ilegível] aos maiores perigos, assim animando os o nome português da Mg.^{de} cuja nação acima mais que as outras, achando-se os índios em todas ocasiões de guerra [ilegível] na campanha, como fora dela, sendo muito vigilantes; e em todas as batalhas, assaltos, emboscadas, sendo sempre os dianteiros, pelejando em todas elas a peito descoberto, não temendo suas balas, do que morreram, muitos deles, e quanto mais a guerra crescia, tanto mais se lhe incendia os ânimos contra inimigos que mal pudera conseguir a expulsão dos inimigos se eles não foram e a maior parte da vitória que Deus nos deu, se lhes deve seu esforço e valor. Convém que mg.^{de} para conservação daquele Estado lhes gratifique

com algumas mercês o serviço que fizeram para que a custa delas se animem cada vez mais, e sejam mais leais, verdadeiros (AHU. CX. 02. DOC. 191).

Essas alianças entre brancos e índios, como se observa no manuscrito, são marcadas pela boa relação, lealdade e fidelidade que mostravam aos portugueses, não levantando nenhum tipo de rebelião; os índios seriam fortes aliados em caso de guerra contra inimigos, sempre vigilantes, corajosos e a ajuda dos nativos seria decisiva para os portugueses saírem vitoriosos.

Ainda nessa consulta, podemos observar que essas alianças poderiam ser acompanhadas pelo recebimento de benefícios da Coroa Portuguesa pelos índios. É citado um pedido de mercê do Hábito de Cristo⁷ e de roupas para se vestirem, juntamente com suas mulheres, com a justificativa de que eram vassalos obedientes e terem servido às autoridades reais em todas as necessidades, até em momentos de guerras, como exposto no documento.

O parecer do Conselho Ultramarino, até certo ponto, mostra-se sensível ao pedido dos índios principais, indicando ao rei que dê ordem para que se leve os hábitos das três ordens militares aos índios mais beneméritos. Porém, não encontrei nenhuma confirmação de recebimento destes hábitos nos documentos consultados.

A prática de conceder ajuda a índios em decorrência de serviços prestados, no Maranhão e Grão-Pará durante o século XVII, irmana-se com a lógica de dominação instituída pelo governo português desde o século XVI, face à necessidade de construir relações de amizade e aliança com lideranças indígenas. O objetivo dessas alianças era sustentar e sedimentar a hegemonia política e militar lusitana nas possessões americanas. A luta contra outras nações europeias pelo

7 Os hábitos de Cristo vêm da Ordem de Cristo que era uma ordem religioso-militar portuguesa sob o controle da Coroa desde finais do século XV, domínio este consolidado em meados do XVI. A partir deste período, o hábito de Cavaleiro da Ordem de Cristo – honraria nobilitante acompanhada de um pequeno rendimento monetário (tença) e importantes privilégios jurídicos e fiscais – passou a carregar o significado de leal e honrado servidor da monarquia. Ver: OLIVAL, Fernanda. “As Ordens Militares e o Estado Moderno: Honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789)”. Lisboa: Estar/FCT, 2001, p. 151.

controle do território ainda persistia naquele século. Sucedendo os franceses, os holandeses ainda davam trabalho aos estrategistas lusos no propósito do domínio definitivo de seu território no além-mar (CARVALHO JR, 2005, p. 218).

Portanto, no Maranhão e Grão Pará, a política de enobrecimento das lideranças indígenas ligava-se ao firme propósito de conseguir aliados na guerra contra seus inimigos europeus (CARVALHO JR, 2005, p. 218). Assim, foram inseridos nesse processo dominador, tendo que intermediar e negociar alguns benefícios para si mesmos, haja vista a importância dos serviços prestados.

À atração dos líderes já existentes somava-se, aos poucos, a criação de novas lideranças indígenas, estes últimos, em grande maioria, no interior das aldeias missionárias. Por outro lado, os chefes das comunidades, ao adquirirem maior prestígio político e social e ao serem favorecidos com privilégios concedidos pelas autoridades administrativas, adquiriam projeção para além do coletivo constituído pelos seus subordinados. De igual forma, também outros índios, ao tirarem partido da especialização profissional, tiveram suas possibilidades de ascensão permitidas e favorecidas pela sociedade luso-brasileira, por conta de serviços prestados e fidelidade aos portugueses (DOMINGUES, 2000, p. 16). Assim, a partir do contato com os portugueses a própria dinâmica dentro dos aldeamentos gradativamente se alterou.

A existência de alianças entre índios e colonos não elimina tensões e mecanismos de resistências. Por isso, o tema “Conflitos/Resistência”, composto de 9% dos manuscritos, revelam as guerras deflagradas pelos nativos; corsários mortos por índios; e guerras contra os aborígenes. Contudo, embora existam casos de conflitos movidos pelos colonos contra os indígenas, em maior número encontram-se os casos de indígenas que promoveram algum ataque não só aos colonos como também contra os próprios religiosos devido a maus tratos aos nativos. Neste estudo, esse assunto também está ligado à temática da escravidão, pois boa parte dos conflitos se dá em razão da manutenção desses índios em cativeiros.

No processo dominador, as relações entre índios, colonos e religiosos foram marcadas por muitos conflitos, de ambas as partes,

seja pela diferença de interesses quanto pela não aceitação dos índios ao estabelecimento dos colonos e jesuítas. O que reforça a ideia de que os indígenas não foram passivos nem tampouco, simplesmente, vítimas da colonização. Estes, de fato, estiveram integrados ao processo, seja sob forma de resistência, de negociação com autoridades locais ou de conversão.

Por fim, com 10%, selecionei os assuntos “Diversos”, documentos que não se encaixam nos temas acima mencionados, mas que apresentam alguma relação com a presença indígena na dominação colonial. Dentre eles, manuscritos que tratam da situação geral dos índios da região, o tratamento que lhes era dispensado e cobrança de tributos aos cativos. Encontrei também um caso de solicitação de serviços médicos para tratar dos índios e soldados da Infantaria da Praça do Pará.

Esse caso, em especial, chama atenção para a participação e necessidade de médicos para dar assistência aos soldados e índios no processo de conquista e ocupação do espaço. Na carta ao rei, o governador António Albuquerque Coelho de Carvalho alegava que, por falta de um cirurgião na Infantaria da Praça do Pará, muitos soldados perecem por serem pobres e não terem quem os acudissem. Para amenizar a situação, o governador pedia a nomeação de cirurgiões mais capazes para curarem a Infantaria dos índios que se encontravam doentes e ocupados com serviço para o governador do Estado. O rei pareceu favorável ao pedido e ordenou que se elegeisse um dos cirurgiões que se mostrasse mais capaz a fim de dar assistência em uma praça de soldados (AHU. CX. 08. DOC. 829).

223

OS ÍNDIOS NA CÂMARA DE SÃO LUÍS

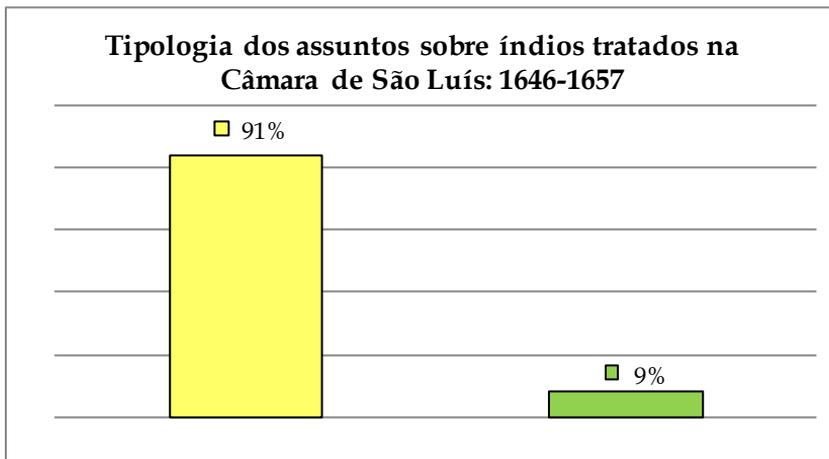
As Câmaras municipais eram das mais importantes bases institucionais da política de dominação do império ultramarino. Por meio delas, firmaram-se vínculos e negociações indispensáveis à manutenção do vasto império português. Na capitania do Maranhão, a instituição estava ligada às atividades de conquista, defesa e organização do território, com o objetivo de consolidar o domínio

luso-imperial. Em São Luís, passou a funcionar a partir de 1619. Desse período em diante, a relação entre a municipalidade local e a monarquia pluricontinental passou a ser mais clara e intensa (CORRÊA, 2012, p. 23).

Assim, os Livros de Acórdãos da Câmara de São Luís trazem temas que tratam desde a regulamentação das atividades cotidianas da cidade, tais como: controle de mercancias, eleições, ofícios mecânicos, festividades, manutenções de prédios públicos, limpezas de ruas, tributações, cultivos e vendas de terras, escravidão indígena, dentre outros (CORRÊA, 2015, p. 25). Com o estudo dessa vasta documentação podemos entender como eram tratados pelas autoridades locais assuntos cotidianos e conflitos na região.

A fim de observar de que forma a temática do indígena era tratada pelos oficiais de São Luís, realizei a catalogação de três Livros dos Acórdãos da Câmara de São Luís: 1646-1649; 1649-1654 e 1654-1657. Após essa catalogação selecionei somente os manuscritos que tratavam dos indígenas, seguindo a mesma metodologia utilizada nos documentos do AHU. Em relação à catalogação, pretendo refletir sobre a dinâmica interna da Câmara no tratamento específico da questão indígena. A tipologia seguinte refere-se somente aos índios entre os anos de 1646 a 1657 e correspondem a três livros da Câmara de São Luís, classificadas desta forma:

224



Entre os anos de 1646 a 1657 foram coligidos 364 atas de vereação, cujos assuntos referem-se exclusivamente aos índios, formando 100%. Desse total, 91% dos documentos tratavam da “Escravidão” e os demais assuntos relacionados a essa prática, como os serviços que fazer às autoridades locais, a liberdade, resgates, entre outros. Há ainda manuscritos que tratam de temas “Diversos”, aqui classificados dessa maneira por não estarem diretamente ligados à escravidão, formando 9%.

A tipologia “Escravidão”, tal como nos documentos do AHU, refere-se à demanda da câmara por essa mão de obra para realização de algum tipo de serviço público, seja nas construções de obras, pesca, como mensageiros, serviços de limpeza ou algum outro trabalho não especificado. Nos três Livros dos Acórdãos da Câmara de São Luís catalogados é recorrente a necessidade de indígenas para diversos serviços, revelando a dependência dessa mão de obra pelos moradores não índios.

Ainda sobre o mesmo tema “Escravidão” existem atas de vereação que tratam de cartas régias aos camaristas a respeito do cumprimento da lei do cativo dos índios e sobre a liberdade dos nativos. Vale ressaltar que durante o período de 1646 a 1657 são decretadas algumas leis, provisões ou alvarás concedendo liberdade aos indígenas ou declarando os casos que seriam permitidos o cativo dos índios⁸.

Essas leis refletem o quanto a temática da escravidão no Maranhão e Grão-Pará esteve no centro das discussões metropolitanas, pois a crescente demanda por força de trabalho nativa, no decorrer da colonização, configurou uma barreira para a Coroa Portuguesa. Esta, pressionada por colonos, missionários e pela própria ação indígena, se viu obrigada a elaborar uma vasta legislação no intuito de resolver os problemas explicitados pelos diversos grupos

8 Refiro-me aos alvarás de 10 e 12 de novembro de 1647 e de 5 e 29 de setembro de 1649, regimento de 12 de setembro de 1652, carta régia de 21 de outubro de 1652, provisões de 17 de outubro de 1653 e de 9 de abril 1655, regimento de 14 de abril de 1655 e alvará de 12 de julho de 1656.

que constituíam a sociedade colonial por meio de cartas, litígios e ações cotidianas (NEVES, 2011, p. 21).

Além do assunto da liberdade indígena, encontrei manuscritos que mencionam o cargo de procurador dos índios. Estes serviam de intermédio entre colonizadores e nativos. No que diz respeito ao Estado do Maranhão, o cargo é mencionado na lei de 09 de abril de 1655, que dispunha sobre os casos válidos de cativo indígena. Recomendava a lei que, ocorrendo dúvidas sobre a legitimidade da escravidão dos índios, estes fossem assistidos por um procurador nomeado pelas autoridades encarregadas de julgar as suas demandas, evitando-se, assim as intenções particulares nos julgamentos⁹.

Mais tarde, com a lei de 21 de dezembro de 1686, que trata das missões do Maranhão e Grão-Pará, lei conhecida como “Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará”, normatiza-se a forma como se deveria escolher o procurador e o seu pagamento. O segundo parágrafo afirma que os índios teriam dois procuradores, um na cidade de São Luís e outro em Belém do Pará (LISBOA, s/d., p. 131).

