

ALMIR DINIZ DE CARVALHO JÚNIOR

ÍNDIOS CRISTÃOS

*A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa
(1653-1769)*

CAMPINAS

2005

ALMIR DINIZ DE CARVALHO JÚNIOR

ÍNDIOS CRISTÃOS
A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa
(1653-1769)

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas para a obtenção do título de Doutor sob orientação do Prof. Dr. John Manuel Monteiro

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 25/02/2005.

Banca:

Prof. Dr. John Manuel Monteiro (orientador)

Profa. Dra. Sílvia Hunold Lara

Prof. Dr. Ronaldo Vainfas

Profa. Dra. Marta Rosa Amoroso

Profa. Dra. Cristina Pompa

Campinas, fevereiro de 2005
Unicamp

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA CENTRAL DA UNICAMP

C253i

Carvalho Júnior, Almir Diniz de.

Índios cristãos : a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769) / Almir Diniz de Carvalho Júnior. -- Campinas, SP : [s.n.], 2005.

Orientador: John Manuel Monteiro.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Índios da América do Sul – Amazonas - História.
2.Cultura. 3. Brasil – História colonial, 1500-1822.
I. Monteiro, John M. (John Manuel), 1956-
II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Tradução do título e subtítulo da tese em inglês: Christian Indians : the Conversion of gentiles in Portuguese Amazonian (1653-1769).

Palavras-chave em inglês (Keywords): Indians of South America – Amazonas - History.
Culture.
Brazil – History – Colonial period, 1500-1822.

Área de concentração: História.

Titulação: Doutor em história social.

Banca examinadora: John Manuel Monteiro, Sílvia Hunold Lara, Ronaldo Vainfas, Cristina Pompa, Marta Rosa Amoroso.

Data da defesa: 25/02/2005.

Dedico aos índios cristãos que, diante do poder, escolheram inventar a liberdade:

Índio Amaro, Cabelo de Velha, D. Simão, D. Lopo de Souza, D. Lázaro Pinto, Principal Lucas, Índia Sabina, Principal Alberto Coelho, Principal Inácio Manajaboca, Principal Paulo Afonso, Principal Lourenço, Principal Mandú, , Principaleza Maria Moacara, Principal Jorge Tajaibuna, Principal Antônio da Costa, Principal Marcos da Costa, Principal Canária, Simão Ingayba, Índio Leandro, Índio Agostinho, Índia Cecília, Índia Mônica, Índio Domigos Açu, Índio Gregório, Índia Maria Suzana, Índia Florinda Perpétua, Índia Francisca, entre tantos outros.

Dedico ainda:

a meu pai, pelo exemplo

a minha mãe, pela formação

a meus filhos, pela esperança

AGRADECIMENTOS

O percurso para a preparação de uma tese é longo. No trajeto, encontram-se situações e pessoas que sempre, de alguma forma, auxiliam este processo criativo. Muitas o fazem diretamente, através de contribuições na forma de apoio, de idéias, leitura ou debate; outras, de maneira indireta, mas não menos importante: através do carinho, companheirismo e amizade. Por isto, é sempre difícil formular os agradecimentos.

Em primeiro lugar, merecem especial destaque os membros da casa onde este trabalho teve seu início: colegas e, principalmente, os professores do curso de doutorado em história da Universidade Estadual de Campinas. Meu profundo agradecimento ao meu mestre e orientador John Manuel Monteiro pela sua confiança, estímulo, respeito e generosidade. Sem seu auxílio, não poderia ter chegado aonde cheguei. Agradeço, ao mesmo tempo, aos membros de minha banca examinadora, professor Ronaldo Vainfas, professora Marta Rosa Amoroso, professora Sílvia H. Lara e professora Cristina Pompa que, tão gentil e generosamente, aceitaram participar desta avaliação.

Meus agradecimentos também, bastante calorosos, a minha banca de qualificação formada pela professora Sílvia Hunold Lara e pelo professor Robin M. Wright. Suas críticas sérias e sinceras possibilitaram que eu trilhasse um caminho menos tortuoso, evitando os obstáculos desnecessários. Agradeço àqueles a quem aprendi a ter admiração e respeito, não somente pelo conhecimento que me proporcionaram nas disciplinas que ministraram – que não foram poucos, mas, também, pelo amor ao ofício de professor e pela profunda sensibilidade humana: professora Leila Mezan Algranti, professora Margareth Rago e professor Robert Slenes. Agradeço também a outros professores, com quem tive o prazer de, mesmo rapidamente, discutir textos e debater idéias nos seminários de tese, que sempre foram simpáticos e prestativos: professor Sidney Chalhoub e professora Maria Clementina. Agradeço, ainda, ao saudoso professor Roberto do Amaral Lapa, com quem tive um brevíssimo encontro, mas que me deixou marcado

eternamente – sua competência, modéstia e profunda sabedoria permanecerão como luz guia.

Meus agradecimentos aos sempre simpáticos e prestativos funcionários da secretaria da Pós-Graduação do IFCH. Em especial, quero agradecer ao secretário Júnior que, com paciência, nunca me negou qualquer ajuda que eu precisasse. Agradeço ainda aos funcionários da Biblioteca do IFCH. Em especial, quero agradecer a funcionária e historiadora Sílvia Guerreiro que, com amizade e simpatia profunda, ajudou-me nas trilhas nem sempre fáceis das catalogações bibliográficas.

Meu especial agradecimento aos órgãos financiadores da CAPES e do CNPQ, sem os quais não poderia ter realizado este curso. As duas instituições me forneceram bolsa de estudos pelo antigo programa PICDT o que me permitiu habitar e estudar, durante quatro anos, em Campinas –SP. Ao mesmo tempo, a CAPES financiou, através do Programa de Estágio no Exterior, mais conhecido com bolsa sanduíche, quatro meses de estada em Lisboa – Portugal. Sem esse último auxílio, seria impossível produzir este trabalho. Em especial, quero prestar minhas congratulações pelo excelente trabalho que as funcionárias do Programa de Estágio no Exterior prestam aos bolsistas que estão fora do país. É um grande e visionário programa do Ministério da Educação do governo brasileiro que, espero, continue sempre. Agradeço ainda ao Programa de Pós-Graduação do IFCH, da Unicamp, por ter me proporcionado ajuda de custo e passagem aérea para que eu pudesse realizar pesquisa em Belém do Pará.

Aos colegas do curso de doutorado que, terminadas as disciplinas, foram partindo para seus estados de origem deixando um vazio que espero seja breve, minhas lembranças e saudades. Na esperança de encontrá-los no futuro, lembro alguns nomes: Carlo Romani, Walter Fraga, Lucilene Reginaldo, Renata Garrafone, Gláucia e Giorgio Konrad, José Augusto, entre alguns outros.

Agradeço também a Evandro Domingues que, embora tenha ingressado posteriormente no curso de doutorado, com ele mantive contato e me proporcionou indicações importantes sobre os processos da Visitação da inquisição ao Pará. Também agradeço a Alírio Cardoso pelas indicações bibliográficas e pela ajuda na aquisição de bibliografia em Belém do Pará. Agradeço aos colegas de outros cursos como o

antropólogo e amigo Sidney Peres pelas conversas sempre esclarecedoras sobre as teorias antropológicas.

A todos os colegas de trabalho do Departamento de História da Universidade Federal do Amazonas, meu profundo agradecimento pela generosidade de me permitirem concluir o curso de doutorado durante estes cinco anos. Agradeço a: Hideraldo da Costa, Francisco Jorge dos Santos, Aloysio Nogueira, Márcia Eliane Alves e Patrícia Sampaio. Agradeço de forma especial aos colegas do mesmo departamento que com seu apoio e amizade permitiram também que eu trilhasse este caminho: Auxiliomar Silva Ugarte, Sinval Carlos, Maria Eugênia e Maria Luíza Ugarte Pinheiro. Meu especial agradecimento a Geraldo P. Pinheiro por indicações bibliográficas preciosas. Agradeço, de forma particular, a Luiz Balkar P. Pinheiro que me permitiu ter acesso à documentação do Conselho Ultramarino através do material do Projeto Resgate que tinha sob sua guarda na direção do Museu Amazônico. Não apenas por isso, mas pela profunda simpatia, respeito e amizade que sempre demonstrou.

No caminho da pesquisa, pelos arquivos e bibliotecas, sempre deixamos de lembrar daqueles que nos auxiliaram de forma prestativa, até por falta de tempo e atenção. Quero agradecer aos que, ao longo deste percurso, me auxiliaram nos locais de pesquisa por onde passei. No Pará, no Arquivo Público daquele estado, agradeço ao auxílio de Eva e Isabel, agora mestranda em história na Unicamp, no recolhimento e transcrição de algumas dessas fontes. Em especial, quero agradecer ao precioso auxílio que recebi das funcionárias e funcionários do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Portugal. Também naquele país, quero agradecer as funcionárias e funcionários do Setor de Reservados da Biblioteca Nacional de Lisboa. Agradeço, ainda, as funcionárias da Sociedade Geográfica de Lisboa, pela simpatia e atenção.

Quero prestar meu especial agradecimento aos colegas pesquisadores do rico acervo das fontes da Inquisição de Lisboa, do Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Eles me permitiram construir atalhos preciosos para trilhar o interior daquela densa documentação. Por seu auxílio e indicações, agradeço a Rafael Chambouleyron, Ana Margarida Pereira, Marco Ferrer, Maria Elizabeth Lucas e Didier Lahon.

Agradeço também a amizade e companheirismo que compartilhei com outros colegas brasileiros, também pesquisadores em Portugal, pelas tascas e livrarias de Lisboa.

Em especial, pela amizade, a Ricardo de Oliveira e Edval Sousa Barros. A companhia sempre agradável de Carlos Gabriel, Ana Paulo Megiani e Francisco Cosentino.

Ainda em Portugal, quero agradecer a acolhida do Professor João Pina Cabral, na época, Diretor do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Ele não somente aceitou me co-orientar no meu doutorado Sanduíche, como me possibilitou, através da minha inscrição como Investigador Visitante, ter acesso à biblioteca e infraestrutura do Instituto que dirigia. Agradeço ainda ao professor Pedro Cardim, da Universidade Livre de Lisboa, pela sua recepção e acolhida simpáticas.

Quero agradecer pela gentileza e amizade a D. Alexandrina que me permitiu moradia em Lisboa durante os meses que por lá estive. Sempre amiga, ajudou-me a superar os dissabores do meu processo adaptativo.

Agradeço profundamente a minhas amigas Sandra e Cristina, por terem me recebido com tanto carinho em sua casa durante dos festejos de natal de 2002 e ano novo, em Roma, momento em que pesquisava no Arquivo da Sociedade de Jesus. Sem seu apoio, não conseguiria conforto e paz para o trabalho.

Agradeço aos queridos amigos que tive a felicidade de conhecer nesta longa jornada. Pessoas especiais que sempre farão parte de minha vida: Angela Lazagna e Lorenzo Macagno, Denise Pirani, Emília Pietrafesa, Adone Agnolin e Marlene, Tatiana Fonseca, Giuliana Franco Leal., Paula Vermersh, Paula Marcelino, Márcia. A Ângela Lazagna, agradeço especialmente pela leitura de parte do meu trabalho e pelas contribuições na sua revisão. Também sou grato a outros amigos e amigas recentes que já conquistaram definitivamente um lugar especial: Valéria Bosco, Vânia Finamore e Camila Aguiar.

Aos velhos amigos, representados por meu irmão Alan Sabóia Diniz de Carvalho e sua família, e por Gilberto de Paula, agradeço pelas palavras de incentivo e pela amizade.

Um especialíssimo agradecimento a minha amiga, companheira e namorada Priscila Aguiar pelo carinho sem tamanho, pela generosidade, pela doçura e apoio nestes momentos finais de conclusão da tese.

Agradeço a meus pais Almir Diniz de Carvalho e Aníria Sabóia Diniz de Carvalho por me apoiarem sempre durante toda a vida e principalmente agora. Em

particular, a meu pai, poeta e literato que, com sua leitura precisa, ajudou-me muito na revisão desse texto.

Por último, mas em primeiro lugar, quero agradecer aos meus queridos filhos Sacha S. Sabóia Diniz de Carvalho e André S. Sabóia Diniz de Carvalho. Agradeço pela paciência e compreensão nas horas que não pude atendê-los e dar-lhes atenção. Agradeço pelo sacrifício de mudarem de casa e escola para que eu pudesse realizar este trabalho. Agradeço, enfim, por sempre terem estado a meu lado. Sem eles, nada disso teria sentido.

RESUMO:

Índios Cristãos – a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769).

Esta tese tem por objetivo demonstrar como os índios de diversas etnias, inseridos na nova ordem colonial que se instalou na Amazônia portuguesa, foram se incorporando àquele novo mundo como cristãos, entre meados do século XVII e a segunda metade do século XVIII, através do processo de sua evangelização. Busca também perceber como esses personagens reinventaram e rearticularam os padrões religiosos e morais do mundo cristão impostos pelos seus missionários, em particular os jesuítas, na tentativa de imprimir sentido ao seu processo de inserção. Procura ainda demonstrar, através dos fragmentos deixados por seus escritos e depoimentos, e os indícios lidos nas fontes do poder colonial, como estas populações indígenas das aldeias e vilas coloniais articularam um patamar cosmológico comum de forte base tupi, apreendido nas aldeias missionárias através da apropriação da simbologia cristã e dos rituais ancestrais tupinambá, para constituírem espaços culturais e sociais autônomos no interior daquele novo mundo.

ABSTRACT

This thesis seeks to demonstrate how Indians of diverse ethnic origins became incorporated as Christians within the new colonial order established in the Portuguese Amazon, covering the mid-seventeenth century to the second half of the eighteenth. The author shows how Christian Indians reinvented and rearticulated the religious and moral standards introduced by missionaries, especially the Jesuits, in an effort to confer meaning to the process of incorporation into the colonial world. Based on fragments of indigenous testimony and on evidence derived from documents written by protagonists of the colonial order, the thesis argues that the indigenous populations residing in colonial settlements articulated a common cosmological idiom based on a Tupi model, which they developed within the missions through the appropriation of Christian symbols and Tupinambá rituals inscribed in missionary practices, as the Christian Indians sought to forge autonomous cultural and social spaces within their new world.

ABREVIATURAS E SIGLAS

AHU Arquivo Histórico Ultramarino

ANTT Arquivo Nacional da Torre do Tombo

BNL Biblioteca Nacional de Lisboa

SGL Sociedade Geográfica de Lisboa

ABPP Arquivo e Biblioteca Pública do Pará

PBA Coleção Pombalina

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

- O objeto e suas questões	01
- As fontes e sua abordagem	09
- O diálogo com a historiografia	13
- A divisão do trabalho	33

PARTE I – O PODER E OS GENTIOS DA TERRA 37

Capítulo 1 – Domínio da Terra e dos Homens 39

- A construção da Amazônia Portuguesa	42
- A Revolta dos Primeiros Cristãos	55
- A Montagem do Estado Português na Amazônia	72
- As Riquezas da Terra	78
- A Empresa dos Resgates	82

Capítulo 2 – O Poder das Cruzes

- A Igreja nas Colonizações Portuguesas	85
- As Ordens Religiosas na Amazônia Portuguesa	90
- Jesuítas – As Estrelas de Cristo	97
- Os Jesuítas e o Controle das primeiras Missões	101
- Um certo Inimigo de Vieira	107

PARTE II - CONVERTENDO ALMAS E FAZENDO CRISTÃOS 121

Capítulo 3 – A Raiz Tupinambá 123

- O Caos das Etnias 123
- Os Tupinambá do Maranhão 128
- Os Tupinambá do Tocantins 135
- Os Tupinambá de Tupinambaranas 138
- Os Índios do Rio Solimões 141
- A “Tupinização” dos Índios Cristãos 145

Capítulo 4 – A Doutrinação dos Gentios 151

- O Ninho dos Novos Cristãos 151
- A Epístola Jesuítica 154
- Diretrizes da Conversão 158
- A Conversão dos Gentios na obra de Bettendorff 171
 - Uma profecia de Pajés 173
 - A pescaria das almas 175
 - A realização da profecia – nascem os índios cristãos 183
- O Castigo dos Corpos e o Controle das Almas 191

Capítulo 5 – Índios Cristãos 215

- Índios Principais 215
- Pilotos, Remeiros, Artesãos e outros Oficiais 237
- Guerreiros 247
- Meninos e Mulheres 257

Capítulo 6 – Rituais Gentílicos no Mundo Cristão 269

- Danças e “Beberronias” 269
- Canibalismo, Morte no Terreiro e Fumos de Paricá 274
- O Diabo e seus Sacerdotes 283

PARTE III – ÍNDIOS CRISTÃOS E SUAS HERESIAS	293
Capítulo 7 – Sob o Olhar Inquisidor	295
- A Organização do Tribunal	299
- Os Processos da Inquisição	301
- A Percepção das Heresias	304
- A Magia no Mundo Popular Português	310
Capítulo 8 – Índios Hereges	321
- Feiticeiros do Pará	321
- Um Ritual de Pajé	348
- Pajés, Feiticeiros, Índios e Cristãos	362
CONCLUSÃO	369
FONTES E BIBLIOGRAFIA	375
- Fontes Manuscritas	375
- Fontes Impressas	377
- Bibliografia	382

INTRODUÇÃO

O objeto e suas questões

Esta tese traz um título incômodo que, para os puristas, nada diz sobre aqueles que se propõem estudar, senão sobre sua invenção; nada que exponha a sua “existência concreta”. Efetivamente, a expressão “índios cristãos” é formada por duas palavras de caráter genérico. A primeira, equivocada na sua origem: o termo *Índios* não traduz a multiplicidade de povos que habitavam a região da América portuguesa, no caso em estudo, a Amazônia lusitana. Ainda mais grave, como lembra Schwartz, além de ser uma categoria identitária que nasceu de uma concepção geográfica errônea por parte dos europeus, que se pensavam próximos das Índias Orientais, tampouco era reconhecida pelos “povos indígenas” como qualquer unidade que, por ventura, tivessem. Sequer tais povos tinham algum conceito em suas línguas que pudesse traduzir este termo genérico. Ele não existia, pois não construíram palavra que os transformasse (ainda que tivessem afinidades culturais múltiplas) numa unidade em contraponto àqueles que vinham de fora. Portanto, a unidade foi criada pelos de “fora”, pelos europeus, ao se contrastarem com aquela humanidade incógnita.¹

É bom lembrar, no entanto, que a identidade é produto de contraste e é, portanto, dialógica e dinâmica. Se os europeus inventaram os “índios”, as inúmeras e distintas populações com as quais passaram a se relacionar foram obrigadas a se enquadrar nesta nova categoria e se apropriar dela de forma particular. Portanto, os “índios” tinham “existência concreta” e passaram a agir e se autodenominar como tais. Além do seu enquadramento na visão que deles se tinha, afirmaram a sua diferença por contraste àqueles com quem foram forçados a conviver. Os europeus com sua pele branca, suas roupas luzentes, suas armas de ferro e de fogo, o novo mundo de que eram os arautos

¹ Ver Stuart B. Schwartz e James Lockhart, *A América Latina na época colonial*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 53.

com seus novos modos de vida e sua nova moralidade, certamente imprimiram nos diversos povos da América portuguesa senão unidade, pelo menos uma diferença comum.²

Mas a complexidade sempre acompanhou este movimento de constituição de novas identidades. Ao lado de “índios”, somaram-se outros indicativos identitários. Os europeus os distinguiam com algum traço mais particular: eram índios mansos, índios brutos; ladinos; selvagens; gentios sem civilização; tapuios; bárbaros; domésticos, cristãos, entre outros. Normalmente, das mais variadas formas, afirmavam a condição de “civilizados” ou “selvagens”; pertencendo ao povoado ou ao sertão; permanecendo gentios ou transformados em cristãos. É sempre bom lembrar, no entanto, a historicidade destes termos que mudavam conforme se distinguiam os sentidos da diferença ao longo do tempo. Mas, os missionários católicos e as autoridades coloniais, dos séculos XVII e XVIII, diante da multiplicidade de etnias, aplicaram a forma mais simples para a sua identificação, que sempre girou em torno de aliados ou não aliados; amigos ou inimigos..

Alguns etnônimos, entretanto, também foram usados pelos europeus para identificarem traços e ânimos desses índios. Os Tupinambá, os Aruak, os Mura, os Tremembé, os Tabajara, entre outros – foram utilizados para somarem, aos traços assinalados acima, características mais visíveis. Dependendo do contexto em que foram utilizados, indicavam inimigos ou amigos e, em contrapartida, mais ladinos ou mais brutos, dependendo das circunstâncias.

Dentre todos esses “nomes”, aquele que os identificava como *cristãos* ou *gentios* era o mais importante. Nela estava registrado o grau de sua inserção no novo mundo

² Compactuo com a idéia de que a identidade étnica é produzida na relação dialética entre as “endo” e as “exo” definições, ou seja, ela é fruto de uma interação relacional. Muito de acordo com a perspectiva de etnicidade pensada por Fredrick Barth e reforçada por Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart que afirmam: “(...) a etnicidade é uma forma de organização social, baseada na atribuição categorial que classifica as pessoas em função de sua origem suposta, que se acha validada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciados” (Poutignat & Streiff-Fenart, 1998, p. 141). Por outro lado, como já assinalado, os autores complementam : “ É esta relação dialética entre as definições exógena e endógena da pertença étnica que transforma a etnicidade em um processo dinâmico sempre sujeito à redefinição e à recomposição”. Ver: *Teorias da Etnicidade - seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Editora da UNESP, 1998. Os autores elaboram uma grande análise sobre as teorias dos pesquisadores de língua inglesa no que diz respeito ao conceito de etnicidade. Depois de descrever todo debate teórico em torno da questão, acabam por tomar partido, classificando-se na linhagem teórica fundada por Fredrick Barth na década de 1960.

colonial. Ser cristão significava ocupar um lugar no grêmio da igreja, passar, definitivamente, a fazer parte da “civilização”. O modelo colonizador e civilizador dos europeus justificava-se através da idéia de salvar as almas dos gentios e torná-los vassalos e cristãos úteis. Assim, o outro termo genérico que compõe o título tem também a sua “existência concreta”. Esta existência não se reduz somente ao termo classificatório criado pelos europeus, mas antes e principalmente, foi assumido e assimilado pelos próprios “índios”.

Muito mais do que o termo genérico “índio”, a identidade “cristã” passou a ter uma importância fundamental para estas populações coloniais ameríndias. O mundo colonial se instalou à revelia destes povos, que passaram a dele fazer parte, de formas distintas, conforme os contextos e os graus de sua inserção. Tornar-se cristão para eles era uma escolha e, ao mesmo tempo, a sua única opção segura. Não sendo assim, tornar-se-iam “marginais” frente ao novo contexto que tinham de conviver. Caso tomassem esta decisão, estariam à mercê das “tropas de resgate” ou das “guerras justas”.³ Quando muito, poderiam se enquadrar no papel de traficantes de escravos. Mas nenhuma destas opções poderia lhes garantir segurança. Restavam as aldeias missionárias ou as vilas e cidades dos brancos, possibilidade mais concreta para a sua sobrevivência.

Este trabalho versa sobre os “índios cristãos” e sua inserção no mundo colonial através do processo de sua conversão. Não se interessa pelos índios “marginais”, “arredios”, por aqueles que optaram por se manter gentios. No entanto, mesmo estes estabeleciam contato constante com o mundo colonial através do comércio, do tráfico ou das guerras. O “gentio” interessa enquanto objeto da conversão, enquanto raiz do

³ Estes dois recursos eram usados pelo governo português para justificar ações de deslocamento, aprisionamento e punição contra as populações indígenas ainda não integradas ao mundo colonial. Os descimentos, além dos resgates e guerras justas, eram expedições organizadas pelo governo e, muitas vezes, com participação de religiosos, normalmente jesuítas, visando o deslocamento de populações indígenas, que viviam em tribos distantes dos centros coloniais, para mais próximas desses. Eram utilizados diversos recursos para conseguirem tal intento. O mais comum era a promessa de roças e alimentos, além de ferramentas em troca da mudança daquelas populações para as aldeias das ordens religiosas ou para as aldeias de repartição, quando eram distribuídos entre governo, particulares e religiosos. As guerras justas, por sua vez, correspondiam a ações punitivas contra tribos que não se submetessem ao controle do governo – como, por exemplo, ao descimento –, ou que se insurgiam contra os invasores atacando a população colonial e as tribos indígenas aliadas aos portugueses. Os resgates, por sua vez, eram aprisionamentos de índios oriundos do tráfico implementado por grupos de índios que se prestavam a este papel. A justificativa era a de que eram índios “resgatados” de grupos rivais que pretendiam servi-los em banquetes antropofágicos. Para mais informações, ler capítulo 1 da primeira parte da tese.

“cristão”; neste sentido tem lugar no título e no texto. Por outro lado, é engano considerar os “índios cristãos” como o resultado de uma “integração” perfeita. Ao contrário disso, eram o somatório complexo das contradições através das quais foram forjados, fossem elas oriundas do projeto de sua evangelização ou da forma que dele se apropriaram e lhe deram sentido. Lida, no mais das vezes, como “inconstância”, esta sua forma autônoma de “inserção” não os redimiam por completo de sua “chaga” de brutos, de idólatras e de heréticos.⁴

Este termo que dá título à tese faz par com outro que vem sendo utilizado em vários trabalhos recentes por aqueles que se interessam pelos personagens indígenas inseridos no mundo colonial. Trata-se do termo: “índios coloniais”, do qual “índios cristãos” deriva. Este primeiro termo tenta dar conta de etnias diversas que, convivendo por vezes com o mundo colonial durante algumas gerações, continuavam sendo identificados como índios pelos brancos, embora não mais vivessem em suas comunidades de origem. Ao mesmo tempo, o marcador identitário genérico de “índio” era por eles absorvido, como já mencionado. Esta absorção pode ser atestada em várias fontes, ainda que, em casos raros, mantivessem o vínculo étnico original. Portanto, “índio colonial” era o nativo em processo de integração à sociedade colonial, distanciado física e culturalmente de suas comunidades de origem, mas que ainda mantinha traços, tradições e práticas que o diferenciava do mundo branco e negro com o qual convivia, marcando fronteiras para a sua auto-identificação.

⁴ Neste processo adaptativo, mas ao mesmo tempo conflituoso, houve uma ação criativa desses índios usando, a sua maneira, objetos e códigos do colonizador, uma verdadeira “invenção do cotidiano”, subvertendo, em determinadas situações, a ordem dominante. Aqui me inspiro nesta idéia fecunda desenvolvida pelo historiador Michel de Certeau na sua obra *A invenção do cotidiano - artes de fazer*, 1994. Esse autor, utilizando-se da antropologia, sociologia e lingüística, propõe-se estudar os modelos de ação característicos dos “usuários”, enquanto consumidores de uma “cultura”, sob o estatuto de dominados. Pretende, através das maneiras de fazer, perceber atos criativos que subvertem a ordem estabelecida, verdadeiras “micro-resistências”. Ao dar o exemplo dos indígenas sob a dominação espanhola, destaca: “*submetidos e mesmo consentindo na dominação(...)esses indígenas faziam das ações rituais, representações ou leis que lhes eram impostas outra coisa que não aquela que o conquistador julgava obter por elas. Os indígenas as subvertiam, não rejeitando-as diretamente ou modificando-as, mas pela sua maneira de usá-las para fins e função de referências estranhas ao sistema do qual não podiam fugir. Eles eram outros mesmo no seio da colonização que os ‘assimilava’ exteriormente; seu modo de usar a ordem dominante exercia o seu poder, que não tinha meios para recusar; a esse poder escapavam sem deixá-lo. A força de sua diferença se mantinha nos procedimentos de ‘consumo’*”. (De Certeau, 1994: p. 39/40)

Neste sentido, a expressão “índio colonial” indica um processo de *etnogênese*.⁵ John Monteiro considera a visão defendida por Jonathan Hill sobre este conceito como a mais adequada. Segundo Hill, além da autodefinição dessas populações passar pelo seu patrimônio social, cultural e lingüístico, elas utilizariam certas estratégias que criariam e/ou renovariam identidades duradouras num contexto mais amplo de descontinuidades e de mudanças radicais. Hill também observa que estas populações, para manterem a sua existência diante de mudanças muitas vezes radicais, utilizavam-se da etnogênese como resposta, também, para seus conflitos internos com outros povos indígenas e com afro-americanos.⁶

Além dessas características, o termo também envolveria uma ação consciente de contestação e de criatividade cultural indígena. Segundo Gary Anderson, a etnogênese estaria radicada num processo no qual bandos menores transformaram-se culturalmente para se unirem a outros grupos maiores ao custo, muitas vezes, de suas práticas sociais, de suas línguas e ainda de seus processos econômicos, tudo para atenderem “demandas da nova ordem”.⁷ Monteiro adverte que, embora estas novas perspectivas enfatizem a ação consciente e criativa de atores nativos, ação informada por suas cosmologias e pela leitura que faziam da situação colonial, faltaria definir de forma clara quais seriam as unidades sociais relevantes antes e depois da chegada dos europeus. Dentre os marcadores identitários genéricos criados na nova ordem colonial, no Brasil, estariam: Carijós, Tapuios e índios. Para Monteiro, além dos marcadores forjarem identidades que

⁵ Vários artigos foram produzidos para a revista *Ethnohistory*, desde a década de 50, sobre o tema. A idéia de que as sociedades nativas estavam em inexorável extinção passou a perder lugar para a idéia de que essas populações estavam sim em processo de transformação. Um exemplo da utilização deste conceito é N. L. Whitehead em seu *Etnogeneses and Ethnocide in the European Occupation of Native Surinam, 1499 - 1681*. Neste trabalho, ele analisa as populações nativas das Guianas entre os séculos XV e XVII, discutindo a idéia de “formação étnica”. Para ele, ela indicaria o percurso que estruturas políticas nativas, sistemas econômicos e práticas culturais fazem juntas para definir a *etnicidade* de qualquer grupo particular. Em relação ao seu objeto de análise, o autor observou que houve um distanciamento bastante radical entre os primeiros grupos nativos encontrados pelos colonizadores e aqueles que emergiram posteriormente às primeiras décadas de contato. A esse “processo histórico de formações étnicas” que envolveu europeus, africanos e ameríndios na região por ele estudada, deu o nome de *etnogênese*. Buscando esboçar as condições históricas dessa transformação da Suriname nativa, Whitehead observou que o processo da reformulação da identidade indígena e o percurso de uma conseqüente auto-atribuição étnica, sofreram o impacto dos esforços dos colonizadores europeus ao promoverem alguns grupos étnicos com os quais poderiam interagir de forma proveitosa.

⁶ Ver John Manuel Monteiro em *Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo*, Campinas: Unicamp, Tese de Livre Docência, 2001, p. 56. (mimeo).

⁷ Idem, p. 56-57.

afastavam estas populações de suas origens pré-coloniais, também procuravam diferenciá-las dos grupos sociais emergentes – frutos do mesmo processo colonial. Estariam aí incluídos a população africana, oriunda do tráfico, e os afrodescendentes.⁸

Os “índios cristãos” enquadram-se nesta chave identitária genérica. No entanto, indicam uma identidade mais bem delimitada que a dos “índios coloniais”. Definem melhor as fronteiras e assinalam de forma mais concreta os limites de identificação. Somente os batizados poderiam ser “cristãos” e somente os “índios” entram nesta categoria. Portanto, “índios cristãos” são especiais. Compõe-se de etnias diversas em sua origem, mas definem um tipo de inserção social particular. A identidade de índios cristãos significou a resposta inovadora que as populações ameríndias, subjugadas e integradas, deram ao projeto civilizador. Era uma forma de se apropriarem de seu destino. Ser cristão, antes de ser um enquadramento genérico, era uma decisão – era fruto de uma ação, mesmo que muitas vezes, forçada.

É importante também não perder de vista que o processo de transformação das comunidades indígenas tradicionais, implementado pelo projeto colonizador português e fruto das relações entre brancos e índios, correspondeu a uma arena de lutas⁹ que se instalou, tanto no plano material quanto, e talvez de forma mais dramática, no plano espiritual, mais especificamente no plano onde se dava, para essas populações, o controle da ordem do universo.

Estes personagens do cenário colonial são o objeto deste trabalho. Parto do pré-suposto que o substrato sob o qual foram criados, formado por sua base cosmológica, adaptou-se às novas circunstâncias impostas, moldando seu campo referencial para as *conexões de sentido* impostas pela necessidade de comunicação simbólica. À revelia das

⁸ Ibidem, p.57-59.