Porém, nos manuscritos da municipalidade de São Luís, encontrei documentos cujo teor revela que, um pouco antes da lei para eleição e pagamento do procurador dos índios ser regularizada pela coroa, na Câmara, já estava sendo eleito um procurador. Todos oficiais se reuniram na Casa e Belchior de Sá foi chamado para tomar posse do cargo de procurador dos índios, prometendo “procurar aquilo que fosse bem para serviço de Deus e de sua Majestade e dos

⁹Para ocupar este ofício de procurador dos índios, era incumbido um morador da região não índio, eleito pelo governador, depois da indicação de dois nomes pelo Superior das missões da Companhia. Este atuava como defensor e auxiliar dos índios, assumindo os interesses indígenas perante as autoridades coloniais. Não exercia nenhuma função jurisdicional. Limitava-se a recomendar e a encaminhar declarações em nome dos índios à instância competente, ou seja, ao Governador, ao Ouvidor Geral ou à Junta das Missões. E, como pagamento de sua ocupação, receberiam alguns índios para lhes servir, sendo até quatro índios no Maranhão e seis no Pará. Tais índios não deveriam ser os mesmos indefinidamente, mudando-os de acordo com o juízo dos Padres, que o faziam quando lhes parecesse apropriado. Ver: MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza. “O Regimento do procurador dos índios no Maranhão”. *Revista Outros Tempos*, vol. 09, n.14, 2012, p. 222- 231, p. 223.

ditos índios e do bem comum” (APEM. LIVROS DE ACÓRDÃO. REG. 27.09.1653. FOL.67). Essa flexibilidade mostra que algumas medidas eram tomadas de acordo com a realidade local.

Também existem termos de vereação sobre pedido dos índios principais para que lhe dessem um procurador, a fim de representá-los, como também a eleição e posse do procurador dos índios. Há ainda atas em que o procurador dos índios solicita aos nativos que capinem a praça da cidade, o que evidencia que esse procurador servia de intermédio entre colonos e nativos, principalmente para solicitar serviços aos índios em nome das autoridades camarárias. Nos documentos da Câmara percebo que a maior parte dos documentos trata desses pedidos para que o procurador solicite serviços dos índios, o que nos permite destacar que o procurador era mais um representante da coroa, da conquista e do projeto dominador do que um defensor do nativo.

Assim como no acervo do AHU, é recorrente nas atas de vereação da Câmara documentos sobre os resgates. Os resgates consistiam em expedições feitas ao sertão a fim de capturar índios prisioneiros de guerras intertribais ou que estavam para serem vítimas de rituais antropofágicos ou trocados por mercadorias. Seus compradores se encarregavam de catequizá-los e civilizá-los e poderiam fazer uso dos seus serviços por um determinado tempo (NEVES, 2012, p. 256). Na Câmara, esses manuscritos tratam de notícias sobre os índios ou de propostas de alguma autoridade local para que houvesse essas expedições ou nomeação de pessoas para participarem dos resgates, bem como de um tesoureiro para o empreendimento.

Por fim, com 9% dos documentos, selecionei os assuntos “Diversos” que não se enquadram nos temas anteriores, seja pelo péssimo estado de conservação do documento, impossibilitando a identificação temática, ou pela natureza irregular dos assuntos, como é o caso da passagem de índios guajajaras para o Itaqui. Este último se refere à notícia de que havia chegado à câmara índios guajajaras que teriam deixado sua aldeia para irem ao Itaqui. Então foi chamado o índio Gonçalo Mendes para confirmar se a notícia era legítima. Cinco dias depois o nativo apareceu e afirmou que de fato todos tinham

passado para o Itaquí, até mesmo o índio principal com sua família, ficando na aldeia somente alguns velhos. Então o procurador do conselho, Agostinho Mozinho, solicitou que os índios retornassem a sua aldeia e que se escrevesse ao padre Manuel Nunes, superior da Companhia de Jesus, sobre o ocorrido e conforme a sua resposta determinaria o que mais conviesse aos índios (APEM. LIVROS DE ACÓRDÃO. REG. 05.11.1654. FOL. 12-12 v).

Apesar de não expressar o motivo da saída dos nativos da sua aldeia para outro lugar, este termo de vereação chama atenção para alguns pontos. Primeiro, o fato de um índio ser convocado à câmara para relatar o que havia acontecido de fato, ou seja, este índio seria um importante testemunho para relatar a fuga aos camaristas. O segundo ponto é o que teria os motivado a fugirem de sua aldeia para o Itaquí. Podemos levantar algumas hipóteses, como a falta de alimentos ou maus tratos que poderiam ter sofrido, provocando a fuga.

Este documento chama atenção devido à prática recorrente, neste período, de fugas tanto de indivíduos, como de grupos, uma estratégia de resistência entre os nativos. Também as fugas parecem ter sido uma das causas para a escassez de trabalhadores indígenas ao longo do século XVII, estando intimamente relacionadas à violência que sofriam (CHAMBOULEYRON, 2009).

Além disso, o não respeito aos acordos firmados ao se realizar os descimentos e os abusos de exploração de mão de obra apresentavam-se como importantes fatores influenciadores da opção dos indígenas pela fuga. As fugas podem ser compreendidas como uma “estratégia coletiva” de defesa contra a opressão e exploração exacerbada exercida pelos portugueses. De fato, “fuga e violência estavam comumente associadas”. Isso é comprovado pelos escritos dos missionários que, frequentemente, queixavam-se dos moradores serem os principais responsáveis pelas “fugas em massa para os sertões” e de que os índios fugidos formavam aldeias no sertão, denominadas de “mocambo indígena” (CHAMBOULEYRON, 2009).

Nessa mesma temática, encontra-se um documento em que o procurador do conselho, Jorge Sampaio de Carvalho, expõe a notícia de embarcações que partiriam a Portugal com algumas pessoas

acompanhadas de seus escravos gentios da terra. Os oficiais afirmavam que isso não era bom por conta da grande falta de escravos, então eles notificariam os mestres das embarcações para que não levassem nenhum índio para a viagem (APEM. LIVROS DE ACÓRDÃO. REG. 26. 04. 1653. FOL. 58 v – 60).

Esse documento denota que as embarcações estariam saindo do Maranhão para o reino levando escravos indígenas, porém, essa mesma ação é proibida pelos oficiais da câmara, por conta da falta de escravos. Ainda é necessária uma maior investigação sobre essa prática e os motivos de se levar índios para Portugal, ao invés de deixá-los na própria capitania.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A seleção quantitativa e qualitativa dos documentos mostra que o papel do índio na conquista e dominação colonial não se restringiu à escravidão. De fato eles tiveram poder de negociação, para encontrar meios de atender seus próprios interesses. Os conflitos deflagrados por eles evidenciam modos de resistência tanto à ação de colonos como dos missionários. E como eram assuntos relevantes tanto para as autoridades locais e régias, essas questões e seus desdobramentos chegavam sempre ao reino. Ainda é necessária uma investigação maior para apontar o parecer do reino nessas várias situações, mas é possível avaliar o quanto o indígena se tornou um tema relevante para a política conquistadora metropolitana, resultando na completa integração do nativo ao processo colonizador.

A partir das tipologias, cabe observar a grande presença de assuntos referentes aos indígenas na documentação da Câmara de São Luís e do Arquivo Histórico. No AHU, como foi elencado, há um número mais expressivo, até mesmo pelo maior espaço de tempo, sendo os da Câmara somente vinte e dois documentos, mas apenas para onze anos. A documentação e a historiografia revisionista nos mostram que houve uma variedade de atividades praticadas pelos índios, como serviços em quase todos os ramos, e os índios foram capazes de solicitar da Coroa benefícios para si, de promover reações

de resistência contra colonos e religiosos, mas, em alguns casos, de complementaridade com o processo dominador. Isso nos mostra que os nativos foram de fato sujeitos históricos e sempre estiveram ativos no processo de dominação.

REFERÊNCIAS

Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa - **Catálogo dos Manuscritos Avulsos Relativos ao Maranhão 1614-1699** (Projeto Resgate).

Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM) - **Livros de Acórdão da Câmara de São Luís**, 1646 - 1649, 1649 - 1654, 1654 - 1657.

BOMBARDI, Fernanda Aires & CHAMBOULEYRON, Rafael. **Descimentos privados de índios na Amazônia colonial** (séculos XVII e XVIII). *Varia História* (UFMG. Impresso), v. 27, p. 601-623, 2011.

CARDOSO, Alirio Carvalho. **Maranhão na Monarquia Hispânica**: intercâmbios, guerra e navegação nas fronteiras das Índias de Castela (1580-1655). Tese (Doutorado em História) - Universidade de Salamanca, Salamanca, 2012.

CARVALHO Jr, Almir Diniz. **Índios cristãos**: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769). Tese (Doutorado em História) - Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2005.

CHAMBOULEYRON, Rafael. **Duplicados Clamores**: queixas e rebeliões na Amazônia colonial (século XVII)". *Projeto História*, São Paulo, n.33, p. 159-178, dez. 2006, p. 160.

_____. Fugas, corso e bexigas. Escassez de mão de obra indígena na Amazônia seiscentista. **XXIX Encontro da Associação Portuguesa de História Económica e Social**. Porto, 2009. Disponível em: <http://web.lettras.up.pt/aphes29/data/4th/RafaelChambouleyron_Texto.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2017.

CORRÊA, Helidacy Maria Muniz Corrêa. Cartografia política da reconfiguração espacial do Maranhão e Grão-Pará: conexões e interconexões. **Revista Outros Tempos**, vol. II, n.17, 2014.

_____. O lugar da memória histórica no Maranhão. In: MARANHÃO, Secretaria de Estado do; MARANHÃO, Arquivo Público do Estado do. **Livros de Acórdãos da Câmara de São Luís 1645 - 1649**. São Luís: Edições SECMA, 2015.

_____. **"Para aumento da conquista e bom governo dos moradores"**: o papel da Câmara de São Luís na conquista, defesa e organização do território do Maranhão (1615-1668). Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

_____. "Para aumento da conquista e bom governo dos moradores": a Câmara de São Luís e a política da monarquia pluricontinental no Maranhão. In: FRAGOSO, João; SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. **Monarquia Pluricontinental e a governança da terra no ultramar atlântico luso: séculos XVI – XVIII**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

DOMINGUES, Ângela. **Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

LISBOA, João Francisco. **Jornal de Tímon: apontamentos, notícias e observação para servirem a história do Maranhão**. São Luís: Editora Alhambra, s/d. v. I.

MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza. O Regimento do procurador dos índios no Maranhão. **Revista Outros Tempos**, vol. 09, n.14, 2012, p. 222- 231.

NEVES, Tamiris Monteiro. **Entre salvar almas para Deus e gerar lucro para a Fazenda Real: a empresa dos resgates**. Monografia (Graduação em História) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2011.

_____. O Lícito e o Ilícito: A prática dos resgates no Estado do Maranhão na primeira metade do século XVIII. **Revista Estudos Amazônicos**, v. 7, n. 1, p. 253-273, 2012.

OLIVAL, Fernanda. **As Ordens Militares e o Estado Moderno: Honra, Mercê e Venalidade em Portugal (1641-1789)**. Lisboa: Estar, 2001.

ROCHA, Rafael Ale. **Os oficiais índios na Amazônia pombalina: sociedade, hierarquia e resistência (1751-1798)**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

Tatiane de Cássia Silva da Costa

URBANIZAÇÃO E QUESTÃO INDÍGENA NA AMAZÔNIA

Resumo: Na Amazônia, a produção do urbano guarda especificidade voltada principalmente para uma peculiar forma de ocupação do espaço, nesse sentido buscamos fazer uma leitura sobre a produção do espaço urbano regional a partir de uma problemática de análise que considere questão indígena, seja na sua relação com o processo histórico e geográfico de formação dos núcleos urbanos, seja na dinâmica e nas formas de uso que esses grupos sociais fazem do espaço urbano, ou ainda na presença indígena organizada social e politicamente reproduzindo-se em fragmentos específicos das cidades amazônicas.

Palavras-chave: Urbanização; Questão indígena; Amazônia.

Falar de urbanização amazônica pressupõe entender uma forma de uso do tempo e do espaço se impondo às temporalidades e espacialidades outras construídas por um contato/dependência com o rio, com a floresta, com a terra, com a aldeia etc. Isto significa dizer que começa a se instalar na realidade amazônica uma forma urbana que, como argumenta Lefebvre (2008), traduz-se tanto mentalmente, na simultaneidade de acontecimentos e de percepções que se densificam e intensificam-se, como socialmente, no encontro de atos, de atividades, de produtos e de obras.

Pensamos o espaço a partir de sua diversidade histórica e da coexistência de temporalidades o que nos permite melhor compreender uma diversidade temporal, a partir da qual chegamos à reflexão sobre a relação entre urbanização e questão indígena, negando uma perspectiva que ver as cidades como essências tradicionais ou realidades imutáveis, ou como espaços totalmente transformados pelo capital. Da mesma forma negamos a associação cristalizada que comumente se faz entre índios e natureza/floresta, que nos remete a uma concepção de cultura que supõe uma essência,

que vê a mudança como movimento contra-identitário. Viveiro de Castro em entrevista contribui para uma reflexão distinta desta com a seguinte afirmação:

Penso que essas coisas de mudança, de modernização, de pos-modernização, de globalização, não querem dizer que os índios estejam “virando brancos” e que não haja mais descontinuidade entre os mundos indígenas e o “mundo global” (...). As diferenças não acabaram, o que acontece é que agora elas se tornam comensuráveis, coabitam o mesmo espaço: elas aumentaram seu potencial diferenciante. (SZTUTMAN, 2008. p. 34).

É muito comum que esta temática apareça muita das vezes carregada de preconceitos e questionamentos sobre a identidade dos povos que vivenciam a experiência urbana, seja na aldeia ou na cidade, nos parece fundamental resgatar a perspectiva de cultura de Roque Laraia (1986) no qual os sistemas culturais dos homens não se apresentam como algo estático, mas em constante dinamicidade, uma vez que os mesmos tem a capacidade de questionar seus hábitos constantemente e modificá-los, mudanças essas que podem ocorrer internamente a um sistema cultural como resultado de sua dinâmica própria, ou como resultado do contato com outros sistemas culturais, o que coloca o tempo como elemento fundamental na análise de uma cultura

Nesse sentido, é necessário superar o pensamento de que o índio e a cidade são elementos antagônicas e contraditórios, pois o que parece é que o indígena está deslocado de seu lugar de origem, fora de seu mundo, em contraste com sua essência, que se o mesmo se submete a uma mudança cultural está deixando de ser indígena para tornar-se igual a outro, nesse caso um cidadão, esta é uma concepção simplória que associa índio-aldeia/floresta como algo dado, e ignora que os processos de urbanização na Amazônia tem profunda relação com a presença indígena, seja na estruturação dos núcleos urbanos, seja na reprodução do intra-urbano e do urbano-regional, o que significa dizer que a cidade é meio/condição/produto da presença indígena e o indígena é produtor da urbanização seja na cidade ou na aldeia.

A QUESTÃO INDÍGENA NA PRODUÇÃO DO ESPAÇO URBANO AMAZÔNICO

Na Amazônia, a produção do urbano guarda especificidade voltada principalmente para uma peculiar forma de ocupação do espaço, compreendida a partir de processos históricos, geográficos e culturais. Na região, vários modelos de urbanização combinam e coexistem dentro de um mesmo espaço, revelando com isso as diversas faces do urbano-regional.

Ao falar da feição urbana da região amazônica, é preciso que se tenha em mente que esta é diversa e complexa, uma vez que as cidades em seu conjunto cumprem papéis variados e ainda que o modo de vida urbano ultrapassa os limites formais daquilo que denominamos cidade (PEREIRA, 2007). Isso quer dizer que é possível identificarmos um modo de vida urbano presente em espaços que não apresentam uma densidade demográfica condizente com aquelas estabelecidas por alguns estudos urbanos, que propõem que cidades são aglomerações populacionais com mais de 20 mil habitantes (VEIGA, 2003). Na região é possível identificar algumas cidades, que mesmo não apresentando este contingente populacional expressam a vida urbana, como no caso das *company towns*, que são cidades-empresas criadas, principalmente, por empreendimentos ligados à mineração e se dimensionam pela capacidade de oferta de bens e serviços que atendem principalmente aos funcionários das empresas (TRINDADE JUNIOR; ROCHA, 2002).

Além das características urbanas que se reproduzem em espaços que poderiam não ser denominados de cidade, o contrário também é possível. Ou seja, podemos encontrar práticas rurais em espaço urbanos, como as práticas socioculturais de pescadores e agricultores urbanos que reproduzem sua existência nas cidades, assim como de indígenas que vivem nas periferias de alguns centros urbanos e que não são atendidos por políticas que considerem as suas especificidades, não reconhecendo o papel que estes desempenham nestas cidades (PEREIRA, 2007).

É válido observar a urbanização regional a partir de uma descontinuidade no plano territorial, sem que haja interferências significativas à disseminação de valores de uma sociedade urbana e,

da mesma forma, sem negar os conteúdos do modo de vida rural. Assim, na Amazônia, a urbanização não se restringe a presença de cidades na paisagem regional, mas pela difusão de uma sociedade urbana (OLIVEIRA, 2000).

Nesse sentido buscamos entrar numa leitura sobre a produção do espaço regional, especificamente o espaço urbano a partir de uma problemática de análise que considere as populações tradicionais, particularmente nesse caso a partir da questão indígena, seja na sua relação com o processo histórico e geográfico de formação dos núcleos urbanos, seja na dinâmica e nas formas de uso que esses sujeitos sociais fazem do espaço urbano, ou ainda na presença indígena organizada social e politicamente e se reproduzindo em fragmentos específicos das cidades amazônicas. Buscamos com isso, aprofundar a leitura sobre a urbanização amazônica, a partir de uma revisão bibliográfica crítica desses processos, considerando as populações tradicionais, especificamente as comunidades indígenas nos processos de produção do urbano regional.

É fundamental considerar que a imagem que se construiu historicamente sobre a região amazônica é um tanto contraditória, uma vez que se estabelece um consenso de caracterização da mesma enquanto um espaço homogêneo seja em termos naturais, seja do ponto de vista social e cultural. No entanto, a região amazônica está longe de ser homogênea e singular; fato este que se percebe através da configuração e organização do espaço regional e, principalmente, através dos sujeitos que o produzem. Esse mesmo pensamento de homogeneização entende que a urbanização ocorre através de um processo único, desconsiderando as particularidades dos diversos lugares do espaço regional, assim como os diferentes processos de formação de cidades.

Os primeiros núcleos urbanos amazônicos têm sua formação ligados à dinâmica do rio, uma vez que este se apresentava enquanto estruturador da vida econômica, política, cultural e social das cidades. Isto ocorre, principalmente, uma vez que o processo de ocupação e dominação do território amazônico, ainda no período colonial, deu-se por meio daquilo que Porto-Gonçalves (2001) chama de controle das águas, uma vez que as atividades econômicas regionais se

desenvolviam tendo o rio como base estratégica de circulação de bens, serviços e pessoas. Atividades como a exploração das drogas do sertão, a expansão da agricultura comercial e ainda a exploração do látex entre outras atividades proporcionaram o surgimento de diversas cidades localizadas às margens dos principais rios.

De forma diversa as cidades na Amazônia surgem ainda no período colonial e seu conceito está vinculado às estratégias de dominação do território, sendo, por isso, consideradas como o lugar de apoio logístico para a apropriação e expropriação de riquezas. Nesse sentido a estratégia de criação e localização de cidades, como ponto de defesa militar e comercialização, é evidente na ocupação do território (VICENTINI, 2004). A presença da Igreja Católica também foi um elemento estratégico dessa dominação territorial, a partir, principalmente, da transformação de aldeias indígenas em aldeamento religioso. Estas deixaram suas marcas no tempo e na paisagem das cidades.

E é com a presença pujante de militares e religiosos que a Amazônia vê nascer em seu território o urbano colonial, que se fortalece em termos políticos e econômicos demandando com isso uma mão-de-obra inexistente na então colônia portuguesa, o que estimula um método de colonização e penetração do território baseado na escravidão de índios, o que incentiva a realização de grandes expedições pelos rios amazônicos em busca de captura de índios para atender a questão de mão-de-obra em cidades importantes como Belém, por exemplo.

Através da atuação de ordens religiosas como a dos jesuítas a escravidão indígena foi proibida e os missionários passaram a assumir a responsabilidade de conversão e introdução dos indígenas às condições de vida condizentes com o padrão de vida urbano colonial. E assim sob essa tutela religiosa, impedia-se a caçada de índios para trabalho forçado, ao mesmo tempo que as missões religiosas enriqueciam com o trabalho indígena.

A distribuição, atuação e expansão das ordens religiosas na Amazônia podem ser compreendidas, primeiramente com a implantação das aldeias onde se dava a destribalização e o acultramento de indígenas para promover a perda da identidade

étnica e da organização tribal, o que provocou uma queda demográfica da população indígena devido a dizimação e miscigenação.

E ainda, na ascensão dos aldeamentos a condição de vilas quando receberam novos nomes de toponímia portuguesa, para fortalecer o controle e domínio colonial. Isso ocorre sob a intervenção Pombalina que visava reproduzir o modelo de acumulação que viabilizasse a passagem do capitalismo mercantil ao industrial, na qual os religiosos, em especial os jesuítas tiveram sua atuação relativizada e controlada pelo Estado, já que os missionários eram considerados como os principais beneficiários do trabalho indígena, além de serem acusados de não promover uma efetiva assimilação dos índios a sociedade colonial. Assim, a política colonial passa a promover a ocupação do espaço com vilas e lugares, através da retirada de ordens missionárias e da implantação do poder político institucional.

A discriminação do índio e a perseguição a comunidades isoladas perpetua-se como estratégias de dominação territorial, mesmo com a instauração da república, e a constituição de 1891 atribui aos estados o direito de decidir sobre as terras existentes, sem se referir ou nomear as populações indígenas. E assim a questão indígena deixa de ser apenas um problema de mão-de-obra para se converter num problema de terras.

Com a descoberta do látex pelos colonizadores, que já era conhecida e largamente utilizada pelos índios, ocorre a abertura da navegação estrangeira no Rio Amazonas, a mão-de-obra escrava indígena ainda parecia necessária nesse contexto, mesmo tendo sido abolida por diversas vezes. Também com a exploração do caucho em algumas regiões da Amazônia a relação com os indígenas ocorreu de forma violenta, principalmente por estes representarem resistência com a entrada de castanheiros em seus territórios.

Os indígenas que porventura habitassem os lugares onde havia o caucho e a seringueira eram rapidamente expulsos, ou então subordinados ao trabalho de extração (...). Se alguma resistência houvesse por parte dos indígenas, eram estes eliminados à bala pelos invasores (GAGLIARDI, 1989, p. 91).

Mesmo com o início do século XX e seus decretos referentes a população indígena, estes eram violados com desapropriação de suas terras, consideradas de utilidade pública, e com o controle cultural e étnico por parte do Estado que se colocava como tutor dos índios em assuntos de catequese e “civilização” (GAGLIARDI, 1989).

E assim a concepção de índios incapazes e fracos, fazia renascer um pensamento de incorporação das populações indígenas a uma sociedade ocidental, através da institucionalização do serviço de proteção do índio, que consistia mais em vigilância, na qual as relações de violência e conflito perpetuaram-se.

Entendemos que a urbanização na Amazônia em sua relação com as populações indígenas, que se registra desde o surgimento dos primeiros núcleos urbanos e com as primeiras ordens religiosas ocorre através da imposição de um padrão cultural de uma sociedade colonial, para que os povos ora escravizados, ora assimilados abandonassem suas identidades étnicas, suas territorialidades específicas, suas formas intrínsecas de usar os recursos naturais e com isso se “aculturassem”, isso ocorreu através das proibições pombalinas de uso da língua, condenações religiosas a práticas tradicionais como a poligamia, exigências de adaptação aos padrões civilizatórios, sendo assim a coerção um mecanismo de dominação decisivo.

A partir de meados do século XX algumas transformações ocorreram e acabaram repercutindo diretamente na configuração das cidades regionais e, conseqüentemente, intensificaram o processo de urbanização. A partir desse momento, a urbanização amazônica começou a apresentar estreitas relações com a intervenção estatal e a região aparece no centro das preocupações nacionais, que direcionava para a mesma, políticas que visavam à ocupação, integração e desenvolvimento regional. Em termos de integração, temos a instalação de redes viárias no território, com a abertura de rodovias que cortam a região, a exemplo da BR - 010 (Belém - Brasília), da BR - 163 (Cuiabá - Santarém), da BR- 364 (Cuiabá - Porto Velho) e da BR-222 (Transamazônica). Temos ainda a instalação de redes energéticas e de telecomunicações, e as políticas de incentivo à migração induzida e

financiada pelo Estado, que visava ocupar o chamado “vazio demográfico”. Em termos de desenvolvimento, apresentam-se os incontáveis incentivos e isenções fiscais direcionadas às empresas que se pretendia atrair para a região, como empresas ligadas à indústria agropecuária e mineral, e ainda as grandes obras de infraestrutura, entre as quais se destacam a construção de hidrelétricas, e a construção de portos.

Em síntese, temos uma reestruturação espacial da Amazônia e a presença de atividades modernas e de conexões notadamente verticalizadas (SANTOS, 2006) que deixaram suas marcas no espaço regional através de sérios conflitos sociais e diversos problemas socioambientais, tais como expropriação da agricultura familiar e expulsão do trabalhador, desterritorialização de comunidades indígenas, inchaço dos centros urbanos através do avanço demográfico e crescimento acelerado e desigual das cidades da região.