⁹ Aqui, remetemos os leitores às idéias de Gerald Sider que, em seu artigo *Identity as History, Ethnohistory, Ethnogenesis and Ethnocide in the Southeastern United States*, In: *Identities*, 1, 1, 1994, pp. 109 - 122, menciona sua concepção de cultura, fazendo um contraponto com Clifford Geertz. Em relação à afirmação de Geertz de que o homem é um ‘animal’ suspenso numa teia de significados que ele mesmo teceu e que a cultura seria essa teia, Sider lembra que suspensas na teia da aranha existiriam dois tipos de criaturas com diferentes destinos - a aranha e sua presa. A aranha tece sua teia não para si mesma, mas para a sua presa que pode ou não ter conhecimento dos significados dessa teia. Para ele, se a aranha e sua presa se acham dentro de uma mesma teia de significados, elas lutam intensamente e partilham significados não porque querem, mas porque habitam a mesma teia. Desta forma, o conceito de cultura como significados compartilhados e/ou valores, antes de ser uma simples descrição e uma afirmação de uma paisagem social, de fato, nomeia uma arena de conflitos profundos onde pessoas lutam para criar diferentes e dinâmicos conceitos e histórias. Essas populações reconstituem suas identidades nativas em função das mudanças provocadas pelo contexto em que estão inseridas.

suas representações, este “índio cristão” foi se construindo, ganhando no mundo do outro um espaço que lhe era próprio. A leitura que dele se fazia tocava apenas a superfície de sua imagem, que, ao mesmo tempo, era “real” porque constituinte de seu ser. Mas seu interior obscuro era indecifrável para os gestores do seu “processo civilizador”.

Quem eram estes índios e como se converteram em cristãos? De que maneiras se inseriram na ordem colonial e quais as formas por eles utilizadas para construírem espaços autônomos e sobreviverem cultural, política e socialmente? Dentre estas, quais formas particulares de sua “conversão” e qual o sentido que para ela construíram? Estas são as principais questões que nortearam o percurso desta pesquisa.

Os limites temporais escolhidos encerram mais de um século. Preferi não me ater a marcos legislativos, mas antes à implementação, à aplicação e ao fim de um processo. Este processo é o da evangelização dos índios pelos missionários católicos, particularmente pelos jesuítas. Embora já se contasse com a presença desta ordem missionária em terras do Maranhão algum tempo antes¹⁰, a chegada do padre Antônio Vieira dá início ao controle da Companhia de Jesus sobre a evangelização dos índios em 1653, no estado do Maranhão e Grão-Pará. Esta data indica o início do processo.¹¹ A aplicação do modelo evangelizador instituído pelos jesuítas e abraçado pelas outras ordens religiosas aconteceu durante a segunda metade do século XVII e primeira metade do XVIII, tendo como ponto culminante a aprovação do Regimento das Missões pela Coroa portuguesa, em 1686. O marco temporal limite, por sua vez, confunde-se com o fim oficial da visitação do Santo Ofício ao Pará no ano de 1769. Portanto, ultrapasso o período do Regimento das Missões que se caracteriza pelo controle temporal e espiritual jesuítico sobre os índios. O Regimento foi substituído, em 1757, pelo Diretório Pombalino. Neste sentido, quero destacar que não são os marcos legislativos nem a legislação ou a política indigenista que imprimem qualquer limitação à abordagem que

¹⁰ Sobre a chegada dos missionários jesuítas em terras do Maranhão, ver capítulo 2 da primeira parte da tese. É sempre bom lembrar que as fronteiras temporais não limitam incursões em épocas anteriores e posteriores às datas escolhidas como limites. Na medida em que ajudam a entender o início de um processo, estas incursões “mais além” são não somente corretas, como necessárias.

¹¹ Em 1655, mais especificamente em 09 de abril do mesmo ano, foi delegado à Companhia de Jesus o poder total sobre o controle temporal e espiritual dos índios do Maranhão, tendo por chefe máximo desse controle o padre Antônio Vieira. Essa legislação marca este poder do ponto de vista formal, mas a simples chegada de Vieira, acompanhado do governador nomeado André Vidal de Negreiros, mudou definitivamente o panorama do projeto evangelizador nas terras do Maranhão. Para mais informações, ver capítulo 2 da primeira parte da tese.

faço sobre a conversão dos índios. Entendo esta conversão como sendo mais ampla. O início da missão é marco introdutório, mas o fim do papel administrativo dos jesuítas não o é. O “escrutínio” sobre esta conversão foi escolhido como o limite da pesquisa. Através da inquisição, foi possível penetrar nos meandros e visualizar os limites das formas de conversão implementadas pelos jesuítas. As fontes inquisitoriais deram possibilidade, aliadas aos relatos jesuíticos e documentos oficiais, de constituir um panorama de como foram convertidos os índios. Com a documentação da inquisição é possível perceber que mesmo sendo cristãos, boa parte dos índios conversos tornaram-se hereges, indicando a derrota do projeto evangelizador. Disso também trata este trabalho: os limites da evangelização e civilização destes índios.

Os limites espaciais, por sua vez, confundem-se com a totalidade do estado do Maranhão e Grão-Pará, até metade do século XVIII¹². No entanto, embora não tenha sido rejeitada qualquer fonte que registrasse a ação dos índios cristãos, normalmente elas tratavam de “episódios” que se circunscreviam no entorno dos núcleos coloniais, fossem eles aldeias missionárias ou cidades e vilas. Por outro lado, como elegi um processo como objeto de análise, os limites espaciais foram de menor importância.

É preciso fazer um destaque importante. Embora o objeto desta análise seja os “índios cristãos” e o processo de sua conversão, penso este “processo” como a relação entre projeto e aplicação, sem linha de chegada ou de partida. Os marcos cronológicos são pontos necessários para limitar a análise, mas o processo é pensado como diretriz e prática; como ordem e movimento; como pensamento e ação. Dessa forma, procuro fugir da tentação de aplicar sobre ele uma ordem teleológica. A prática “traiu” o projeto, mas não foi num tempo preciso. A visitação do Santo Ofício, com seus registros sobre heresias, apenas demonstraram o que já se podia perceber desde o início da ação missionária – as formas de apropriação da nova religião subverteram a ordem pretendida.

Às questões assinaladas anteriormente, propõe-se uma resposta inicial que fica como hipótese a ser perseguida. Os índios cristãos, devido a sua inconstância, sua rebeldia e seu silêncio tornaram-se incômodos aos brancos colonizadores. Dos colonizadores, usaram as vestimentas, mas inventaram formas de associá-la a seu mundo; usaram os títulos, mas deram-lhe outros sentidos; tornaram-se, por fim, cristãos. O

¹² Em 1751, o estado do Maranhão e Grão-Pará tornou-se estado do Grão-Pará e Maranhão.

batismo transformou-se em ritual de passagem para o novo mundo que se instalava à sua revelia e a ele tinham de se adaptar. Tornando-se cristão, foram transformados em hereges aos olhos da igreja – única forma de se fazerem senhores de si mesmos. Mas não era uma conversão fingida, antes era uma conversão inventada. Eram cristãos a seu modo, como a seu modo eram índios.

As fontes e sua abordagem

Em linhas gerais, as fontes utilizadas neste trabalho foram fontes primárias compostas por manuscritos produzidos por diversos órgãos da administração portuguesa, pela Companhia de Jesus e pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa. Do Tribunal fazem parte denúncias diversas e alguns processos contra índios e índias do Grão-Pará e Maranhão, durante finais do século XVII e primeira metade do século XVIII, basicamente recolhidas do fundo “Cadernos do Promotor” existentes no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa. É importante frisar que esta documentação não se restringe àquela produzida pela Visitação do Santo Ofício, que se instalou no Grão-Pará entre 1763 e 1769. Sua amplitude é bem maior, indicando que o Tribunal da Inquisição estava presente naquela região há um tempo muito maior do que a documentação da Visita poderia revelar. Os oficiais do Tribunal, compostos basicamente por familiares e comissários, partilhavam do cotidiano colonial naquela região havia cerca de cem anos em meados do século XVIII. Alguns deles eram, inclusive, oriundos das diversas ordens religiosas que atuavam na região, dentre elas a Companhia de Jesus.¹³

Dentre os documentos administrativos assinalados, alguns códices tratando sobre o Grão-Pará e Maranhão foram pesquisados e recolhidos na Seção de Reservados da Biblioteca Nacional de Lisboa, incluindo aqueles pertencentes à “Coleção Pombalina” que contêm inúmeros documentos relacionados às disputas jesuíticas e aos conflitos entre autoridades e jesuítas na região durante o século XVII e XVIII. Dos documentos produzidos pelos jesuítas, foram pesquisados outros códices contendo diversas cartas de

¹³ A terceira parte desta tese, onde se incluem os capítulos 7 e 8, usa por base esta documentação do Santo Ofício.

missionários que trabalharam no Grão-Pará e Maranhão recolhidas no Arquivo da Companhia de Jesus em Roma. Outros centros de pesquisa foram visitados, dentre os quais a Sociedade de Geografia de Lisboa que guarda alguns documentos compostos por cópias de manuscritos dos séculos XVII e XVIII sobre a região do Grão-Pará e Maranhão, basicamente correspondências oficiais. Fazem também parte da documentação pesquisada alguns outros documentos oficiais dos séculos XVII e XVIII, arquivados pelo Conselho Ultramarino e correspondentes às Capitanias do Maranhão, principalmente, e a do Pará, e do Rio Negro, recolhidos no Arquivo Histórico Ultramarino. Alguns documentos foram também recolhidos no Arquivo Público do Pará.

Fontes impressas e uma bibliografia diversa foram igualmente utilizadas. Obras clássicas da historiografia que abordaram direta ou indiretamente a região, também. Além dessas, foram incluídos trabalhos recentes que abordam questões correlatas às tratadas aqui, oriundas, em sua maioria, de pesquisas de mestrado e doutorado realizadas no Brasil e em outros países, algumas ainda inéditas.

Das fontes impressas trabalhadas, três delas, basicamente, indicaram a diretriz do percurso da pesquisa: os textos escritos pelos jesuítas Antônio Vieira, João Felipe Bettendorff e João Daniel. Vieira era um gênio da escrita, o sábio da corte e um grande orador e, de certa forma, montou o projeto da civilização do gentio na Amazônia. Por outro lado, Bettendorff representa o missionário por excelência, quem vivenciou e aplicou as regras ditadas pelo mestre Vieira no cotidiano da missão. Por fim, João Daniel, um jesuíta “ilustrado” e, de certo, um “filósofo da natureza”. Também um autor que classificava e estabelecia o caráter do índio. Um misto de registrador dos últimos tempos da missão, atento aos detalhes sobre o caráter dos índios e tendendo a fazer generalizações. Estes três autores e seus discursos imprimiram basicamente imagens – representações dos personagens indígenas. Mas, ao mesmo tempo, impregnaram seus discursos de contradições, de espaços de desequilíbrio, onde a incômoda presença desses índios se fez sentir. A experiência imprimiu sua marca na “ordem do discurso”, rompendo o equilíbrio. De outra forma, os três registros foram pontuados com outros veículos documentais menos nobres. Documentos oficiais revelaram os conflitos, as dissonâncias na ordem projetada. Neles foi possível ver, entre outras situações, o grande mestre Vieira confrontado por um “bárbaro” incômodo e aliado político dos portugueses.

A ação política do principal Lopo de Souza demonstra os limites da ação do sábio da corte no território inóspito na fronteira da “civilização”.¹⁴

Bettendorff, por sua vez, um “estrangeiro”, parecia mais à vontade naquele “novo mundo”, mas também foi confrontado por diversos outros personagens “índios” ao longo de toda a sua jornada. Ele viu o que jamais seu antigo mestre e companheiro de batina pôde ver – o cotidiano de um mundo em desequilíbrio. O projeto mostrava seus limites. De igual, o acompanhava o pessimismo quanto a ganhar aquelas almas. Como um dos artífices principais da conversão, revelou em sua “Crônica” todos os percalços da “evangelização dos gentios”. João Daniel, de outro modo, coroou de vez com seu discurso a idéia de um projeto fracassado. Já não era a “civilização”, mas as “riquezas encobertas” daquelas terras – hábitos, indústria, potencialidades minerais e agrícolas – que chamavam a sua atenção. O pessimismo, ao mesmo tempo, não deixou de persistir. As generalizações são constantes; os personagens subsumem, mas a incômoda presença de sua indomada natureza persiste. Sua obra destaca-se como uma síntese da derrota do “projeto”.¹⁵

Estas fontes são tratadas, basicamente, como veículos de representações, mas as palavras nelas contidas, retiradas da lógica dos discursos a que pertencem, apresentam, depois de analisadas as conexões contraditórias que revelam, o eco de múltiplos outros discursos que impregnaram a escrita de seus autores. Revelam, mesmo, o tênue som das práticas, quase inaudíveis, mas que permaneceram.

Um importante destaque é que, para facilitar a sua leitura e o seu entendimento, optei pela atualização ortográfica das citações utilizadas neste trabalho. Atualizei não somente as citações oriundas de fontes manuscritas, como também as de fontes impressas que traziam padrões ortográficos do século XIX ou do início do XX. Por outro lado, não modifiquei a pontuação tradicional ou a ordem das idéias, com cuidado para não adulterar o sentido das mesmas.

Nos documentos oficiais, nos relatos jesuíticos ou nas fontes da inquisição, buscou-se sempre as dissonâncias, as singularidades e os vestígios que escaparam do

¹⁴ Ver capítulo 2, incluído na primeira parte deste trabalho.

¹⁵ A prática da conversão na obra de Bettendorff é analisada de forma detalhada no capítulo 4 da segunda parte da tese. Quanto ao “Tesouro Descoberto” de João Daniel, aspectos variados dessa narrativa são apresentados e analisados nos capítulos 4 e 5, também da segunda parte do trabalho.

objetivo primeiro dos discursos. Os filtros necessários para este exercício foram consequência do olhar atento referendado na antropologia, mais especificamente na etnologia, e a atenção constante nos limites da lógica retórica, através de um olhar sensível aos indícios deixados pelos registros. Ao mesmo tempo, foi a certeza de que no processo de controle e representação que o poder forjou, sempre houve lugar para as apropriações, por vezes, inusitadas, quando estes “índios cristãos” acabaram por impor às formas de domínio o rompimento da ordem estabelecida e, de maneira criativa, foram capazes de inventarem a si mesmos.¹⁶

Os personagens indígenas emergem dispersos na documentação produzida pelo poder – pelas instituições normativas e repressoras. O cotejamento dessa documentação com os três discursos que ensejam o projeto, sua prática e seu crepúsculo (leia-se, na ordem: Vieira, Bettendorff e João Daniel), permitiu visualizar uma paisagem complexa onde as tramas do tecido social e cultural da colônia foram sendo compostas por vários matizes. Tramas largas e de dimensões múltiplas que permitiram, no desequilíbrio de sua textura, ouvir o eco de vidas “sombrias” que teimaram em deixar sua marca de existência incômoda.

Lacunares por excelência, as fontes possibilitam reconstituir uma paisagem, além de complexa, entrecortada por vazios. Esta paisagem foi sendo composta por duas grandezas de dados. Uma delas diz respeito às vivências, as práticas cotidianas de personagens que deixaram vestígios de sua passagem. Outra, corresponde aos traços deixados por normas e práticas produzidas pelas autoridades políticas e eclesiásticas que auxiliaram o projeto dessa inserção – uma grandeza de dimensões mais amplas constituída por idéias pautadas em generalizações. De um lado, portanto, políticas evangelizadoras e sistemas de representação assentados numa realidade experimentada pelos missionários, no antigo Estado do Maranhão e Grão-Pará; de outro, práticas cotidianas alicerçadas nas vivências do dia-a-dia.

Por outro lado, o fio condutor que dirigiu a leitura destas fontes foi a implementação e a prática do processo de conversão. No entanto, o sentido de

¹⁶ Quanto à questão das apropriações, remeto novamente à história social dos usos abordada por Certeau em *A Invenção do cotidiano*, op. cit.. Sobre a sensibilidade aos indícios, sempre é bom recordar o instigante e já clássico ensaio de Ginzburg, “O método indiciário”, in: *Mitos, Emblemas e Sinais – morfologia e história*, 1989.

“conversão” aqui é duplo. De um lado, indica o processo de conversão daquelas populações ao cristianismo por intermédio das ordens religiosas que se localizavam na Amazônia, capitaneadas pela Companhia de Jesus. De outro, trata-se do processo de conversão realizado pelos próprios catecúmenos, adequando ao seu universo de percepções as novas crenças e os valores do novo mundo que se instalava. Enfim, busca-se indicar o processo de inserção das populações indígenas nativas no mundo colonial através de sua catequese e da sua ação direta na percepção desses novos valores, culminando com a transformação de si próprios.¹⁷

De certa forma, esta análise visa revelar as contradições e similitudes entre os discursos das “autoridades” e os variados fragmentos das “falas” de personagens indígenas que emergem de suas relações com as estruturas do poder colonial. Através, portanto, dessas dissonâncias e consonâncias, a intenção é observar processos autônomos de inserção que indiquem formas particulares de conversão. A hipótese é a de que, no seu conjunto, esses variados processos apresentem características e sentidos comuns e, ao mesmo tempo, distintos daqueles do projeto evangelizador e civilizador. Enfim uma “conversão” inventada, fruto de significados compartilhados e em conflito. Essa conversão não se limitou à religião, mas também aos novos valores, às novas identidades coletivas e aos novos padrões de comportamento.

O diálogo com a historiografia

Este trabalho inscreve-se em duas linhas historiográficas distintas. Numa delas, dialoga com a chamada “nova história indígena”. Em outra, discute com uma profusão de trabalhos recentes que tratam sobre a história colonial da Amazônia. Estes trabalhos

¹⁷ Esta visão dos diversos sentidos da conversão, que surgiram em função da adequação que as populações indígenas foram obrigadas a fazer para se inserirem no mundo cristão, é muito bem trabalhada no livro organizado por Robin M. Wright, sob o título: *Transformando os Deuses – os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, Campinas, 1999. O livro, em seus vários artigos, procura visualizar a maneira criativa com que vários grupos indígenas procuraram moldar o cristianismo, forjando o que o organizador chama de “campos inter-religiosos de identidade”. O trabalho abrange desde povos do noroeste na Amazônia, passando pelo Alto Solimões, litoral sul até os Altos dos rios Purus e Jurena. Destacam-se os trabalhos do próprio autor: “O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão baniwa”, pp. 155-216 e o de Aparecida Vilaça: Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari (Pakaa Nova)”, pp.131-154.

abordam questões relacionadas ao projeto de colonização portuguesa na região, suas instituições de controle e sobre o uso das populações indígenas como mão-de-obra para a implementação deste projeto. No mais das vezes, preocupam-se com os aspectos sociais e políticos desse processo de colonização. Outras tantas, discutem basicamente o processo de evangelização implementado pela igreja na Amazônia, particularmente pelos jesuítas. Algumas delas tratam sobre a representação dos índios implementada pelos discursos dos colonizadores. Por outro lado, ainda que secundariamente, este trabalho também estabelece diálogo com obras clássicas e mais recentes sobre a Companhia de Jesus e sua ação missionária e com os trabalhos sobre a organização da inquisição em Portugal e sua ação no estado do Brasil, no chamado período colonial.

As obras utilizadas na reflexão sobre a organização da inquisição em Portugal e no Brasil não estão aqui listadas, pois já se encontram nos dois capítulos finais¹⁸. Dessa forma, evito uma repetição desnecessária. Ao mesmo tempo, não incluo obras clássicas ou de temáticas distintas e mais abrangentes da historiografia colonial. Naturalmente, estarão sempre presentes como preocupação inspiradora e, por vezes, necessária para a análise. Por outro lado, também não apresento aqui diversos trabalhos clássicos da antropologia que utilizei ao longo do texto. Faço exceção e cito apenas poucos deles, por estarem diretamente relacionados ao meu tema de pesquisa. Neste pequeno texto, limito-me a apresentar obras historiográficas, basicamente, que de alguma forma tratam da temática indígena no âmbito do período colonial.¹⁹

¹⁸ Verificar o capítulo 7 e 8, da terceira e última parte deste trabalho.

¹⁹ Capistrano de Abreu e Sérgio Buarque de Holanda, como exemplo de dois momentos importantes da historiografia colonial, cada um a sua maneira, se preocuparam em destacar a presença das populações indígenas para o entendimento daquele momento histórico. Capistrano tentou superar a perspectiva de uma historiografia eurocentrista (leia-se Varnhagen), estudou hábitos e costumes de diversas etnias, inclusive se dedicando ao estudo das línguas indígenas, muito embora sublinhasse a inexorável destruição desses índios e sua pouca contribuição para a “civilização”. Marta Amoroso e Oscar Calavia, analisando o papel de Capistrano de Abreu para a etnografia indígena, destacam que o autor produziu vários estudos breves e duas obras de fôlego sobre os Bacairi do Xingú, “ainda inéditas”. Acrescentam ainda o trabalho que fez sobre os Kaxinawá *Rã-txa hu-ní-ku-í. A Língua dos Caxinauás do Rio Abuaçú, Afluente do Murú* esta obra, inicialmente tendo sido destruída sua primeira edição, teve mais duas, em 1914 e em 1941. Ver Marta Amoroso & Calavia, “Filhos do Norte: O indianismo em Gonçalves Dias e Capistrano de Abreu” in: Aracy Lopes da Silva e Luiz Donisete Benzi. *A Temática Indígena na Escola – novos subsídios para professores de 1º. e 2º. graus*, 1995, p. 251. Já Sérgio Buarque, no seu belíssimo livro *Caminhos e Fronteiras*, 1994, dedicou toda a primeira parte, intitulada “Índios e Mamalucos”, para tratar dos hábitos e do cotidiano das populações indígenas no Brasil colonial, principalmente demonstrando que os portugueses não somente “aculturaram” esses índios como também sofreram influência decisiva dessas culturas ameríndias. Sérgio Buarque, assim como Capistrano, muitas décadas antes, não deixa de assinalar algumas

Este trabalho soma-se a outros e se inclui na “nova história indígena”, assim chamada por John Manuel Monteiro, por abordar a história dos índios no Brasil usando como referência um diálogo mais aprofundado com a antropologia. Os historiadores passaram, nos últimos tempos, quando focaram as populações indígenas como seu objeto, a estabelecer este diálogo mais profícuo com a antropologia e, ao mesmo tempo, abdicaram de uma visão essencialista da figura dos “índios”, fugindo, dessa forma, da idéia, comum, também a alguns antropólogos, de que os índios, distanciados de sua comunidade de origem, deixavam de ser índios, perdendo a sua “pureza originária”. Essas novas abordagens possibilitariam pensar não somente na dilapidação das sociedades indígenas pós-conquista, mas antes a construção de novos tipos de sociedades após o contato. Ao mesmo tempo, é primordial nesta nova postura tomar as populações indígenas como sujeitos históricos responsáveis também pela constituição das relações coloniais das quais compartilharam.²⁰

Um parêntese importante quando se trata de historiografia colonial do Brasil e a relação com a temática indígena, é o belo trabalho de Ronaldo Vainfas, sob o título *A heresia dos índios – catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, (1995). Nela, o autor usa as fontes inquisitoriais para desvendar rituais híbridos, mais especificamente, o movimento acontecido no século XVI no estado do Brasil denominado de Santidade do Jaguaripe. Através de uma narrativa envolvente, esta obra demonstra como o “hibridismo cultural” foi possibilitando a um conjunto de homens e mulheres reconstituírem os rituais cristãos sob nova ótica e nova “morfologia”. Embora trabalhando com período distinto e temática diversa, apresentou possibilidades inovadoras para a leitura das fontes e, sem nenhuma dúvida, foi trabalho inspirador para esta análise. Ao mesmo tempo, abriu novos caminhos para as pesquisas que elegerem por tema a religiosidade popular no multifacetado mundo colonial.²¹

diferenças étnicas vinculadas à determinados hábitos distintos que forneceram aos colonizadores instrumental também diverso para se relacionarem com o meio que tentavam tomar posse.

²⁰ As idéias sobre esta nova postura diante da temática indígena por parte dos historiadores pode ser lida em: John Manuel Monteiro, *Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e Indigenismo*, Campinas: Unicamp, Tese de Livre Docência, 2001 (mimeo). Boa parte destas reflexões são oriundas de trabalhos de doutorado que foram orientados pelo autor.

²¹ Ainda que não envolva a temática indígena, o trabalho de Laura de Mello de Souza, *O Diabo na Terra de Santa Cruz*, 1986, é um rico exemplo de como a religiosidade popular no “Brasil” usou os diversos matizes de índios, negros e europeus para formar um conjunto de crenças, nas palavras da autora, “sincréticas”, no mundo colonial. Abordarei com mais vagar esta e outra obra da autora no capítulo 7 desta tese. Ainda sobre

Voltando a destacar os trabalhos que compõe esta nova “postura” diante do tema da história indígena mencionada anteriormente, observa-se uma diversidade temporal e espacial bastante variada.²² Usarei apenas alguns como exemplo que servem mais diretamente como contrapontos à abordagem que faço do meu tema. O primeiro deles é a obra de Maria Regina Celestino de Almeida, sob o título *Metamorfoses indígenas – identidades e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*, (2003). A autora trata de vários personagens indígenas no Rio de Janeiro colonial, analisando, entre outros temas, a criação de uma elite indígena, o que, de certa forma, descortina a complexidade das relações entre índios e colonizadores ao longo de três séculos naquela região. Embora trate de região distinta, seu trabalho oferece diversas possibilidades de comparação, tornando-se um contraponto importante para esta reflexão. Isto acontece principalmente no que se refere à análise que produziu sobre as missões, considerando-as como “espaço privilegiado” para a inserção dos índios na Colônia. Ao mesmo tempo, discute o projeto de colonização e a transformação dos índios aldeados em súditos cristãos do Império português.

Incluindo nesta mesma leva de obras, está a recente tese de doutorado de Maria Leônia Chaves de Resende. A autora, em *Gentios brasílicos – índios coloniais em Minas Gerais setecentista*, Campinas (2003), tem por objetivo “recuperar” o que ela chamou de “cenário de encontros” nas vilas e povoações na Minas do setecentos, focando a análise no chamado “gentio de terra”, formado pelas populações de origem ou ascendência indígena inseridos nestes núcleos coloniais. Acrescenta que estes personagens eram identificados e se reconheciam enquanto índios apesar de seu processo de integração

a religiosidade popular, destaque, de Luiz Mott, o texto: Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu, In: Fernando Novaes (Org.) *História da Vida Privada no Brasil – cotidiano e vida privada na América Portuguesa*, p. 155-220, 1997.

²² O livro de John Manuel Monteiro *Negros da Terra*, 1994, pode ser enquadrada dentre aquelas obras desbravadoras da historiografia brasileira sobre o tema, inaugurando definitivamente a preocupação em tratar os indígenas brasileiros como sujeitos ativos no contexto da história colonial. Monteiro estuda num de seus principais capítulos, dentro do quadro da colonização de São Paulo, o processo de transformação do índio em escravo através de uma “adaptação resistente”, em que se vê, de um lado, um processo de integração imposto pelos portugueses e de outro o papel ativo desses índios no sentido de forjar “espaços próprios” nos limites daqueles padrões de convivência. Trabalhando a partir de um diálogo profundo com a antropologia e os clássicos da historiografia colonial, nos moldes de uma história social mais aberta, onde a preocupação cultural se revela com muita pujança, seu trabalho tornou-se uma das obras básicas para quem busca se aprofundar no estudo da temática indígena. A idéia de “adaptação resistente” Monteiro toma de empréstimo de S. Stern, em *Resistance, rebellion and consciousness in the Andean peasant world*, Madison, 1987.

àquela sociedade. Nas vilas, muitas vezes, eram considerados “mestiços”, mas formaram um grupo específico, demarcando as fronteiras de sua inserção. Reconheciam-se enquanto herdeiros de uma origem indígena e buscaram evidenciar isto acionando a justiça eclesiástica e colonial. Neste trabalho, a autora usa a categoria de índios coloniais atrelando-a a idéia de “hibridação e mestiçagem”, defendida por Serge Gruzinski.²³

Este trabalho de Maria Leônia segue muitas linhas de abordagem próximas às que escolhi para trilhar. Além do mais, a autora trabalha, da mesma forma, com fontes eclesiásticas – especificamente, denúncias contra práticas heréticas. Por isto, serve como um rico contraponto a minha reflexão. Por outro lado, as conclusões, o período e a situação que descreve em Minas colonial distanciam-se em muitos pontos do que aferi, trabalhei e concluí no contato com a realidade da América colonial portuguesa. No entanto, não deixa de ser um exercício bastante salutar estabelecer vínculos e paralelos entre meu trabalho e essa tese.

O trabalho recente de Cristina Pompa, *Religião como Tradução* (2003), também se inclui nesta nova forma de abordagem sobre a história indígena. Neste trabalho, a autora tem como tema principal o que ela chamou de uma “pesquisa sobre a construção dos sentidos do outro”; a autora se propõe a uma releitura da história da evangelização na “Terra de Santa Cruz” em busca dos múltiplos sentidos da conversão. Na primeira parte de sua obra, ela trata fundamentalmente da elaboração do projeto de catequese a partir do encontro com os Tupinambá do litoral, no século XVI. Posteriormente, discute as ligações entre esse projeto de catequese inicial no litoral e a evangelização dos “tapuia” nos sertões, no século seguinte. Esta obra apresenta-se singular não somente por trabalhar com o projeto de catequese durante o século XVI e XVII e, neste sentido, complementar o trabalho de Castelnau-L’Estoile, mas também por servir de contraponto a esta pesquisa no que se refere à busca do *sentido do outro* que a autora tentou perceber para os índios do litoral e dos sertões do São Francisco nos dois séculos iniciais da colonização. Ao trabalhar com esse contraste entre política e prática nas missões dos séculos XVI e XVII no litoral e sertões do rio São Francisco, permite também que se estabeleça uma comparação com o processo de evangelização semelhante em terras amazônicas.

²³ Ver Serge Gruzinski, *O pensamento mestiço*, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

Aproveitando a comparação entre o trabalho de Pompa e o de Castelnau-L'Estoile, feita rapidamente no parágrafo anterior, é importante indicar que, além das obras que se destacam por integrar a chamada “nova história indígena”, outras recentes, embora não tratem diretamente da história indígena, abordam o processo de evangelização implementado pelos jesuítas de forma distinta do que os clássicos trabalhos o fizeram, em particular o de Serafim Leite²⁴. O trabalho de Charlotte de Castelnau-L'Estoile – *Les Ouvriers D'une Vigne Stérile – Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil 1580-1620* (2000) –, destaca-se por abordar o período da atuação jesuítica no Brasil do final do século XVI e início do XVII. A autora tem por objetivo estudar o projeto missionário jesuítico e suas reformulações face às dificuldades encontradas na conversão dos índios no Brasil. Dentre outras questões que norteiam sua reflexão, busca saber qual o significado da conversão dos índios para seus doutrinadores. Ela não se preocupa com os resultados da conversão, como aqui me proponho. Sua preocupação é com os efeitos da política de evangelização e do projeto de conversão sobre os próprios missionários. No entanto, traz indícios importantes que revelam o quanto os jesuítas foram influenciados pelas vicissitudes e problemas de seu trabalho missionário.

Outro recente trabalho que ajuda a compreender a dinâmica da ação jesuítica na América Portuguesa é a obra de José Eisenberg: *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno – encontros culturais, aventuras teóricas* (2000). Embora o autor tenha por objetivo demonstrar como as missões jesuíticas do Novo Mundo formaram o contexto histórico e intelectual do desenvolvimento político-jesuítico do início da era moderna, ele toca em questões cruciais para o entendimento da formulação e reformulação da política jesuítica de evangelização no Estado do Brasil, durante o século XVI, através da experiência missionária de Manuel da Nóbrega e de parte dos missionários jesuítas que atuavam nesta região. Ao mesmo tempo, demonstra que as conseqüências dessas experiências proporcionaram a produção de políticas mais eficientes para o projeto de catequese, destacando-se a criação da instituição da “Aldeia Missionária” como espaço fundamental para a realização da “civilização do gentio”.

²⁴ Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa/Rio de Janeiro: Portugália-Civilização Brasileira, 1938-1950, 10v.

Segundo Eisenberg, a primeira geração de missionários no Brasil buscava definir novas estratégias de justificação que permitissem adaptações e alterações da doutrina religiosa para fins práticos na sua ação missionária no novo mundo. Ao destacar que foram os jesuítas e não outras ordens os que desencadearam mudanças na teoria política moderna e mesmo nas práticas de evangelização no novo mundo, acredita que isto se deu devido à troca de experiências entre os diversos missionários espalhados pelo mundo naqueles tempos, em função da sua instituição epistolar – principal instrumento para organização e controle da ordem. Através destas cartas, eram observados costumes dos ameríndios, principalmente dos Tupi, o que proporcionava um conhecimento mais profundo sobre esses gentios, possibilitando a reformulação de práticas de conversão, modificando, em consequência, o empreendimento missionário.

O trabalho de Eisenberg é crucial para o entendimento da dinâmica do processo de conversão estabelecido no interior da Companhia de Jesus, deixando claro que a “experiência” missionária imprimiu mudanças significativas no projeto evangelizador. Compactuo com as idéias do autor e aplico estas suas observações ao abordar a atuação dos jesuítas em terras amazônicas.

Analisando também o papel da Companhia de Jesus, dando-lhe, no entanto, uma dimensão mais ampla, destaca-se o livro de Dauril Alden *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal Its Empire, and Beyond – 1540-1750* (1996). Alden apresenta, na terceira parte de seu livro, uma série de capítulos que tratam da organização da Companhia em que demonstra, entre outros aspectos, a hierarquia da assistência portuguesa e a administração fiscal da empresa jesuítica. Na quarta parte de sua obra, trabalha com a relação entre os jesuítas e os seus esforços para defender a liberdade dos índios brasileiros, destacando, em especial, a figura de Antônio Vieira. Nos apêndices, traz uma interessante reflexão sobre a relação entre a Companhia de Jesus e o Tribunal da Inquisição em Portugal. A abordagem de Alden se preocupa com o caráter institucional da Companhia de Jesus, vinculando-a à Coroa portuguesa, o que a transforma num rico contraponto a clássica abordagem de Serafim Leite, ainda que limitado frente ao autor mais antigo, uma vez que este trata, especificamente, dos jesuítas no Brasil. Por outro lado, atende a uma necessidade de um tratamento mais crítico às realizações da empresa jesuítica, o que Serafim certamente fica a dever.