O reflexo do avanço deste capital na região para as comunidades indígenas se apresenta de várias formas, sempre com caráter de violência e subordinação destes grupos. Alguns exemplos desse processo são os Gavião da Montanha que foram expulsos de seu território pela Eletronorte com a construção da hidrelétrica de Tucuruí; os Kayapó que com a abertura das estradas, garimpos e fazendas foram obrigados a se deslocar diversas vezes, uma vez que a exploração madeireira adentrou as terras indígenas através da FUNAI ou da iniciativa dos próprios índios, e finalmente uma das grandes expressões na região sudeste do Pará de pressões sobre comunidades indígenas foi e ainda é o Programa Grande Carajás¹ (PGC), que cortou terras indígenas com as linhas de alta tensão e com a passagem da Estrada de Ferro Carajás (EFC) (VIDAL, 1991).

Assim, nas últimas décadas os povos indígenas têm intensificado o contato com os não-indígenas em função dos projetos de desenvolvimento regional que vêm se expandindo sobre seus territórios para atender interesses econômicos. Estes elementos

1 O Programa Grande Carajás (PGC) projeto integrado de desenvolvimento com o objetivo de industrializar a Amazônia oriental através da mineração, do processamento de minérios, da agropecuária e da exploração madeireira, e projetos de infraestrutura.

aparecem na produção do espaço regional amazônico, por um lado, com políticas do Estado brasileiro para desenvolver economicamente a região integrando-a física e economicamente ao restante do país, assim como para criar condições para que o capital internacional se reproduza, por outro lado, estas mesmas políticas, refletem-se sobre a estrutura social, política, cultural e econômica das comunidades tradicionais, que são constantemente desterritorializadas.

Nesse sentido, se, por um lado, as cidades amazônicas, apresentam sua dinâmica de formação relacionada às populações indígenas que eram força de trabalho para as atividades extrativas, por outro lado, com os processos de reconfiguração das políticas de ocupação e desenvolvimento regional, a partir da década de 1960, os indígenas passam a vivenciar a vida urbana pelo fato dos novos projetos minerais e agropecuários pensados para a região que impactaram seus territórios, o que leva vários grupos a tomarem a cidade como única opção de reproduzir sua existência. Complexificando esta dupla dinâmica, a proximidade das aldeias as cidades, também tornam as cidades parte do cotidiano de muitas populações indígenas, o que nos faz entender que essas populações marcam e são marcadas pela cidade.

241

URBANIZAÇÃO E EXPRESSÃO ÉTNICA NAS CIDADES

A temática sobre a presença indígena nas cidades apresenta-se como recente nas ciências sociais no geral. Na antropologia Roberto Cardoso de Oliveira no fim da década de 1960, trata da mesma ao analisar a presença dos Terena nas cidades de Campo Grande e Aquidauana, nos mostrando que o processo de urbanização de populações indígenas ocorre vinculada a uma forma de assimilação a chamada sociedade nacional. O que nos lembra as narrativas de Da Matta e Laraia (1978) que ao analisar a relação entre Índios e castanheiros na estruturação da região do Sudeste paraense, nos mostra a transferência dos índios Gavião para os núcleos urbanos como uma tentativa de pacificação dos mesmos, uma vez que estes representavam, para os grupos políticos da região, um obstáculo aos

avanços dos castanhais. Na década de 1980 algumas dissertações (ROMANO, 1982; LAZARIN, 1981; FÍGOLI, 1982), também da antropologia, orientadas pelo próprio Cardoso de Oliveira, que retomam essa temática. E apenas na década de 2000 que pesquisadores de diferentes áreas se preocupam em entrar em análises etnográficas sobre essa questão. Especificamente na geografia essa temática ainda aparece de forma muito modesta.

Tabela 1: População indígena, por situação de domicílio, segundo a localização do domicílio – Brasil 2010

Localização do domicílio	População indígena por situação do domicílio		
	Total	Urbana	Rural
Total	896 917	324 834	572 083
Terras Indígenas	517 383	25 963	491 420
Fora de Terras Indígenas	379 534	298 871	80 663

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010.

Uma vez que uma rápida análise dos dados censitários do IBGE, nos mostra que atualmente 42% dos indígenas do Brasil hoje estão em terra indígena e que 36% localizam-se em áreas urbanas, o que corresponde a mais de trezentos mil indígenas vivendo em áreas urbanas, sendo em aldeias urbanas ou dispersos pelas cidades². Um percentual um tanto significativo para que nossas preocupações com a questão indígena estejam restritas as chamadas Terras Indígenas – TI.

2A questão das chamadas aldeias urbanas e índios citadinos abrange uma multiplicidade de situações diferentes, com histórias diversas de contato interétnico com as populações regionais, desde situações em que índios foram expulsos das suas terras até outras situações em que índios optaram pela vida na cidade em decorrência da falta de oportunidades de educação e atendimento adequado de saúde nas suas aldeias. A migração indígena para os centros urbanos ocorre de maneiras muito diversas, desde o traslado de grupos familiares para bairros onde já há um contingente grande de índios organizados politicamente até casos de migração de indivíduos para a cidade em busca de empregos, tratamento de saúde, educação ou um novo estilo de vida. (BAINES, 2001 p. 15)

Guerra (2014) ao analisar as ações de retomada de terra e reterritorialização da Terra Indígena Xakriabá, propõe uma inversão do conceito de ordenamento territorial por entender, no que tange a demarcação de terras indígenas oficialmente reconhecidas, que existe uma imposição de uma lógica espacial por parte do Estado, o que acaba resultando numa compressão dos territórios indígenas e no confinamento em reservas. Seguindo essa perspectiva de confinamento e os dados do IBGE mencionados acima, ratificamos a necessidade de se aprofundar as investigações e análises em torno da temática da presença indígena nas cidades, uma vez que o *confinamento territorial* analisado por este autor, também deve ser entendido como um reflexo das leituras que se faz sobre as populações indígenas no Brasil restritas a reservas indígenas e suas questões territoriais,

O que pressupõe além do confinamento territorial que o estado e o Capital submetem às populações indígenas, as reflexões acadêmicas e até mesmo políticas acabam por reproduzir tal situação num formato de confinamento analítico. Este raciocínio nos chama a atenção para o desafio de que tratar da produção do espaço urbano a partir dos indígenas na Amazônia é uma forma de não confinar a leitura, como também ampliar a compreensão da geografia urbana amazônica.

Comumente a análise sobre a realidade urbana amazônica, em reposta ao processo histórico de ocupação do espaço regional e seus reflexos de aprofundamento das desigualdades sociais, acabam por priorizar a precarização econômica, “desproletarização” e desemprego, enfatizam principalmente os chamados “excluídos”, “população carente”, “população de baixa renda”, “população vulnerável” e “pobres”, diluindo a força da expressão dos fatores étnicos nas cidades. Nesse sentido, ser classificado como “pobre” ou “excluído” numa sociedade autoritária implica em ser privado do controle de sua própria representação e de sua identidade coletiva.

Seguindo esses argumentos, entendemos que pensar essa expressão étnica nas cidades amazônicas pode se apresentar a partir de duas dimensões, por um lado temos uma perspectiva que lê essa relação urbanização e questão indígena pelo prisma da regulação, da

subalternização e do controle, e por outro lado podemos identificar um ponto de vista que considera a presença indígena nos espaços urbanos como estratégias de resistências, de visibilidade de suas demandas.

A CIDADE COMO REGULAÇÃO E CONTROLE

Historicamente as cidades ganham importância e significado à medida que as formas de uso do tempo e do espaço se modificam. Nesse sentido, a cidade, que originalmente se caracterizava como o espaço do poder, da festa, das trocas, das manifestações culturais e religiosas, da concentração de leis, instituições e serviços de apoio à vida cotidiana, sofre transformações radicais com a entrada da produção industrial, passando a ser espaço da própria produção (MONTE-MOR, 2007). O crescimento das relações de produção do sistema capitalista traz para a realidade urbana a generalização da troca e do mundo da mercadoria, refletindo com isso nas relações de uso e no valor de uso em sua dimensão qualitativa, uma vez que estes persistem apenas enquanto exigência do consumo.

Essa imposição do valor de troca acaba por dissolver algumas relações sociais, provocando segregações de todas as formas, resultantes de relações mais ligadas à propriedade³ e não à apropriação⁴. A cidade, cada vez mais, transforma-se no espaço do capital, uma vez que a reprodução das relações de produção necessita da produção e organização de espaços, sendo que o urbano, dessa forma, transforma-se no espelho das relações de produção, ou seja, reflexo de uma sociedade organizada em classes sociais, reproduzindo e expressando, desse modo, um conjunto de desigualdades sociais e econômicas tão características daquele modo de produção.

3 Pressupõe valorização, envolvendo a propriedade privada e o espaço-tempo da troca (CARLOS, 1996). Refere-se à dominação sobre a natureza material, resulta de operações técnicas, arrasa-a permitindo às sociedades substituí-las por seus produtos (LEFEBVRE, 1978).

4 Envolve relações sociais como espaço-tempo do uso.

Além de fragmentado e articulado, o espaço urbano também é reflexo de uma sociedade capitalista, expressa em sua paisagem. Portanto, a profunda desigualdade social desta sociedade espelha relações profundamente contraditórias e excludentes. Mas além de reflexo, o espaço urbano também é condição para a (re)produção das relações capitalistas e isto ocorre através do papel que as obras fixadas pelo homem e as formas espaciais que desempenham na reprodução das condições e relações de produção. Se este espaço é fragmentado, articulado, reflexo e condicionante social, logicamente que também vai ter uma dimensão simbólica e ser um campo privilegiado das lutas sociais (CORRÊA, 1989).

Concretamente, encaramos uma estruturação do espaço urbano controlado por estatutos, planos diretores rígidos, legislações de uso do solo, que desconsideram a reprodução de grupos étnicos em suas múltiplas temporalidades, modos de vidas, especificidades e práticas culturais.

Mesmo que o percentual de indígenas que vivem em áreas urbanas seja significativo e que exista um Estatuto da Cidade (Lei 10.257/01), resultado de mobilizações sociais que regulamentam as políticas urbanas e define uma perspectiva de cidade justa e democrática, as legislações municipais e os instrumentos de planejamento urbano sejam estes conservadores ou progressistas dificilmente reconhecem as cidades como lugar dos indígenas desenvolverem democraticamente suas diversidades étnicas e culturais. Nesse sentido, para os indígenas no contexto urbano, essa apropriação desigual significou a negação de seus direitos enquanto povos indígenas e a negação do direito a cidade.

O que possivelmente pode aparecer como reflexo do fato do foco da política indigenista estar centrado quase que exclusivamente nas aldeias, entendidas oficialmente como localizadas em áreas rurais, por oposição às áreas urbanas. Isso, por conseguinte acaba ignorando as implicações dos fatores identitários, das autodefinições coletivas e das mobilizações indígenas cada vez mais evidente nas cidades. No entanto, a invisibilidade das etnias que vivem nas cidades, não é apenas um descuido metodológico de institutos estatísticos e um desinteresse de pesquisadores, sociedade civil e Estado. Precisamos

encará-la como parte de um imaginário que diluiu as muitas etnias numa única, a *indígena*, através de um processo civilizatório violento de subalternização e negação de suas diferenças.

Foucault (1985) nos leva a uma reflexão que muito sobre o Poder sobre a vida que segundo este autor desenvolveu-se em dois polos, através do que ele chama de *corpo como máquina*, no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, em sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos; e um outro polo que consiste no *corpo-espécie*, o suporte dos processos biológicos, traspassado pela mecânica do ser vivo. Nesse sentido, a disciplina do corpo e a regulação da população consiste na organização do poder sobre a vida.

A disciplina através de instituições responsáveis pela regulação de população, reflexões de táticas e aprendizagem, a educação e a ordem da sociedade configuram um bio-poder, elemento indispensável ao capitalismo, que se dá pela inserção dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos.

O poder que tem a tarefa de se encarregar da vida terá necessidade de mecanismos contínuos, reguladores e corretivos, não se trata de pôr morte em ação no campo da soberania, mas de distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade (FOUCAULT, 1985, p.135).

A realidade dos povos indígenas que vivem nas cidades aponta para que os direitos indígenas se alinhem cada vez mais ao entendimento de que a cultura não é um pressuposto de determinado grupo étnico e sim um produto dele; cultura, entendida como “algo essencialmente dinâmico” e “perpetuamente reelaborado” (Carneiro da Cunha, 2009) e que dessa forma possam esses direitos estar, assim como a cultura, em constante construção por seus sujeitos sem que para essa construção lhes seja posto um modelo de identidade e “indianidade”.

Nesse sentido, a cidade deve ser um lugar onde os indígenas não tenham sua identidade negada e onde não haja esvaziamento dos

seus direitos, mas ao contrário, o local de construção política que pense o espaço urbano como um *lugar* legítimo dos povos indígenas.

Um lugar é um espaço de representação, cuja singularidade é construída pela territorialidade subjetivada (GUATARRI, 1985). Sentidos diversos perpassam as diferentes maneiras com que as pessoas interagem com as dimensões práticas e de poder. Disso resulta um modo diferencial através do qual pessoas e grupos participam dos fluxos, seria o que Massey (2001) chama de “Geometria de Poder”.