Quanto à relação entre o Estado português e a igreja, num sentido mais amplo, os clássicos trabalhos de Charles Boxer ainda são referência básica. Este historiador, grande conhecedor das entranhas do Império português, em seu clássico *O Império Marítimo Português* ([1969]2002) menciona a papel que teve a Igreja em terras portuguesas no capítulo em que trata sobre o “padroado”, ajudando a entender a singularidade dessa instituição em Portugal e, por consequência, no restante de seu Império. Também em seu outro livro intitulado *Idade do Ouro do Brasil* ([1962]1963) trata, em capítulo específico sob o título “Missionários e Moradores na Amazônia”, dos conflitos entre Jesuítas e moradores e sobre a questão do trabalho indígena. Além disso, em outra obra: *Relações Raciais no Império Colonial Português* ([1963]1967), o autor, na terceira e última parte do livro, trata de forma panorâmica dos Estados do Brasil e Maranhão relacionados à questão dos conflitos raciais.

O trabalho de Boxer cotejado com uma abordagem mais específica sobre a história da Igreja naquela região, possibilita uma visão mais consistente do papel do clero nas terras amazônicas. Trata-se do livro de Eduardo Hoornaert, *História da Igreja na Amazônia* (1992). A obra é uma coletânea organizada por autores ligados à “Comissão de História da Igreja na América Latina” que vinculam seu trabalho a sua obra missionária. De qualquer forma, oferece também uma visão inovadora sobre o papel da igreja em terras amazônicas. Um dos capítulos, escrito por Carlos de Araújo Moreira Neto, aborda especificamente os grupos missionários que atuaram na Amazônia no período de 1607 até 1759. Dentre os assuntos, o autor apresenta uma periodização sobre as fases por que passou a Igreja naquela região, observando momentos de evolução e de decadência do trabalho missionário. Em outro capítulo, Eduardo Hoornaert corrobora, de certa forma, as idéias de Moreira Neto quanto à periodização sugerida e trabalha com o que ele chamou de “Período Profético das Missões na Amazônia Brasileira”. Em seqüência, Hugo Fragoço apresenta o capítulo intitulado “A Era Missionária (1686-1759)” onde aborda, dentre outros aspectos, a relação conflituosa entre colonos e índios, além dos missionários. Destaca ainda o projeto catequético e político do governo português para aquela região. Ainda para entender o papel dessa instituição religiosa e das autoridades coloniais na região, existem outros trabalhos como o de Arthur Cezar Ferreira Reis, que em *Aspectos da Experiência Portuguesa na Amazônia* (1966), reúne diversos estudos

sobre história da Amazônia, alguns deles tratando especificamente sobre os Franciscanos de Santo Antônio ou sobre a economia da região. Outro trabalho de Reis, que trata mais particularmente do papel da Igreja no que ele considerava como a “conquista da Amazônia”, intitula-se *A conquista Espiritual da Amazônia* (1942). Embora adepto de uma visão tradicional em que o papel civilizador do português é assinalado, Reis é um historiador sério e traz informações importantes sobre a temática.

O trabalho de João Lúcio de Azevedo *Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização* (1999 [1901]), que faz parte da historiografia clássica sobre Amazônia, trata, especificamente, dos jesuítas no Grão-Pará, o que soma informações relevantes sobre o papel destes missionários na região. Além disso, ajuda a entender, em contraponto ao clássico já citado de Serafim Leite, os conflitos entre jesuítas e sociedade colonial de um ponto de vista mais abrangente, levando em consideração as razões dos outros envolvidos nas contendas. Oferece ainda um bom panorama da situação política e social da região entre os séculos XVII e XVIII. De qualquer forma, a obra clássica de Serafim, *História da Companhia de Jesus no Brasil* (1943) embora apresente uma visão, na maioria das vezes, extremamente parcial, não pode ser deixada de lado quando o assunto envolve o papel da Companhia de Jesus naquela região. Sua obra, muito mais abrangente que a anterior, traz informações essenciais sobre os nomes dos jesuítas que ali atuavam, sobre a localização das aldeias e os conflitos com autoridades regionais.

A historiografia, desse modo, parece dar conta de um dos fundamentos do projeto colonial e civilizador que foi o seu braço missionário. A Companhia de Jesus certamente foi a ordem mais privilegiada nos estudos já destacados, e não poderia deixar de ser diferente devido a sua importância fundamental ao estabelecer as regras do processo de evangelização. Meu trabalho, no entanto, não se confunde com nenhum dos que até aqui foram assinalados. A instituição jesuítica não é uma preocupação em si mesma, menos ainda o seu projeto missionário; antes, a importância recai sobre as formas de aplicação prática da conversão no cotidiano do trabalho missionário e, como já destacado, a forma com que esta evangelização foi recebida e apropriada pelos índios cristãos.

Além do trabalho missionário, a historiografia sobre a Amazônia colonial também se debruçou, de forma mais constante, durante a década de 70 e 80 do século XX, sobre a questão do trabalho indígena. Aliado a esta questão, a preocupação já existia, mesmo nas

décadas anteriores das aqui citadas, com a “política indígena” implementada por Portugal na região amazônica.

Alguns destes trabalhos, já considerados clássicos, permitem descortinar relevantes aspectos sobre o tipo de estrutura administrativa e coercitiva que foi montada para a utilização da mão-de-obra indígena naquela e em outras regiões. São os trabalhos de John Hemming: *Red Gold: The Conquest of Brazilian Indians* (1978) e de Colin M. Maclachlan “The Indian Labor Structure in the Portuguese Amazon, 1700-1800” (1973), este último, um capítulo que compõe o livro de Dauril Alden intitulado *Colonial Roots of Modern Brazil: Papers of the Newberry Library Conference* (1973). Existe ainda o mais antigo deles de Mathias Kieman em *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region* (1954), dentre outros.

O trabalho de John Hemming ambiciona ser o que ele chamou de uma história de todos os índios brasileiros durante os séculos da conquista colonial. Compõe-se de 21 capítulos que buscam construir um panorama da relação entre portugueses e índios do início da colonização no Brasil até a expulsão dos jesuítas. Alguns desses capítulos tratam exclusivamente da região Amazônica e abordam desde os conflitos políticos entre missionários e colonos, passando pelo sistema do trabalho indígena na região, até o início da política pombalina na área. Existe ainda outro trabalho mais recente do autor o qual ele também dedica ao estudo dos índios na Amazônia. Trata-se da obra intitulada: *Amazon Frontier – The Defeat of the Brazilian Indians* (1987). Este trabalho, no entanto, aborda um período distinto do que foi por mim trabalhado.

O artigo de Colin Maclachlan acima citado – “The Indian Labor Structure in the Portuguese Amazon”, 1700-1800(1973), por sua vez, parte da perspectiva de que a região amazônica era uma área periférica e, devido a isto, os europeus tiveram que adaptar formas de trabalho na região que atendessem às necessidades econômicas daquelas terras. Este tipo de trabalho adaptado às florestas era distinto daquele exercido pelos indígenas do México e do Peru. O autor considera que as formas do trabalho indígena na região teriam evoluído através de estágios. No primeiro período, o objetivo da Coroa não teria sido o de organizar o trabalho indígena, mas sua tarefa mais importante era a conversão espiritual e a transformação daquelas populações em índios portugueses. A partir do Diretório, o trabalho indígena teria emergido e foi resultado do processo de aculturação

inflexivelmente forçado durante o século XVIII. O autor limita sua reflexão às áreas da Capitania do Pará e Rio Negro. Embora suas conclusões sejam visivelmente datadas, o que não poderia deixar de ser, uma vez que foi escrito no início da década de 1970, a primeira parte de sua reflexão é útil para uma análise crítica.

Focando ainda mais o interesse na região Amazônica, mais especificamente nos estados do Grão-Pará e Maranhão, a obra de Mathias Kiemen também citada acima – *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region* (1954) – tem por objetivo analisar o que ele chama de política indígena de Portugal, naquela região, durante os anos de 1614 e 1693. Seu interesse recai sobre as missões e a legislação relativa aos índios, mais especificamente – leis que regularizavam as relações entre índios e portugueses e como essas relações se realizavam na prática. O autor estuda as missões e missionários em conexão com a formação da “política indígena”²⁵. Ele não se preocupa tampouco com as questões relativas à conversão desses índios à fé católica. O autor dedica o capítulo III do seu livro exclusivamente a um estudo das relações entre os jesuítas e os índios durante dois períodos de tempo. Primeiro de 1636 até 1652; depois de 1652 até 1662. Ele continua no capítulo IV a trabalhar com o que ele chamou de período de retrocesso, que teria ocorrido de 1663 até 1680. No capítulo VI, intitulado “A formação de uma política indígena permanente” (de 1680 até 1693), ele trabalha a concretização da política indigenista na região. Interessa em particular o capítulo III, e o último capítulo VI, citado. Neste capítulo o autor trabalha com disputas e soluções propostas pelas partes interessadas na política “indigenista”, quais sejam: os missionários, os oficiais reais e os colonos. Para tanto, cita como referência, variadas leis sobre a forma de administrar o trabalho indígena naquela região.

Sobre a mesma temática, outro trabalho importante é o de David Sweet, sob o título: *A Rich realm of nature destroyed: the Middle Amazon Valley, 1640-1750* (1974). No seu terceiro capítulo, Sweet apresenta o que ele chamou de “contra-produtivo sistema de trabalho”, no qual trata, entre outros aspectos, dos jesuítas, da reforma e do Regimento das Missões, além da administração do trabalho e da vida dos trabalhadores no Pará. Sweet trata também, em outros capítulos, do processo de “resgate” das populações

²⁵ Neste caso, o autor se refere ao que concebemos hoje como “política indigenista” em contraste com a “política indígena” aquela gestada pelas próprias populações de índios.

indígenas do Rio Negro, do trabalho missionário e da repartição das missões entre as várias ordens de religiosos católicos naquela região.

A maioria dessas obras citadas aborda a questão do trabalho indígena na Amazônia do ponto de vista institucional. Ainda que em parte reduzam a possibilidade de aprofundamento da temática, por outro lado, possibilitam ao leitor uma visão panorâmica do palco em que as vivências cotidianas e as tentativas de catequese e “conversão” se deram. Além desses, outros trabalhos foram também produzidos, tratando direta ou indiretamente a mesma questão.

Imbricada na forma de trabalho indígena, estão algumas questões importantes relacionadas à organização do trabalho escravo naquela região. Embora as obras anteriores apresentem diversas informações relevantes sobre este tema, existem outras que, ao tratarem sobre regiões específicas, esmiúçam detalhes dessa prática escravagista, o que enriquece bastante a elaboração do contexto pretendido, oferecendo, assim, elementos importantes para a constituição de discussões posteriores sobre o papel ativo dessas populações indígenas no mundo colonial. Uma reflexão importante é a de Robin Wright, em artigo sob o título: *Indian Slavery in the Northwest Amazon* (1991) no qual o autor analisa dois documentos que tratam sobre a região do Rio Negro no Estado do Grão-Pará em torno das décadas de 1740 até 1750. O primeiro documento foi escrito por um jesuíta e, segundo o autor, contém as primeiras notícias mais completas sobre o Rio Negro, indicando seus povos indígenas e os limites de penetração das tropas portuguesas. O segundo abrange registros de índios escravos e forros da mesma região de 1745 até 1747. Através desses dois documentos, o autor considera que é possível estabelecer-se uma visão mais clara da extensão da escravidão indígena no noroeste da Amazônia. O movimento de tráfico de escravos nessa região se tornou mais extenso por volta da década de 1740 o que ficou atestado por diversos outros trabalhos, mas em sua opinião, os poucos registros existentes impediam uma perspectiva mais clara sobre como este movimento se processava. O autor busca, nestas fontes, respostas sobre quais teriam sido as populações mais afetadas pelo processo de tráfico e quais as rotas e métodos usados pelas tropas responsáveis por esse movimento.²⁶

²⁶ Ver também Robin Wright, *Os Guardiões do Cosmos: pajés e profetas entre os Baniwa* (1996, p. 75-115). Neste artigo, o autor associa o papel dos pajés daquela comunidade ao herói criador mítico que salvou

Um trabalho anterior, fruto de uma dissertação de mestrado, também ajuda a compreender o processo do comércio de escravos em região próxima àquela trabalhada por Robin Wright. Trata-se do livro: *As Muralhas dos Sertões – os povos indígenas do rio Branco e a colonização* (1991), de Nádya Farage. A autora busca, em seu trabalho, o que ela chamou de história dos povos indígenas no rio Branco durante a ocupação colonial no século XVIII. Farage tenta explicitar a situação de contato entre holandeses, populações indígenas e portugueses, privilegiando a análise do tráfico de escravos índios empreendido pelos holandeses na área do rio Branco. Este tráfico tinha lugar naquela região e era mediado por grupos indígenas que estabeleciam com os holandeses um extenso circuito de trocas, ultrapassando as fronteiras entre os domínios holandeses e as possessões espanholas e portuguesas. Ele causava disputas territoriais entre as potências européias e, ao mesmo tempo, segundo a autora, acabou por possibilitar que estas populações indígenas empreendessem projetos e intenções próprias frente àquela situação de contato. Em seus capítulos, a autora analisa o tipo de ocupação colonial no Maranhão e Grão-Pará, dialogando com muitos dos trabalhos anteriormente citados. Ela também observa a expansão colonial em direção ao rio Branco, o processo do tráfico e os próprios aldeamentos indígenas daquela região.

Estes dois últimos trabalhos citados acima, embora possam estar vinculados, indiretamente, à temática trabalhada pelos autores de língua inglesa, não se confundem com estes. Com os antropólogos, a atenção ao trabalho indígena ganha nova dimensão. São efetivamente trabalhos de história indígena que deslocam o foco do vínculo entre os

o mundo da destruição. Incorporando as virtudes desse herói mítico, os pajés investem-se do poder tanto de cura dos indivíduos, quanto de proteção da ordem do mundo. Em outro trabalho, Wright, em parceria com Jonathan Hill, escreveu interessante estudo que trata dos movimentos messiânicos, sob o título: “History, Ritual, and Myth: Nineteenth Century Millenarian Moviments in the Northwest Amazon”, In: *Ethnohistory*, 33(1), Georgia, 1985, pp. 31-54. O movimento aconteceu em 1850, no noroeste da região amazônica. Foi liderado por Venâncio Kamiko, xamã indígena e líder milenarista. Para os autores, esse movimento deve ser entendido como um rito histórico de passagem, através do qual os povos nativos se esforçaram para reorientar suas atividades econômicas e sociais de acordo com suas práticas ancestrais. Para eles, significou uma recusa dos índios em cooperar com a dominação externa da ordem imposta pelos brancos; essa ação de recusa tornou-se um postulado cosmológico e, pensada como um rito de passagem, tinha um sentido individual e coletivo. No caso individual, era um rito de purificação que os livrava de participar dos planos econômicos e do controle político dos brancos. No sentido coletivo, correspondia a um ato conjunto de oposição às forças externas de dominação colonial.

índios e as instituições normativas da coroa portuguesa, para sua condição social, política e cultural, do ponto de vista de suas estratégias de ação e “reação”.²⁷

Apesar do meu trabalho não se dedicar ao estudo dos povos indígenas do Rio Negro, comunga da mesma preocupação que os antropólogos. Esta preocupação implica em estabelecer, como prioridade, a abordagem da história colonial do ponto de vista das populações indígenas que dela fizeram parte. Não se trata, como nas obras já citados, de explorar esta temática através unicamente da legislação que normatizou as formas de relações de trabalho destas populações. É necessário buscar outros recursos, outras fontes que permitam que se estabeleça um contorno mais profundo das práticas culturais e das formas de convívio cotidiano entre os europeus e os diversos grupos indígenas que habitavam o mundo colonial. Isto não significa dizer que o estudo da legislação não tenha a sua importância. Ele continua sendo importante, mas sozinho não pode dar conta da imensa potencialidade que o estudo da temática indígena pode propiciar.

Um trabalho pioneiro que se debruçou sobre a temática indígena na Amazônia do ponto de vista de sua “resistência” à colonização portuguesa é o livro de Francisco Jorge dos Santos, intitulado *Além da conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina*, (2002 [1995]). Neste trabalho, o autor busca mostrar a contestação por parte de diversos povos indígenas em face da expansão portuguesa na Amazônia, no setecentos, mais especificamente, no período do Diretório Pombalino. Investiga as guerras e os levantes indígenas como a materialização da “resistência” indígena à colonização. Sob a luz da legislação pombalina, observa como os Mura, Mundurucu, e diversos povos do rio Negro se insurgiram contra a ordem estabelecida, demonstrando, dessa forma, serem agentes de sua história.

²⁷ Um exemplo da obra de um antropólogo sobre a temática da história indígena de caráter mais tradicional, embora use um conjunto de fontes bastante ampla, é o trabalho de Miguel Menendez, intitulado “Uma contribuição para a etno-história da Área Tapajós-Madeira”, In: *Revista do Museu Paulista*, 1981-82, p. 289-387. É uma abordagem de etnohistória que busca estudar, num tempo longo de três séculos, os movimentos de populações indígenas numa área amazônica. A primeira parte do seu trabalho aborda a ocupação da área Tapajós-Madeira pelos brancos. Na segunda parte, ele traça um panorama etnográfico da área, ao longo dos séculos XVII e XIX, destacando o processo de mobilidade das populações indígenas no decorrer daquele período. O autor reeditou o mesmo trabalho, de forma mais sucinta, em 1992, sob o título: “A área Madeira - Tapajós : situação de contato e relações entre colonizador e indígenas” In: Manuela Carneiro da Cunha (org.), *História dos Índios do Brasil*.

Dentre outros livros que se fixam na questão legislativa referente aos índios, uma obra que desenha um panorama dessas diversas legislações, fixando-se naquelas principais que instituíram uma política indigenista da Coroa portuguesa relativa aos índios, é o livro de José Oscar Beozzo, sob o título: *Leis e Regimentos das Missões – Política Indigenista no Brasil* (1983). O autor destaca o papel preponderante da Igreja na confecção destas leis. A obra traz também um importante apêndice documental, apresentando as principais legislações do período.

Alguns trabalhos apresentam uma reflexão da legislação sob uma perspectiva inovadora. Beatriz Perrone-Moisés em: *Legislação indígena colonial: inventário e índice* (1987), traça em sua dissertação de mestrado um panorama das diversas legislações sobre o controle e administração das populações indígenas. Em contrapartida, num trabalho posterior – *Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista no período colonial* (1992), levanta uma série de questionamentos sobre o caráter da relação de poder e domínio sobre os índios através da análise do panorama dessas legislações ao longo do tempo, contrapondo-se, de certa forma, a análises anteriores. Sua perspectiva implica em perceber por trás do conjunto das normas emanadas de Lisboa, relativas ao controle da população indígena, uma lógica a primeira vista invisível que norteou todo o conjunto legislativo. Lógica esta que colocava em evidência a forma distinta de tratamento aos índios amigos e inimigos e aos aliados e contrários.

Outro trabalho que se debruça sobre a questão da legislação é o livro de Rita de Almeida – *O Diretório dos Índios: um projeto de ‘civilização’ no Brasil do século XVIII* (1997). Para a autora, o Diretório Pombalino não se resume a uma legislação, mas sim exprimiria uma visão de mundo que proporia uma transformação social, executando um projeto de civilização dos índios com o objetivo de construir uma nova ordem social. A autora propõe o estudo do Diretório como um projeto civilizador em que os índios são objeto de transformação.

Uma obra mais recente tenta também estabelecer, sob uma ótica diferenciada, uma abordagem da legislação, priorizando o papel dos índios no contexto de sua aplicação. Trata-se da tese de Patrícia de Melo Sampaio: *Etnia, Legislação e Desigualdades na Colônia Sertões do Grão-Pará, c. 1755- c. 1823* (2001). A autora argumenta que as políticas indigenistas da segunda metade do século XVIII, embora

tenham fundado uma igualdade formal entre índios e portugueses, possibilitaram formas de utilização compulsória da mão-de-obra indígena. Seu objetivo é buscar analisar os resultados efetivos dessas políticas, considerando o papel desempenhado pelos atores indígenas, visando observar a interação entre políticas indígenas e políticas indigenistas.

A historiografia colonial sobre a Amazônia direcionou-se, nos últimos tempos, para o estudo do período da administração pombalina na região, como já é possível se perceber em vários trabalhos citados acima. Outros que compõe esta mesma tendência são os trabalhos de Bárbara Sommer e de Ângela Domingues – ambas focalizando a questão indígena como prioridade de análise.

A obra de Bárbara Ann Sommer – *Negotiated Settlements: Native Amazonians and Portuguese Policy in Pará, Brazil, 1758-1798* (2000) – é uma das mais importantes por vários aspectos. Primeiro, a autora recupera o papel dos índios como agentes durante o Diretório Pombalino no Pará, enfatizando suas ações políticas no contexto da exploração do trabalho nativo elaborado pelos portugueses. Neste sentido, ela dialoga e critica vários dos trabalhos aqui mencionados anteriormente que se restringiram a analisar as instituições coloniais ao abordarem o trabalho indígena na região. Ao mesmo tempo, critica a visão de alguns autores que enfatizaram o processo de destruição das populações nativas em detrimento da pesquisa sobre as formas de vivências alternativas estabelecidas por essas populações naquele contexto colonial. Bárbara Sommer considera que a sociedade colonial amazônica apresentava-se extremamente complexa, bem mais do que a primeira vista era possível observar.

O trabalho de Ângela Domingues, sob o título *Quando os índios eram Vassalos: Colonização e Relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII* (2000), aborda especificamente a transformação dos índios em vassalos, fruto do plano de colonização implementado pelos portugueses naquela região – leia-se Diretório Pombalino. Em sua opinião, os ameríndios, ao serem integrados à sociedade colonial, assimilaram dos *luso-brasileiros* noções de comando e hierarquia. Isto teria feito com que adquirissem maior prestígio junto às suas comunidades de origem. Da mesma forma, outros índios tiraram partido de sua especialização profissional tendo, por este fato, conquistado ascensão social naquela sociedade. Embora a autora se refira a esses personagens nativos, seu objetivo é o de reconstruir a visão que os portugueses e luso-

brasileiros iam formando desses índios ao longo do período que estuda, assim como reformular sua própria perspectiva sobre essas populações. Vê como limite de seu trabalho o fato de se ater a fontes geradas pela hierarquia colonial, o que inviabilizaria penetrar nos sistemas simbólicos e cosmológicos dessas populações. Em que pese algumas questões, a autora desenha um panorama interessante sobre a representação e prática dos ameríndios (enquanto súditos portugueses) no período do Diretório Pombalino que compila em fontes primárias e, especialmente, em diversos outros trabalhos anteriores, dentre os quais muitos dos aqui citados. O aspecto que considero mais interessante de seu trabalho diz respeito à discussão que faz sobre a formação de uma elite indígena naquela região.

Algumas outras obras recentes, ao contrário das assinaladas acima, buscaram um período mais recuado no tempo. Dentre essas, algumas permitem lançar uma luz mais diretamente sobre o papel dos colonizadores na Amazônia durante a primeira metade do século XVII. Esclarecem, em contrapartida, como se processavam alguns conflitos entre religiosos e autoridades coloniais e colonos, assim como conflitos com as populações indígenas durante os primeiros contatos. Destaca-se o trabalho de Lucinda Saragoça, sob o título: *Da 'Feliz Lusitânia' aos Confins da Amazônia (1615-1662)* (2000). A autora destaca o fato de que a colonização da Amazônia foi singular devido às características específicas da região. Sua intenção é a de “conhecer” o que ela chamou de Amazônia clássica “descoberta e desbravada” pelos portugueses nos séculos XVII e XVIII. A abordagem é um tanto tradicional, mas a autora traz informações interessantes, além de um belo apêndice documental. Complementando estudos recentes relativos ao período, uma dissertação de mestrado inédita também aborda questões semelhantes com abordagem distinta. Trata-se do trabalho de Alírio Cardoso, sob o título *Insubordinados, mas sempre devotos: poder local, acordos e conflitos no antigo Estado do Maranhão (1607-1653)* (2002). Em seu trabalho, o autor busca reconstituir os primeiros anos da formação da sociedade maranhense durante a primeira metade do século XVII. Destaca que a vida política do período não se limitava ao conflito entre missionários e moradores e que havia diferentes interesses em jogo, assim como diferentes projetos políticos ligados a objetivos locais e internacionais criando tanto possibilidades de conflito, quanto de acordos.

Outra pesquisa que se dedica um período mais recuado é a tese de doutorado de Márcia Eliane de Souza e Mello, sob o título: *Pela propagação da fé e conservação das conquistas portuguesas: As Juntas das Missões – século XVII-XVIII* (2002). Sua obra possibilita esmiuçar em linhas mais gerais a política missionária na Amazônia dirigida pela Junta das Missões naquela região. Trata, entre outros assuntos, de temas já visitados sobre a política de controle da mão-de-obra indígena na região, vinculando-os a essa instituição pouco conhecida e analisada pelos historiadores.

Os temas dedicados à legislação sobre os índios, as instituições políticas e aos seus conflitos no interior do mundo colonial amazônico foram também acompanhados por outras formas de abordagem, ainda destacando os índios como temática central. Dentre estas, ressalto aquelas que tomaram por tema a representação dos índios. Algumas, ao se preocuparem com a construção de imagens sobre essas e outras populações indígenas, ambicionaram construir uma referência bastante ampla, partindo do pressuposto de que os autores europeus projetaram suas visões de mundo ao buscarem representar aqueles novos seres exóticos²⁸. Outras, por sua vez, observaram uma dinâmica própria vinculada a determinados contextos buscando, ao mesmo tempo, como visões que foram sendo construídas, tornaram-se material para a própria reconstituição de novas identidades dos nativos. Aqui, destaco o trabalho, infelizmente ainda inédito, de Marta Rosa Amoroso – *Guerra Mura no século XVIII: Versos e Versões: Representações dos Mura no Imaginário Colonial* (1991). Ao mesmo tempo, existem outras reflexões que tentaram observar como o contato prolongado com esses nativos influenciou decididamente a própria visão européia sobre os mesmos, reconfigurando parâmetros de referências e reformando visões anteriores. Dentre esses trabalhos, incluo minha dissertação de mestrado, sob o título: *Do Índio imaginado ao índio inexistente: A imagem do índio na Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira* (2000). Neste trabalho, procuro demonstrar como o contato prolongado, durante o final do século XVIII, entre o “filósofo natural” e seus auxiliares desenhistas com o mundo amazônico, os fez reformular as visões que traziam sobre as populações ameríndias, deixando, dessa

²⁸ Uma referência desse tipo é o trabalho de Ronald Raminelli – *Imagens da Colonização: Representações do índio de Caminha a Vieira*, São Paulo: EDUSP/Zahar, 1996. Uma obra também de referência para esse tipo de visão, muito embora permita incursões ricas e variadas sobre o tema, é o livro de Anthony Pagden: *The Fall of Nature man – The American indian and the origins of ethnology*, Cambridge, 1989.

forma, registrado em seus trabalhos, as reformulações destas visões em função da extremada experiência do contato. Como resultado desta mudança de visão, o naturalista criou a figura genérica do “tapuio”, de certa forma, um espectro do “índio cristão”.²⁹

Ainda nesta mesma trilha de abordagem, destaca-se a recente tese de Auxiliomar Silva Ugarte, sob o título *O mundo natural e as sociedades indígenas da Amazônia na visão dos cronistas ibéricos (séculos XVI-XVII)*, (2004). Neste trabalho, o autor procura, através da análise das crônicas produzidas pelos “conquistadores e colonizadores” durante os séculos XVI e XVII, identificar os “modos de compreensão” do mundo natural e humano que entraram em contato e, ao mesmo tempo, quais as reações que estes “modos de compreensão” provocaram nestes mesmos autores. Estas formas de “compreensão” acabaram por capitanear, na opinião do autor da tese, propostas intervencionistas por parte dos poderes constituídos. Em particular, é de maior interesse para a temática indígena o seu quarto capítulo, onde trabalha a visão que estes cronistas lançaram sobre o “mundo sócio-cultural” dos índios.

Outros trabalhos que focaram questões correlatas à temática indígena também podem servir para complementar uma abordagem sobre estas populações na Amazônia. Dentre eles, existem os que avaliam a importância social da implantação da língua geral na Amazônia, como é o caso da recente tese defendida por José Ribamar Bessa Freire, publicada sob o título de *Rio Babel: a história das línguas na Amazônia* (2004), assim como uma coletânea coordenada por ele e Maria Carlota Rosa, a qual ajuda a compreender o papel dessas línguas francas para o processo de colonização – “Línguas Gerais: Política Lingüística e Catequese na América do Sul no Período Colonial” (2003). Nesta coletânea, destaca-se o artigo de Maria Cândida D. M. Barros: “Notas sobre a

²⁹ Para uma visão mais sintética do conteúdo desta dissertação, no que tange a mudança na representação dos índios amazônicos por parte do naturalista, ver em Almir D. de Carvalho Júnior, “O índio inexistente (representação dos ‘índios’ na Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira)”, In: *Terra das Águas – revista de estudos amazônicos*, Brasília: Editora da Unb/Paralelo 15, vol. 1, 2º. semestre 1999, p.117-136. A preocupação com a imagem desses índios nas pinturas e desenhos dessa expedição também foi levada em consideração neste trabalho e em outro publicado: “Registro da Diferença – a invenção do ‘tapuia’ nos desenhos da Expedição Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira (1783-1792)”, In: *Revista Pós-História*, n.10, Assis: Unesp, p. 61-86, 2002. Um ponto de contato e possibilidade de comparação com outras formas de representação de outro grupo social, no caso escravos negros, também apresentadas em desenhos e pinturas, pode ser vista no texto de Sílvia Lara: “Customs and Costumes: Carlos Julião and the image of Black Slaves in late eighteenth-century Brazil”, In: *Slavery and Abolition*, 23, n.2, 2002, pp. 125-146.. Parte destas imagens está inserida em sua tese de livre-docência, *Fragmentos Setecentistas: Escravidão, Cultura e Poder na América Portuguesa*, Unicamp, 2004 – principalmente nos capítulos 2,4 e 5.

política jesuítica da língua geral na Amazônia (séculos XVII-XVIII)”. Como também, os artigos de: Uli Reich : “Mudança sintática e pragmática na Língua Geral Amazônica (LGA)” e de Roland Schmidt-Riese: “Condições da mudança em Nenhengatu: pragmática e contatos lingüísticos”.

John Manuel Monteiro, em texto ainda inédito, já mencionado anteriormente: *Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo* (2001) – no seu segundo capítulo, sob o título: “A Língua Mais Usada na Costa do Brasil: Gramática, Vocabulários e Catecismos em Línguas Nativas na América Portuguesa”³⁰, apresenta, por sua vez, uma análise panorâmica do uso, por parte dos missionários, dessas línguas nativas. O autor procura demonstrar como se estabeleceu essa política lingüística nas possessões portuguesas, que foi abraçada pelos missionários jesuítas, objetivando a evangelização dos gentios. John Monteiro apresenta também uma “genealogia” da produção dos primeiros textos em língua geral confeccionados pelos missionários da Companhia de Jesus no Brasil.

As últimas obras citadas podem servir de recurso àqueles que queiram adentrar nos meandros do uso social da língua, ou mesmo no estudo de processos lingüísticos mais complexos. Meu trabalho não tem esta ambição. A língua geral falada na Amazônia portuguesa serve apenas como pretexto para a compreensão do papel dos índios cristãos no mundo colonial. A língua é entendida como o veículo através do qual foi possível a transmissão de tradições, mitos e crenças ancestrais dos povos da floresta.

Este pequeno panorama da produção historiográfica antiga e recente sobre a Amazônia colonial tem por objetivo destacar esta abordagem das demais, esclarecendo seus vínculos e suas especificidades. Este trabalho, embora aborde a temática indígena, o faz sem se prender a legislação indigenista. Também não se vincula a qualquer preocupação com aspectos institucionais, sejam relativos a Companhia de Jesus, ou aos órgãos administrativos, normativos ou repressores do governo português. Estas instituições são apresentadas apenas como o contexto no interior do qual as populações indígenas da colônia construíram estratégias para continuar sobrevivendo social e culturalmente. Ao abordar os “índios cristãos” e sua forma de inserção na ordem colonial,

³⁰ Este trabalho, sob o título, “Traduzindo Traduções: gramáticas, vocabulários e catecismos em línguas nativas na América Portuguesa”, foi publicado In: Joaquim Pais de Brito (Org.) *Os Índios, Nós*, Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, 2000, pp. 36-43.

o faz através de uma leitura dos vestígios nos discursos do poder aliados aos fragmentos das falas destes personagens coletados na documentação oficial mas, principalmente, nas fontes inquisitoriais. A Inquisição portuguesa tampouco é tratada como instituição, e esta pesquisa não se presta a esmiuçar os meandros deste órgão repressor. Ela interessa unicamente pela produção da documentação formada por diversas denúncias e processos contra os índios cristãos. Documentos estes que revelaram, ainda que indiretamente, as falas daqueles índios, imortalizadas em razão do contato que tiveram com sua força repressora.