A CIDADE COMO ESPAÇO DE VISIBILIDADE E RESISTÊNCIA

Relação entre etnicidade e urbanização apontam para questões diversas e complexas, que trazem consigo alguns desafios: ligados a efetivação da política indigenista; ao exercício do direito a cidade, no sentido de garantir o acesso a todas as políticas públicas sociais e urbanas previstas na Constituição Federal de forma apropriada a seus modos de viver. O que pode nos sugerir que a cidade pode ser um local de afirmação dos direitos indígenas.

Esta presença indígena nas cidades amazônicas ocorre, no momento atual, principalmente através de manifestações sucessivas de construção de uma existência coletiva que aponta para identidades políticas, o que nos indica um processo de reconfiguração étnica, através da constituição de identidades coletivas. Evidente numa autoconsciência política que se expressa em atos de mobilização étnica que usam o espaço da cidade, seja como estratégias de visibilidade das demandas políticas e sociais de Terras Indígenas - TI, seja pelo encontro de diferentes etnias que migraram para os centros urbanos, uma vez que a etnicidade estaria se tornando evidente na vida cotidiana das cidades.

A presença expressiva de indígenas nos centros urbanos tem levado a formação de entidades políticas, como movimentos indígenas organizados, associações, etc. que agrupam indígenas de diferentes etnias, que se aproximam por compartilhar demandas e mesmo por serem de povos diversos, sua diferença torna-se também

um critério de aproximação, que se consolida seja na ocupação de terrenos vagos, seja na mobilização política e em lutas que estabelecem fronteiras culturais identidades coletivas e políticas. Entendidas aqui como formas de resistências e luta para a sobrevivência em termos de reprodução da vida e de suas culturas.

Pode-se dizer que mais do que uma estratégia de discurso tem-se o advento de categorias que se afirmam através de uma existência coletiva, politizando não apenas as nomeações da vida cotidiana, mas também práticas rotineiras produção do espaço urbano. A complexidade de elementos identitários, próprios de autodenominações afirmativas de culturas e símbolos, que fazem da etnia um tipo organizacional (Barth, 1969), foi trazida para o campo das relações políticas, verificando-se uma ruptura profunda com a atitude colonialista homogeneizante, que historicamente apagou diferenças étnicas e diversidades culturais, diluindo-as em classificações que enfatizavam a subordinação dos “nativos”, “selvagens” e ágrafos ao conhecimento erudito do colonizador. (ALMEIDA, 2004)

Nesse sentido, podemos olhar por diversos ângulos, os processos diferenciados de territorialização das chamadas “comunidades indígenas” e a diversidade das fronteiras culturais em delimitação nas cidades, novas formas de ocupação do espaço emergem definindo territorialidades específicas de grupos étnicos distintos ou de intergrupos, que produzem identidades coletiva.

Como nos sugere Sack (1986) territorialidade é uma forma de interação espacial, que influencia outras interações espaciais. Devemos pensá-la como algo enraizada socialmente e geograficamente. Seu uso depende de quem está influenciando e controlando o quê e quem, nos contextos geográficos de espaço, lugar e tempo. Está relacionada em como as pessoas usam e organizam o espaço e organizam-se no espaço, e como a partir disso ao lugar.

Não pode ser entendida como instrumento para alcançarmos a ordem, mas é uma estratégia para criar e manter o contexto geográfico através do qual experimentamos o mundo e o dotamos de significado. A territorialidade funciona como fator de identificação, defesa e força. Laços solidários e de ajuda mútua informam um conjunto de regras

firmadas sobre uma base física considerada comum, essencial e inalienável, não obstante disposições sucessórias porventura existentes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não buscamos com isso analisar apenas uma passagem do indígena para ambientes urbanos, no sentido de entender um mero deslocamento de grupos sociais de um espaço a outro, e menos ainda de centrar nossa análise nas formas precárias a que estão submetidos os indígenas em centros urbanos, nosso desafio ao trazer esta temática corresponde em não vitimizar os indígenas, mesmo adentrando analiticamente toda a violência a que foram submetidos ao longo do processo histórico, mas pelo contrário entendemos ser necessário apresentá-los como sujeitos sociais que produzem e são produtos da urbanização, como protagonistas de diversas estratégias de resistências às pressões que veem sofrendo historicamente, e que está e viver a/na cidade também pode ser uma forma de resistência, uma forma de expor suas demandas, uma forma de se reproduzir, ao tornar a cidade também seu espaço de luta e sobrevivência.

249

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, A. W. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de desterritorialização e movimentos sociais. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais* – v.6, n.1, 2004.
- BAINES, Stephen. **As chamadas “aldeias urbanas” ou índios na cidade.** *Revista Brasil Indígena*, v. 2, n. 7, p. 15-17, nov./dez. 2001.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Urbanização e tribalismo.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1968.
- CARLOS, A. F. A. **O espaço urbano: novos escritos sobre a cidade.** São Paulo: Contexto, 2004.
- _____. **A condição espacial.** São Paulo: Contexto, 2011.

- CORRÊA, R. L. **A periodização da rede urbana amazônica**. *Revista Brasileira de Geografia*. Rio de Janeiro: IBGE, 1987.
- _____. **O espaço urbano**. Rio de Janeiro: Editora Ática, 1989.
- DA MATTA, R; LARAIA, R. B. **Índios e Castanheiros: A empresa extrativista e os índios no Médio Tocantins**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- EMMI, M. **A oligarquia do Tocantins e o domínio dos castanhais**. Belém: NAEA/UFPA, 1987.
- FÍGOLI, Leonardo H. G. **Identidade étnica e regional: trajeto construtivo de uma identidade social**. 1982. 244 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, UnB, Brasília, [1982].
- FOUCAULT, M. **O direito de morte e poder sobre a vida** (p. 127-141). In: **História da Sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- GAGLIARDI, J. M. **O indígena e a república**. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1989.
- GUERRA, E. F. **Desordenamento territorial e a geopolítica das retomadas na terra indígena Xakriabá**. In: SILVA, D. A. *Et al (org.) Identidade, Território e resistência*. Rio de Janeiro: Consequência, 2014.
- IBGE. **Censo demográfico 2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.
- LARAIA, R. B. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.
- LAZARIN, Marco Antonio. **A Descida do Rio Purus: uma experiência de contato interétnico**. 1981. 152 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Departamento de Antropologia, UnB, Brasília, [1981].
- LEFEBVRE, H. **La production de l'espace**. Paris: Éditions Anthropos, 1981.
- _____. **A vida cotidiana no mundo moderno**. São Paulo: Ática, 1991.
- _____. **O direito a cidade**. São Paulo: Centauros, 2001.
- _____. **Espaço e política**. Belo Horizonte: EDUFMG, 2006.
- LIMONAD, E. **Espaço-tempo e urbanização: algumas considerações sobre a urbanização brasileira**. In *Revista Cidades*, Vol. 5, nº8, 2008, pp. 243-261.
- MASSEY, D. **Um sentido global do lugar**. In: Arantes, A. (org.) **O Espaço da Diferença**. Campinas: Papirus, 2001.
- _____. **Pelo Espaço: uma nova política da espacialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015.
- MONTE-MOR, R. L. **Cidade e campo, urbano e rural o substantivo e o adjetivo**. In: FELDMAN, S. FERNANDES, A. **O urbano e o regional no Brasil Contemporâneo: mutações, tensões e desafios**. Salvador: EDUFBA, 2007.
- PEREIRA, J. C. M. **A feição urbana da Amazônia contemporânea. Proposta revista trimestral de debate da Fase**. Rio de Janeiro: FASE, v.1, n. 114, 2007.

- ROMANO, Jorge Osvaldo. **Índios proletários em Manaus: o caso dos Sateré-Mawé** citadinos. 1982. 322 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Departamento de Antropologia, UnB, Brasília, [1982].
- SANTOS, M. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: EDUSP, 2006.
- SACK, R. O significado de territorialidade. In: Dias, L. e Ferrari, M. (org.) **Territorialidades Humanas e Redes Sociais**. Florianópolis: Insular, 2011 (1986)
- SZTUTMAN, R. (Org.) **Encontros Eduardo Viveiro de Castro**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.
- TRINDADE JUNIOR, S. C.; ROCHA, G. M. **Cidade e empresa na Amazônia: gestão do território e desenvolvimento local**. Belém: Paka-Tatu, 2002.
- VIDAL, L. B. **Os índios da Amazônia: um desafio recíproco** In: HÉBETTE, J. (Org) **O cerco está de fechando: o impacto do grande capital na Amazônia**. Rio de Janeiro: Fase, 1991 p 54-77.
- VICENTINI, Y. **Cidade e História na Amazônia**. Curitiba: Ed. UFPR, 2004.

Elias Abner Coelho Ferreira

MÃO DE OBRA INDÍGENA NA AMAZÔNIA COLONIAL PORTUGUESA: OFICIAIS CANOEIROS, REMEIROS E PILOTOS JACUMAÚBAS (1733-1777)¹

Resumo: Muito antes da chegada dos europeus na região conhecida hoje como Amazônia brasileira, no século XVI, os rios se configuravam como meio de subsistência para os povos indígenas. Desde o início do *contato*, os rios amazônicos passam também a ser as principais vias de penetração e colonização. A história da colonização no extremo Norte da América portuguesa, fez-se basicamente, portanto, seguindo os cursos dos rios, dentro de embarcações. Embarcações pequenas e grandes, rústicas ou mais elaboradas, guiadas por índios pilotos – os jacumaúbas – e remadas por índios remeiros, transitavam cotidianamente pela malha fluvial amazônica, composta de rios, furos, igarapés, lagos e ilhas. Os indígenas eram os conhecedores da floresta, das espécies vegetais, dos rios e do movimento das águas. Isso fez com que sua mão de obra – mais que um mero recurso – fosse fundamental. Este artigo vem tratar justamente disso.

Palavras-chave: Amazônia colonial; mão de obra indígena; século XVIII.

OS ÍNDIOS E OS RIOS

A Amazônia é uma região geograficamente recortada por rios, ilhas e igarapés. Os rios, muito antes da chegada dos europeus no século XVI, eram indispensáveis à sobrevivência dos inúmeros grupos étnicos que viviam às suas margens e deles se serviam diariamente. Tais grupos, chamados genericamente de *índios* pelos europeus, viviam em sua grande maioria numa região chamada de “várzea”,

¹ Este artigo relaciona boa parte das ideias defendidas na minha dissertação de mestrado, intitulada “Oficiais canoieiros, remeiros e pilotos jacumaúbas: mão de obra indígena na Amazônia colonial portuguesa (1733-1777)”, defendida em 2016.

que correspondia a cerca de 1,5% da planície amazônica (PORRO, 1996, p. 12). Localizada às margens dos rios, a várzea era uma região sujeita às inundações anuais. Apesar de ter uma proporção pequena em relação ao restante do território, a várzea teve uma importância fundamental no processo de penetração e ocupação territorial, já que era praticamente a única via de entrada.

Ao longo da colonização portuguesa foi ao longo dos rios que os povoamentos, compostos de pequenos núcleos populacionais que cresciam a partir de fortificações militares, foram se estabelecendo.

Tudo girava praticamente em torno dos rios. Os indígenas se utilizavam deles para todas as suas necessidades, seja para locomoção, para pesca, para a guerra, ou simplesmente para fins de sociabilidades. Por conta disso, esses grupos étnicos desenvolveram tecnologias aquáticas relacionadas tanto à fabricação de embarcações quanto à navegação, que possibilitasse a utilização desse ambiente. Os índios construíam embarcações de diversas formas e tamanhos. Em geral utilizavam cascas de árvores, ou troncos e ocos de árvores, os quais eram escavados com ferramentas (machados e enxós), geralmente feitas com pedras e conchas, e moldadas com fogo lento. A fabricação ficava a cargo de índios especializados, os índios canoieiros.

Com a colonização portuguesa na Amazônia no século XVII, e tendo em vista que os rios eram as estradas disponíveis, cresceu a necessidade de embarcações. Para supri-la, os europeus vão utilizar largamente a mão de obra indígena nos diversos estaleiros que se espalharão ao longo dos rios amazônicos. Nestes os índios oficiais canoieiros, cujos conhecimentos foram repassados por gerações, são os grandes mestres, unindo materiais e técnicas diferentes para a fabricação das embarcações. O resultado seriam as Ubás, por exemplo, canoas grandes, responsáveis pelas viagens à coleta das *drogas do sertão*, com capacidade para mais de cinquenta índios. Para movimentá-las e guiá-las pelos rios, índios remeiros e pilotos jacumaúbas são peças fundamentais, uma mão-de-obra imprescindível.