As divisões do trabalho

O trabalho se divide em três partes. A primeira intitula-se **O poder e os gentios da terra** e trata da relação entre o Estado português e as populações que habitavam a região amazônica no momento da formação do estado do Maranhão e Grão-Pará. É formada por dois capítulos. O primeiro deles apresenta um panorama geopolítico em que se destaca a montagem do Estado português na região e como se consolidou a sua presença política, malgrado uma primeira e importante revolta dos índios tupinambá. O segundo capítulo reflete sobre o papel da igreja, em particular das ordens religiosas no processo de colonização no Maranhão e Grão-Pará, dando relevo à participação dos jesuítas neste processo de implementação da ordem colonial. Este capítulo destaca a figura de Antônio Vieira como o responsável pela montagem das missões na Amazônia e por suas diretrizes básicas de funcionamento. O capítulo termina com o destaque do conflito entre Vieira e o principal Lopo de Souza, dessa forma, exemplificando, já no início do processo de implementação da conversão na região, o papel fundamental das lideranças indígenas na configuração da política evangelizadora e colonizadora no Pará.

A segunda parte da tese, sob o título: **Convertendo almas e fazendo cristãos**, é formada por 4 capítulos. Esta é a parte central do trabalho. Discute como foram formados os índios cristãos através do seu processo de doutrinação e como estas populações indígenas se reconstituíram enquanto grupos étnicos autônomos em consonância e,

muitas vezes, à revelia dos padrões culturais cristãos que lhes foram impostos pelos seus missionários. O capítulo 3 reafirma e defende a hipótese já levantada na primeira parte do trabalho: a de que os índios cristãos tiveram por base social e cultural os grupos tupinambá que se encontravam espalhados por quase a totalidade da região, durante as primeiras incursões portuguesas por lá. Os capítulos 4 e 5 podem ser considerados como o centro do trabalho e sua base mais importante. No 4 é discutido o processo de doutrinação instituído através das diretrizes jesuíticas, seguidas também por outras ordens. No entanto, reafirma o papel singular dos jesuítas na configuração e manutenção das regras de implementação e controle do trabalho missionário com as populações indígenas. Discute o projeto de conversão e sua prática através da leitura crítica do regimento desse processo – de autoria de Vieira – e da sua implementação, lida através dos relatos dos dois principais cronistas jesuítas do período escolhido, quais sejam: João Felipe Bettendorff e João Daniel.

Um destaque importante é que, na leitura destes textos jesuíticos, há uma preocupação fundamental em se observar as formas retóricas e os padrões de representação que não podem ser menosprezados no momento da análise destas fontes. Os relatos destes dois jesuítas assinalados acima também serão a base, ainda que entrecortados pela apresentação e análise de diversos outros documentos, do capítulo 5 e 6 subsequentes. No capítulo 5, discuto quem eram, afinal, os índios cristãos, a começar pelos “principais” dos quais trato mais detidamente. O capítulo também discute as figuras dos “pilotos, remeiros, artesãos e outros oficiais” e apresenta os “guerreiros”, os “meninos e mulheres”. Cada um destes personagens assinalados constitui um item que compõe este capítulo. Ao mesmo tempo, todos caracterizam as formas singulares nas quais os “índios cristãos” se inseriram no universo colonial. O capítulo 6, por sua vez, destaca a manutenção e reconfiguração pelos índios cristãos de rituais tradicionais de diversos grupos étnicos. Constitui-se, por isto, em um capítulo de ligação entre a segunda e a terceira partes. Os rituais enfocados neste capítulo, embora diversos, apresentam características fortes, ainda que híbridas, que os ligam aos padrões cosmológicos dos tupinambá. A apresentação desses rituais dá margem para outra hipótese, defendida na terceira e última parte da tese: a de que os índios cristãos ao serem taxados pelos inquisidores de hereges e idólatras por suas práticas religiosas heterodoxas, nada mais

fizeram que darem sentidos aos padrões religiosos e morais que receberam de seus guias espirituais católicos. Ao mesmo tempo, o patamar sobre o qual erigiram estas “práticas heréticas” estava alicerçado na cosmologia tupinambá, ainda que em alguns momentos tais práticas descaracterizaram-se por suas conformações híbridas.

A terceira e última parte do trabalho, sob o título de **Índios Cristãos e suas heresias**, está dividida em dois capítulos: capítulo 7 e capítulo 8. Ela se propõe a analisar, em linhas gerais, de que forma uma parcela da população formada por índios cristãos, em contato íntimo com a religião católica e com as regras de comportamentos civilizados de seus senhores, foi se integrando neste novo universo católico e “europeu” como hereges e pecadores. O capítulo 7 apresenta a forma de como o Tribunal da Inquisição de Lisboa, que atuava no Grão-Pará desde o século XVII, organizava-se e, principalmente, como percebia as atitudes heréticas dos cristãos. A percepção das heresias por parte do Tribunal implicou um mergulho no pensamento erudito e popular sobre as mesmas em território português. Foi observado, principalmente, o lugar da magia no conjunto das práticas heréticas mais combatidas. Este capítulo lança as bases para a compreensão da percepção que as autoridades coloniais, e mesmo os colonos, tinham sobre iguais práticas heréticas em terras do Grão-Pará.

No capítulo final de número 8, serão descritas e analisadas as práticas implementadas pelos feiticeiros índios em terras do Grão-Pará registradas nas denúncias e nos processos da Inquisição. Ao serem analisadas essas práticas, busca-se também a percepção dos significados construídos sobre as mesmas por aquelas populações indígenas, caracterizando, em parte, um sentido que lhes era próprio no processo dessa sua “inserção”. Isto se torna possível através da leitura dos indícios que escaparam às regras retóricas e as representações dos inquisidores e dos escrivões do chamado “Santo tribunal”. Analisando a leitura dos inquisidores e através de indícios de traços culturais ancestrais indígenas nas feitiçarias, reafirma-se que estas heresias eram formas autônomas de práticas culturais híbridas “inventadas” por aquelas populações indígenas, na tentativa de dar sentido ao mundo no qual foram obrigados a se integrar.

PARTE I

O PODER E OS GENTIOS DA TERRA

CAPÍTULO

1

DOMÍNIO DA TERRA E DOS HOMENS

As águas não separam, unem. Esta constatação, ligeiramente modificada de frase mais conhecida: “o mar não separa, une,” - permite caracterizar bem o significado dos rios no mundo amazônico. Ao contrário do que acontecia no restante das possessões portuguesas na América, os rios amazônicos impunham àquela região um caráter bastante peculiar. Verdadeiras artérias irrigando as densas florestas daquele mundo tropical, esses rios, assim como o São Francisco no estado do Brasil, permitiram aos primeiros exploradores a oportunidade de penetrar muito mais profundamente os sertões daquelas terras, diferentemente da maior parte do outro estado. O rio Amazonas é navegável por grandes navios até a confluência com o Ucayale, assim como os seus afluentes também o são até grandes distâncias. Isto faz da região amazônica a que apresenta a maior comunicação fluvial do mundo.

Para o desenvolvimento tecnológico da época, basicamente restrito, no que se refere ao sistema de comunicação espacial, a tecnologia marítima, essa característica geográfica não passou despercebida. Diferente do restante da colônia onde o acesso aos sertões de dentro era limitado pela barreira natural da Serra do Mar, o mundo amazônico apresentava-se aberto e de fácil penetração. Isso trazia uma vantagem e uma desvantagem. Ao facilitar a comunicação para os portugueses, facilitava da mesma forma para outros europeus que por lá se aventurassem. Por outro lado, os rios além de serem estradas abertas e de difícil controle para a contenção de invasões das outras nações,

também o era para conter o movimento das populações que os habitavam. Essas populações nativas que se espalhavam por todos os grandes e pequenos rios da região também dominavam uma tecnologia eficiente o que lhes facilitou, da mesma forma, o contato com os diversos moradores daquele universo aquático, muito antes da chegada dos europeus em suas terras. À facilidade do contato unia-se a facilidade de movimento.

Portanto, dominar os rios significava ter sobre controle o movimento de gêneros e pessoas. Controlar, enfim, a comunicação. Tarefa essa de extrema dificuldade. A única forma eficiente de dominar o espaço era dominar seus habitantes. Isto estava claro aos portugueses nos princípios da colonização daquelas terras. Na verdade, não era somente claro para eles, mas também para todos os que um dia se aventuraram pelas florestas da Amazônia.

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. Neste sentido, no início do século XVII, o contato dos portugueses com populações que se comunicavam através da língua tupi na região Amazônica era bem mais fácil em função da experiência de quase cem anos que haviam obtido com os índios daquele tronco lingüístico no estado do Brasil. Portanto, estabelecer alianças com essas populações era uma consequência inevitável.

Por outro lado, essa política de alianças implementada por Portugal na região, nos primeiros anos da conquista, era ainda muito frágil. Pouco se conhecia sobre aquelas terras do norte. A penetração ao longo da chamada costa leste-oeste ainda era muito precária. Em vista disto, quando os portugueses, graças ao apoio dos aliados indígenas de Pernambuco, conseguiram expulsar os franceses do Maranhão – se depararam com uma população de índios Tupinambá, muitos deles já catequizados pelos missionários da nação européia rival. Isto facilitou o estabelecimento de uma aliança imediata com essa população. Por outro lado, ao longo dessa mesma costa, outras populações de línguas distintas já tinham um contato antigo e constante com outros europeus, como se verá

adiante. Isto, naturalmente, fazia delas inimigas em potencial. Esta política de alianças era apenas um esboço. A identificação dos aliados e dos inimigos baseava-se apenas em condições circunstanciais.

Dadas essas informações preliminares, este capítulo procura demonstrar, através da análise da historiografia tradicional, de uma bibliografia recente e de algumas fontes documentais revistas, - que o domínio político e militar português das terras, das águas e dos povos da Amazônia nas primeiras décadas do século XVII foi um processo longo e trabalhoso que envolveu, além da vitória militar sobre esporádicas entradas de outras nações européias naquele território, a constituição de uma política de alianças com populações indígenas da região. Além disso, a montagem de uma estrutura administrativa definitiva e o estabelecimento de uma viabilidade comercial para manter a região e torná-la lucrativa para a coroa, só foi possível devido à implantação de um sistema de trabalho compulsório que teve por base, nas décadas iniciais do século XVII, os índios já cristianizados.

Tendo como principal objetivo apresentar um panorama político e administrativo mais amplo da região para que se possa entender como se estabeleceu o processo de evangelização e formação dos índios cristãos no início do século XVII, este capítulo pretende contribuir também com a rica e vasta bibliografia sobre a temática da conquista e colonização da Amazônia, demonstrando que os primeiros aliados portugueses naquela região foram índios já cristianizados, particularmente os Tupinambá, e que esses mesmos aliados tornaram-se, em boa parte, os seus primeiros escravos. Essa constatação, por sua vez, permite construir a hipótese, que será perseguida ao longo dos demais capítulos, de que os Tupinambá tornaram-se a etnia base para a formação dos primeiros índios cristãos o que influenciou decididamente as demais que compuseram a figura do índio colonial, constituindo o patamar cosmológico através do qual a comunicação simbólica entre índios e brancos europeus pôde acontecer.

Este primeiro capítulo também reforça a concepção defendida por outros autores que o estabelecimento dos núcleos coloniais iniciais e a conseqüente constatação da precária possibilidade de domínio sobre a terra e os homens naqueles primeiros anos de conquista definiram as bases para a política de evangelização e de abertura dos rios amazônicos para as várias ordens religiosas encabeçados pela Companhia de Jesus. Esta

necessidade de missionários impôs, por outro lado, uma forma particular da relação entre o estado português, a população colonial e essas irmandades religiosas naquele mundo amazônico durante a segunda metade do século XVII, assunto esse que será tratado no capítulo subsequente.

A construção da Amazônia portuguesa

O interesse da coroa portuguesa pela suas possessões no norte do continente americano foi sempre grande. Dos primeiros núcleos de povoamento criados pelos donatários ao longo da costa atlântica do estado do Brasil, Olinda pode ser considerada o ponto de partida para a penetração na chamada costa leste-oeste, ainda inexplorada. Este povoamento foi implantado por Duarte Coelho na “Nova Lusitânia”, doada a ele pelo rei D. João III em 1534. A irradiação que aconteceu a partir de Olinda em direção ao norte se deu entre os anos de 1580 e 1616 com o objetivo de incorporar definitivamente aquele território às possessões lusas.³¹

As mudanças trazidas pela União Ibérica, quando o rei de Espanha Filipe II assumiu o trono português, tornaram a presença francesa ao longo da costa leste-oeste cada vez mais ostensiva, uma vez que os monarcas franceses eram inimigos do rei espanhol. Em contrapartida, sob o domínio da Espanha, a penetração dos portugueses ao longo do litoral norte tornou-se muito mais segura e contínua, em função dessa mesma unidade política. O objetivo maior perseguido por esses primeiros colonizadores foi sempre alcançar o estuário do grande rio Amazonas.

Lentamente, a coroa ibérica foi penetrando aquele litoral norte. Em 1574, os portugueses buscaram uma aproximação com os Potiguaras que viviam na Paraíba. Estes índios ainda mantinham aliança com os franceses. Depois de muitos conflitos, foi selada a paz com líderes Tabajaras, já em 1580. Da Paraíba, os portugueses seguiram em direção

³¹ Sobre a incorporação da costa leste-oeste pelos portugueses ver: Arthur Cezar Ferreira Reis, *Limites e Demarcações na Amazônia Brasileira – a fronteira colonial com a Guiana Francesa*, vol. I, 1993, p. 20-23.

de Potengi. Lá, conseguiram derrotar os Potiguaras e fundar a casa forte dos Três Reis Magos que daria, posteriormente, origem ao núcleo colonial de Natal. Seguiram adiante, em 1603, sob a direção de Pero Coelho de Sousa, na tentativa da conquista do vale do Jaguaribe. Ele falhou e, da mesma forma, os padres jesuítas Francisco Pinto e Luís Figueira também não conseguiram êxito mais substancial na evangelização dos “bárbaros”. Posteriormente, Martim Soares Moreno, recorrendo a aliança com Jacuúna, líder dos índios da região do Jaguaribe, conseguiu dar um passo importante, estabelecendo o forte de Nossa Senhora do Amparo, posto mais avançado em direção ao Maranhão.³²

Dominar a área norte, cobiçada por tantos países e de grande imensidão, não era tarefa fácil. Mais difícil ainda seria consolidar esse domínio. Em 1611, o rei aconselhava-se junto ao então governador-geral do Brasil, D. Diogo de Meneses, sobre a viabilidade do domínio e da administração daquela área. Na opinião do governador, o único modo para que isto ocorresse era dividir a região em capitanias e lugares para que, desse modo, fosse possível o socorro entre elas em caso de necessidade. Distantes das novas conquistas, as autoridades metropolitanas fundamentavam suas decisões com base em relatórios de viagens e opiniões de seus funcionários que as percorriam e conheciam-nas mais profundamente.³³

Na década de 1620, Bento Maciel Parente, então capitão-mor do Pará (1621-1626), escrevia em seu memorial sugestões e opiniões de como se deveria fazer para a sustentação das novas conquistas. Na opinião do capitão, era necessário que fosse feito no novo Estado do Maranhão e Grão-Pará o mesmo que se fizera no Estado do Brasil. Isto significava dividir as terras em capitanias, reservando-se umas para a Coroa e outras

³² Idem, p. 22.

³³ Sobre a divisão do estado do Maranhão e Grão-Pará em capitanias ver: Lucinda Saragoça, *Da ‘Feliz Luzitânia’ aos confins da Amazônia (1615-1662)*, Lisboa, 2000, p. 80-83, entre outros. Ferreira Reis lembra que os vários relatos produzidos por alguns desses funcionários foram fundamentais para que fosse estabelecida uma idéia mais clara das novas conquistas. Dentre esses relatos, estão os de: Manoel de Souza Deça, Bento Maciel Parente, Simão Estácio da Silveira, Frei Cristovão de Lisboa, Luís Figueira e Jácome Raimundo de Noronha. Todas essas memórias estão divulgadas nos Anais da Biblioteca Nacional e por Studart, em Documentos, vol. II e IV, in: Arthur César Ferreira Reis, *Limites e Demarcações na Amazônia Brasileira*, vol. II, p.28.

para particulares. A Coroa, por sua vez, deveria também reconhecer esses novos senhores e pagar pelos seus serviços.³⁴

Com base nestas e em outras informações, a região acabou sendo dividida segundo a proposta do capitão. A capitania do Maranhão, “cabeça do Estado”, tinha sete capitanias subsidiárias. Quatro dessas eram da Coroa: Ceará, Itapecuru, Icatu e Mearim. Três foram entregues aos capitães donatários: Tapuitapera, Caeté e Vigia. A capitania do Grão-Pará, por sua vez, tinha sobre sua jurisdição outras capitanias secundárias, quais sejam: do Gurupá (da Coroa), de Joanes, do Cameté, do Cabo do Norte e do Xingu. Estas capitanias foram sendo instaladas em momentos diferentes, algumas com vários anos de diferença entre elas.³⁵

Segundo dados recolhidos por Lucinda Saragoça, com base na documentação da Chancelaria de Filipe III relativa às doações de capitanias, a situação das diversas capitanias ao longo dos anos foi bastante distinta. A capitania do Ceará, localizada entre os rios Jaguaribe e Mondaituba, foi das primeiras a ser fundada, ainda em 1611 e tinha como sede a aldeia de forte de Nossa Senhora do Amparo, já citado anteriormente. O forte era guarnecido por trinta soldados e, ao todo, tinha de quatro a cinco moradores. A capitania de Itapecuru já possuía um número bem maior de moradores, cerca de cem habitantes. Era formada por terras férteis e sua sede situava-se na vila de São Jacó. Nesta vila foi construído um forte, em 1620, por Bento Maciel Parente. Oitenta anos depois de ter sido fundada a capitania do Ceará, instalou-se a capitania de Icatu, tendo como sede uma vila também de nome Itapecuru. A última capitania pertencente a Coroa na região era a de Mearim que, ao contrário das outras, nas palavras da autora, estava ainda “infestada” de índios rebeldes. Argumenta que isto acontecia porque era uma região de

³⁴ Saragoça, op. cit, p. 80. Para informações mais detalhadas sobre Maciel Parente ver Hélio Viana, Bento Maciel Parente – soldado, sertanista e administrador, in: *Estudos de História Colonial*, São Paulo, 1948. Ainda sobre Bento Maciel Parente, é importante destacar que tanto ele quanto Simão Estácio da Silveira, segundo André Ferrand de Almeida, em *A formação do espaço brasileiro e o projecto do Novo Atlas da América Portuguesa (1713-1748)*, tinham como projeto estabelecer uma via de penetração no continente até o Peru para que, dessa forma, fosse possível escoar a prata espanhola pelo grande rio em direção a Europa, p. 30.

³⁵ Um estudo mais completo sobre o funcionamento das capitanias do Brasil pode ser encontrado no livro de António Vasconcelos de Saldanha, *As capitanias do Brasil – antecedentes, desenvolvimento e extinção de um fenómeno Atlântico*, 2ª. ed, Lisboa, [1992]2001. Neste livro, o autor oferece dados essenciais para a compreensão, entre outras coisas, do governo da capitania, da justiça, das formas de transmissão de domínio, entre outras importantes informações.

colonização francesa, a quem os índios eram “afectos”. Todas essas capitâneas naturalmente dependiam diretamente de São Luís.³⁶

Localizada em frente a esta mesma cidade, a capitania de Tapuitapera ou Cumã foi doada a Francisco Coelho de Carvalho em 16 de março de 1624, passando mais tarde a seu irmão Antônio Coelho de Carvalho, em 1637. Sua sede localizava-se na vila de Santo Antônio de Alcântara onde habitavam cerca de trezentas pessoas. A oeste, situava-se a capitania do Caeté, doada primeiramente a Feliciano Coelho de Carvalho, filho de Francisco Coelho e, posteriormente, a Álvaro de Sousa, em 1634. Este último donatário fundou nesta capitania a vila de Santa Cruz que deu origem, posteriormente, a Vila de Sousa do Caeté e depois Brangança. Aproximando-se do Pará, localizava-se a capitania de Vigia doada a Jorge Gomes Alemó e que, posteriormente, foi integrada ao domínio do rei durante o governo de Gomes Freire de Andrade, entre 1685 e 1687.³⁷

No Pará estavam localizadas as capitâneas de Gurupá, Joanes, Cametá, do Cabo Norte e do Xingu. A de Gurupá era da Coroa e estava localizada entre os rios Areias e Xingu. Tinha sede na aldeia e fortaleza de Santo Antônio do Gurupá que abrigava cerca de trinta soldados. Era uma das mais antigas do Estado e teve um papel importante para o controle efetivo da região pelos portugueses, como será visto a seguir. A capitania de Joanes era formada pela ilha de Joanes (Marajó) e outras adjacentes. Foi instituída por carta régia de 23 de dezembro de 1665 e teve como donatário Antônio de Sousa de Macedo. Depois dessa doação, este donatário recebeu o título de capitão-geral e governador da ilha, extensivo aos seus descendentes. O segundo donatário – Luis Gonçalo de Sousa Macedo recebeu, um ano após, o título de Barão de Joanes. A capitania de Cametá teve como primeira sede a aldeia de Santa Cruz do Cametá, depois mudou-se para vila de Cumaú. Foi doada em 1633 a Feliciano Coelho de Carvalho por seu pai, em compensação a do Caeté, que perdera para Álvaro de Sousa. Esta doação foi confirmada em 1637. No mesmo ano, Bento Maciel Parente conseguiu para si a doação da capitania do Cabo Norte. Nesta vasta região, Bento Maciel fundou na foz do rio Paru o forte do Desterro, próximo a aldeia de Jaguaquara (Almeirim), que foi depois sede da capitania. A capitania de Xingu foi doada a Gaspar de Abreu Freitas em 1681. No entanto, ao que

³⁶ Lucinda Saragoça, op. cit, 2000, p. 81-82.

³⁷ Idem, p. 82.

parece, esta capitania nunca obteve atenção do seu donatário. Ferreira Reis acredita que ele nunca tenha tomado efetivamente posse da mesma.³⁸

O domínio efetivo sobre a região amazônica por parte da coroa portuguesa foi se dando aos poucos. O objetivo primeiro era estender as fronteiras para controlar a entrada da bacia do Amazonas, rivalizando com os franceses e outras nações européias, principalmente ao norte da região. Anterior a este interesse, não tinha havido qualquer ação efetiva para o domínio da região, seja por portugueses ou espanhóis. Depois que os espanhóis exploraram a bacia do Amazonas ainda no século XVI, somente os colonos ingleses, irlandeses, holandeses e franceses é que se aventuraram a fundar colônias na região. Ainda no final do século XVI, em 1595, Walter Raleigh subiu o Orinoco em busca do El Dourado. Pouco mais tarde, em 1610, foi a vez de Thomas Roe que comandou uma expedição exploratória ao Amazonas, navegando 400 quilômetros rio acima. Dez anos depois, Roger North trouxe cem colonos ingleses e irlandeses para se estabelecerem na região. André Ferrand de Almeida destaca que se deve aos ingleses a primeira tentativa de se fazer um mapa cartográfico do curso do Amazonas. Somente um século mais tarde os portugueses começaram a cartografar a mesma região, ficando, no entanto, restritos a foz do Amazonas na altura de Belém. Os holandeses, por sua vez, desde finais do século XVI já haviam estabelecido as colônias de Orange e Nassau na margem direita do rio Xingu que usavam como entreposto para o comércio com os índios da região.³⁹

De certa maneira, os franceses impulsionaram a conquista do Maranhão pelos portugueses ao se instalarem na ilha de São Luís em 1612. O descaso em relação à região pode ser explicado, em parte, devido às dificuldades em se estabelecerem contatos entre Pernambuco e o Maranhão. Entre um e outro estava o Ceará que era uma região inóspita o que dificultava a existência de caminhos por terra entre as duas regiões. Por outro lado, os ventos tornavam a navegação do Maranhão a Pernambuco praticamente inviável.

³⁸ Saragoça, op. cit, p. 82-83.

³⁹ André Ferrand de Almeida, *A formação do espaço brasileiro e o projecto do Novo Atlas da América Portuguesa (1713-1748)*, Lisboa, 2001, p. 28-29.

Expulsos os franceses em 1615, os portugueses passaram a buscar o controle do litoral até a foz do Amazonas.⁴⁰

No Pará, por esta época, ainda existia uma verdadeira frente aliada contra os portugueses, formada por: Ingleses, Irlandeses e Holandeses. A criação do forte do Presépio em Belém, em 1616, possibilitou uma base de apoio para as novas investidas lusas. Ao mesmo tempo, os colonos daquela cidade e de São Luis, em função de suas necessidades econômicas, foram aos poucos ampliando seu domínio sobre os rios mais a oeste. Buscavam drogas do sertão e, principalmente, índios. Ainda durante o período da União Ibérica, a viagem de Pedro Teixeira que subiu o Amazonas em direção a Quito, no Vice-Reinado do Peru, entre 1637 e 1639, estendeu as fronteiras dos domínios portugueses naquela região e incentivou os habitantes de Belém e São Luis a se lançarem em penetrações cada vez mais ousadas para o interior dos sertões amazônicos. Alguns anos antes, em 1621, o próprio rei Felipe III lançou ordem autorizando que os colonos luso-brasileiros defendessem a região e ampliassem a penetração no vale amazônico, facilitando com isto a sua ocupação e exploração mercantil.⁴¹

Foram as tropas de guerra e as tropas de resgate, assim como o estabelecimento de diversas missões religiosas ao longo da floresta, os principais responsáveis pela ampliação das fronteiras portuguesas para o interior das matas e dos rios mais distantes. Em 1623, o posto mais avançado no interior daqueles sertões era o forte de Gurupá. Ele foi fundado em junho daquele mesmo ano, perto da foz do rio Xingu, por Bento Maciel Parente. Após cinco anos, foi criada a já mencionada capitania régia do Gurupá que teve como sede a Vila de Santo Antônio do Gurupá, localizada ao lado do forte. Seu capitão-mor possuía regimento próprio e era nomeado diretamente pelo rei. Tinha, desta forma, autonomia diante do quadro político-militar naquela região. Gurupá era uma região importante e serviu como casa-forte e posto fiscal. Sua fundação estava ligada ao conflito

⁴⁰ Idem, p. 29. Sobre os interesses da Coroa portuguesa em relação às suas possessões no norte da América e também relativas aos conflitos com os franceses no Maranhão ver os capítulos “A incorporação da costa leste-oeste” e “Pondo o pé na Bacia Amazônica” in: Arthur Cezar Ferreira Reis, *Limites e Demarcações na Amazônia Brasileira – A fronteira colonial com a Guiana Francesa*, vol. I, p. 20-26.

⁴¹ Ver Arthur Cezar Ferreira Reis, *Limites e Demarcações na Amazônia Brasileira*, vol. II, Belém, [1948], 1993, p. 11-12. Ver também o volume II da mesma obra, p. 25-45. Sobre a luta contra os estrangeiros no Pará, ver: Lucinda Saragoça, *Da ‘Feliz Lusitânia’ aos confins da Amazônia (1615-62)*, Lisboa, 2000, p. 27-32, 69-71. (verificar primeiro volume de Reis) Pedro Teixeira tomou posse da região estabelecendo os limites das possessões portuguesas na foz do rio, chamado por ele de rio do Ouro, atual rio Japurá. Lá, fundou a povoação de Franciscana.

contra os ingleses e holandeses que dela já se utilizavam devido ao seu posicionamento estratégico⁴².

A conquista da região do Gurupá foi fundamental para as pretensões portuguesas na região. No mesmo local, existia o forte de Mandiutuba em que os aliados Ingleses, Irlandeses e Holandeses fixaram-se. De lá foram expulsos no ano de 1625, assim como também o foram da sua casa forte de Tucujus, na ilha do mesmo nome. Três anos após, os aliados fixaram-se novamente na ilha construindo o forte de Torrego. Foi mais difícil expulsá-los da ilha do que de Gurupá. A grande preocupação dos portugueses era com o comércio que os estrangeiros continuavam a estabelecer com os “gentios” da região. Em 1629, numa tentativa frustrada de retirar-los de Tucujus, os portugueses se refugiaram no Gurupá tendo notícias de que os “hereges” haviam não somente continuado o comércio com seus aliados índios, como também haviam queimado as aldeias dos “índios fiéis” aos portugueses. Pedro Teixeira foi nomeado capitão-mor e teve como missão expulsar os holandeses e impedir a todo o custo o comércio e o trato do inimigo com os “gentios”. Sabiam os portugueses que, estrategicamente, esta resolução seria muito mais eficiente para a sua expulsão, uma vez que “sem gentio não se poderiam os inimigos conservar muito tempo”. Após a vitória contra os inimigos que se viram cercados e capitularam, Pedro Teixeira recolheu-se ao forte do Gurupá, onde foi novamente atacado, agora pelo um capitão inglês Roger North. Vitorioso também sobre seu inimigo, Teixeira retirou-se para Belém, momento em que novamente sofreu confronto. Naquela situação, não mais por europeus, mas sim pelos Nhengaibas, aliados dos ingleses.⁴³

Os portugueses sabiam que sem o apoio dos índios aliados tanto eles quanto os estrangeiros não poderiam vencer. A conquista e ampliação das fronteiras na Amazônia não podiam prescindir do guerreiro indígena. Neste sentido, além de derrotar o inimigo europeu, os militares portugueses tinham bastante cuidado com a repressão aos seus aliados índios. Arrasavam sem piedade todos eles como forma de dar exemplo para as demais nações daqueles nativos. Assim fizeram com os Nhengaibas, aliados dos ingleses e moradores nas ilhas da barra do Amazonas. Reforçaram suas forças em Cametá, em

⁴² Ver também Ferreira Reis, op. cit, vol. II, p. 12-13 e vol. I, p. 25-45. Ainda, Lucinda Saragoça, op. cit., p. 101. Sobre o significado e importância das tropas de resgate e guerra na região, ver item posterior neste mesmo capítulo.

⁴³ Saragoça, op. cit. , 2000, p. 69-71.

1632, e de lá se dirigiram para dar “castigo” a esses índios. A força compunha-se de duzentos e quarenta soldados e mais cinco mil índios aliados.

No Gurupá, uma última tentativa de atacar a fortaleza foi feita pelos holandeses, em 1639, sem sucesso. O controle da região do Gurupá estava finalmente consolidado.⁴⁴ Depois de conquistado, passou a servir de ponto de apoio a missionários e sertanistas que subiam e desciam o rio. Próximo ao forte, como já mencionado, se estabeleceu um povoado, onde primeiro se localizaram os jesuítas e, posteriormente, os missionários franciscanos da Província da Piedade. Lá, erigiram convento e hospital que auxiliava aqueles que percorressem aquela região, fossem militares, missionários, colonos, ou mesmo índios aliados. Neste sentido, Gurupá pode ser considerado a ponta de lança das penetrações posteriores.

Além de São Luís e Belém, outros núcleos coloniais, ainda na década de 1620, começavam a despontar no novo estado. No Maranhão, em 1627, foi fundada a aldeia de Vera Cruz, em Gurupi, que, como visto, fazia parte na capitania do Caeté, doada por Francisco Coelho de Carvalho ao seu filho. Depois, já sob o controle de Álvaro de Sousa, a aldeia começou a se desenvolver, transformando-se de aldeia em núcleo colonial, mantendo como centro administrativo a Vila de Sousa do Caeté. No rio Tocantins, um dos que mais cedo chamou a atenção dos colonizadores, os capuchos de Santo Antônio, subindo aquele rio, atraíram para lá a tribo dos Cametá, edificando uma igreja. Nascia, então, a aldeia de Santa Cruz do Cametá, como já mencionado. Foi lá que foram recrutados por Feliciano Coelho de Carvalho, em 1632, os cinco mil índios para o combate aos holandeses. A aldeia, como dito, transformou-se depois na Vila Viçosa de Santa Cruz do Cametá.⁴⁵

Outro núcleo colonial surgiu nas imediações do forte do Desterro, levantado por Bento Maciel Parente ao receber do rei a doação da capitania do Cabo do Norte. Nesta mesma capitania, existiam as aldeias de Curupatuba, posterior Monte Alegre, Tapuiuços e Jaguaquara, que tomou depois o nome de Almeirim. Esta última aldeia tornou-se, posteriormente, sede da mesma capitania. Estes núcleos coloniais, somados ao já citados acima, eram ainda precários com população reduzida e, muitas vezes, flutuante. Eram, na

⁴⁴ Idem, p.71.

⁴⁵ Ver Lucinda Saragoça, op. cit., p. 101.

realidade, pontos de apoio para penetrações maiores. Segundo Cristóvão d'Acuña, um desse núcleos mais importantes, a povoação do Cametá (importância que se verá com mais detalhes depois), apesar de ter servido para base de apoio para “armadas e correrias” em direção aos sertões, estava quase despovoada devido ao deslocamento de sua população para outras regiões nas décadas finais de 1630.⁴⁶

A distribuição da população de brancos naqueles núcleos coloniais, segundo dados fornecidos por Bento Maciel Parente em 4 de fevereiro de 1637, era muito precária. Na cidade de São Luís e nos seus arredores havia 250 moradores e 60 soldados. Na cidade de Belém do Grão-Pará, o número de moradores não ultrapassava 80, juntamente com 50 soldados. No Ceará, por sua vez, o número era ainda mais reduzido: eram 30 soldados e 4 ou 5 moradores. No forte de Gurupá, naquele ano, habitavam unicamente 30 soldados e nenhum morador. Bento Maciel forneceu estes números ao apresentar ao rei Filipe III pedido para um aumento de 300 soldados pagos em São Luis e outros 200 no Grão-Pará, como antes havia. Ele menciona que naquele momento a falta de soldados era devido à impossibilidade de seu pagamento. No mesmo pedido, Bento Maciel Parente solicita também o envio de balas e pólvora – certamente, artigos de primeira necessidade para o controle da região. Lucinda Saragoça, de posse dos números apresentados por “certo” holandês que residia na capitania do Cabo do Norte, afirma que no mesmo ano de 1637, no vasto território amazônico, somavam-se de mil e quatrocentos a mil e quinhentos brancos e cerca de quarenta mil índios. É difícil comprovar a veracidade destes números, mas eles dão uma idéia da enorme diferença entre a população de origem européia que habitava, naqueles primeiros anos, a região e a população indígena com quem tinham de conviver.⁴⁷

João Lúcio de Azevedo, refletindo sobre os números da população do Pará, já na época de Antônio Vieira, na década de 1650, destaca que o número apresentado pelo jesuíta era de 80 moradores. No entanto, este número não se referia à totalidade de pessoas, mas sim aos chefes de família. Os peões, religiosos e soldados não entravam neste cômputo. Provavelmente o mesmo critério utilizado por Bento Maciel ao se referir

⁴⁶ Idem, p. 101.

⁴⁷ “Bento Maciel Parente informa Filipe III sobre o número de moradores e soldados existentes na província do Maranhão e da necessidade que têm de socorros”, in: Lucinda Saragoça [apêndice documental], op. cit, p. 357. Ver também mesma autora e obra, p. 103.

à mesma população vinte anos antes. Azevedo também cita os números apresentados por Manoel David Souto Maior em representação dirigida ao Conselho Ultramarino. Segundo ele, nas seis capitanias do estado, somavam-se setecentos moradores portugueses. João de Souza Ferreira, por sua vez, escrevendo em 1685, apresenta em seu “Noticiário Maranhense” o número de quinhentos moradores em Belém. Neste caso, João Lúcio adverte que o sentido empregado pelo autor na contagem desses números é diverso daquele empregado por Vieira. João Lúcio também afirma que pela mesma época, em São Luís, residiam cerca de mil e tantos vizinhos. Berredo, de outra forma, afirma que em 1722, quase cem anos depois do cômputo feito por Bento Maciel, a população de Belém era formada por 500 habitantes brancos.⁴⁸

Com esses poucos núcleos coloniais de escassa população branca, entre soldados e moradores, o objetivo de dominar região tão vasta tornava-se extremamente difícil. Ao mesmo tempo, era necessário ampliar e consolidar as fronteiras das possessões lusas no território. Neste sentido, o papel dos missionários para ajudar a cumprir essa tarefa foi essencial. Eles foram os primeiros a penetrar os rios: Tapajós, Madeira, a bacia do rio Negro e Branco e a bacia do rio Solimões. Em 1669, foi criada a casa forte de São José do Rio Negro que ajudou ainda mais a penetração ao longo daquele rio. Mais tardiamente, os portugueses efetivamente foram ocupando a região já demarcada na viagem de Pedro Teixeira. Somente em 1707, foi tomada a aldeia jesuítica dos espanhóis de Santa Maria Maior dos Jurimaguas, posto mais avançado dos castelhanos nas terras amazônicas.⁴⁹

Dos jesuítas espanhóis que mais brigaram contra a penetração dos portugueses no oeste amazônico, destaca-se o padre Samuel Fritz. Em 1689, quando de sua estada em Belém, este religioso questionou a legalidade das entradas dos portugueses e alertou o quanto pôde, no seu retorno a Quito, as autoridades espanholas para o caso, sem grande sucesso. Anterior a Fritz, em 1641, Cristobal de Acuña, jesuíta que acompanhou Pedro Teixeira no seu retorno à Belém, ao voltar a Quito também já alertar as autoridades espanholas para o perigo que a restauração portuguesa, acontecida um ano antes, poderia

⁴⁸ Ver João Lúcio de Azevedo. *Os Jesuítas no Grão-Pará – suas missões e a colonização*, p. 132.

⁴⁹ Reis, *Limites e Demarcações na Amazônia Brasileira*, vol II, p.13. Sobre a importância das ordens religiosas para o processo de “conquista espiritual” e formação de novos cristãos, ver o capítulo II e capítulo IV, a seguir.

trazer para a soberania do reino espanhol sobre a região. Os religiosos espanhóis eram os únicos que se preocupavam com a constante ampliação dos domínios portugueses na região. Quarenta e dois anos depois de Fritz, dois outros missionários jesuítas espanhóis reclamavam às autoridades portuguesas, em 1731, sobre o desrespeito dos colonos lusos à fronteira entre as duas coroas ibéricas. Foram os padres João Batista Julian e Carlos Brentano. Esses dois religiosos reivindicavam a região da província de Mainas, constantemente invadida pelos portugueses. Seu argumento, no entanto, não foi aceito pelo então governador João de Abreu Castelo Branco. Os referidos religiosos apelaram para as autoridades portuguesas porque antes não tinham encontrado amparo para suas reivindicações junto às autoridades espanholas.

A fundação das missões jesuíticas espanholas de Mainas se deu entre 1637 e 1652. Localizavam-se ao longo das margens dos rios Ucayali, Huallaga, Marañon e Napo. Independente de terem sido fundadas naqueles anos, somente em 1686, quando o jesuíta Samuel Fritz foi destacado para a região dos índios Omagua, situada abaixo da foz do Napo, é que começou a funcionar. Anteriormente, os franciscanos tinham tentado estabelecer missão entre aqueles índios. Durante o período entre 1686 e 1689, Fritz fundou missões junto aos Omagua e aos Yurimagua. Naquele ano de 1689, adoentado, abrigou-se nas missões dos mercedários portugueses, pouco abaixo da foz do Rio Negro. Chegou a Belém pouco depois, tendo sido lá acolhido no Colégio da Companhia de Jesus.⁵⁰

Arthur Reis observa que o governo espanhol demonstrava não ter interesse naquela região. Nenhuma das autoridades espanholas dos Vice-reinados do Peru e de Nova Granada, ou mesmo da *Gobernacion* e da Audiência de Quito, esboçava qualquer reação à penetração constante dos portugueses. Somente em 1731 e 1734, a Audiência de Quito solicitava providências ao Conselho das Índias sobre a situação. Estabelecia-se no período também a preocupação com a penetração portuguesa na região de Cuiabá. Somada mais essa região, estavam em perigo as missões espanholas tanto de Mainas, quanto ainda as de Moxos e de Chiquitos. Mas se o Conselho das Índias mandava que se recuperassem os territórios ocupados pelos portugueses na Amazônia, por outro lado, o

⁵⁰ Ver André Ferrand de Almeida, *A formação do espaço brasileiro e o projecto do Novo Atlas da América Portuguesa (1713-1748)*, p. 36-37. Também, John Hemming, *Red Gold, The Conquest of the Brazilian Indians*, p. 436-438.

Conselho Ultramarino português ordenava a expulsão dos jesuítas espanhóis do Solimões. Os portugueses estabeleciam medidas para o controle efetivo da região, assim como para o seu policiamento. Já em 1722, ficava claro o interesse da coroa lusa em estabelecer domínio para além das fronteiras do rio Amazonas. Através de uma ordem régia do mesmo ano, ordenava a construção de uma fortificação no rio Napo.⁵¹

Em contrapartida, independente dessa falta de interesse, durante o período de 1695 e 1710, estabeleceu-se um conflito pelo controle do Solimões. Neste período, Fritz foi expulso de suas missões e foi substituído pelos frades carmelitas portugueses. Ele ainda conseguiu das autoridades espanholas algumas tropas para tentar recuperar suas missões, mas não deu em nada. Em 1710, foi preso o jesuíta que o acompanhava nas missões. Os índios Omagua que restaram, juntaram-se às missões espanholas no rio Ucayali ou às missões dos carmelitas no baixo Solimões. Em função dessa vitória dos portugueses, a antiga região do território Omagua tornou-se despovoada e passou a servir de fronteira entre as missões portuguesas e espanholas no rio Amazonas.⁵²

Por volta da quarta década do século XVIII, a soberania portuguesa na Amazônia, nas bacias dos rios Amazonas, Madeira, Rio Negro e Branco já estava praticamente consolidada. Francisco de Melo Palheta ao subir o rio Madeira em 1722 e, posteriormente, Félix de Lima ao percorrer o Guaporé-Marmoré-Madeira, em 1742, não encontraram qualquer dificuldade para a sua travessia. O caminho estava livre. No Amazonas, por sua vez, não aconteceu qualquer choque violento de maior impacto contra os espanhóis, como já foi observado. Isto se explica principalmente pelo fato de que a penetração de portugueses para resgates de drogas e índios naquela região já era constante, tempos antes da consolidação das missões jesuíticas espanholas naquele rio que, como visto, aconteceu somente em 1686. Além disso, as aldeias missionárias dos religiosos carmelitas portugueses já ocupavam boa parte do curso do grande rio, anos depois. Na bacia do Rio Branco, tão pouco havia maior dificuldade. A reconhecimento do rio foi feito por sertanistas nas constantes tropas de resgate que se deslocavam àquela região, principalmente à cata de novos escravos índios. Esses sertanistas, lembra Ferreira Reis, não encontraram, até finais da década de 1740, qualquer vestígio de holandeses

⁵¹ Ferreira Reis, op. cit, 1993, vol. II, p. 17-18.

⁵² Almeida, *A formação do espaço brasileiro e o projecto do Novo Atlas da América Portuguesa*, p. 38.

naquelas imediações. Ferreira Reis também observa que embora houvesse boatos quanto à penetração de holandeses nos rios Branco e Negro, tudo não passou de estratégia para desculpar a ampliação das entradas ao longo desses rios e a conseqüente guerra contra os nativos que criavam dificuldade ao comércio de escravos que os portugueses lá realizavam.⁵³

O domínio efetivo sobre os rios e terras amazônicas, no entanto, não se estabeleceu somente com a expulsão das outras nações européias. Para que fosse possível a hegemonia portuguesa na região, era necessário enfrentar um inimigo muito mais difícil. A penetração dos rios dependeu, principalmente, do domínio militar sobre diversos grupos indígenas, muitos desses antigos aliados de holandeses, ingleses e franceses. Foi assim contra os Manao, Maiapena, Tora e Caiuicena que habitavam os vales do Rio Negro, Branco e Madeira. O mesmo aconteceu contra os Nhengaiba, nos arredores de Belém. Diversas outras etnias que se contrapunham ao avanço luso nos sertões, também sofreram o peso das armas. O estabelecimento dos portugueses na região amazônica em detrimento ao das outras nações européias não deve obscurecer a luta que tiveram que travar contra diversas nações indígenas ao longo de praticamente todo o período colonial na região. Dessas “nações”, os tupinambá, como se verá adiante, tornaram-se os primeiros inimigos e, ao mesmo tempo, os mais perigosos.

Foram diversos os grupos que, principalmente nos primeiros momentos da penetração nos sertões, tornaram-se inimigos tenazes, obrigando as autoridades portuguesas ao estabelecimento de alianças, concedendo privilégios a diversos líderes indígenas e, ainda, reforçando a necessidade da atuação dos missionários, principalmente os jesuítas, na missão de evangelização daqueles inimigos mais irredutíveis. Somada ao domínio militar, a ação “evangelizadora” das diversas ordens religiosas que atuaram na Amazônia foi essencial para o efetivo controle dessa tão ampla região. Por outro lado, era sempre importante ter inimigos. A constante necessidade de novos braços impulsionava sempre aos resgates que, muitas vezes, se faziam contra os índios contrários com a ajuda, sempre fundamental, dos aliados.

⁵³ Reis, op. cit. , p. 18-19.

A revolta dos primeiros índios aliados

Conquistar a terra significava também conquistar os homens. Sem a força dos braços aliados seria impossível expulsar as outras nações européias. Os portugueses não tinham dúvidas quanto a isto. Trabalhavam muito cuidadosamente as alianças com tribos amigas. Afinal, sem os guerreiros índios, que suplantavam em número e em conhecimento da região aos militares portugueses, não somente teriam perdido o controle sobre a terra, mas também não poderiam dominar efetivamente a quantidade inumerável de homens que se localizavam ao longo das dezenas de rios nos sertões amazônicos.

Essa população indígena, por sua vez, se inteirava cada vez mais sobre o jogo de forças políticas, fruto do enfrentamento entre portugueses, outras nações européias e entre os grupos políticos internos. O conhecimento dos códigos do invasor dava-lhes vantagem neste jogo. O novo panorama político e social no qual iam aos poucos se inserindo obrigava-os a uma apropriação dos códigos e do *modus vivendi* do mundo cristão e europeu. Formas tradicionais alimentadas por suas cosmologias entravam em embate com o novo universo simbólico e político que deveriam adotar. Esse embate de significados, como será possível observar em outros capítulos, foi, ao longo de todo o período aqui estudado, o motor que possibilitou a constituição desses *índios cristãos*. Dominar os códigos e estabelecer alianças tornava-se essencial para criarem possibilidades de autonomia frente aos poderosos estrangeiros.

Por parte dos portugueses, a política de transformar parcelas significativas dessas populações em aliados e súditos era, por outro lado, essencial para a consolidação de seu poder na região. Nesta primeira etapa da implantação do controle político, era necessário um número importante de guerreiros, aliados militares. A forma que isso se deu foi através da aliança e cooptação de seus líderes. Os *principais* passaram a ter uma importância estratégica na consolidação dessa política de controle. À sedução dos líderes já existentes somava-se, aos poucos, a criação de novas lideranças indígenas. Estes últimos formados, na grande maioria das vezes, no interior das aldeias missionárias. Uma técnica muito usual no trabalho de conversão dos gentios, como se verá mais

detalhadamente adiante, era o seqüestro de crianças, muitas vezes filhos de principais, que educados nas aldeias, voltavam tempos depois para convencer seus parentes a se deslocarem em direção aos novos núcleos coloniais.⁵⁴

A estratégia de cooptação e criação de lideranças, no entanto, sofria com o constante interesse dos colonos locais por braços para as suas lavouras e para a equipagem de canoas que recolhiam drogas nos sertões. Afinal, essas novas lideranças precisavam ser aceitas por seus “súditos”, caso contrário seriam inócuas. Diante da pressão por mão-de-obra e, muitas vezes, da exploração exagerada de seu trabalho, esses líderes ficavam numa situação delicada ao atuarem como mediadores entre seus novos aliados e a população que representavam. No início do século XVII, a necessidade por trabalhadores índios não era ainda tão grande como viria a ser no final do século e ao longo de todo o posterior. Antes, era necessário consolidar o domínio sobre a terra. Mesmo assim, o aparecimento dos primeiros núcleos coloniais já criava uma demanda cada vez mais crescente por trabalhadores nativos.

Por outro lado, essas populações indígenas que já haviam tido contato com outras nações européias, como: franceses, ingleses, holandeses etc, viam-se diante de um novo estrangeiro que, ao contrário dos primeiros que esporadicamente visitavam a região para fazer comércio, começava a estabelecer-se na região criando núcleos coloniais. É certo que alguns dos estrangeiros anteriores já haviam esboçado a criação de alguns como as fortalezas, mas, na maioria das vezes, essas funcionavam apenas como feitorias para o escoamento posterior dos produtos que negociam com esses índios. Destacam-se, como exceção a essa regra, os franceses que fundaram a cidade e fortaleza de São Luís. Fortaleza essa que passou a ser chamada, depois da vitória portuguesa, de São Filipe, alusão ao monarca ibérico em contraposição à homenagem feita pelos franceses a seu rei Luis.

Na região, diversos grupos indígenas tupinambá se localizavam ao longo de praticamente todo o novo estado do Maranhão e Grão-Pará. Muitas dessas populações eram originárias do estado do Brasil que, ao longo do século anterior, haviam se deslocado para aquela região. Primeiramente, haviam estabelecido aliança com os franceses, muitos deles catequizados pelos mesmos estrangeiros. Para os portugueses,

⁵⁴ Verificar nos capítulos 4 e 5, da segunda parte deste trabalho.

acostumados com a língua desses índios, era muito mais fácil o trato com os mesmos. A aliança estabeleceu-se sem problemas após a expulsão dos concorrentes europeus daquela região. Para os tupinambá, ao que parece, não havia muita diferença em negociar com franceses ou portugueses. Mas o contato com os novos europeus desfez sua antiga opinião.

Depois do domínio de São Luís e da criação do forte do Presépio, inaugurando a “Feliz Lusitânia” no Pará, nada parecia indicar o que estava prestes a acontecer. Ao contrário da expulsão dos franceses e das lutas esporádicas ao longo dos rios amazônicos contra ingleses e outros europeus, o confronto que se estabeleceu no final da primeira década do século XVII no Maranhão e Grão-Pará foi muito mais sangrento, intenso e duradouro. O novo inimigo era o mais inesperado. Os antigos aliados tupinambá resolveram enfrentar os portugueses numa guerra para bani-los de suas terras. Bem articulados e através de estratégias militares que deixaram surpresos os capitães europeus, infringiram aos novos invasores pelo menos três anos de lutas e perdas.

O mais significativo dessa revolta é que ela teve como liderança os *principais* forjados no novo mundo colonial. Ao mesmo tempo, dela participaram não somente os gentios sem civilização, mas, principalmente, os índios cristãos. Portanto, não se trata de uma guerra nascida de uma resistência ao novo, entendido aqui como a luta pela manutenção de uma tradição anterior. Ao contrário, trata-se de uma guerra que teve lugar no novo mundo colonial, na qual seus protagonistas eram fruto deste mesmo mundo. Foi uma guerra nova, fruto de um novo mundo, levada a cabo por novos homens. Foi, enfim, uma guerra colonial que só podia fazer sentido naquele contexto.

A região de Cumã, onde se iniciou a revolta, formava uma das capitanias que, como visto, foi dividida pela Coroa portuguesa. Ficava no continente e fazia fronteira com a ilha de São Luís, capital da capitania do Maranhão. Segundo Bernardo Pereira de Berredo, na região se encontravam muitas aldeias populosas, formadas por índios tupinambá que teriam vindo do Estado do Brasil. Governava essas aldeias o capitão de infantaria Mathias de Albuquerque, filho do capitão-mor Jerônimo de Albuquerque. Berredo ao mencionar o tratamento dado a esses índios por Mathias de Albuquerque indica que ele, há um ano no cargo em 1617, tratava os índios na amizade e com grande

interesse dos mesmos. Mas, segundo o autor, esses índios vacilavam na amizade com os portugueses devido às sinistras práticas de seus primeiros hóspedes.⁵⁵

É certo que o relato de Berredo é tendencioso, o que se pode confirmar nesta outra passagem do seu texto, abaixo. Mas, ao mesmo tempo, nela também é possível observar detalhes importantes que confirmam afirmações anteriores. Referindo-se ainda a Mathias de Albuquerque, afirma:

Procurou ele reduzi-los com suavidade à merecida confiança, e o conseguiu com grande fortuna, assistido sem dúvida de superiores influências; porque mandando levantar algumas igrejas com a decência, que lhe foi possível, parece que logo penetrados da verdade católica, não só publicamente reconheciam as conveniências, que tinham granjeado na mudança da sua sujeição, mas também se inclinavam com tais demonstrações ao culto divino, que cada dia davam maiores esperanças da sua cristandade, até vivendo tão conformes, que se empregavam todos na cultura do campo com uma geral utilidade, por ser esta recíproca aos moradores de São Luís, por meio dos resgates com que concorriam com muita freqüência.⁵⁶

Portanto, esses tupinambás, antes sujeitos aos franceses, naquele momento encontravam-se sob o jugo dos portugueses sem alterações marcantes. É certo que Berredo anteriormente indicou que a provável inconstância de amizade que tinham pelos portugueses seria fruto das “práticas sinistras dos primeiros hóspedes”. No entanto, como se verá a seguir, as práticas dos portugueses provavelmente eram bem mais “sinistras” que a dos franceses. Ao mesmo tempo, as informações de Berredo, assim como outras retiradas do documento de Bento Maciel Parente, contemporâneo e um dos protagonistas principais da guerra contra esses índios, confirmam que eles tinham um contato profundo com as práticas cristãs, assim como serviam aos portugueses nas lavouras e nos resgates.

As causas do conflito são contraditórias. Dependendo do relato, ela se apresenta diferente. Pouco mais de cem anos depois da guerra, Berredo, governador do Estado do Maranhão durante a segunda década do século XVIII, em seu famoso “Anais Históricos do Estado do Maranhão”, apresenta a causa, com base em documentos que teve acesso,

⁵⁵ Berredo, *Anais Históricos do Estado do Maranhão*, p. 120 (parágrafo 429).

⁵⁶ Berredo, *op. cit.*, p. 120, parágrafo 430.

muito provavelmente a devassa que Bento Maciel Parente fez sobre as mesmas causas. Ele afirmava que a causa foi um índio principal chamado Amaro que, de posse de cartas que foram enviadas por seu intermédio para o capitão-mor do Maranhão Jerônimo de Albuquerque, remetidas pelo capitão-mor do Pará Francisco Caldeira Castelo Branco – “falsamente” teria lido as mesmas para os índios do distrito de Cumã, afirmando que lá o capitão do Pará propunha ao capitão do Maranhão a escravização daqueles índios. Berredo destaca que o dito líder dos tupinambás que veio do Pará, *fingiu que sabia ler*, dizendo que os tupinambás seriam reduzidos a escravidão tão logo se entregassem ao capitão-mor. Isto lhes seria inaceitável, uma vez que já haviam fugido do Brasil exatamente perseguidos pela mesma tirania dos portugueses, gerações antes.⁵⁷

No mesmo documento de Bento Maciel – provável fonte de Berredo –, no entanto, a versão é ligeiramente diferente da assinalada pelo autor. O relato prestado por Manoel Dias, testemunha do processo dirigido por Bento Maciel Parente, e transcrito em trabalho recente por Alírio Carvalho Cardoso, destaca que Amaro sabia ler e que efetivamente leu a carta enviada por Francisco Caldeira. Na dúvida, no entanto, sobre a veracidade da leitura, os índios daquele distrito teriam ido até a mulher de Amaro e perguntado sobre o conteúdo da carta. Ela confirmou, então, a leitura do marido.⁵⁸

Por outro lado, o mesmo Manoel Dias em seu depoimento, segundo ainda Alírio Carvalho, afirmava que o levante era uma vingança do tupinambá Amaro contra os irmãos Antônio e Mathias de Albuquerque. Segundo o mesmo autor, essa versão é confirmada por outra testemunha, chamado Jerônimo Correa, dizendo que os dois irmãos teriam mandado amarrar e açoitar o índio pernambucano.⁵⁹

Vários outros testemunhos, coletados por Alírio Carvalho, indicam a existência de conflitos entre esses índios e o filho do capitão-mor do Maranhão, Mathias de Albuquerque que administrava suas aldeias. O almoxarife Antônio da Costa, religioso franciscano, por exemplo, afirmava que o capitão Mathias era o responsável pela revolta uma vez que açoitava e queimava o “focinho” dos índios com fogo. Ao mesmo tempo, o capitão era acusado de ter cometido diversos abusos contra esses tupinambá.

⁵⁷ Berredo, op. cit., p. 120 (parágrafo 431).

⁵⁸ Alírio Carvalho Cardoso, *Insubordinados, mas sempre devotos: poder local, acordos e conflitos no antigo Estado do Maranhão (1607-1653)*, p. 97.

⁵⁹ Idem, p. 98.

Provavelmente, as causas foram variadas. Neste sentido, umas não devem excluir as outras.⁶⁰

Mais contundente no entanto, ainda que tendencioso, foi o relato do próprio Bento Maciel nos capítulos que enviou ao rei contra o capitão Jerônimo de Albuquerque e seus filhos, em 12 de novembro de 1618. Mathias e Antônio de Albuquerque, segundo Bento Maciel, tiranizavam tanto soldados quanto índios no tempo em que assistiam no Maranhão. Num interessante trecho de seu relato, afirma:

Que estando ele dito capitão ausente do dito forte foi com seu irmão Mathias d'Albuquerque a terra firme quarenta léguas da cidade uma aldeia entre outras e a um índio por nome Pacamo negro principal ao qual tomaram duas mulheres a força e contra sua vontade e as mulheres de sua nação e uma espada e um venábulo pelo qual se arruinou o dito principal e lhe dera o pago se eles com diligência lhe não fugiram por mar fazendo daquela viagem os dois irmãos nas mais aldeias da conquista muitos insultos como eram tomar os escravos, pedras verdes, criações e outras coisas ao pobre gentio no que se sentiram tão agravados destas e d'outras muitas que lhe tinham feito espancando-os e tiranizando-os em tudo em breve se alevantaram matando toda gente que no presídio de Cumã estava(...)⁶¹

Esse relato é importante não somente porque desmascara os abusos que cometiam os irmãos Albuquerque contra os índios que governavam. É mais importante porque confirma, mais uma vez, que os índios envolvidos no conflito comungavam de um universo simbólico distinto daquele que lhes era tradicional. Esse indício se verifica na afirmação de Bento Maciel sobre o fato de Mathias de Albuquerque ter retirado do principal Pacamo, não somente duas mulheres suas e outras de sua nação, mas também por lhe ter retirado a espada. Este ato “arruinou o dito principal”. A simbologia da espada e da capa que muitos principais utilizavam no mundo colonial dava a eles uma dimensão diferenciada frente aos seus. Esses símbolos transformava-os em líderes poderosos no

⁶⁰ Ibidem, p. 98.

⁶¹ “Capítulos que o capitão Bento Maciel Parente apresenta contra o capitão Jerônimo de Albuquerque e seus filhos, Antônio e Matias de Albuquerque, Pernambuco, 12 de Novembro de 1618”, in: Saragoça, *Da Feliz Lusitânia aos confins da Amazônia (1615-62)*, [Apêndice Documental], p. 239.

circuito das relações coloniais. A afronta de tomar-lhes esses objetos talvez fosse mais grave do que a de lhes tomarem as mulheres.

O conflito começou com a morte de 30 soldados do presídio de Cumã pelos índios levantados. Os índios pretendiam passar para Tapuitapera, sublevar suas aldeias e de lá atacarem a ilha de São Luis e, unindo-se aos seus parentes tupinambá que lá estavam, destruir a cidade. Berredo ao narrar esse episódio deixa escapar a seguinte frase: “Pareceram sem dúvida sobrenaturais todas estas medidas na bárbara rudeza daqueles tapuias”. O capitão general e governador do Maranhão, militar experimentado, ao narrar os detalhes desse conflito demonstra de certa maneira seu espanto quanto à organização e disciplina daqueles índios. Em outro trecho, afirma: “Porém aqueles bárbaros, que conheciam bem a qualidade do terreno, a que o tinham levado, sabendo então aproveitar-se dela, se via já acometido de suas emboscadas com desacostumada disciplina, aprendida todas nas experiências próprias do seu fatal estrago”. Refere-se ao desenrolar do conflito quando esses tupinambás foram perseguidos pelo capitão Manuel Pires e mais duzentos índios, depois de terem atacado o presídio de Cumã. Na perseguição, levaram a tropa de guerra para uma região que conheciam bem, atacando-as através de emboscadas.⁶²

A revolta rapidamente estendeu-se para a capitania do Pará. A velocidade na comunicação dos tupinambá das duas capitanias também surpreendeu Berredo ao narrar o episódio. Num único dia se levantaram os ditos índios nas cercanias de Belém. O capitão-mor do Pará Francisco Caldeira mandou tropas enfrentá-los, atacando-os nas aldeias de Caju e Mortigura que, tempos depois, viria a se tornar uma aldeia do Colégio da Companhia de Jesus. Berredo ao narrar o desenrolar das batalhas continuou a emitir opiniões de espanto em relação à atuação militar desses índios. Os tupinambá reorganizaram suas forças depois das primeiras derrotas, aliando-se a outros índios do rio Guamá e instalando-se num local propício a sua defesa, pouco distante de Belém. Berredo observa que para a conservação desse local estratégico “raras vezes faltou a disciplina ainda às mesmas feras”.⁶³

⁶² Berredo, op. cit, p. 121 (parágrafo 433, 434).

⁶³ Idem, p. 122 (parágrafos 437,438).

A preocupação dos militares portugueses em tornar exemplares os castigos para que servissem de exemplo aos demais sublevados fez com que se utilizassem práticas de extrema violência contra seus inimigos. Nas batalhas, matavam quase todos, alguns tomavam como despojos de guerra para servirem de escravos. Outros aprisionados, normalmente os líderes, eram, como se dizia na época, arcabuizados – o que significava serem amarrados na boca de um canhão e detonados, juntamente com sua carga. Assim aconteceu com o principal líder da revolta, como veremos a seguir.

Em Belém, as preocupações aumentavam. O frei franciscano Antônio da Merceana, por exemplo, ao prestar depoimento nos mesmos autos de Bento Maciel Parente, afirmava que os tupinambá realizavam assaltos contínuos contra a fortaleza tendo, inclusive, roubado vários escravos dela. Segundo o frei, todos os moradores viviam sobressaltados de armas nas mãos, fosse noite ou dia. O inimigo também, astutamente, impedia o abastecimento de farinha para a fortaleza, realizando um verdadeiro cerco contra ela. As provisões estavam acabando, nem mesmo as redes resistiam, o que obrigava os soldados a dormirem no chão. Antônio de Merceana culpa o capitão-mor da capitania, Francisco Caldeira, por não ter solicitado ajuda do rei contra aquela situação.⁶⁴

Francisco Caldeira tentou ainda surpreender seus inimigos no quartel que haviam improvisado. Para tanto, ordenou ao alferes Francisco de Medina a missão de atacá-los. Embora na descrição da batalha que se seguiu, Berredo tente aumentar os feitos do militar, na realidade foram pífios. Encontrando duas canoas dos inimigos, atacaram-nas. Os índios, no entanto, fugiram a nado, deixando ao alferes e a seus poucos quarenta soldados como único recurso retornar a cidade. Este episódio aconteceu em 1617. Mas a presença dos tupinambá nas cercanias de Belém ainda continuou, pelo menos durante dois anos.⁶⁵

No ano seguinte, em 1618, Francisco Caldeira ordenava a Pedro Teixeira que resgatasse um homem que havia sido vendido pelos tupinambá a uma “nação tapuia”. Solicitava também que Teixeira fizesse a paz com a tal nação. Ao retornar, no entanto,

⁶⁴ “Testemunhas tiradas ad perpetuo(sic) memória(sic) e requerimento do capitão Bento Maciel Parente sobre os que são culpados do levante dos índios”, Pará, 27 de novembro de 1618. AHU-APEP, rolo 1, doc. 2, Apud Alírio Carvalho Cardoso, op. cit, p. 99.

⁶⁵ Berredo, op. cit, p. 123 (parágrafo 442).

Pedro Teixeira foi atacado pelos rebeldes e outro “gentio da sua devoção”. Esses índios estavam em um grande número de canoas todas “armadas em guerra”. Berredo narra também o episódio e escreve que embora os inimigos tivessem em vantagem, resolveram somente atacá-los durante a noite. Reflete o autor que isto acontecia porque esses índios, assim como os índios mexicanos que atacaram Cortez, acreditavam que os espíritos imortais dos europeus eram influenciados pelo sol. O combate aconteceu efetivamente durante toda a noite. Berredo conta sobre a vitória de Pedro Teixeira. Mas, o certo é que, o mesmo capitão, sabendo que o inimigo se rearticulava para tornar a atacar, recolheu-se mais uma vez a Belém.⁶⁶

É fácil observar nestas narrativas das batalhas que esses índios não utilizavam as mesmas estratégias de guerra que os europeus. A sua era mais eficaz. Usavam o recurso da guerrilha – atacando e recuando diversas vezes. Esta pequena viagem de Teixeira deixa bem claro a situação difícil que viviam os moradores de Belém ante o cerco a que estavam submetidos pelos tupinambá. A capacidade de articulação desses índios também era muito eficaz. Mesmo estando a quilômetros de distância, os índios das duas capitâneas lutavam em duas frentes de batalha e, mais importante ainda, interromperam a comunicação por terra entre o Pará e o Maranhão. A situação era grave e o governo português teve de agir, utilizando-se de outros recursos.