A MÃO-DE-OBRA INDÍGENA

Durante o período colonial na Amazônia portuguesa² (séculos XVII a XIX) a mão de obra indígena foi largamente utilizada. Eram os índios que trabalhavam na edificação de casas, de igrejas, no plantio de roçados, na pesca e caça, assim como remavam e pilotavam as embarcações. Como escreveu o jesuíta João Daniel na segunda metade do século XVIII:

“Os índios são os que cultivam a terra, os que remam as canoas, e com que se servem os brancos; são tãobe os que extraem dos matos as riquezas; os que fazem as pescarias, e finalmente são as mãos e os pés dos europeos. São os práticos, e pilotos da navegação, e os marinheiros, ou remeiros das canoas, e são tudo: sem eles se não podem roçar as matas, senão podem navegar os rios...”. (DANIEL, 1975, T. II, p. 171).

Na Amazônia colonial havia dois tipos de mão-de-obra indígena: os índios *escravos* e os índios considerados *livres*. As relações de trabalho seriam pautadas pela “escravidão indígena” e pelo “sistema de repartição”. A escravidão desde sempre fora destinada aos índios *inimigos* do Estado português e causadores de hostilidades. Em dois casos específicos os índios poderiam ser legalmente escravizados: no caso das “guerras justas” e dos “resgates”. As guerras justas eram declaradas visando, por exemplo, a “legítima defesa” do território contra ataques de grupos indígenas hostis ou quando houvesse impedimento da evangelização. Por outro lado, os resgates consistiam essencialmente em fazer expedições ao sertão para negociar índios prisioneiros de guerras intertribais, condenados ao sacrifício ritual. Ao contrário dos índios escravos, os índios de *repartição* eram considerados “livres” e havia toda uma legislação que regulamentava sua utilização. Eles deveriam ser “descidos” dos sertões para os aldeamentos missionários, e só depois de um tempo

255

² A Amazônia colonial aqui retratada é uma que área atualmente se aproxima em termos geográficos da Amazônia Legal brasileira. Ou seja, uma região que inclui os estados do Acre, Amapá, Amazonas, Pará, Rondônia e Roraima, o oeste do Maranhão, o norte de Goiás e norte de Mato Grosso. Cf. PORRO, *op. cit.*, p. 11.

entravam no sistema triplo de repartição: para os colonos; para as autoridades coloniais e para o serviço dos religiosos nos aldeamentos (PERRONE-MOISÉS, 1992).

ÍNDIOS OFICIAIS CANOEIROS: A RIBEIRA DE MOJU

Na América portuguesa as embarcações eram construídas de diversas formas e tamanhos, de acordo com as características específicas de cada grupo étnico. Na documentação uma das evidências mais antigas sobre a construção de embarcações encontra-se nos relatos de Hans Staden, de 1557. No período em que ficou prisioneiro entre os Tupinambá na capitania de São Vicente, litoral do atual Estado de São Paulo, entre 1549 e 1550, Staden observou e relatou o modo como eles faziam suas embarcações, em geral utilizando cascas de árvores ou troncos ociosos de árvores, os quais eram escavados com ferramentas (machados e enxós) geralmente feitas com pedras e conchas, e moldadas com fogo lento (STADEN, 2014, pp. 156-157).

Na Amazônia, antes da colonização, havia dois tipos de embarcações mais comuns: as de casca e as de tronco. De acordo com Sérgio Buarque de Holanda, as canoas de casca de origem indígena foram muito utilizadas pelos sertanistas de São Paulo no período colonial. Segundo o autor:

Seu fabrico não oferece dificuldades extremas e nem consome tempo excessivo, pois onde há rio, nunca escasseiam matos, raramente faltará arvoredo adequado. Escolhido um tronco linheiro e com seiva abundante, é bastante despir-lhe a casca do topo à raiz, unindo depois as pontas com auxílio de cipós e mantendo aberto o bojo, por meio de travessões de pau; ou então aquecendo-a em fogo brando, de maneira a fazê-la bem flexível e dar-lhe, assim, a conformação desejada (HOLANDA, 2014, p. 48).

Eram embarcações geralmente utilizadas em rios encachoeirados e, devido ao pouco tempo gasto em sua fabricação, “permitia que fossem elas abandonadas sem maior prejuízo, onde

quer que se tornassem inúteis” (HOLANDA, 2014, p. 48). As canoas de casca em geral eram simplesmente largadas pelos paulistas nos “maus passos”, voltando a ser fabricadas quando novamente necessárias.

Com a colonização portuguesa na Amazônia no século XVII e surgimento de um sistema urbano ao longo dos rios, cresce conseqüentemente a necessidade de embarcações, tanto para atividades de comércio e deslocamento, como para fins de defesa territorial. Para tanto, a mão de obra de índios oficiais canoeiros será fundamental nos novos estaleiros e fabricas reais de madeira que logo irão surgir ao longo dos rios. Seus conhecimentos sobre a flora, as espécies de madeira mais apropriada, a época certa do ano para o corte, serão fundamentais para fabricação de embarcações.

Instrumentos de pedras e conchas (como machados e enxós) são substituídos por instrumento de ferro, o que potencializa o trabalho e permite resultados melhores e mais rápidos. Às canoas pequenas e rústicas feitas com tronco inteiriço de árvore são acrescentados outros materiais, como as tábuas curvas para as farcas laterais (HOLANDA, 2014, p. 60). O resultado são embarcações de grandes proporções, responsáveis pelas viagens de coleta das drogas do sertão, por exemplo, com capacidade para mais de cinquenta índios.

Segundo Regina Batista, sete Fábricas Reais de madeira localizavam-se ao longo do Vale do Tocantins, utilizando largamente a mão de obra indígena. O funcionamento dessas fábricas processava-se em rede, ligadas pela malha fluvial, por onde era feito o escoamento da produção e por isso funcionavam como “catalisadores” para o surgimento de povoados e vilas. Dentre estas fábricas, as de Moju, Cameté e Acará destacavam-se pela maior intensidade da produção, embora a de Moju sobressaísse às demais, tanto no que diz respeito à mão de obra quanto ao fornecimento de materiais para as outras. A Ribeira de Moju teria sido “uma importante aliada no processo de colonização da região de Moju”. (BATISTA, 2013, pp. 45-48)

Falando sobre a ribeira da Bahia colonial, José Roberto do Amaral Lapa (2000, p. 40) diz que a madeira, ainda na árvore, exigia a atuação dos serviços da feitoria, uma vez que “Era necessário marcá-

la, promover o corte, provavelmente desgallar, proceder à arrumação, o transporte por diferentes meios até a feitoria, onde esperariam outros cuidados especiais”. Tudo isso deveria ser feito racionalmente, “a fim de se evitarem derrubadas inúteis, esforços dispensáveis e morosidade nos trabalhos...”. É necessário chamar a atenção de que Lapa está falando do Estado do Brasil; todavia, é evidente que, guardadas as peculiaridades, a exploração madeireira na Bahia em muito se assemelhava a de Moju, no Estado do Grão Pará e Maranhão, principalmente levando-se em consideração a efetiva participação da mão de obra indígena.

Segundo Lapa, para o serviço junto à mata eram contratados no Reino pelo governo mestres carpinteiros “que conhecessem profundamente os diferentes espécimes vegetais”. Tais conhecimentos giravam em torno das qualidades das madeiras, suas utilidades específicas, já que essas madeiras eram remetidas a Lisboa, de onde não raras vezes vinham reclamações sobre as dimensões e a qualidade das madeiras enviadas nem sempre corresponderem ao solicitado. É muito provável, segundo Lapa, que tais profissionais “aceitassem em muitos casos a experiência indígena”, baseado, entre outras coisas, “no secular conhecimento das melhores épocas de derrubadas” (LAPA, 2000, p. 41).

A utilização da mão de obra indígena para trabalhar tanto na fabricação de madeiras quanto na de embarcações não foi apenas uma conveniência, mas uma necessidade. No ambiente em que estavam inseridos imperavam ordens para além da força física, e que exigiam conhecimentos profundos da floresta, seus caminhos e as espécies arbóreas, fruto da longa experiência, dos saberes passados entre gerações. É neste sentido que, em ofício do dia 03 de outubro de 1761, para o secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, o então governador e capitão-general do Estado do Pará e Maranhão, Manuel Bernardo de Melo e Castro, informa sobre o requerimento feito pelos administradores da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, no qual solicitavam “se lhe concederem os quatro índios que ensinassem os pretos a cortarem, e conduzirem as madeyras para o estaleiro, em q. estão fazendo o seu navio...” (OFÍCIO, 03 de out., 1761). O documento,

além de mostrar índios e negros trabalhando lado a lado, mostra que os indígenas detinham os conhecimentos sobre os processos de corte e condução das madeiras, uma vez que conheciam a floresta, as árvores mais apropriadas para uma embarcação e a própria feitura das embarcações, conhecimentos esses decorrentes da vivência em meio a esse ambiente aquático.

A questão da mão de obra para a ribeira de Moju foi motivo de muitas reclamações, tanto por parte dos contratadores quanto das autoridades coloniais. Em 17 de agosto de 1755, o governador interino do Estado do Maranhão e Pará, frei Miguel de Bulhões, envia um ofício para o secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Diogo de Mendonça Corte Real, reclamando das dificuldades em se conseguir índios para trabalharem numa fábrica de canoas estabelecida na ribeira de Moju, a qual se encontrava em total desordem. Segundo o governador interino:

Consiste a tal dezordem, em q.º mandandose extrahir das Aldeias aquelles índios, que são precisos p.ª trabalharem nesta fábrica, da qual hé M.º Theodózio [Gonçalves], depois de trabalharem nella aquelle tempo q.º basta p.ª q.º fiquem Mestres em fazer Canoas, são restituídos as mesmas Aldeias, nas q.ºs os Missionários os applicão a este mesmo trabalho, vindo por este modo a servir a Real Fábrica de S. Maj.º só p.ª ensinar os d.ºs índios, de q.º os Missionários recebem depois toda a utilid.º; não sendo possível, q.º os d.ºs Missionários tornem a dar aquelles índios p.ª a mesma fábrica (OFÍCIO, 17 de ago., 1755).

A questão, segundo Miguel de Bulhões, era de que os beneficiados com o processo de substituição da mão de obra, conhecido como *muda*, eram os missionários que administravam os aldeamentos, principalmente os da Companhia de Jesus. A ribeira serviria apenas de “escola” para os índios, e que eles, depois de aprenderem o ofício, voltavam para os aldeamentos de origem e passavam a aplicar tais conhecimentos em benefício dos missionários. Buscando remediar esse “dano”, o governador propõe ao rei o estabelecimento de uma Aldeia “unicamente destinada para o serviço da d.ª Fábrica” (OFÍCIO, 17 de ago., 1755). O pedido foi prontamente atendido e o rei ordena o estabelecimento da dita Aldeia na forma

proposta, para atender a necessidade de mão de obra da ribeira de Moju.

Considerados mão de obra livre – pelo menos teoricamente –, os índios oficiais e os demais que trabalhavam na ribeira deveriam ser remunerados. O Regimento das Missões, de 1686, estabelecia que fosse pago duas varas de pano de algodão por mês a cada índio. No entanto, em 1740, os índios da ribeira de Moju fizeram uma petição ao rei d. João V, queixando-se de que o provedor da Fazenda não lhes mandava pagar mais que as duas varas de pano de algodão grosso por mês. Em carta ao rei D. João V, de 10 de outubro de 1740, o governador e capitão-general do Estado do Maranhão e Pará, João de Abreu Castelo Branco argumenta que por mais que o trabalho dos índios se pagasse com duas varas de pano por mês, como se fazia desde sempre, “parece ser contra a equidade, que os que sabem trabalhar nos off.^{os} de carpinteiros, serradores, e torneiros se lhes satisfaça com as mesmas duas varas de panno, ao mesmo tempo que qualq.^r official branco destes offi.^{os} leva dez, ou doze tostoens por dia” (CARTA, 10 de out., 1740).

Ao fazerem uma petição diretamente ao rei, os oficiais índios da ribeira de Moju deixavam clara a importante posição que detinham dentro do sistema econômico do Estado e que sabiam muito bem barganhar benefícios em seu favor. Prova disso são as constantes queixas das deserções dos índios da ribeira de Moju, que deixam não apenas os trabalhos inacabados, mas que comprometem toda uma estrutura social, econômica e política.

Em carta ao rei de 11 de novembro de 1753, Mendonça Furtado aponta dificuldades para a partida da expedição para o Rio Negro por falta de meios, principalmente pelo número insuficiente de canoas. Segundo ele, a expedição para a regulação dos Limites da América Setentrional se faria dificultosa “pela falta de meios que há nesta terra, porque, só pela fatura das canoas que são precisas, é necessário maior tempo pela falta que há de oficiais, e deserções contínuas de índios” (CARTA, 11 de nov., 1753). No ano seguinte as queixas de Mendonça Furtado continuam, agora dirigidas a seu irmão, Sebastião José de Carvalho e Melo. Em carta de 14 de junho de 1754, diz que já o havia avisado “de que era impossível o poder achar as muitas canoas que

são precisas para esta expedição das demarcações, nos moradores, e que não havia outro remédio mais do que mandá-las fabricar por conta da fazenda real” (CARTA, 14 de jun., 1754). O problema, alegava, era a fuga dos índios, principalmente oficiais carpinteiros. Por conta da falta de índios oficiais para fabricar as canoas devido às continuadas deserções, a partida da expedição para o Rio Negro só se daria 2 de outubro de 1754.

ÍNDIOS REMEIROS E PILOTOS JACUMAÚBAS

Como toda atividade ligada aos rios amazônicos, remeiros e pilotos faziam parte da paisagem desde antes da colonização portuguesa no século XVII. Com a colonização, tais índios logo se tornariam imprescindíveis para toda e qualquer viagem pelos rios amazônicos, seja para as viagens dos missionários em visitas, seja para as expedições de descimentos indígenas ou de coleta de drogas do sertão.

No tempo do Regimento das Missões (1686-1757), os índios remeiros utilizados pelos moradores para as suas viagens provinham em sua maioria dos aldeamentos missionários. Esses índios eram “descidos” dos sertões para esses aldeamentos e, depois de um tempo, eram “repartidos” entre os moradores, as autoridades coloniais e para o trabalho nos aldeamentos. Esses índios eram juridicamente livres (PERRONE-MOISÉS. *op. cit.*, pp. 115-132), porque eram “amigos”, mas eram obrigados a trabalhar em troca de um salário mensal, que em média era de duas varas de pano de algodão.

Os índios remeiros eram a força motriz responsável por remar nas canoas e embarcações, impulsionando-as pelos rios. As queixas de colonos, religiosos e autoridades coloniais sobre a *falta* de índios remeiros passou todo o período colonial.

Em carta de abril de 1759, João Vieira Lemos escrevia ao governador do Estado dizendo que “a falta de Índios tem reduzido aos moradores desta terra no mais deplorável estado principalmente para lhes remarem as suas embarcações, ou canoas, fazendo esta mais

sensível aos que morão deestantes dessa cidade com suas cazas e famílias...” (CARTA, 20 de abr., 1759).

Em outubro de 1761, os oficiais da câmara de Santarém escrevem ao governador dizendo que todos os anos os moradores produziam muitas arrobas de cacau mas que, por conta da pobreza deles, não tinham como levá-lo até Belém, motivo pelo qual solicitavam uma canoa da carreira todos os anos, além de índios para remarem-nas, cujos pagamentos saíam dos fretes (CARTA, 18 de out., 1761).

Dois anos depois, o diretor de Porto de Moz escrevia ao governador pedindo que dispensasse naquele ano os índios do serviço real e dos moradores, “...por que de outra forma senão pode fazer o descim.^{to} por que não há q.^m posa remar as canoas para cima” (CARTA, 10 de out., 1763). Dizia ainda que no ano anterior não “se não fez este descim.^{to} por falta dos mesmos remeiros”.

Diferente da atividade desenvolvida pelos índios jacumaúbas, a atividade dos remeiros dependia preponderantemente da força física. Apesar disso, no entanto, era vital que possuíssem conhecimentos do ofício, principalmente da forma de remar.

Dependendo do tamanho da embarcação eram necessários muitos remeiros. Nas canoas grandes, por exemplo, eram necessários em torno de 60 índios ou mais. Os índios remavam sentados nas bordas e virados para frente, guardando uma proporcionada distância entre uns, de forma que pudessem remar sem colidir com os companheiros. É interessante a descrição que João Daniel faz da visão de uma canoa destas com os índios remando:

“Com este modo de remos, e remar parecem as canoas uns cágados, cujas mãos são os remos, em que os índios andam tão destros, que ainda que as canoas sejam toda a viagem, e tenham 20 remos por banda, ou mais, os movem tão uniformes, como se os puxara um só índio, ou ãa só mão. Cada vez que tiram os remos da água, e levantam os corpos, dão com eles ãa pancadinha no bordo, cujo som muito uniforme e conforme arremeda o das danças dos paos, ou cajados, cujas pancadas variam ao mesmo passo, e compasso, que variam o modo de remar; porque também no remar usam de vários modos, já pausados, e já apressados: umas vezes dão 3 remadas aceleradas, e de terno em terno ãa pancadinha; outras vezes, além das pancadas,

levantam os remos, e com eles floream no ar, e com ar: semelhantes a estes tem muitos outros brincos, com que vão enganando o trabalho, e divertindo os passageiros. E para todos eles dão o compasso os proeiros, ora um, ora outro, que abaixo dos jacumaúbas tem o primeiro lugar nas canoas; de sorte que morrendo algum dos dous pilotos, ou jacumaúbas, sucede em seu lugar um dos proeiros, conforme a sua antiguidade” (DANIEL, 1975, T. I, pp. 253-254).

Segundo João Daniel, desde os quatro ou cinco anos de idade, os pais faziam remos à medida da pequenez das crianças e as colocavam para se exercitar no ofício, de modo que viessem a acostumar-se a remar dias e noites seguidos (DANIEL, 1975, T. I, p. 253). Isso parece pressupor que a atividade surgiu com a colonização, e que os índios se exercitavam para atender às demandas coloniais. O que, evidentemente, não é o caso. Índios remeiros, não surgiram com a colonização, tendo em vista que, ao chegarem à Amazônia, os europeus se depararam com povos vivendo às margens dos rios e que deles se utilizavam para diversos fins. Ou seja, a exercitação das crianças estaria vinculada não às exigências coloniais, mas sim ao passado (e presente, portanto) dos grupos indígenas. É evidente que com a colonização tal atividade vai ser adaptada ao novo contexto, e não inserida.

A utilização desses índios para as viagens pelos rios amazônicos confirma a importância crucial de sua mão de obra. Como escreve João Daniel, sem estes índios seria impraticável viver no Estado, pois os moradores estariam presos e cercados nas cidades e povoações, “é não terem asas para voar, nem pés para caminhar...” (DANIEL, 1975, T. II, p. 150).

No entanto, inversamente proporcional ao contingente indígena necessário para remar e pilotar as canoas era a facilidade de conseguí-los. Na correspondência de Mendonça Furtado abundam queixas sobre a dificuldade de seguir para o Rio Negro – de onde partiriam as expedições demarcatórias – por conta da falta de índios para remarem as canoas (CARTA, 18 de out., 1753) quanto de índios oficiais carpinteiros para a construção das canoas que faltavam, por conta das “deserções contínuas de índios” (CARTA, 11 de nov., 1753). A culpa das deserções, escrevia ao irmão, Mendonça Furtado atribuía aos

padres jesuítas que, mesmo tendo recebido positivamente as ordens reais “para que tivessem os índios prontos e os dessem todas as vezes que eu os mandasse pedir” (CARTA, 14 de nov., 1753), constantemente subterfugiavam as ditas ordens, “concorrendo para a contínua deserção que estão fazendo os índios, e protegendo-os nas aldeias para os empregarem no seu cômodo particular”.

Tão importante como os remeiros, eram os pilotos jacumaúbas. Estes tinham um papel fundamental, pois eram os responsáveis por conduzir as embarcações, pois eram os únicos que sabiam guiá-las através do interior labiríntico dos rios amazônicos, desviando-as pelos melhores e mais seguros caminhos, livrando-as dos numerosos perigos e armadilhas que os rios ocultavam. Eram indispensáveis para toda e qualquer viagem, pois possuíam um conhecimento preciso ou aproximado da geografia fluvial, dos leitos dos rios, das condições de navegabilidade. Sem a assistência de um jacumaúba poucos se aventuravam a encarar esses rios sozinhos, pois havia sempre o risco de naufrágio ou de a embarcação se perder no interior labiríntico.

De acordo com Amaral Lapa, no oceano muitos fatores concorriam para o alto índice de naufrágios, como o excesso de carga ou a negligência na carga, por exemplo. No entanto, na maior parte das vezes, “os naufrágios eram devidos à precariedade dos navios e à imperícia dos pilotos” (LAPA, 2000, pp. 110-111). Nos rios amazônicos, apenas com o conhecimento e a experiência dos pilotos era que as viagens poderiam ser feitas de forma segura. Segundo João Daniel, os jacumaúbas,

... assim como são insígnos pilotos por terra, também o são por mar, onde não é menos dificultoso atinar com os canoes em tantas baías, e lagos, muito arriscados pelos seus multiplicados baixos: como também no laberinto das ilhas, em que são tantas as voltas, e viravoltas, que fazem titubear aos mais peritos, e práticos brancos, que muitas vezes andam dias, e semanas perdidos, e no cabo se acham, ou cada vez mais areados, ou por fim vão sair nas mesmas bocas por onde tinham entrado: só vão bem navegados, quando os índios são os práticos, que mandam à via, e pilotos que governam as canoas (DANIEL, 1975, T. I, pp. 252-253).

Os jacumaúbas eram, pois, insígnies pilotos, personagens fundamentais para toda e qualquer viagem pelos rios amazônicos. Os conhecimentos que possuíam dos rios e da navegabilidade, assim como de tudo o que girava em torno disso, faziam-nos respeitados em suas povoações, destacando-se sobre os remeiros e até mesmo sobre os Principais indígenas.

A palavra *jacumaúba* tem sua origem na Língua Geral, o *nheengatu*, e deriva da palavra “jacumá” (ou “jacumã”), espécie de pá comprida usada como leme em algumas embarcações. Nas viagens os pilotos, como diz João Daniel:

... se vestem, e revestem de tanto brio, e coragem, que antes se arriscarão a morrer, do que a deixar perder as canoas, cuja direção tem a seu cargo. E para terem boa saída, já nos baixos das baías, já no intricado das ilhas, e tormentas, que as vezes se levantam, fazem das tripas coração, e tirando força da fraqueza, se desfazem a remar, só por darem boa conta de si; por terem por glória, e honra sua o saberem livrar as canoas dos perigos; assim como tem por grande desonra, e desdouro o perder-se embarcação, em que eles são pilotos, ofício, e arte que entre eles é uma das maiores dignidades, e cargos das suas povoações, e por eles são respeitados, e obedecidos dos seus nacionais (DANIEL, 1975, T. I, p. 253).

265

Ser piloto jacumaúba era um ofício muito importante e se configurava em atividade de prestígio, dando-lhes certa autoridade em suas povoações. Isso permitia que índios comuns que se tornassem pilotos tivessem vantagens sobre os demais índios, até mesmo sobre os chefes indígenas, chamados de Principais. Apesar de estarem sob o mesmo regime de trabalho, entre remeiros e pilotos indígenas havia certa hierarquia socioeconômica que se mostrava não apenas em relação à função e aos salários diferenciados, mas também ao prestígio auferido nesse mundo colonial.

Ser jacumaúba significava estar destinado a um trabalho não tão pesado quanto o dos remeiros. Nas viagens ao sertão, os remeiros além de remarem por horas a fio, de dia e de noite, ainda tinham que se embrenhar nos matos e ir à coleta das drogas. Os jacumaúbas, por outro lado, apenas controlavam o leme da embarcação, o jacumá, e permaneciam nela junto dos portugueses (DANIEL, 1975, T. II, p. 60).

Além disso, os pilotos jacumaúbas recebiam um pagamento maior do que os remeiros. Ser piloto era uma função extremamente importante e essa diferenciação socioeconômica, evidenciada tanto nos salários como no prestígio, poderia muito bem ser resultado de uma tomada de consciência por parte deles da importância de tal função, já que sem eles não haveria viagem alguma.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não é possível falar em Amazônia colonial sem falar dos rios e das embarcações, dos índios remeiros e pilotos jacumaúbas. A mão de obra indígena era indispensável para tanto para construir embarcações como para remá-las e pilotá-las. Os índios remeiros, eram personagens fundamentais para toda e qualquer viagem pelos rios amazônicos, pois responsáveis por remar nas canoas, impulsionando-as pelos rios. Os pilotos jacumaúbas também eram igualmente fundamentais, já que possuíam um conhecimento precioso sobre a geografia dos rios e as condições básicas de navegabilidade, responsáveis por guiar as embarcações no labirinto de rios. Sem remeiros, os moradores ficariam como presos em suas povoações, sem poder se locomover; sem os pilotos, ficariam perdidos pelos rios, sem direção. Eram categorias de trabalho essenciais e que se complementavam.

Integrados ao mundo colonial da Amazônia do século XVIII como oficiais canoeiros, remeiros ou pilotos, os indígenas não o fizeram simplesmente por não ter outra opção, mas também como forma de resistência. Na Ribeira de Moju, os estaleiros onde embarcações eram fabricadas podem ser vistos não como espaços de aculturação, mas sim espaços em que processos de resistência se davam, já que, mesmo com a introdução de técnicas e ferramentas europeias, o processo de construção de embarcações continuou a obedecer rituais e técnicas indígenas. Cooperar com a colonização, mesmo de forma compulsória, também significava resistir, já que significava a manutenção de culturas, rituais, técnicas.

Tudo isso nos permite dizer que na Amazônia colonial a mão de obra indígena foi mais que uma porta de escape, foi fundamental para a vida social, econômica e política. Todos os afazeres do dia a dia giravam em torno dela, seja para a construção de embarcações, seja para as atividades de pesca, de coleta das drogas do sertão, de caça, entre outras, os índios estavam sempre envolvidos.