Antes disso, ainda no Pará, Francisco Caldeira tentava se desvencilhar daquela incômoda situação. Utilizando mais uma vez a ajuda Pedro Teixeira, incumbiu o capitão da missão de atacar a fortificação dos inimigos. Os tupinambá estavam localizados numa região próxima chamada Guajará. De lá, constantemente atacavam as aldeias causando grande dano a capitania. Com trezentos homens, Pedro Teixeira atacou a fortificação feita de pau-a-pique, mas muito bem guarnecida. No entanto, os índios fugiram. Neste trecho em que narra o episódio, Berredo destaca algo singular. Escreve que: “...anteciparam as aclamações dele com a sua fuga, que não seguiu Pedro Teixeira por desconfiar da fidelidade dos seus mesmos índios”. É possível que Pedro Teixeira, de alguma forma, desconfiasse de uma armadilha tramada pelos inimigos. Por outro lado, ficava cada vez

⁶⁶ Idem, p. 127, (parágrafo 457,458).

mais claro para os militares portugueses que contar somente com os índios daquela região para combater os tupinambá poderia ser arriscado.⁶⁷

O recurso de que se utilizou o governo português ante a grave situação, foi recorrer a um militar experimentado de fora da região. A escolha recaiu sobre Bento Maciel Parente. No fim de janeiro de 1618, chegava a São Luís uma embarcação de Pernambuco com o socorro para a guarnição daquela capitania juntamente com o capitão das entradas escolhido. Um mês após, morria Jerônimo de Albuquerque, sucedendo-o seu filho primogênito Antônio. Isto causou uma mudança nos rumos do processo. Antônio de Albuquerque, nomeou Bento Maciel Parente como seu assistente que preferiu reedificar o forte de São José de Itapari. Antônio possivelmente rivalizou com Bento Maciel, porque queria receber os louros da vitória contra os inimigos tupinambá, o que poderia torná-lo mais poderoso do que já era e merecedor das mercês do rei. Talvez, os mesmos objetivos que alimentavam os ânimos de seu mais novo rival.

Bento Maciel Parente, em função dos conflitos estabelecidos com o novo capitão-mor foi preso no forte de São Felipe e, depois de quatro meses, encaminhado para Pernambuco. Lá, foi absolvido de suas culpas e enviado de volta ao Maranhão, já em 1619, como capitão da guerra contra os tupinambá. Ainda no ano anterior, Antônio de Albuquerque resolve atacar os tupinambá do Maranhão que se encaminhavam para unir-se com os outros da mesma nação do Pará. Incumbiu Matias de Albuquerque para realizar a tarefa. Com cinqüenta homens e seiscentos “tapuias”, inimigos dos tupinambá, entra em confronto com os revoltosos já próximos ao Pará. Muitos tupinambá fogem quando pegos de surpresa. Um não consegue. O líder Amaro é preso e morre na boca de um canhão.

A prisão de Bento Maciel Parente e o conflito que estabeleceu com os irmãos Albuquerque desenham a conjuntura em que foi produzido o processo aberto por Bento Maciel para averiguar as causas da revolta dos tupinambá no Maranhão. Portanto, ao contrário de Berredo que abordou o episódio com um olhar muito mais condescendente em relação à ação dos Albuquerque, Bento Maciel Parente não tinha o mesmo cuidado. Ao contrário disso, tornou-se efetivamente inimigo dos tais irmãos. Por outro lado, embora parcial - uma vez que Bento Maciel queria desacreditar seus desafetos - , o

⁶⁷ Berredo, op. cit., p. 127-128, (parágrafo 459).

referido documento traz depoimentos diversos sobre o episódio o que torna seu conteúdo pouco mais complexo, portanto mais rico para análise.

Os conflitos no momento da construção daquelas capitanias entre os grupos de portugueses que se instalavam por lá não eram menores do que aqueles que se estabeleciam entre estes e as populações indígenas e européias que compartilhavam o mesmo território na Amazônia. Eles se alastravam entre capitães-mores, militares, Câmaras etc. ao longo das duas capitanias. No Pará, por exemplo, o capitão-mor Francisco Caldeira teve que administrar uma situação complicada com os “homens bons” da terra. Seu sobrinho havia assassinado certo homem sem justificativa o que consternou toda a população. A não punição do homem e a morte pelos enviados de Caldeira de um frei franciscano que tentou abrigar os que queriam a prisão dos assassinos, acabaram por fazer com que a população se revoltasse expulsando o referido capitão-mor de seu cargo.

Este conflito, ao que tudo indica, possibilitou aos revoltosos indígenas, que não estavam alheios às querelas políticas da terra, articularem um ataque surpresa a cidade de Belém, aproveitando-se da confusão que por lá se instalava. No início de janeiro de 1619, liderados pelo principal conhecido por Cabelo de Velha, atacaram a fortaleza. Segundo Berredo, as perdas por parte dos portugueses não foram significativas. No entanto, num golpe de sorte dos militares portugueses, foi morto na batalha o líder dos revoltosos. Cabelo de Velha, morto por um tiro, segundo Berredo, assegurou “...a nossa vitória no importante despojo da vida deste bárbaro”.⁶⁸

O tom patriótico imprimido por Berredo nos seus Anais sobre os feitos portugueses certamente encobre muitas dificuldades que seus patrícios do século XVII tiveram de enfrentar ante esses revoltosos. O inimigo não era para ser desprezado. As autoridades metropolitanas e coloniais sabiam bem disto. Basta observar o que constava no regimento, de março de 1619, que levou Bento Maciel Parente na volta ao Maranhão, já com a incumbência de derrotar esses índios.

O documento frisa que a guerra a ser declarada era tão somente contra os “rebeldes do Maranhão” e contra seus cúmplices e aliados. A preocupação do governador do Brasil, D. Luis de Sousa, era que ficasse claro aos índios que as pazes anteriormente

⁶⁸ Berredo, op. cit., p. 129, (parágrafo 468).

feitas com aqueles da região de Cumã permanecia. Frisa ainda que Bento Maciel tivesse especial cuidado em não castigar índios de outras nações, mas apenas castigar os *cabeças* da revolta que eram tupinambá. Era preocupação também que a guerra fosse vista como recurso para alcançar a paz. Paz essa que o capitão de guerra deveria conceder a todas as nações que assim o pedissem. Mais eloqüente quanto a essa intenção de manter a paz com esses habitantes das novas capitanias, é o seguinte trecho do referido regimento:

(...)tendo-os castigados deve ele ser o primeiro que por bons meios trata(sic) de fazer pazes e reduzi-los a nossa amizade, procurando tão bem conforme a disposição das coisas e do tempo dar-lhes a conhecer o negócio de sua salvação, e a vassalagem que devem a Sua Majestade como a seu Rei e Senhor e neste particular da guerra mais viva ou remissa com mais ou menos sangue hei por encarregada a ele capitão sua consciência lembrando-lhe que quando for menos sanguinolenta e cruel tanto será mais justificada e Sua Majestade se haverá por melhor servido pois o seu intento como Rei tão católico é de tratar principalmente da conversão, e conservação, dos Índios de todas essas conquistas.⁶⁹

Conservar os índios de suas conquistas significava conservar as próprias conquistas. Isto era líquido e certo. D. Luis de Souza, governador e capitão-geral do Brasil, não deixa dúvidas quanto a isto no seu regimento. A preocupação com as conseqüências daquela operação militar chegava aos menores detalhes. Uma delas era quanto à necessidade de contar com o apoio de líderes indígenas. Era necessário “conciliar os ânimos dos principais”. Sendo assim, o governador mandava Bento Maciel levar, por conta do Provedor da Fazenda do Maranhão, duzentos mil réis a serem utilizados nos resgates desses índios. Entenda-se aqui, de certo, a compra do seu apoio.

A preocupação com a diversidade de “nações” que habitavam aqueles sertões ainda pouco conhecidos entre o Maranhão e o Pará figurava também no regimento. D. Luis deixa claro que: “A nenhuma nação de índios que não fosse cúmplice e aderente na Rebelião geral contra os nossos ou culpados das mortes que lhe deram poderá ele capitão fazer nem dar guerra (sic) antes expressamente lhe proíbo..” . O governador mandava a

⁶⁹ “D. Luis de Sousa, governador e capitão-geral do Brasil, dá regimento a Bento Maciel Parente, nomeado capitão da guerra contra os Índios no Pará”, In: Saragoça, *Da Feliz Lusitânia...*[Apêndice Documental], p. 247.

Bento Maciel que fizesse autos por um escrivão, ordenado por juramento, para averiguar e melhor concluir as culpas. Seria necessário, segundo o regimento, que o capitão examinasse a culpa somente de quem efetivamente tivesse se rebelado, uma vez que mesmo tendo sido de uma única “nação”, poderia ser que apenas parte dela tivesse responsabilidade ou fosse cúmplice no incidente. Portanto, embora os rebelados fossem tupinambá, nem todos os tupinambá deveriam pagar por alguns.⁷⁰

D. Luis ainda observa que, devido à insolência dos soldados e sua demasiada liberdade, o capitão tivesse cuidado para que não destruíssem igualmente as terras de amigos e inimigos. Esse tipo de atitude, segundo o governador, já teria causado diversos danos. Alguns desses danos era o de tomarem mulheres, filhas e mantimentos nas terras desses “amigos”. Preservar os amigos era preocupação essencial do regimento:

E em caso que lhe sejam necessários lhos resgatará e pagará ou haverá por amizade voluntariamente para que deste modo os obrigue a conservar-se conosco e a não perderem vendo-se oprimidos por quem os devia favorecer. E isto mesmo que se proíbe aos soldados se entende também com os Índios que o acompanham porque destes se não podem esperar menos atrevimento e solturas.⁷¹

Bento Maciel Parente não se deslocou de Pernambuco sozinho para essa empreitada. Na sua segunda entrada no Maranhão, levou consigo um contingente significativo de índios aliados de Pernambuco, em torno de quatrocentos a seiscentos flecheiros, para a operação militar no Maranhão. Segundo Berredo, Bento Maciel teria conseguido os referidos índios pagando ele próprio seus serviços. D. Luis de Sousa destaca no seu regimento a importância do bom tratamento a ser dado a esses índios amigos que acompanhavam o capitão, pois, afinal, eles eram “o nervo principal da guerra”. Portanto, sem os índios aliados não haveria guerra, nem conquista, tão pouco a conservação do Estado.⁷²

A opinião do governador do Brasil, em 1619, ainda ecoava mais de cem anos depois. Berredo, ao narrar essa revolta e ao se referir à necessidade dos aliados índios da

⁷⁰ Idem, p. 247.

⁷¹ Ibidem, p. 247.

⁷² “D. Luís de Sousa, governador e Capitão-geral do Brasil, dá regimento a Bento Maciel Parente...”In: Saragoça, op. cit, p. 248.

capitania para que fosse possível aos portugueses enfrentarem os tupinambá, se exprime sobre qual a razão da inimizade existente entre os vários grupos indígenas que habitavam a região e sobre a importância dessa divisão:

(...)só por ódio, que fundando-se as mais das vezes em matérias tão leves, que se devem tratar como ridículas, traz quase sempre separadas todas as nações daquele gentilismo, o que podemos atribuir às disposições da alta Providência; porque unidas elas por aquela parte para a ruína da cristandade, até ficaria a conservação moralmente impossível.⁷³

A conservação do estado dependia portanto da desunião de seus primeiros habitantes, mas também dependia do controle das terras. Controlar o território implicava controlar aliados. Um exemplo era o problema da comunicação entre as duas capitanias. D. Luis chama a atenção para a necessidade de procurar deixar todas as nações que habitavam o caminho entre as duas regiões em situação de amizade e reconciliadas com os portugueses, conforme o capitão Bento Maciel fosse penetrando os sertões adentro. Bento Maciel, no entanto, não seguiu a risca as ordens dadas pelo governador. Segundo alguns seus desafetos, castigou em demasia aos inimigos índios.

Jerônimo Fragoso que havia assumido como capitão-mor no Pará, diante das sucessivas vitórias de Bento Maciel, segundo Berredo, solicitou ao capitão de guerra que “cessasse as hostilidades” contra esses índios, uma vez que, em sua opinião, o castigo já havia sido suficiente. Bento Maciel, no entanto, não obedeceu ao aviso do capitão-mor, justificando que era ele quem poderia e deveria, segundo as ordens que trazia, decidir quando cessar as hostilidades contra aqueles índios. Os números sobre a mortandade infringida pelo capitão de guerra aos tupinambá são tão enormes quanto incertos. Alírio Carvalho levanta os números indicados em vários relatos. Dentre esses, destaca os números apresentados pelo jesuíta Manoel Gomes, contemporâneo da guerra. Segundo esse religioso, teria havido cerca de 30.000 mortos no Pará. Outro número, também levantado por Alírio Carvalho, descrito por Simão Estácio da Silveira alguns anos depois do conflito, é do incrível montante de 500.000 pessoas. Um número certamente

⁷³ Berredo, op. cit., p. 126 (parágrafo 452).

astronômico, mas com a ressalva de estarem nele inscritos tanto mortos quanto escravizados. Esses números, por outro lado, não podem ser entendidos de forma superficial.⁷⁴

O capitão Bento Maciel ambicionava o poder como todos os que se embrenhavam naquela imensidão verde. Ao criticar a atuação dos Albuquerque no governo da capitania e mostrar seu grande valor como militar queria, na realidade, se fazer merecedor da mercê do monarca. Em outras palavras, desejava governar uma capitania, queria um senhorio. Isto acabou se concretizando logo após a morte do capitão-mor Jerônimo Fragoso. Bento Maciel solicitou o governo da capitania do Pará, depois das sucessivas vitórias contra os tupinambá. Inicialmente, não conseguiu o seu intento, e continuou com a guerra contra aqueles índios, nas palavras de Berredo: “...também interessado nas utilidades do seu cativo”. Por fim, após ter findado sua expedição de guerra e se ter recolhido ao Maranhão, requereu, e dessa vez conseguiu, do governador D. Luis de Sousa o governo do Pará.⁷⁵

Para ser poderoso, como tanto ambicionava Bento Maciel, era necessário ter posses, na linguagem da época, possuir cabedal. Neste caso, a referida mortandade que deu aos tupinambá pode ser lida por outro viés. Ter cabedal no Maranhão e Grão-Pará, como será visto adiante, significava possuir escravos. Sem os braços da terra nada era possível. Esses números não abrangiam somente os mortos, que não eram poucos. Abrangiam também os “despojos de guerra”, leia-se: escravos.

Alguns anos após a vitória de Bento Maciel, o padre franciscano frei Cristóvão de Lisboa, em carta de 2 de outubro de 1626, denunciava o capitão por sérios agravos que havia cometido contra a Igreja. O padre acusava-o de não respeitar o tempo estipulado para que seus índios pudessem fazer roças para alimentarem a si e suas famílias. Acusava também ao capitão de não respeitar os domingos e dias santos, fazendo com que seus índios trabalhassem durante esses períodos. O dito capitão, segundo o frei, também não deixava que se levantasse igreja em suas aldeias. Teria produzido autos falsos contra os mesmos padres. Como conseqüência, teria ainda afrontado ao vigário e a um clérigo, por intermédio de soldados que negavam o poder dos mesmos, dizendo que só conhecia a El-

⁷⁴ Cardoso, op. cit., p. 100; Berredo, op. cit., p. 131 (parágrafo 478).

⁷⁵ Berredo, op. cit., p. 131-133 (parágrafos 481;489).

Rei por superior. O aspecto mais interessante da denúncia, no entanto, diz respeito ao fato de que, segundo Cristóvão de Lisboa, Bento Maciel andava sempre amancebado com várias índias e que tomava as mulheres dos índios e as filhas de outros, ameaçando aqueles que não as traziam ou que o denunciassem. Ao mesmo tempo, mantinha, segundo o padre, uma aldeia junto a seu engenho que mais parecia “mancebia” para ele e seus criados do que aldeia de cristãos. Cristóvão de Lisboa havia retirado dela uma índia por andar com um seu criado e levou-a para outra aldeia para que casasse com os parentes que nela disse ter a tal índia. No entanto, a índia teria sido novamente levada por Bento Maciel de volta a aldeia anterior. Outra índia que os frades e preladados das aldeias teriam tirado do convívio carnal que tinha com um seu irmão, havia novamente tornado a metê-la em casa e o mesmo teria também feito a outra que andava com seu próprio pai.⁷⁶

A denúncia feita por Cristóvão de Lisboa contra Bento Maciel traz indícios importantes sobre o tipo de relação que se estabelecia entre o capitão e as populações indígenas que tinha sob seu poder. Garantir um número considerável de trabalhadores indígenas para fazer frente à necessidade das lavouras e de serviços domésticos era essencial. Bento Maciel, certamente se cercou de muitos escravos e também de muitos aliados. A rede de relações que deve ter estabelecido ao longo dos anos que despontou como grande guerreiro, inclusive diante de seus aliados indígenas, possibilitou o seu poderio. Não era necessário somente ter escravos, era necessário mantê-los, assim como os trabalhadores forros que tinha sob sua jurisdição. Tomar mulheres naquela situação tinha um sentido provavelmente distinto daquele que o padre Lisboa descreve em sua denúncia. As alianças com os principais indígenas eram normalmente seladas com a entrega de filhas e mulheres de suas aldeias, transformando, na visão daqueles índios, seus aliados brancos em cunhados, em parentes. Portanto, sem esses trabalhadores e aliados não teria sido possível a Bento Maciel manter uma posição de destaque naquele mundo amazônico. Para atingir esse objetivo, além do domínio militar, foi necessário a utilização de estratégias mais sutis e complexas.

Para aqueles primeiros colonizadores, mais necessário ainda que aliados para as suas batalhas, principalmente depois de consolidada a posse do território, eram

⁷⁶ “Carta do padre Cristóvão de Lisboa, S.I., 2 de Outubro de 1626”, In: Saragoça. *Feliz Lusitânia* ...[Apêndice Documental], p. 283-284.

importantes muitos braços. Os tupinambá enquadravam-se perfeitamente nessa necessidade. Com eles, era mais fácil a comunicação por falarem a língua tupi. Ao mesmo tempo, muitos conheciam a religião católica, o que os tornava mais facilmente domesticáveis por permitir canais de comunicação simbólica. Portanto, eram preferíveis e estavam à mão. Nas palavras do governador D. Luis de Sousa, lembrando sobre a necessidade de tornar amigas as nações de índios da região, complementava que assim deveriam ficar “pelas armas ou por via de concerto”. *Consertar* ou *converter* neste contexto podem ser entendidos como sinônimos. Assim, para Bento Maciel e outros colonizadores, no final das contas, ao contrário do “conserto”, a via das armas usada contra os tupinambá foi providencial. Mesmo assim, como visto acima, manter o domínio, depois de escravizá-los, forçava um convívio mais profundo com o universo simbólico dessa população.

Por outro lado, o número de missionários naqueles primeiros tempos era insuficiente para fazer frente à necessidade por novos convertidos e vassalos. Esperar a conversão de novo contingente de gentios para dar solução às necessidades advindas do início da colonização era inviável. Ao mesmo tempo, cada “religião” (ordem religiosa), como será possível observar no capítulo seguinte, tinha uma prática de conversão e de relação política com os poderosos da terra. A relação que essas autoridades coloniais estabeleciam com as ditas “religiões” dependia do quanto obtivessem de benefícios nela. No caso de Bento Maciel, como atesta a carta denúncia de Cristóvão de Lisboa, os franciscanos eram seus inimigos em potencial. No entanto, aliou-se com os missionários da Companhia de Jesus representados por Luis Figueira, também denunciado pelo mesmo padre franciscano.⁷⁷

O certo é que, vencidos na guerra, aqueles primeiros aliados indígenas tornaram-se os primeiros escravos dos portugueses na região. Isto, de certo, desmascara logo no início o modelo de relação que iria se estabelecer no mundo amazônico entre os invasores europeus e os habitantes da terra ao longo de todo o período colonial. Formas de trabalho compulsório sempre estiveram presentes, mesmo que, aqui e ali, aqueles novos índios cristãos conseguissem certos espaços de autonomia. Portanto, o índio Amaro quando leu as cartas do capitão-mor do Pará tornando-se protagonista da grande revolta, poderia até

⁷⁷ “Carta do padre Cristóvão de Lisboa”, In: Saragoça, op. cit., p. 284-285.

ter mentido naquela circunstância – o que é impossível saber –, mas, certamente, falou a verdade.

A montagem do estado português na Amazônia

A idéia da divisão administrativa entre o Brasil e o Maranhão vinha a muito interessando à Coroa. Em fevereiro de 1618 já havia interesse do rei que os dois estados fossem separados. Em junho do mesmo ano, ordenou que os dois governos se separassem, para tanto indicou a necessidade da nomeação de um novo governador e que fossem escolhidas para o cargo pessoas adequadas. Em 7 de novembro de 1619, foi publicado o Regimento do ouvidor do Maranhão, já incumbindo o novo funcionário régio a estabelecer a autonomia da região quanto à justiça. Em 9 de fevereiro de 1621, ordenava o rei que fosse criado um novo bispado para o Maranhão. Finalmente, o alvará do rei de 21 de março de 1624 promulga a separação dos estados. Através dessa lei, ficava estabelecida a independência administrativa do Maranhão do Estado do Brasil estando, a partir de então, diretamente subordinado a Lisboa.⁷⁸

O novo estado era formado pelas diversas capitanias já mencionadas anteriormente, ainda que fundadas em momentos distintos. Naquele momento, formava-se principalmente pelas duas principais que eram as do Maranhão e Pará. Seu primeiro governador, nomeado em 23 de setembro de 1623, foi Francisco de Albuquerque Coelho de Carvalho. Como observado em item anterior, a disputa daquela região com outros países europeus foi um dos principais fatores que desencadearam essa criação. Além disso, a dimensão enorme da região e os problemas relacionados à navegação marítima

⁷⁸ Existe uma certa controvérsia quanto à data exata da divisão administrativa entre os estados do Brasil e do Maranhão e a conseqüente criação do novo estado. O Estado do Maranhão, segundo Graça Salgado, foi criado por carta régia de 13 de julho de 1621. No entanto, João Lúcio de Azevedo e, posteriormente, Lucinda Saragoça dão datas diferentes para esta divisão. Saragoça traz em seu trabalho uma série de documentos transcritos por ela da Chancelaria do rei que confirmam várias de suas afirmações. Ver em Lucinda Saragoça, *Da 'Feliz Lusitânia' aos confins da Amazônia (1615-62)*, pp. 35,81, 262-271. Ver também Graça Salgado(org.), *Ficais e Meirinhos – A administração no Brasil Colonial*, p.55.

dificultavam a comunicação entre estas capitanias do extremo norte e aquelas do Estado do Brasil. Isto também pesou nesta decisão de forma significativa.⁷⁹

A partir de 1640, com a restauração da monarquia portuguesa e a chegada da dinastia de Bragança ao trono, a conseqüente separação do governo espanhol trouxe mudanças para a administração colonial do império português. Segundo Graça Salgado, teria havido uma tendência da ampliação do controle do Coroa portuguesa sobre a administração colonial. Este novo tipo de administração deveria eliminar os resquícios da administração particular que ainda eram vigentes em conseqüência da permanência das capitanias hereditárias. O ajuste estaria ligado a uma necessidade de ordem política e econômica. Era necessária uma exploração mercantilista mais intensa. A centralização adotada pelo novo rei, no entanto, batia de frente com a realidade do novo estado colonial.

Para que fosse possível administrar aquela imensidão verde, inóspita e inundada pelo universo aquático era imprescindível uma adaptação do modelo administrativo imperial já utilizado em outras terras do além-mar. No entanto, a adaptação era um processo longo e difícil. A distância da metrópole e o pouco número de europeus e funcionários da coroa tornavam o trabalho de controle mais complicado. Os problemas eram variados. Os governadores, que deveriam ser os representantes do rei naquelas terras, exerciam, muitas vezes, um poder absoluto. Por sua vez, existia uma enorme autonomia das Câmaras das duas principais cidades do estado, o que naturalmente criava conflitos. Abusos de autoridade dos bispos e demais membros eclesiásticos não eram também incomuns. Ao mesmo tempo, os capitães-mores detinham enorme privilégio e os magistrados protagonizavam conflitos freqüentes em função da complicação trazida pelas incertezas e reformas constantes das leis. Tudo isto tornava o ambiente inflamável. Qualquer fagulha de desentendimento tomava proporções devastadoras, criando conflitos

⁷⁹ Graça Salgado (org.) em: *Fiscais e Meirinhos – a administração no Brasil Colonial*, p. 55 – menciona que a data da nomeação do primeiro governador baseia-se numa presunção de Varnhagen. No entanto, Lucinda Saragoça, em seu *Da Feliz Lusitânia aos Confins da Amazônia (1615-62)* p. 81, apresenta a mesma data, assim como, no seu enorme apêndice documenta, traz a própria carta de nomeação de Francisco Coelho de Carvalho para o cargo de governador e capitão-geral do Maranhão e Pará feita por Felipe III. Este documento é oriundo da Chancelaria do rei, Livro n. 18, fols. 154v-55, (Saragoça, p. 271). Coelho de Carvalho somente tomou posse de seu governo em 3 de setembro de 1626 (Saragoça, p.36).

cada vez mais constantes entre os funcionários públicos, a igreja e os membros mais ilustres e poderosos das duas capitanias.⁸⁰

O Conselho Ultramarino era o órgão máximo onde desembocavam todos os requerimentos e os problemas oriundas das colônias. Lá, eram elaboradas as diretrizes da política colonial. Os conselheiros do rei apreciavam as reivindicações, os conflitos de interesses e, através dessas demandas e de relatórios das autoridades coloniais, estabeleciam as normas que iriam conduzir o andamento político nas possessões do além-mar. A máquina, no entanto, era lenta. Suas decisões, por vezes, levavam anos para ter efeito. Muitas vezes, quando algo era finalmente decidido e assinado pelo rei, a dinâmica dos conflitos naquela região já havia mudado o panorama anterior, tornando tais decisões ineficazes.⁸¹

Por outro lado, à ineficácia das ordens régias e das diretrizes produzidas no Conselho, aliava-se outro problema: o não acatamento por parte da população da colônia das leis produzidas e emanadas da corte. Lá, nem toda e lei era respeitada. Como as distâncias eram longas e as autoridades coloniais, representantes do rei naquelas paragens, eram muitas vezes coniventes com os interesses da população local, representada pela Câmara do Pará e de São Luis, o não cumprimento dessas leis era coisa comum.

Além do Conselho Ultramarino que cuidava da administração e da política coloniais, competia à Mesa de Consciência e Ordens a administração dos assuntos eclesiásticos – este órgão recebia a denominação de Provedoria dos defuntos e ausentes. Outras secretarias também participavam dessa administração. Da justiça, cuidava o Desembargo do Paço e, da fazenda, a secretaria do Contador-mor dos Contos de réis e Casa. Estas instituições de Lisboa eram representadas na colônia por diversas autoridades. As principais, no Estado do Maranhão e Grão-Pará, eram o governador, o ouvidor geral e o provedor da fazenda que possuíam autoridade nas duas capitanias do

⁸⁰ João Lúcio de Azevedo em seu inestimável trabalho: *Os Jesuítas no Grão-Pará – suas missões e a Colonização*, [1901], 1999, - fornece um bom panorama destes conflitos ao longo dos séculos XVII e XVIII. No que se refere às questões administrativas, ver capítulo “O Organismo Colonial”, pp. 123-151.

⁸¹ O Conselho foi criado em 14 de julho de 1642. Seu principal objetivo era o de unificar as diretrizes e o controle da administração nas colônias portuguesas. Segundo Graça Salgado, sua criação representa um indício claro da nova postura da Coroa portuguesa de estabelecer um maior controle sobre seus possessões no além-mar depois da restauração (Salgado, op. cit, p. 58).

Grão-Pará e do Maranhão. Cada capitania, por sua vez, possuía um capitão-mor, um ouvidor e um provedor – subordinados às autoridades já indicadas.

Como visto, o Estado do Maranhão e Grão-Pará era independente do Estado do Brasil desde 1624, momento em que esta hierarquia ficou assim estabelecida. A união entre Maranhão e do Grão-Pará, durou, por sua vez, até meados do século XVIII, com exceção, como bem lembra João Lúcio de Azevedo, do período entre 1652 e 1655, quando as duas capitanias tiveram governos separados e autônomos⁸². Quanto ao domínio eclesiástico, existia em Belém um Vigário Geral que era subordinado ao bispo do Maranhão. As ordens religiosas, como poderá ser visto no próximo capítulo, tinham certa autonomia diante do clero secular e a elas era dado o controle da administração temporal e espiritual sobre os índios.

O Santo Ofício era também representado na colônia. João Lúcio menciona rapidamente que este cargo normalmente era exercido por um membro da Companhia de Jesus. Ele não entra em detalhes quanto à dimensão desse poder. Pude constatar, no entanto, que esta dimensão era bastante significativa, como vai ser possível observar no capítulo VII, que compõe a terceira e última parte deste trabalho. A inquisição era representada por: Comissários do Tribunal, normalmente oriundos das ordens religiosas que se faziam presentes na colônia, e dividiam seu poder com os familiares – funcionários leigos que auxiliavam os primeiros nas denúncias e nas diligências contra os acusados. Ao longo do final do século XVII e principalmente durante a primeira metade do século XVIII a quantidade desses representantes e sua importância na vida cotidiana da colônia foi significativa.

As Câmaras das duas capitanias, por sua vez, possuíam um poder que suplantava, muitas vezes, o dos representantes da corte. João Lúcio de Azevedo chega a se referir a elas como um “estado dentro do estado”. Representações contra a ação dos governadores, capitães-mores e missionários, entre outras autoridades, eram relativamente comuns. Quando alguma decisão não lhes agradava, se reuniam e organizavam revoltas. Também taxavam salários, preços dos gêneros, impostos etc. Proibiam ainda negócios e

⁸² João Lúcio, Op. cit., p. 144. Em 5 de junho de 1751, é criado o estado do Grão-Pará e Maranhão com sede na cidade de Belém, no lugar do Maranhão e Grão-Pará. Isto refletia o aumento de importância econômica do Pará frente ao Maranhão. No ano posterior, inicia-se o governo de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, dando início também a implantação da política pombalina naquela região.

decretavam, inclusive, prisões. Chegavam a intimar o governador a comparecer em sua presença quando requisitado. Ao mesmo tempo, em sendo requerido, ele deveria ir a corte, juntamente com um dos vereadores, para responder por seus atos administrativos. João Lúcio lembra que estas câmaras ao se reunirem como Junta Geral – formada por votos da nobreza, milícia e clero – constituíam uma magistratura popular e local que lembrava a autonomia dos antigos conselhos que aos poucos foram sendo suplantadas pela ampliação do poder régio. Em sua opinião, no entanto, em Portugal essa tradição nunca foi de todo esquecida.⁸³

De qualquer maneira, a autonomia das duas Câmaras no Estado era incomum. A tradição de decisões contrárias às diretrizes emanadas da corte, ou mesmo, algumas vezes, ao demasiado poder dos governadores e capitães se estendeu ao longo de todo o período colonial na região. Desde a fundação da colônia em 1618, as revoltas passaram a acontecer. O fundador, governador Caldeira Castelo Branco, por exemplo, foi deposto e preso no Pará por ordem dos vereadores. Revoltas direcionadas contra os governadores estenderam-se. Em 1625, aconteceram tumultos, consequência da lei sobre a administração de índios que não foi cumprida pelos moradores. Em 1628, outros motins aconteceram em função da abolição dos resgates. Em 1634, a revolta foi direcionada contra o capitão-mor do Pará Luiz do Rego Barros que, retirado do cargo, refugiou-se em São Luís pedindo socorro para a restauração de sua autoridade. Em 1677, o governador Pedro César também teve que administrar uma conjuração dos habitantes contra o seu governo.⁸⁴

No entanto, os inimigos mais comuns da Câmara sem nenhuma dúvida foram os missionários da Companhia de Jesus. Tanto em São Luís como no Pará as revoltas sucederam-se ao longo de anos. Em 1642, por exemplo, o padre Luiz Figueira que vinha

⁸³ João Lúcio, *Os jesuítas no Grão-Pará...*, p. 144-145. Timothy J. Coates, em *Degredados e Órfãs: colonização dirigida pela coroa no império português (1550-1755)* Lisboa, 1998, p.47-51 – apresenta, em poucas páginas, um panorama desta instituição em solo português, sem se ater, no entanto, a sua utilização nas colônias. Lembra ainda que a instituição do Senado da Câmara, devido a sua importância para o império português, deveria ter recebido um maior atenção por parte dos historiadores. Isto não aconteceu. Os estudos relativos a ela resumem-se ao trabalho de C. R. Boxer, *Portuguese Society in the Tropics: The Municipal Councils of Goa, Macao, Bahia, and Luanda, 1510-1800*, (Madison: University of Wisconsin Press, 1965). No entanto, é importante lembrar o trabalho aqui já citado, organizado por Graça Salgado, *Fiscais e Meirinhos – A administração no Brasil colonial*, 1985. Este, embora não entre em minúcias sobre a temática, esclarece algumas dúvidas sobre aquele órgão colonial com base nas Ordenações Filipinas, p. 69-72.

⁸⁴ João Lúcio, op. cit., p. 145.

em missão ao Pará e naufragou perdendo a vida na ilha do Sol, caso sobrevivesse não iria ter vida fácil. Os moradores do Pará já haviam se levantado contra ele e seus acompanhantes de batina – queriam impedir o seu desembarque. Depois deste primeiro incidente, as revoltas se sucederam. Em 1655, quando da chegada do padre Antônio Vieira trazendo novas ordens sobre a administração dos índios, como adiante será observado, houve desordens em Gurupá, momento em que foram presos os jesuítas e transportados até próximos de Belém. Em 1661, a sublevação em Belém expulsou todos os jesuítas, inclusive o padre Vieira. Um ano depois, o tumulto se voltou contra o ouvidor geral, ainda vinculado aos jesuítas. Das câmaras nasciam as queixas que se transformavam em revoltas e depois em tumultos. Mas, ao mesmo tempo que organizavam as revoltas, estrategicamente enviavam a Lisboa representantes contra seus desafetos, pressionando o conselho do rei a acatar suas reivindicações. A coroa, por sua vez, embora fosse conivente com as ordens levadas por suas autoridades à colônia, fossem essas civis ou religiosas, acabava por temporizar com os revoltosos.

A revolta de proporções mais graves foi a de 1661 que, como consequência, acabou com a expulsão de Antônio Vieira. Fatores externos, no entanto, influenciaram nas decisões que posteriormente foram tomadas por Lisboa. Esses fatores vão ser apreciados no capítulo seguinte. A decisão mais importante oriunda desse episódio foi o perdão geral de 1663 e a mudança na administração temporal dos índios que passou dos missionários aos capitães das aldeias. Depois desse episódio e do retorno da administração dos jesuítas sobre os índios, outra revolta, em 1684, conhecida pela historiografia como revolta de Beckman, também teve como consequência a expulsão dos missionários da Companhia de Jesus. Esta, no entanto, ficou restrita a capitania do Maranhão. Depois desta última, um ambiente aparentemente calmo estabeleceu-se na região. É certo, no entanto, que apenas aparentemente. Em contrapartida, embora os descontentamentos e o clima de desobediência não tenha cessado de todo, nenhuma outra revolta com proporções semelhantes às de 1661 e 1684 aconteceu. Para entender essas revoltas é necessário compreender um fato fundamental: a base da sobrevivência e riqueza dos colonos estava ligada ao controle dos braços indígenas.

As riquezas da terra

O ideal de riquezas existentes nas matas amazônicas ainda povoava o imaginário do colonizador português quando se começava a iniciar a colonização naquelas terras. Como bem destaca João Lúcio de Azevedo, ainda no século XVII vários documentos reforçavam aquela “ilusão”. Na década de 1620, a “Relação Sumária das coisas do Maranhão”, publicada por Simão Estácio da Silveira em 1624, em Lisboa, defendia a existência no Pará de várias minas de ouro, prata e outros minérios. Em 1625, Bento Maciel Parente solicitou outra descoberta na região do rio Amazonas onde supunha encontrar minas pelo rio Pindaré. Foi, no entanto, somente com a jornada a Quito de Pedro Teixeira, iniciada em 1637, que as riquezas amazônicas tornaram-se mais palpáveis. Não mais se tratavam de ouro e prata, mas de outros produtos com um valor comercial que não era dos menores.⁸⁵

Plantas exóticas e outras já conhecidas eram abundantes nas florestas. Começando com a mandioca base da alimentação dos índios. Essa raiz alcançou o status de alimento fundamental não somente para os antigos moradores das matas, mas também para seus novos habitantes. Dela se extraía a farinha que pela sua durabilidade resistia às grandes viagens pelos rios, quando militares e colonos penetravam a floresta à procura de escravos, produtos ou para fazerem guerras contra seus inimigos. Dessa forma, ela substituíra com vantagem os pães europeus que não resistiam à umidade sempre demasiada naquela região. Não era possível se empreender uma viagem longa sem se equipar com boa quantidade de paneiros de farinha.

Ao longo das margens dos rios também existia uma série de raízes aromáticas e frutas bastante cobiçadas na Europa. Era o caso da canela, do cravo, da salsaparilha, do cacau, do algodão e da cana-de-açúcar. A fertilidade das terras amazônicas ao longo das

⁸⁵ Ver João Lúcio de Azevedo, *Os Jesuítas no Grão-Pará...*, p. 125. Esta esperança pela existência de ouro e outros metais nas matas amazônicas durou mais tempo ainda. Já em 1656, a expedição aos Pacajá, liderada pelo jesuíta João de Souto Maior que morreu nela, foi chamada de viagem do ouro e dela fizeram parte mineiros de profissão.

margens do grande rio era vista também com entusiasmo pelos colonizadores. Plantas, mesmo européias, conseguiam vingar com grande facilidade, outras nasciam sem interferência da mão humana. Existia, na época, um arroz avermelhado silvestre muito utilizado pelos moradores e que lhes serviu de alimento abundante por nascer espontaneamente pelas margens dos rios. Somente em 1772 foi substituído pela cultura do arroz branco. Ao mesmo tempo, o cacau também era no seu princípio colhido nos matos, onde nascia sem a interferência do homem. Ele somente foi substituído pelo cacau cultivado a partir de 1677, quando uma ordem régia do mesmo ano assim o determinou. A várzea amazônica também abrigava a cultura mais cobiçada da época, a da cana-de-açúcar. Vários cronistas indicam que a cultura da cana já era florescente muito antes da chegada de Francisco Caldeira de Castelo Branco, como bem lembra Lucinda Saragoça.⁸⁶

Os responsáveis pela cultura da cana na região foram inicialmente os holandeses que ao longo de alguns rios haviam montado feitorias e casas fortes para garantir o comércio deste e de outros produtos cobiçados pelos europeus. No rio Xingu, por exemplo, tinham dois engenhos de açúcar. Além do açúcar e de outros produtos já indicados, franceses, holandeses e ingleses também comercializavam o tabaco com os índios da região. Este produto tinha uma enorme aceitação no mercado exterior, mas para os trabalhadores índios era a cultura mais trabalhosa, causando-lhes um enorme desgaste físico.

Com um olhar apurado, Christovão de Acuña no seu relato sobre a viagem de Quito a Belém em que acompanhou o retorno de Pedro Teixeira, descreveu com minúcias os produtos que viu ao longo das margens do rio das Amazonas. Destaca em primeiro lugar a quantidade enorme de madeiras, além do cacau e do tabaco que observou nascerem ao longo das margens em abundância, ainda que “aos cuidados da natureza”. Sua perspicácia se confirma quando defendeu o cultivo da cana-de-açúcar ao longo daquelas terras. As vantagens que via naquela cultura seria: a excelência das terras do Pará, todas de massapés – famosas para o cultivo da cana sacarina e o baixo investimento

⁸⁶ Lucinda Saragoça, *Da 'Feliz Lusitânia' aos confins da Amazônia (1615-62)*, p.96. Ver também: Manuel Barata, *A Antiga Produção e Exportação do Pará*; Silveira, *Relação Sumária das Cousas do Maranhão*, entre outros.

para a instalação de engenhos, já que o Pará era rico em madeiras e água para mover as moendas. A única dificuldade seria o cobre que poderia vir da Espanha.⁸⁷

O algodão se não era o produto mais rentável do ponto de vista comercial, certamente era o mais importante. Com ele vestiam-se as pessoas e movia-se o comércio. Na falta de metal circulante na forma de moedas que pudesse ser empregado para troca comercial, o algodão tomou o seu lugar. O número reduzido de moedas de ouro e prata que vinha do reino para pagamentos diversos era fundido, tornando-se adereços ou objetos do ritual católico. Por sua vez, com o algodão eram fabricados rolos de pano grosso de onde se confeccionavam as roupas dos índios cristãos e lhes era pago o salário. Também, com ele, fixavam-se o preço dos produtos e serviços em geral, pagavam-se impostos, soldos, aos escravos e aos empregados públicos.⁸⁸

Esses produtos seguiam a trilha do mercado exterior. Mas os colonos não tiravam muito lucro dessa empresa. Tal comércio era pequeno e apenas dois navios aportavam por ano no Maranhão, sendo que no Pará a freqüência ainda era menor. Além disso, era proibido a navios estrangeiros negociarem e o ataque constante de corsários prejudicava mais a situação. João Lúcio observa que a coroa tornou a situação mais difícil ao monopolizar, em 1667, o negócio do ferro, aço, velórios e facas. Estes eram produtos essenciais para os resgates de escravos e para os descimentos de novos índios forros. A intenção da metrópole era a de angariar para a administração local algum ganho para que pudesse dar conta de suas despesas.⁸⁹

Nem todos, no entanto, perdiam. Os saldos das rendas do estado eram remetidos para o reino que ganhava sempre um percentual em todas as transações comerciais. Autoridades coloniais, proibidas por lei de fazerem comércio em seu próprio benefício, como os governadores, burlavam normalmente essas regras e lucravam muito com o comércio. Por outro lado, as ordens religiosas tinham liberdade de comercializar os produtos da terra para poderem sustentar suas igrejas e residências. Desta forma, a maior parte dos gêneros para o comércio exterior ficava com as autoridades e corporações religiosas. Portanto, a revolta da população não era pequena.⁹⁰

⁸⁷ Idem, p. 97.

⁸⁸ Ver João Lúcio de Azevedo, op. cit., p. 134-135.

⁸⁹ Idem, p. 135.

⁹⁰ Ibidem, p. 135-136.

Todas essas “drogas” que se localizavam ao longo dos inumeráveis rios da região tinham de ser colhidas e trazidas dos sertões para a cidade. Para tanto, todo um conjunto de atividades e produtos era necessário. A atividade de recolhimento, conhecida por resgate, necessitava de embarcações – chamada de canoas –, armamentos, alimentos para as viagens, soldados e, principalmente, índios já integrados ao novo mundo colonial para remarem e guiarem as embarcações, caçarem animais ao longo da jornada e, muitas vezes, cultivarem roças de mandioca para que fosse possível suportar os longos períodos em que muitas vezes duravam essas viagens.

A perspicácia de Antônio Vieira sintetizada em sua famosa frase escrita na resposta aos capítulos que contra ele e a Companhia de Jesus foram apresentados pelos moradores do Maranhão, demonstra qual era a importância dos índios escravos ou forros para a vida dos colonos no estado. A frase dizia: “capturar índios e tirar de suas veias o ouro vermelho foi sempre a mina daquele estado”. Com essa idéia concordaram outros autores como Manoel David Souto Maior que dizia serem os escravos índios a riqueza dos portugueses. Outro autor, Paulo da Silva Nunes – protagonista de muitos conflitos com os jesuítas durante as primeiras décadas do século XVIII, também defendia o cativo afirmando que era somente dos serviços desses índios que era possível conseguir o remédio para a subsistência na região.⁹¹

Vieira também escreveu ao rei em 1684, depois da segunda expulsão dos jesuítas das terras do Maranhão, o que demonstra bem esta dependência visceral que existia da mão-de-obra nativa por parte dos colonos portugueses. Destacava o jesuíta que tudo dependia do braço indígena. A começar pelo pão da terra – farinha de mandioca. Quem quisesse comer do pão teria de ter roças para cultivá-lo. Ao mesmo tempo, quem quisesse comer carne precisava de caçador. Aquele que quisesse comer peixe, vestir roupas lavadas, deslocar-se para a missa ou a qualquer parte precisava de pescadores, lavadeiras, canoas e remeiros.⁹²

Antes dessa constatação, Vieira já observara perplexo, quando de sua chegada ao Pará, que naquelas paragens não existia comércio algum que pudesse servir para as necessidades mais comuns. Não havia “açougue, nem ribeira, nem horta, nem tendas

⁹¹ Vieira, apud João Lúcio, op. cit., p.136.

⁹² Idem, p. 134.

onde se vendessem as coisas mais usuais para o comer ordinário”. Não existia permuta de serviços. Num estado como aquele cortado pelas águas, tão pouco havia qualquer canoa de aluguel. Produzia-se o que era necessário para o consumo. Portanto, para sobreviver eram necessários muitos braços e sempre mais. Os ricos possuíam não apenas os trabalhadores mais comuns citados, mas também costureiras, fiandeiras, tecelões, sapateiros, entre outros. Isto alimentava a inveja dos que não os possuíam, aumentando ainda mais a demanda pelo “ouro vermelho” e os conflitos por sua posse.⁹³

A empresa dos resgates

O fornecimento de braços para esse sistema se fazia através dos cativeiros, resgates, tráfico e descimentos. Todos tinham lugar quando da entrada nos sertões organizados pelo poder público, eclesiástico ou por particulares. A legislação facultava que fossem feitos cativos em guerras justas. Estas guerras eram defensivas ou para castigar grupos indígenas que tivessem atacado os núcleos coloniais, outros índios cristãos e vassalos dos portugueses ou contra aqueles que não quisessem se submeter à autoridade desses novos senhores. Um excelente exemplo desse tipo de guerra já foi visto em item anterior. Os resgatados, por sua vez, eram índios pretensamente feitos prisioneiros por outros seus inimigos e que estariam fadados a serem mortos por seus algozes. Seriam índios amarrados para serem comidos, conhecidos por isso como “índios de corda”. Normalmente, no entanto, eram feitos prisioneiros para troca com os portugueses por produtos diversos, ferramentas principalmente. Portanto, índios resgatados eram produto de tráfico na grande maioria das vezes.

Por fim, existiam os descimentos. Esses eram feitos pelos missionários que convenciam os índios a se deslocarem do seu local de origem para mais próximos dos núcleos coloniais. Lá constituíam as aldeias. Essas aglomerações, inicialmente formadas por apenas uma etnia “resgatada”, com o tempo reuniam um conjunto diversificado delas. As aldeias, normalmente, eram administradas pelos missionários das várias ordens que atuavam na região. No entanto, o eram em conjunto com os chamados principais das

⁹³ Vieira, apud Azevedo, op. cit., p. 134.

várias etnias que as compunham. Esses líderes indígenas obtinham seu poder de um lado, pela tradição de que já eram depositários – muitas vezes, antes de liderarem seus pares nos aldeamentos coloniais já eram chefes anteriormente reconhecidos –; de outro, também se faziam líderes no contexto daquele novo conjunto de forças. Como já mencionado anteriormente, adiante serão observados com mais detalhes esses novos atores índios e as aldeias onde atuavam.⁹⁴

Os descimentos se conseguiam através da persuasão, quando os missionários, através de uma série de estratégias, convenciam seus futuros catecúmenos a abandonarem sua vida anterior para se integrar à civilização. Não era incomum, por sua vez, o descimento através da coação. Nele, era apresentada aos indígenas a conveniência de se submeterem à nova ordem, caso contrário poderiam sofrer as conseqüências, que muitas vezes significava a guerra. Os índios descidos pela persuasão eram considerados forros e tinham direito a salários. No entanto, esses índios não viviam muito diferentemente de seus pares escravos. Muitas vezes, por falta de controle se misturam aos serviçais dos moradores, quando iam a serviço destes, ficando anos a fio com os mesmos. Seus filhos normalmente passavam a compor a herança de muitos senhores. Alguns, que reclamavam por sua liberdade, retornavam as aldeias, mas eram obrigados a cumprir o serviço para outros que os requisitavam, ficando, dessa forma, em pior situação do que os escravos de um só. Como adiante se poderá observar, não era raro aos índios cristãos das aldeias missionárias preferirem fugir e se integrarem à casa de algum senhor, do que permanecerem servindo nos seus aldeamentos.⁹⁵

Para possibilitar o equilíbrio deste processo de fluxo de braços para o trabalho os missionários e, em particular, os jesuítas, embora tendo sido protagonistas de conflitos com os moradores da colônia amazônica durante praticamente todo o período em que atuaram na região, foram essenciais, não apenas por persuadirem os índios a se integrarem ao mundo colonial, mas ainda por transformá-los em cristãos úteis, em vassalos para o “bem comum”. Isto significava defender o comércio e, mais importante, manter a vida naquela região.

⁹⁴ Ver capítulo 5, na parte II deste trabalho.

⁹⁵ Ver capítulos 4 e 5 da segunda parte da tese.

CAPÍTULO

2

O PODER DAS CRUZES

A Igreja nas colonizações portuguesas

Este capítulo procura demonstrar como se estabeleceu a relação entre a Igreja, representada pelas diversas ordens religiosas, e a Coroa portuguesa no Maranhão e Grão-Pará. Mais particularmente, fixa sua atenção na Companhia de Jesus e no contexto da implantação do projeto evangelizador na Amazônia portuguesa sob sua direção, durante parte da primeira e início da segunda metade do século XVII. Destaca a figura do jesuíta padre Antônio Vieira como sendo o gestor principal deste processo. Ao mesmo tempo, coloca em relevo sua interessante relação como parte da população indígena, representada pelo índio cristão, principal Lopo de Souza.

Para que se possa compreender a relação entre Estado e Igreja no processo de colonização da Amazônia portuguesa, antes é importante atentar para o significado desse casamento para a expansão ibérica como um todo. É fácil encontrar nos documentos conflitos muitas vezes acirrados entre o clero secular e o clero regular e, mesmo dentro do clero regular, não é incomum observar conflitos os mais variados entre as diversas ordens religiosas que tomaram para si a tarefa de auxiliar as coroas ibéricas na conquista espiritual de seus novos vassallos. Esses conflitos perduraram por todo o período colonial na Amazônia portuguesa e interferiram profundamente nas relações entre os diversos atores da colonização e no próprio processo de conversão dos novos cristãos índios.

A primeira diferença marcante no clero português e, mais amplamente, ibérico que participou da conquista e da colonização das terras do novo mundo é entre clero

secular e regular no que se refere ao controle do processo de doutrinação realizado nas novas conquistas além-mar. Na hierarquia da Igreja católica, a partir do papa, sucessor direto de São Pedro, e seus auxiliares mais próximos, existem os bispos designados para o controle das diversas regiões em que a madre igreja exerce o seu poder. Além das dioceses sob sua responsabilidade, eram também responsáveis pelas paróquias que deviam ser administradas pelo clero secular, constituído por padres seculares ordenados para esse fim.

Na impossibilidade do clero secular cuidar do trabalho missionário naquelas novas terras e objetivando extirpar o paganismo, o papado resolveu, em 1522, conceder aos superiores das diversas ordens religiosas então existentes uma ampliação de sua autoridade que lhes permitisse converter os novos gentios e administrar as paróquias que passavam a ser constituídas. Segundo Charles Boxer, o exercício deste privilégio rapidamente entrou em conflito com as decisões tomadas pelo Concílio de Trento (1563-1564) que procurava reforçar ao máximo a autoridade do prelado diocesano sobre todas as fases da vida religiosa e, ao mesmo tempo, disciplinar o clero nos territórios em que a Igreja exercia seu poder. Tentando resolver este impasse, as autoridades eclesiásticas pensaram em reforçar em número o clero secular para que, uma vez estabelecidas de forma definitiva as paróquias, fosse para elas designados não mais os membros do clero regular, mas sim os prelados diocesanos. Isto, todavia, não logrou êxito – uma vez que a fixação definitiva das paróquias levava mais tempo do que o esperado e, além disso, poucos eram os membros do clero secular ibérico que se interessavam em migrar para essas regiões, reconhecidamente inóspitas e remotas. Ao mesmo tempo, a população ibérica no além-mar era demasiado reduzida para que fosse possível a formação de um clero regional. De outra forma, as Coroas não incentivavam a formação de um clero indígena em várias dessas áreas.⁹⁶

Ao mesmo tempo, embora o Concílio de Trento tentasse com essas medidas reforçar o poder da hierarquia eclesiástica, é certo que era basicamente consenso entre as autoridades da igreja a superioridade moral e intelectual do clero regular em comparação ao secular, relegando a uma segunda categoria os prelados diocesanos. Dentre as ordens,

⁹⁶ C. R. Boxer, *A Igreja e a Expansão Ibérica*, p. 86. Sobre as dificuldades para a formação de um clero nativo, ver na mesma obra, p. 13-53.

a dos jesuítas era sem dúvida alguma a que mais poderia receber esses elogios. De longe, apresentava um padrão moral e intelectual mais elevado, pelo menos na opinião das mesmas autoridades eclesiásticas. A razão para esta qualidade superior estava no rigor da formação de seus noviços, fruto de uma formação educacional mais cuidadosa e prolongada. Sem mencionar a sua esmerada formação espiritual em que vigorava a pesada disciplina dos exercícios espirituais⁹⁷.

Por outro lado, o uso das ordens religiosas pelas coroas ibéricas e particularmente Portugal, na expansão da fronteira de seus domínios coloniais era insubstituível. Como bem assinala Boxer, elas foram o esteio do domínio colonial naquelas regiões fronteiriças. Com elas, era possível muitas vezes às Coroas alcançarem seus objetivos de expansão e controle territorial sem a necessidade do uso de suas forças militares de maneira extensiva, o que tornava menos onerosa esta tarefa. Ao mesmo tempo, mesmo longe das missões fronteiriças, o papel das ordens religiosas nas colônias, na falta de guarnições militares suficientes, era essencial para manter a ordem e lealdade da população colonial.⁹⁸

Este vínculo necessário entre o braço secular dos estados ibéricos e o clero no processo de conquista e colonização de seus territórios além-mar se institucionalizou no chamado sistema do *padroado*. Em Espanha, era conhecido como Patronato e em Portugal como Padroado Real. Em território português, o Padroado Real era definido

⁹⁷ Os “exercícios espirituais” compunham-se de uma série de diretrizes, assinaladas por Inácio de Loyola, que estabeleciam as disciplinas espirituais que os membros da ordem deveriam seguir. Destacam desde comportamentos que implicavam em manter o silêncio durante vários dias, até a repetição de orações pré-determinadas. Tudo isto visando cultivar um comportamento disciplinar e adequado a todos os membros desta ordem religiosa. Entre 1522 e 1523, Inácio de Loyola, já tendo decidido seguir uma vida religiosa e a abandonar seu antigo status de nobreza, escreveu seus famosos Exercícios Espirituais que consistia num livro de exercícios de devoção religiosa inspirado num método do abade de Cisneros, diretor do mosteiro beneditino de Montserrat, na Catalúnia. Lá, Loyola se hospedou durante algum tempo no percurso de sua primeira peregrinação para Jerusalém. Este livro lhe rendeu problemas sérios com a Inquisição. Foi preso duas vezes por causa dele. Primeiramente, ao retornar de Jerusalém e depois de passar um tempo em Barcelona, foi convidado a estudar na Universidade de Alcalá. Nesta Universidade, depois de divulgar seu texto, foi acusado de ser seguidor dos Alumbrados. Este era um movimento popular em Castilha que pregava a união espiritual com Deus através da iluminação da alma e de orações mentais silenciosas. Certamente, um movimento com essas feições não tinha a simpatia da Igreja, uma vez que ameaçava seus dogmas e seu poder de mediadora na devoção. Loyola partiu para a Universidade de Salamanca onde foi novamente preso devido as suas atividades pouco ortodoxas. Nas duas oportunidades, no entanto, Loyola foi absorvido. De 1528 até 1535, Loyola viveu em Paris e lá começou, juntamente com o português Francisco Xavier e outros companheiros, a organizar a futura Companhia de Jesus. Esta ganhou corpo num documento que Loyola levou até o Papa em Roma chamado “A Fórmula do Instituto”.

⁹⁸ Boxer, Op. Cit., p. 95-98.

como um conjunto de privilégios, direitos e deveres que o papa concedia à Coroa portuguesa, já que era patrono das missões católicas e instituições eclesiásticas na África, Ásia e Brasil. Tais regalias de poder dadas a Coroa estavam inscritas numa série de bulas e breves papais. Essas concessões davam aos monarcas ibéricos o poder de construir e permitir a construção de igrejas, mosteiros, conventos e catedrais na esfera dos seus patronatos. Dava também a permissão de apresentar a Santa Sé lista de candidatos convenientes para assumirem arcebispados, bispados e abadias coloniais. Ao mesmo tempo, poderiam rejeitar bulas e breves papais que não fossem aprovados pela chancelaria da Coroa e administrar as jurisdições eclesiásticas. Na prática, isto significava que o clero colonial, fosse baixo ou alto clero, só poderia exercer seus cargos com a autorização da Coroa, de quem também dependiam financeiramente. Enfim, como destaca Boxer, os membros do clero colonial ibérico, no final das contas, poderiam ser considerados como funcionários assalariados da Coroa.⁹⁹

Esse poder que o papado transferiu para as Coroas ibéricas, inicialmente visto com indiferença por boa parte dos papas do século XVI, pesou na consciência do papado posterior. Em particular, o papa Urbano VIII (1623-1644) foi um dos que não se mostrava muito complacente com essas regalias das Coroas ibéricas. Elas acabaram sendo vistas como subversivas a autoridade do papa. Isto fez, por exemplo, dentre outras coisas, que não fosse respeitada a autoridade do Sumo Pontífice quando da expulsão da Companhia de Jesus, tempos depois, do império português (1759-1760). O controle do Padroado Real português sobre os missionários católicos em suas colônias implicava também a responsabilidade em mantê-los financeiramente o que, muitas vezes, não acontecia. O enfraquecimento das finanças da Coroa portuguesa em função da guerra de independência com a Espanha (1640-1668) e ainda seu longo conflito anterior com os holandeses no mundo colonial (1596-1663) tornaram ainda mais difícil a tarefa de manter recursos na forma de homens, dinheiro e barcos para fazer frente às necessidades das missões do padroado. Neste sentido, lembra Boxer, o papa Inocêncio X falava ao representante dos jesuítas portugueses em Roma, em 1648, que não era mais possível que

⁹⁹ Idem, p. 98-100. Dentre as bulas e breves papais que davam essa concessão as Coroas ibéricas estão: breve *Dum Diversas* de Nicolau V, em 1452 e o breve *Praeclse Devotionis* de Leão X, em 1514. (Boxer, op. cit, p. 99).

eles se mantivessem em suas missões no além-mar apenas com os exíguos recursos da Coroa portuguesa.¹⁰⁰

O poder do Padroado Real português nas suas possessões americanas diferenciava-se do das outras regiões sob o seu domínio. A princípio, este poder rivalizou com os dos missionários de outras nacionalidades que se encontravam também na Ásia e na África e questionavam o monopólio lusitano. Missionários espanhóis, italianos e de outras nacionalidades européias, muitas vezes vinculados a Congregação da Propaganda Fide, criada em Roma no ano de 1622 e que tinha por pretensão coordenar a atividade missionária em dimensão mundial, passaram a contestar o poderio do Padroado português. Ao mesmo tempo, durante a primeira metade do século XVII, holandeses e ingleses membros das Companhias das Índias Orientais acabaram praticamente com o domínio português nos mares asiáticos. Buscando manter ainda a sua hegemonia sobre o clero colonial, Portugal alegava nunca ter impedido a entrada de missionários de outras nacionalidades para cuidar de suas novas ovelhas do além-mar, contanto que esses embarcassem em navios portugueses¹⁰¹. Esta necessidade de controle sobre o clero colonial e, ao mesmo tempo, o vínculo que a Coroa tinha de manter com as diversas ordens religiosas para fazer frente à tarefa da doutrinação, criaram uma complexa relação entre ela e os membros do clero regular.

Neste particular, a Companhia de Jesus talvez tenha sido a instituição com a qual Portugal estabeleceu uma das relações mais contraditórias. Por ter um caráter internacional e ser intimamente ligada ao Sumo pontífice, seria de supor uma certa distância entre ela e a monarquia lusa. Ao contrário disso, ela sempre foi a mais privilegiada, tornando-se o principal braço espiritual da Coroa no processo de domínio sobre suas novas terras americanas, particularmente nas suas possessões na Amazônia. No entanto, antes de analisar este íntimo vínculo entre a Coroa e os membros da ordem jesuítica, cabe uma pequena incursão no panorama amazônico no que diz respeito à participação das outras ordens religiosas na implementação do domínio “espiritual” daquelas novas terras.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 101-102.

¹⁰¹ Boxer, op. cit, p. 103.

As Ordens religiosas na Amazônia portuguesa

Os Franciscanos da Província de Santo Antônio foram os primeiros a chegar ao mundo amazônico. Logo em seguida, vieram os missionários da Companhia de Jesus. Com o tempo foram se somando a essas duas primeiras a Ordem dos Carmelitas e dos Mercedários. Outras províncias dos franciscanos também aportaram em solo amazônico, respectivamente: os Capuchos da Piedade e, por fim, os Frades da Conceição da Beira e Minho. O Estado português dava aos membros dessas ordens religiosas cômputos e se responsabilizava por facilitar e garantir o seu trabalho, assistindo-os no que fosse necessário. Em contrapartida, as ordens se responsabilizavam pela catequese do gentio e pela assistência intelectual e espiritual aos colonos.¹⁰²

Como bem assinala Ferreira Reis, as obrigações em converter o gentio não se restringiam ao âmbito espiritual, mas também a sua conversão ao domínio político europeu e ibérico. Neste sentido, fazia parte do programa de conversão do gentio modificações profundas no seu comportamento como, por exemplo: a modificação de seus hábitos de nomadismo; o ensino da língua portuguesa; o preparo técnico para trabalhos nos ofícios mecânicos; a mudança na organização espacial de suas antigas tribos, transformando-as em núcleos urbanos; a criação de um regime de trabalho disciplinado e de base agrícola e também a reforma dos seus modos de vida social, criando, entre eles, a estrutura e os vínculos da família cristã.¹⁰³ O objetivo maior desse

¹⁰² Esta antecedência dos franciscanos não inclui o Maranhão, onde os jesuítas anteciparam-se aos franciscanos que participaram da fundação de São Luís, em 1612. Os padres Luís Figueira e Francisco Pinto chegaram por terra aquela região em 1607. Mesmo que em função do capuchinho francês Claude d'Abbeville, famoso por sua *Histoire de la Mission de Pères Capucins em l'île de Margnon et Terres Circonvoisines*, de 1614 – tenha ficado, de certa forma, obscurecida esta passagem dos jesuítas. De qualquer maneira, com a expulsão em 1615 dos franceses do Maranhão, os jesuítas Manoel Gomes e Diogo Nunes chegaram aquelas paragens, sendo hostilizados pelos moradores, abandonando a região em 1618. Oficialmente, pela carta régia de 20 de junho de 1618, os franciscanos da Província de Santo Antônio foram enviados com o primeiro governador como missionários principais para a conquista do Maranhão. Para mais informações ver em Moreira Neto, “Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759”, In: Eduardo Hoornaert (org.), *História da Igreja na Amazônia*, 1992, p.65-66.

¹⁰³ Ferreira Reis, *A Conquista Espiritual da Amazônia*, p. 8.

“projeto de conversão” era transformar aquelas populações, consideradas inferiores, em vassalos úteis e cristãos.

Na opinião do mesmo autor, a necessidade do estabelecimento das missões na Amazônia deveu-se também ao receio, por parte da Coroa, da influência e domínio dos calvinistas franceses e reformistas ingleses, holandeses e irlandeses que passaram a se localizar ao longo do litoral leste-oeste, colocando em perigo os interesses mercantis e políticos dos portugueses na região. O temor maior, e não infundado, era a relação que as outras nações passavam a estabelecer com as populações indígenas, doutrinando-os sobre outras diretrizes espirituais. Por essas e por outras razões, era unânime para os primeiros conquistadores da região a necessidade do apoio das ordens missionárias para o domínio e controle definitivos daquela grande massa nativa.¹⁰⁴

Para fazer frente a essa tarefa, foi concedido às primeiras ordens religiosas que por ali chegaram o governo temporal daquelas populações indígenas sem o qual, reclamavam os missionários, seria extremamente difícil a realização de sua missão. Embora esta concessão tenha sofrido reveses, como vai ser possível observar adiante, em linhas gerais a participação das ordens religiosas no domínio temporal de seus novos catecúmenos prevaleceu em detrimento dos conflitos entre os vários interesses das outras parcelas da população colonial na região que, em alguns momentos, conseguiram para si a concessão desse direito.

Os primeiros missionários a chegarem no Pará, na cidade de Belém, foram quatro capuchos de Santo Antônio. Instalaram-se na cidade em 28 de julho de 1617, obtendo carta régia no ano seguinte, em junho de 1618, para administrarem os gentios da região. Construíram um hospício e, em 1626, estabeleceram o seu convento na cidade. Já haviam atuado em São Luis onde foram importantes no processo de expulsão dos franceses daquela região. Em Belém, na época que por lá chegaram, também tiveram uma atuação importante para o estabelecimento do domínio luso no território.¹⁰⁵

Nos confrontos dos portugueses com ingleses, holandeses e irlandeses que mantinham feitorias comerciais e algumas fortalezas na região, os capuchos de São Antônio tiveram participação importante. Já tendo sob seu controle algumas populações

¹⁰⁴ Idem, p. 2-6.

¹⁰⁵ Segundo Arthur Reis esses capuchos eram os freis Antônio de Merciana, Cristovam de São José, Sebastião do Rosário e Felipe de São Boaventura, op. cit, p.11.

indígenas nas cercanias de Belém, ajudaram as tropas portuguesas com seus catecúmenos.