FONTES

Impressas

- ACUÑA, Christóbal de. "Novo Descobrimento do Grande Rio das Amazonas. Pelo padre Christóbal de Acuña, Religioso da Companhia de Jesus e Qualificador da Suprema Inquisição Geral, ao qual se foi, e se fez por ordem de sua Majestade, no ano de 1639, pela Província de Quito, nos Reinos do Peru". In: ESTEVES, Antônio R. (ed). **Novo Descobrimento do Grande Rio das Amazonas**. Montevidéu: Consejería de Educación de Embajada de España en Brasil: Oltaver, 1994.
- STADEN, Hans. **Duas viagens ao Brasil: Primeiros registros sobre o Brasil**. Porto Alegre, RS: LGPM, 2014, pp. 156-157.
- DANIEL, Padre João. "Tesouro Descoberto no Rio Amazonas". **Annais da Biblioteca Nacional**, vol. 95, (2 Volumes), 1975.
- CARTA ao rei. Pará, 11.11.1753. In: Mendonça, Marcos Carneiro de. **A Amazônia na Era Pombalina**. Vol. 1, p. 534.
- CARTA a Sebastião José. Pará, 14.06.1754. In: Mendonça, Marcos Carneiro de. **A Amazônia na Era Pombalina**. Vol. 2, p. 176-177.
- CARTA de Francisco Xavier de Mendonça Furtado a Sebastião José de Carvalho e Melo. Pará, 18.10.1753. In: Mendonça, Marcos Carneiro de. **A Amazônia na Era Pombalina**. Vol. 01, p. 521.
- CARTA de Francisco Xavier de Mendonça Furtado ao Rei. Pará, 11.11.1753. In: **Mendonça, Marcos Carneiro de**. **A Amazônia na Era Pombalina**. Vol. 01, p. 534.
- 45ª CARTA de Francisco Xavier de Mendonça Furtado a Sebastião José de Carvalho e Melo. Pará, 14 de novembro de 1753. In: Mendonça, Marcos Carneiro de. **A Amazônia na Era Pombalina**. Vol. 02, p. 43.

Digitalizadas: Arquivo Histórico Ultramarino – AHU

OFÍCIO do governador e capitão-general do Estado do Pará e Maranhão, Manuel Bernardo de Melo e Castro, para o secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Pará, 03.10.1761. *Projeto Resgate/AHU*, Pará (avulsos), cx. 50, documento 4607.

OFÍCIO do governador interino do Estado do Maranhão e Pará, Bispo do Pará, D. fr. Miguel de Bulhões e Sousa, para o secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Diogo de Mendonça Corte Real. Pará, 17.08.1755. *Projeto Resgate/AHU*, Pará (avulsos), Cx. 39, documento 3625.

CARTA de governador e capitão-general do Estado do Maranhão e Pará, João de Abreu Castelo Branco, para o rei D. João V. Belém do Pará, 10.10.1740. *Projeto Resgate/AHU*, Pará (avulsos), Cx. 23, documento 2202.

Manuscritas: Arquivo Público Estado do Pará – APEP

CARTA de João Vieira Lemos para o Governador do Estado. Sem local, 20.04.1759. *APEP*, SCGP, Cód. 95, doc. 20.

CARTA dos oficiais da Câmara para o Governador do Estado. Santarém, 18.10.1761. *APEP*, SCGP, Cód. 72, Doc. 06.

CARTA de José Gonçalves Marques [Diretor de Porto de Moz.] para o Governador Fernando da Costa de Ataíde Teive. Porto de Moz, 10.10.1763. *APEP*, SCGP, Cód. 131, Doc. 59.

268

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

_____. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

ANGELO-MENEZES, Maria de Nazaré; GUERRA, Gutemberg Armando Diniz. “Exploração de madeiras no Pará: semelhanças entre as fabricas reais do período colonial e as atuais serrarias”. **Cadernos de Ciência & Tecnologia**, Brasília, v. 15, nº. 3, set./dez. 1998.

BATISTA, Regina Célia Corrêa. **Dinâmica populacional e atividade madeireira em uma vila da Amazônia: a Vila de Moju (1730-1778)**. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará, 2013.

- CAMARA, Antônio Alves. **Ensaio sobre as construções navais indígenas do Brasil**. Rio de Janeiro, Biblioteca Pedagógica Brasileira, Nacional, 1888.
- CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. **Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)**. Tese de Doutorado. Campinas, SP: [s.n.], 2005.
- FERREIRA, Elias Abner Coelho. **O mundo dos rios na Amazônia colonial: um estudo sobre os índios remeiros e os pilotos Jacumaúbas na obra do padre João Daniel (1741 – 1776)**. Monografia de conclusão de curso em história, UFPA, 2011.
- _____. **Oficiais canoieiros, remeiros e pilotos jacumaúbas: mão de obra indígena na Amazônia colonial portuguesa (1733-1777)**. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2016.
- GUZMÁN, Décio de Alencar. “Encontros circulares: guerra e comercio no Rio Negro (Grão-Pará), séculos XVII e XVIII”. **Anais do Arquivo Público do Pará**, vol. 5, tomo I, 2006.
- _____. “A primeira urbanização: mamelucos, índios e europeus nas cidades pombalinas da Amazônia, 1751-1757”. **Rev. Cult. Pará**, vol. 18, nº 1, jan/jun 2008.
- LAPA, José Roberto do Amaral. **A Bahia e a carreira da Índia**. São Paulo: Hucitec, Unicamp, 2000.
- PERRONE-MOISES, Beatriz. “Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séc. XVI a XVIII)”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Cia. Das letras, 1992.
- PORRO, Antonio. **O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica**. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.
- PRIDRE, Mary del & GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). **Os senhores dos rios. Amazônia, margens e história**. Rio de Janeiro: Campus, 2003.
- SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. **Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011.

SOBRE OS AUTORES

ANDRÉ LUÍS BEZERRA FERREIRA Mestre em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia. Membro do Grupo de Pesquisa - História Indígena e do Indigenismo na Amazônia (GP - HINDIA/UFPA). Correio eletrônico: andreluis_bf@yahoo.com.br.

EDILENE PEREIRA VALE Graduada em História pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). End. Institucional: Cidade Universitária Paulo VI - Caixa Postal 09 - São Luís/MA. Correio eletrônico: edilene.vale@hotmail.com.

ELIAS ABNER COELHO FERREIRA Bacharel e licenciado em História pela UFPA. Mestre em História Social da Amazônia Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia - PPHist/UFPA. Integrante do Grupo de Pesquisa em História Indígena e do Indigenismo na Amazônia - GP HIÍNDIA. Correio eletrônico: elias_abner@hotmail.com.

IRANA BRUNA CALIXTO LISBOA Graduada em Ciências Sociais com ênfase em Antropologia, na Universidade Federal do Pará(UFPA). Mestra em Antropologia (PPGSA/UFPA). É membro do Grupo de Estudos sobre Populações Indígenas (GEPI). Atua nas áreas de Etnomuseologia, Etnologia Indígena e Educação Escolar Indígena. Correio eletrônico: iranabruna@hotmail.com.

JOSIELY CARDOSO DOS SANTOS Graduanda do curso de Bacharelado em História da Universidade Federal do Pará. Correio eletrônico: josielycardoso6@hotmail.com.

KARINA BORGES CORDOVL Graduada em História pela UFPA (2008). Especialista em Educação para Relações Étnicorraciais (2010). Especialista em Populações Indígenas da Amazônia. Atualmente está no Programa de Pós-graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia, pesquisando sobre alimentação indígena. Possui experiência na Educação Escolar Indígena Kaapor, atua nas temáticas Educação de Jovens e Adultos, Formação de Professores, História da Amazônia, Indígena, Oralidade. SEDUC/MA, História/UFPA, Belém. Correio eletrônico: kcordovil1@gmail.com.

LAÍS CRISTIANE MARTINS FREITAS Acadêmica do Curso de Licenciatura Plena em História pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) bolsista do Centro de Estudos e Pesquisas do Amapá (CEPAP-UNIFAP) Campus Marco Zero. Rod. Juscelino K. de Oliveira-Km 02 Jardim Marco Zero. -UNIFAP). Avenida Lua, 1506, 68903-330. Macapá - AP - Brasil. Correio eletrônico: martinslais3@gmail.com.

LÍVIA LARIÇA SILVA FORTE MAIA Graduada em Licenciatura em História e Pós-Graduada na área de História Moderna, ambas pela Faculdade Integrada Brasil Amazônia - Fibra. Correio eletrônico: larissaforte88@gmail.com. Endereço: Rua dos Pariquis, n: 2902, Apto: 304. CEP: 66040-045. Belém-PA.

LUIS PAULO DOS SANTOS DE CASTRO Mestrando em Ciências da Religião no Programa de Pós-graduação da Universidade do Estado do Pará (PPGCR); Licenciado em História, especialista em História Contemporânea pela Faculdade Integrada Brasil Amazônia (FIBRA) e aluno de pós-graduação, *lato-sensu*, em Patrimônio Cultural e Educação Patrimonial na mesma instituição. UEPA Campus I - CCSE. Endereço: Trav. Djalma Dutra, s/n. CEP: 66113-010. Bairro: Telégrafo. Fone: [91] 4009-9542. Belém, Pará, Brasil. End. Residencial: Conj. IAPI, bloco 11 casa B, Praça Floriano

Peixoto, São Braz. Correio eletrônico: prof.castro89@gmail.com / castro.luispaulo@yahoo.com.br

MANOEL DOMINGOS FARIAS RENDEIRO NETO Graduado em História pela Universidade de Brasília (UNB). End. Institucional: Campus Universitário Darcy Ribeiro. Brasília - DF - CEP 70910-900. End. residencial: CLN 209, Bloco D, Ap. 205. Correio eletrônico: maneurendeiro@gmail.com.

MÁRCIO COUTO HENRIQUE Possui graduação em História (1997), especialização em História Social da Amazônia (2001), mestrado em Antropologia (2003), doutorado em Ciências Sociais/Antropologia (2008) pela Universidade Federal do Pará (UFPA) e Pós-Doutorado em História pela Universitat de Barcelona, Espanha. Atualmente é professor Associado I da Faculdade de História e do Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia (UFPA). É sócio efetivo do Instituto Histórico e Geográfico do Pará e integrante do grupo de pesquisa HINDIA. Tem experiência nas áreas de História e Antropologia, com ênfase em História do Brasil Império, atuando principalmente nos seguintes temas: história indígena e do indigenismo, história social da medicina, escrita de si e religiosidade popular.

RAUL AGUILERA CALDERÓN Doutorando em História pela Universidade Federal do Pará - UFPA. Rua Augusto Corrêa, 01-Guamá. CEP 66075-110. Caixa postal 479. Bolsista da CAPES. Endereço Residencial: Av. Gentil Bittencourt, 1390. Correio eletrônico: luloaguilera01@hotmail.com.

ROSINALDO ANDRÉ FERREIRA DA SILVA Graduando do curso de História na Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará. Bolsista Voluntário no Grupo de Pesquisa Laboratório de História Social da Amazônia (CNPq/UNIFESSPA). End. Folha 28, Quadra 33, Lote 13. Nova Marabá / Marabá - PA. (UNIFESSPA). Endereço:

Av. dos Ipês nº: s\n. Bairro: Cidade Jardim I. CEP: 68500-00 | Marabá - Pará - Brasil. CIDADE UNIVERSITÁRIA UNIFESSPA - CAMPUS III - FONE: (94) 2101-7150. Correio eletrônico: rosinaldo_andre@yahoo.com.br.

SARA CONCEPCIÓN CHENA CENTURIÓN Possui graduação em pedagogia pela Faculdade Araguaia (2005), especialista em linguística aplicada ao ensino de línguas (FARA) e mestrado em Linguagens e Saberes na Amazônia (UFPA, 2014). Tem experiência na área de Educação, com ênfase em Métodos e Técnicas de Ensino, atuando principalmente nos seguintes temas: tecnologia na educação, código linguístico de educação especial, ensino/aprendizagem de língua espanhola, enseñanza a distância e educação de surdos.

SARA DA SILVA SULIMAN Mestre em História, integrante do Grupo de Pesquisa HINDIA-UFPA e Grupo de Pesquisa MURA- UFPA-CUTINS. End. Conj. Nova Marituba II, quadra 2, nº 26, bairro Nova Marituba, 67200-00, Marituba-Pará. Correio eletrônico: suliman_sara@hotmail.com.

TATIANE DE CÁSSIA SILVA DA COSTA Geógrafa, mestre em Planejamento do Desenvolvimento, Professora do Instituto Federal de Educação Tecnológica do Pará e doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFF. Endereço: Rua Tiradentes, 107, Apto 1201, Ingá, Niterói. Endereço eletrônico: tatiane.costa1302@gmail.com / tatiane.costa@ifpa.edu.br

274