Arthur Reis comenta a participação desses missionários em episódios importantes naquela região. Assim como os jesuítas que por lá chegaram depois, os franciscanos também entraram em conflito com a população colonial de Belém. Em 15 de maio de 1624, foram decretadas medidas para a defesa da liberdade dos índios. Frei Cristovão de Lisboa foi mandado do reino a Belém com o título de “Comissário do Santo Ofício e da Mesa de Consciência na prelazia eclesiástica” para fazer cumprir o Alvará Régio. Ante a oposição da Câmara de Belém, cedeu. Esse tipo de atitude da Câmara iria se tornar uma constante, como observado no capítulo anterior. Além dessas relações conflituosas, que afinal não foram tão graves, os franciscanos foram responsáveis, em 1666, pela pacificação dos Aruã da ilha de Marajó, que antes haviam sido aldeados pelos mesmos missionários nas cercanias de Belém. Esses índios se revoltaram contra os portugueses quando estes passaram a ocupar de forma definitiva a ilha. Usando o auxílio dos franciscanos, os portugueses conseguiram apaziguar a situação. Os Aruã, em função da ação destes missionários, vieram fixar-se mais próximos à cidade de Belém, onde se dividiram em três grandes aldeias, diga-se de passagem – para benefício e felicidade dos moradores.¹⁰⁶

Da mesma forma, os capuchos foram de extrema importância para a consolidação do domínio português nas suas possessões do Cabo Norte, região fronteira com a Guiana Francesa. Ali, os franceses faziam incursões por considerarem que a margem esquerda do Amazonas era o limite natural de seu domínio. Sua relação com as populações indígenas na região havia se tornado prejudicial aos interesses políticos e econômicos lusitanos. Foram os franciscanos que, em 1662, depois de terem dado o alarme sobre aquela situação, entraram naquela região prestando um duplo trabalho: a Coroa, por questões geopolíticas; e a população da colônia, por motivos econômicos – ávida que era por novos trabalhadores indígenas –, deslocando para próximo a Belém dezenas de novos índios vindos daquela região.

Esses missionários mantiveram diversos núcleos entre a boca do rio Amazonas e o rio Nhamundá, a margem esquerda do Amazonas. Foram essas: Menino Jesus,

¹⁰⁶ Reis, *A Conquista Espiritual da Amazônia*, p. 11-15.

Anaratuba, Bocas, Caviana, Urubucuará, Acapary e Parú.¹⁰⁷ Os franciscanos, assim como outras ordens religiosas, disputaram território de atuação para o controle da população de novos catecúmenos. Nesta disputa, a Coroa, como era de seu direito, interveio dividindo a alçada de domínio de cada uma das ordens por várias áreas daquela região. A hegemonia do controle das maiores áreas foi dada para a Companhia de Jesus, mesmo assim, os franciscanos tinham sobre o seu controle, em 1714, núcleos importantes nas cercanias da cidade de Belém, como: Marajó, São José, Bom Jesus, Parú e Urubucuará. Um ano depois, no entanto, nova mudança diminuiu um pouco esse poderio, dividindo o domínio com os da província da Conceição, também franciscanos.¹⁰⁸

Não se deve imaginar que a ordem dos franciscanos, independente de sua divisão em províncias ou ramos, se constituía como um bloco uniforme. Ao contrário disso, vários conflitos sobre domínios territoriais se estabeleceram entre eles. Destacam-se as contendas entre os capuchos de Santo Antônio e os capuchos da Conceição da Beira e Minho. Estes últimos franciscanos chegaram tardiamente em Belém, no ano de 1706. Foram eles responsáveis pelas missões instaladas na região disputada pelos franceses da Guiana. Ao mesmo tempo, naquele mesmo ano, conseguiram o benefício da divisão das aldeias controladas pelos frades de Santo Antônio. A desavença e a competição entre estas duas províncias de franciscanos se estenderam por muito tempo, disputando a simpatia dos governantes para conseguirem benefícios.¹⁰⁹

O terceiro ramo dos franciscanos que se instalou na região foi o da Província da Piedade. Estes, em particular, foram chamados pelo capitão-mor de Gurupá – Manoel Guedes Aranha, devido a conflitos que ele tivera com os jesuítas, antes responsáveis pelas missões daquela área. Chegando em Belém no ano de 1693, dirigiram-se ao Gurupá. Pela carta régia de 19 de março de 1693, responsável pela divisão das áreas missionárias entre as diversas ordens, os capuchos da piedade ficaram com o domínio da

¹⁰⁷ Idem, p. 16.

¹⁰⁸ Reis, op. cit., p. 16. Assim como os jesuítas, os franciscanos foram responsáveis por obras importantes impressas sobre a região. Dentre elas, destaca-se a *História dos animais e árvores do Maranhão*, de Frei Cristovam de Lisboa, de 1638. Produziram também catecismos, sùmulas, vocabulários e gramáticas dos Aroãs, Aracajús, Sacaça e Maraumi, ver Reis, p. 17.

¹⁰⁹ Moreira Neto, op. cit., p. 92. Ver também Reis, *A Conquista Espiritual da Amazônia*, p. 48-49.

área que compreendia a região do Gurupá, somada as terras acima da aldeia de Urubucara e subindo o rio Amazonas, as regiões do rio Xingu, Trombetas e Gueriby.¹¹⁰

Assim como os franciscanos da Província da Piedade, chamados a participar da ação missionária na Amazônia pelo capitão-mor de Gurupá, outro capitão, 54 anos antes, também solicitou a vinda para Belém de outra ordem religiosa. Tratava-se da ordem dos Mercedários, e o capitão era Pedro Teixeira que, em sua visita a Quito, solicitou ao provincial daquela ordem que abrisse casa na capital da capitania do Pará. Pedro Teixeira trouxe consigo, de volta a Belém, alguns freis e irmãos leigos. Chegando em Belém, já no ano seguinte fundaram seu primeiro convento.

Os Mercedários se destacavam por serem educadores, o que já era tradição na casa de Quito. Em Belém, também abriram escolas para a educação dos filhos dos colonos. Um aspecto, no entanto, distinguia os mercedários das outras ordens religiosas – eles não eram portugueses. A ordem das mercês é uma congregação religiosa de origem espanhola que atuava no Vice-Reino do Peru desde o século XVI. Por outro lado, 1640 foi o ano da restauração portuguesa. Isto, de certa maneira, fazia destes frades pessoas suspeitas para o novo monarca português – D. João IV. Apesar da desconfiança do monarca, a Câmara de Belém, através de seu procurador e com base no pedido dos cidadãos, defendeu a permanência destes frades ao então governador Gomes Freyre de Andrade que solicitou a Lisboa a permanência da Ordem. Em 1645, o rei acabou por expedir um alvará autorizando a permanência da ordem em terras amazônicas.¹¹¹

Os Mercedários não ficaram somente cuidando da vida espiritual e intelectual dos colonos de Belém, também passaram a agir como missionários frente às populações indígenas. Em 1663, Frei Teodósio da Veiga instalou-se no rio Urubu, afluente da margem esquerda do rio Amazonas onde se dedicou a cuidar da conversão dos índios da região. Organizou também outros núcleos catequéticos no rio Negro – chamado de Aruim – para doutrinar os índios Tarumã. Posteriormente, este mesmo núcleo foi transferido para a foz do Jaú – na cidade de Airão. No baixo Amazonas, criaram as aldeias de Amatary, Anibá e Uatumã. Em Marajó, também constituíram um povoado. Tempos depois, as aldeias de Anibá e Uatumã foram fundidas em uma só aldeia, chamada de

¹¹⁰ Ver Reis, op. cit., p. 41-46. Também Moreira Neto, op. cit., p. 92-93 – este último autor se baseia fundamentalmente no texto de Reis.

¹¹¹ Reis, *A Conquista Espiritual da Amazônia*, p. 33-36.

Saracá, que originou, nos tempos do Diretório Pombalino, a vila de Silves, atual cidade do mesmo nome.¹¹²

Com as mudanças da repartição das aldeias pela lei de 1693, os Mercedários foram mantidos nas duas casas do Rio Negro e Urubu, sendo-lhes autorizado tomarem conta do vale do Rio Negro, caso os jesuítas se recusassem fazê-lo. Não querendo os jesuítas, quem os substituiu, no entanto, não foram os Mercedários, mas os Carmelitas que viriam a se tornar os “senhores” da região. Os Mercedários ficaram instalados no Baixo Amazonas nos núcleos que já possuíam, deixando o sítio de Aruim. Foram, em contrapartida, autorizados a erguer hospícios na vila de Nossa Senhora de Nazaré da Vigia e em Santa Cruz de Cametá, onde ficaram responsáveis por manter escolas para os filhos dos colonos. Acusados pelo rei, no ano de 1712, de serem negligentes com suas missões e, em 1724, de utilizarem-se para seus comércios dos índios que administravam, ainda assim permaneceram administrando as aldeias de Anibá, Saracá e Gurupy, até a expulsão de todos os missionários da Amazônia, em 1759.¹¹³

A ordem que venceu os Mercedários no exercício do senhorio das missões do Rio Negro foi a dos Carmelitas que, desde 1616, já se tinha instalado em São Luís. Assim como outras Ordens, os Carmelitas chegaram a Belém com apoio de uma autoridade da terra. O capitão-mor Bento Maciel Parente doou, um ano depois da chegada destes padres na cidade no ano de 1626, uma casa para por lá se instalarem. Assim como a Ordem os Mercedários, os Carmelitas começaram seus trabalhos em Belém criando um convento e educando os filhos dos colonos da região. Trabalho esse que já faziam em São Luís de forma mais aprofundada. Em 1698, acabaram por transferir o curso permanente de filosofia e teologia, que mantinham na capital do Maranhão, para Belém. Seu trabalho missionário, no entanto, ficou restrito naqueles primeiros anos. Tanto que na divisão das missões entre as ordens, no ano de 1693, não receberam qualquer trecho para atuar. Segundo Reis, no entanto, foi devido ao pedido dos jesuítas que na reforma do repartimento, por nova carta régia em 1694, coube aos Carmelitas toda a zona do Rio Negro.¹¹⁴

¹¹² Idem, p. 38.

¹¹³ Ibidem, p. 39-40.

¹¹⁴ Reis, *A Conquista Espiritual da Amazônia*, p. 27.

Os Carmelitas montaram na região daquele rio oito aldeamentos, quais sejam: Santo Elias do Jaú, Aracary, Comarú, Mariuá, São Caetano, Cabuquera, Bararuá e Dary. A região do Rio Negro era de vital importância para a reposição de trabalhadores para as propriedades agrícolas de Belém e de São Luis. Portanto, o papel dos Carmelitas era visto com muito cuidado pelas autoridades da região. Por outro lado, aquela era a região dos índios Manao, famosos por serem aguerridos e enfrentarem sempre as incursões dos portugueses. Cabia, neste caso, aos Carmelitas o papel de intermediar esse conflito. O domínio dos portugueses na região estava, portanto, nas mãos desses missionários e no seu poder de negociação. Na década de 30 do século XVIII, os Carmelitas conseguiram estabelecer alianças com alguns tuxauas Camandary e, por intermédio deles, estabeleceram relações pacíficas com os Manao, representados por meia dúzia de tuxauas, e com os Bares e Banibas. Estes índios passaram a se localizar em Santo Eliseu de Mariuá, futura capital da Capitania de São José do Rio Negro que receberia o nome de Barcelos.¹¹⁵

Da mesma forma que no Rio Negro, os Carmelitas também foram usados pelos portugueses para fazerem frente à influência dos jesuítas espanhóis na região do rio Solimões, em 1695. Vários grupos indígenas habitavam aquela região e tinham por “guias espirituais” os missionários espanhóis, eram eles: os Cambeba, Jurimagua, Tarumá e Ibanoma. Tendo sido tomada novamente a posse daquela região pelos portugueses, como em 1639 Pedro Teixeira já havia feito, - o capitão-general Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho entregou-a aos Carmelitas para realizarem nela a sua missão. Os jesuítas espanhóis resistiram e, somente em 1710, de lá foram expulsos. A partir daquele momento, coube aos Carmelitas a administração daquelas missões, algumas das quais se destacavam: Coary, Tefé, Mineroá, Paraguari, Tracuateau, Envirateau, Turucuatuba, São Paulo dos Cambebas e São Pedro.¹¹⁶

Franciscanos, Mercedários e Carmelitas, todas essas ordens religiosas e seus respectivos ramos tiveram um papel fundamental na balança dos interesses que se dividiam entre a Coroa e os moradores. A Coroa portuguesa precisava manter o controle geopolítico sobre a região, transformando-a também num entreposto comercial

¹¹⁵ Idem, p. 28.

¹¹⁶ Ibidem, p. 29-30.

importante para a riqueza do império. Por outro lado, os interesses econômicos dos moradores entravam em choque, muitas vezes, com a necessidade de se manterem aliados nativos, transformando-os em súditos fiéis. Os missionários prestavam serviços essenciais tanto a uns quanto a outros. No entanto, estas ordens citadas sucumbiam com facilidade aos interesses locais e a sua fragilidade institucional era visível se comparada com os soldados de Cristo, a Companhia de Jesus. Esta última ordem, ao contrário das primeiras, servia com muito mais fidelidade a Coroa e, ao mesmo tempo, aos seus próprios interesses institucionais. Não foi por acaso que grande parte dessas ordens religiosas, a exceção da Companhia, foi trazida para a região por pedidos explícitos das autoridades da colônia.

Jesuítas – as estrelas de Cristo

Desses soldados de Cristo, aquele que se confundiu com a própria fundação da Ordem jesuítica na Amazônia foi, sem nenhuma dúvida, o padre Antônio Vieira. É dele esta bela passagem, como comumente seus textos o são, em que destaca as particularidades da instituição da qual era um dos melhores arautos. Falava do púlpito da capela real em Lisboa, em 6 de janeiro de 1662, tendo como sua mais ilustre ouvinte a rainha D. Luíza, na época regente do Império devido a recente morte do rei D. João IV, grande amigo e protetor de Vieira. Falava o grande orador sobre a recente expulsão de que fora vítima nas terras do Maranhão. Neste trecho, faz referência a estrela que guiou os reis magos ao encontro de Jesus recém nascido:

Que ofício foi o daquela Estrela? Alumiar, guiar e trazer homens a adorar a Cristo, e não outros homens, senão homens infiéis e idólatras, nascidos e criados nas trevas da Gentilidade. Pois esse mesmo é o ofício e exercício não de quaisquer Pregadores, senão daqueles Pregadores de que falamos, e por isso propriamente Estrelas de Cristo...Todas as outras Estrelas não são, também, Estrelas de Cristo, que , como Deus as criou? Sim, são.

Pois por que razão esta Estrela mais que as outras se chama especialmente Estrela sua: *Stella ejus*? Porque as outras Estrelas foram geralmente criadas para tochas do Céu e do mundo; esta foi criada, especialmente para Pregadora de Cristo...Muitas outras Estrelas há naquele Hemisfério, muito claras nos resplendores e muito úteis nas influências, como as do Firmamento; mas estas de que falamos, são própria e especialmente de Cristo, não só pelo nome de Jesus, com que se professam por suas; mas porque o fim, o instituto, e o ofício para que foram criadas, é o mesmo que o da Estrela dos Magos, para trazer Infiéis e Gentios à Fé de Cristo.¹¹⁷

Com essa mestria que lhe era peculiar, Vieira afirmava o caráter especial que sua Companhia tinha em comparação com as outras ordens que atuavam na Amazônia. Naquele momento, os jesuítas haviam sido expulsos do estado do Maranhão. Tratava-se do fim do primeiro período de atuação desta ordem em terras do Pará. Como não foi por acaso que as outras ordens foram para a Amazônia chamadas pelas autoridades locais, também não foi por acaso que os jesuítas foram de lá expulsos por duas vezes, em 1661 e em 1684. Nestes anos iniciais da missão na Amazônia, fica clara a contradição de interesses entre os objetivos da Companhia de Jesus e os das autoridades coloniais. Em consequência, como não era possível prescindir do missionário no processo de dominação das massas indígenas, as autoridades coloniais estabeleceram com as outras ordens relações mais próximas, impondo seus interesses e limites para a atuação das mesmas.

É certo que o papel de Vieira para a concretização desta situação de conflitos de interesses não foi dos menores. Ele fundou a missão no Maranhão e Pará e tinha por ela um apreço especial. Abandonou os favores da corte para se lançar nesta missão que sabia difícil. Certamente, não eram as recompensas mundanas o que lhe impulsionava. Do início da fundação da missão em 1653 até o ano de 1661, Vieira detinha um poder invejável. Amigo e confidente do rei, era por isso temido e respeitado. Em consequência, tanto na corte quanto na colônia cultivou inimigos. Ademais, sua retórica era uma arma poderosa que usava sem medo quando lhe parecia necessário. Foi assim com várias delas,

¹¹⁷ Antônio Vieira, “Sermão da Epifania” In: Pécora, Alcir (org.) *Antônio Vieira – Sermões*, Tomo I, p. 605,

momentos nos quais deixava atônitos seus adversários. Pode-se até seguir a instituição da missão jesuíta na Amazônia sob o ritmo dos seus sermões.

Chegando em São Luís, em 1653, pregou no púlpito o Sermão das Tentações, através do qual falava contra a escravização dos índios. Depois de ter iniciado seu primeiro contato com os nativos amazônicos, quando da sua ida ao rio Tocantins instalar missão, de volta ao Maranhão, pregou o Sermão de Santo Antônio aos Peixes. Este, uma verdadeira pérola literária – através dele atacou as autoridades coloniais, usando para isto a imagem dos habitantes aquáticos. Assumia desta forma, definitivamente, o caráter que lhe iria marcar ao longo de sua trajetória naquela região – não iria contemporizar. Naquele sermão atacava com veemência os cativeiros injustos. Com esta sua atitude ganhou para si inimigos poderosos na colônia que iriam posteriormente articular a expulsão da ordem daquelas terras.

Naqueles anos, no entanto, o poder de Vieira estava intacto. Logo após este sermão, embarcou para a Corte. Lá, pregou outro na Capela Real: Sermão da Palavra de Deus. Neste, apontava as dificuldades da missão no Maranhão. Com seu poder de persuasão, conseguiu apoio que se concretizou na lei de 9 de abril de 1655 sobre a liberdade dos índios. Voltou então triunfante ao Maranhão e Pará acompanhado do novo governador André Vidal de Negreiros, escolhido pelo rei sob sua orientação. Durante os seis anos posteriores tentou implementar seu projeto de doutrinação. Vidal de Negreiros tornou-se seu aliado mais forte e, através de sua ajuda, conseguiu seus objetivos. Entre 1658 e 1660, escreveu o “Regulamento das Aldeias”, mais conhecido como a “Visita de Vieira”. Através desse documento, estabeleceu as diretrizes da missão na Amazônia, estas orientações, com pouquíssimas mudanças, acabaram vigorando por mais de um século. Este documento tratava mais diretamente do cotidiano da ação missionária, envolvendo desde a forma da doutrina até a disposição do espaço de moradia dos missionários e índios. Não eram regras apenas para serem seguidas pelos jesuítas, senão por todas as outras ordens. Em relação a isto, é importante destacar que a lei de 1655 dava primazia absoluta da Companhia de Jesus sobre as outras ordens religiosas no que se refere à catequese dos indígenas.¹¹⁸

¹¹⁸ Sobre o “Regulamento das Missões”, ver capítulo 4 da segunda parte da tese.

Expulsos os jesuítas em 1661, Vieira, num último esforço, prega outro sermão, do qual destacou-se o trecho acima, que ficou conhecido como o “sermão da Amazônia” ou o “sermão das missões”, formalmente intitulado “Sermão da Epifania”. A rainha D. Luíza, embora tocada pelas idéias do orador, não pôde mais ajudá-lo. Ela foi deposta e em seu lugar ascendeu ao trono D. Afonso VI. Francamente contrário a Vieira, o novo rei aprova a lei de 12 de setembro de 1663, revogando a de 1655 e tirando dos jesuítas a primazia da administração temporal dos índios. As Câmaras de Belém e de São Luís passavam, com a nova lei, a controlar essa administração.

Vieira caiu em desgraça e foi preso pelo Tribunal da Inquisição. Permaneceu preso entre 1663 e 1667. Mas, embora tendo sido vencido naquele momento, volta à ação novamente. Não mais podia voltar ao Maranhão, no entanto, de longe ainda influenciou a lei de 1 de abril de 1680 que pregava a liberdade dos índios e era favorável aos jesuítas. A consequência dessa lei foi também um conflito que estourou em 1684, culminando com a nova expulsão dos padres da Companhia. Depois da revolta de 1684, conhecida pela historiografia como a “revolta de Beckman”, nova lei se estabeleceu, esta fadada a persistir. Tratava-se do “Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará”, lei de 21 de dezembro de 1686. O Regimento inaugurou um novo momento das missões religiosas na Amazônia e, particularmente, um novo momento para a Companhia de Jesus. A influência de Vieira perdeu força e ganhou lugar, de certa forma, o pragmatismo. Vieira, que estava na Bahia, ainda se colocou contra alguns pontos da nova lei, dentre eles: a proposta da criação de aldeias para os colégios da Companhia, a repartição de índios livres e o resgate de índios no sertão com a assistência dos padres da Companhia. Mas, sua opinião não mais prevaleceu.

As pretensões de Vieira em transformar a Companhia de Jesus em “estrela guia” cedeu lugar às circunstâncias do trabalho missionário naquela região. As “estrelas de Cristo” perderam seu brilho para que pudessem continuar no firmamento. Ainda assim, permaneceram com esplendor, conduzindo, de certa forma, as outras “estrelas” no sentido que lhes convinha.

Os jesuítas e o controle das primeiras missões

Embora os jesuítas houvessem chegado ao Maranhão em 1615, o controle efetivo sobre a administração dos índios só veio com Vieira. Antes disso, sua função se reduzia a catequizar as aldeias que visitavam. Luiz Figueira iniciou oficialmente essa administração pelo alvará de 25 de julho de 1638 que lhe concedia tal direito. A missão do Maranhão teve início, por outro lado, formalmente só em 3 de junho de 1639. Esta data corresponde a da patente emitida por Roma para Luis Figueira erigir novas residências naquela região. A residência na cidade de São Luís foi doada ao mesmo jesuíta ainda em 1622 e continuava sendo a única quando da chegada àquele estado do padre Antônio Vieira. No entanto, foi este jesuíta quem efetivamente fundou a missão do Maranhão e Pará, estabelecendo residências e aldeias. O naufrágio e martírio do padre Luís Figueira e vários outros jesuítas no Pará, em 1643, impediu a efetivação da missão que lhe fora atribuída por Roma, assim como a administração efetiva de suas novas ovelhas.

Quanto à antecedência dos jesuítas nas terras do Maranhão, alguma controvérsia se estabeleceu, como já visto em parte, em nota. Como exemplo, destaca-se uma solicitação de um provincial dos franciscanos que pretendia justificar ao Ouvidor Geral do Pará, serem seus religiosos os primeiros missionários a entrarem no estado. Com relação a esse requerimento, o jesuíta José de Moraes, escrevendo em 1759, defende a anterioridade dos jesuítas, estabelecendo uma cronologia em que prova serem seus companheiros de batina os mais antigos. Remete o leitor a fundação, em 1607, da missão na Serra do Ibiapaba, então pertencente ao Maranhão. Por isso, observa serem os jesuítas até mais antigos na região do que os capuchinhos franceses que por lá estiveram quando do domínio francês. Independente disto, é certo que em 1615 o capitão-mor Alexandre de Moura, quando mandado para conquistar o Maranhão aos franceses, levou consigo, a pedido do então governador do Estado do Brasil Gaspar de Sousa, dois jesuítas para fundar as missões naquela ilha, quais sejam: os padres Manuel Gomes e Diogo Nunes. Estes mesmos padres passaram a ocupar a residência que era dos capuchinhos franceses

naquela cidade. Até 1619, permaneceram os dois jesuítas na região, mas por conflitos com moradores partiram para as missões administradas pelos espanhóis. Do ano de 1619 até 1622, o Maranhão ficou sem os religiosos da Companhia. Chegaram afinal em 1622 os padres Luís Figueira e Benedito Amodei, vindo depois, em 1624, o padre Lopo do Couto com um irmão coadjutor.¹¹⁹

Até 1649 quando da morte do padre Francisco Pires, Manuel Muniz e o irmão João de Almeida pelos índios Uruati no rio Itapecuru – a missão do Maranhão ainda permanecia funcionando, mesmo com a morte prematura do padre Figueira ao tentar instalar a missão no Pará. No entanto, daquele ano até 1652 a missão ficou parada. Foi somente neste ano que chegam ao Maranhão os padres Francisco Veloso e João do Souto Maior, juntamente com oito outros padres que Antônio Vieira, então superior de todas as missões, havia enviado.

Vieira chegou ao Maranhão em 17 de janeiro do ano de 1653. Lá aportou no mesmo ano da publicação da Ordem Régia levada pelo capitão-mor do Maranhão no seu Regimento. Por essa ordem, em que se pode encontrar o dedo de Vieira, o capitão punha em liberdade todos os índios até então cativos. Entretanto, Antônio Vieira pôde sentir, nesta sua chegada, a animosidade que prevalecia entre os moradores em relação à Companhia. Foi o que revelou em carta para a Bahia, referindo-se as novas ordens trazidas pelo capitão-mor:

Publicou-se o bando com caixas, e fixou-se a ordem de Sua Majestade nas portas da cidade. O efeito foi reclamarem todos a mesma lei com motim público, na Câmara, na praça e por toda a parte, sendo as vozes, as armas, a confusão e perturbação, o que costuma haver nos maiores casos, resolutos todos a perder antes a vida (a alguns houve que antes deram a alma) do que consentir que se lhes houvessem de tirar de casa os que tinham comprado por seu dinheiro. Aproveitou-se da ocasião o demônio, e pôs na língua, não se sabe de quem, que os Padres da Companhia foram os que alcançaram de

¹¹⁹ Em José de Moraes, *História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará*, p.78-80.

El-Rei esta ordem, para lhes tirarem os índios de casa, e os levarem todos para as suas Aldeias e fazerem senhores deles, e que por isso vinham agora tantos.¹²⁰

Diz Vieira que estas labaredas que se iniciaram foram alimentadas até por aqueles que tinham por obrigação apagá-las. Referia-se aos prelados das outras religiões que, segundo ele: “... os da mesma profissão sejam de ordinário os mais apaixonados contra nós; porque só eles querem valer na terra, e ofende-lhes os olhos tanta luz na Companhia...”.¹²¹ Podia, quem sabe, já estar em germe nesta idéia a imagem da “estrela guia” dos jesuítas, tão bem descrita no sermão da Epifania. De qualquer forma, fica claro também qual foi o partido tomado pelas outras ordens diante dos conflitos entre os jesuítas e os colonos, desde os primeiros momentos da instalação da Ordem Jesuítica.

Naquele momento, Vieira recuou estrategicamente. O capitão-mor havia recebido uma proposta assinada pela nobreza, pelos religiosos e pelo povo do Estado que defendia: a legitimidade dos cativos, que as entradas e resgates no sertão eram lícitos e que, uma vez que os índios bárbaros e a pior gente do mundo, caso se vissem em liberdade, levantar-se-iam contra os portugueses. Ainda constava, talvez a mais importante das razões – como poderá se observar a seguir –, que a “república” não podia se sustentar sem os índios.

Vieira na mesma carta em que narra o acontecimento, destaca que esse documento foi assinado pelos prelados de todas as “religiões” – leia-se Ordens Religiosas, assim como pelos dois vigários. Os jesuítas foram convocados para assinar também o mesmo documento, o que recusaram. Insistiram os representantes da Câmara que, pelo menos, respondessem ao documento. Vieira e seus companheiros resolveram responder, quando afirmaram que somente por estarem impedidos por sua consciência é que não se colocavam em conformidade com tudo o que o povo queria. A esta resposta, seguiu-se outro motim, que foi contornado com a argumentação de Vieira. Por fim, instituiu-se a figura de dois procuradores: um para os portugueses e outro para os índios para decidir sobre a sua liberdade. Esta primeira batalha de Vieira indica a dificuldade que o projeto catequético jesuítico teve diante da realidade da colônia. Ainda em outubro

¹²⁰ Antônio Vieira, Apud Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Tomo IV, p. 45.

¹²¹ Idem, p. 46.

de 1653, o rei acabou por ceder às pressões dos moradores do Maranhão, expedindo outra lei que, revogando a anterior, era mais favorável aos cativeiros.¹²²

Nessa época, Vieira já havia feito sua primeira entrada pelos sertões. Partira para o rio Tocantins, muito embora quisesse entrar pelo Amazonas. Com a experiência adquirida, ficou claro, ao Superior das Missões da Companhia, quais os problemas que a utilização dos índios como escravos poderia trazer para a conversão dos gentios e para os interesses da Coroa. O que, afinal, era seu objetivo. Isto ficava ainda mais evidente quando as aldeias começaram efetivamente a serem administradas pelos jesuítas. A mando de Vieira, os jesuítas foram divididos entre elas. Na cidade do Pará, a divisão das primeiras aldeias da Companhia fez-se entre as de baixo – onde se achavam os padres Francisco Veloso e Manuel de Sousa, e as de cima, ou do Cametá – nas quais eram missionários os padres Antônio Ribeiro e Gaspar Fragoso. A aldeia de Mortigura, da Companhia, ficou a cargo do padre Mateus Delgado. A grande dificuldade que sentiam os jesuítas nas aldeias sob sua administração é que não tinham poder para deter a retirada dos índios para os trabalhos dos moradores. O que, percebia Vieira, dificultava, senão tornava impossível a sua doutrinação.

Tudo era diferente em Mortigura, onde a doutrina acontecia de maneira mais “correta”. Nas outras aldeias, a ausência dos índios era constante para os trabalhos do tabaco, deixando-as despovoadas por oito ou nove meses por ano. Além do tabaco, os índios eram utilizados para pescarias, em busca no cravo, breu, estopa, para fabricar navios etc. Com isto, o tempo de ausência chegava, por vezes, a dois ou três anos. Denunciava também Vieira que havia momentos em que aldeias inteiras eram levadas para o trabalho em engenhos e fazendas de açúcar das autoridades coloniais. Os jesuítas se viam sem poder para impedir quando algum sargento ou cabo de esquadra, com ordem do capitão-mor aos principais, chegava para dispor dos índios e índias. Vieira chegou a afirmar que a escravidão era encarada por esses índios com menos pesar do que a “liberdade” que tinham nas aldeias. Faziam isto, segundo ele, misturando-se aos escravos dos portugueses, vivendo e casando-se com eles para fugir da vida nas aldeias. Quando não, fugiam para o interior dos sertões, conforme as palavras do jesuíta: “... outros, em que havia mais brio e valor, se perdiam entre os Gentios, e com as novas que lhes

¹²² Vieira, apud Serafim Leite, op. cit, p. 50-51.

levavam, os retiravam da fé, e os confirmavam na vida que tinham e na resolução de se não quererem sujeitar nunca aos Portugueses”.¹²³

Com esta experiência inicial, partiu Vieira para a Corte, levando consigo três resoluções que permitiriam, em sua opinião, a efetivação da conversão. Eram elas: primeiro, que não se fizesse guerra ofensiva aos gentios, mas apenas se resgatassem deles os escravos legítimos; segundo, que os índios cristãos e vassallos não podiam ser constrangidos a servirem mais do que o tempo da lei e que, no restante, permanecessem livres, sendo governados pelos seus principais e pelo pároco que deles cuidassem; terceiro, que os missionários ao fazerem nos sertões suas missões a fizessem livremente, sem dependência dos governantes, a não ser para ajudá-los, nunca para lhes impedirem a missão, cabendo ainda ao Superior das missões a eleição dos cabos das jornadas. Como já mencionado, sua vitória na Corte foi coroada pela lei de 1655, na qual prevaleceram suas idéias.

Como dito, esta vitória foi curta. Em 1661, Vieira, fragilizado pela partida do seu grande aliado para a África, o governador André Vidal de Negreiros, e diante de diversas acusações promovidas pelas Câmaras das duas capitanias, é expulso definitivamente do Grão-Pará e Maranhão. Das acusações contra Vieira, duas delas se destacam. Uma, refere-se a cartas que havia mandado ao rei via o bispo do Japão, interceptadas pelos religiosos Carmelitas e colocadas por estes a público. Nelas, o jesuíta acusava o não cumprimento, por parte da população daquele estado, das leis contra a escravização dos índios. Outra acusação, referia-se ao fato de Vieira ter mandado prender ao principal índio Lopo de Sousa Guarapaúba. Esta, a mais interessante.

A primeira acusação revela os enormes conflitos que se estabeleciam entre as Ordens Religiosas. Mostra também, definitivamente, que o partido tomado por elas era totalmente contrário aos interesses que não se relacionassem com os das autoridades e da população da terra. A segunda é muito mais contundente, porque atingia os jesuítas no que tinham de mais caro – sua pretensa defesa incondicional das populações indígenas. Revela, ao mesmo tempo, quão complexa era a forma com que os índios cristãos traduziam as relações que estabeleciam com a população européia colonial – fossem padres ou leigos. Vieira, de certa forma, deixa escapar nos seus relatos, como já

¹²³ Vieira, Apud Serafim Leite, op. cit, p. 52.

mencionado, que os próprios índios decidiam fugir das aldeias para se integrarem na “casa” de proprietários de escravos, tornando-se um deles, o que também é um sintoma da complexidade dessas relações.

A prisão do principal é relatada pelo próprio Vieira, quando respondia, em carta ao rei, as acusações de que fora vítima:

Este índio é Principal de uma Aldeia, e depois da publicação das leis de Vossa Majestade nunca as quis guardar, e amparado dos poderosos, a quem por esta causa fazia serviços, vivendo no mesmo tempo ele e os seus como gentios, sendo cristãos mui antigos, porque, além das muitas amigas que tinha o dito Principal, estava casado *in facie ecclesiae* com uma irmã de outra de quem antes do matrimónio tinha publicamente filhos, calando este impedimento, e intimidando a todos os da Aldeia para que nenhum o descobrisse, consentindo-os viverem do mesmo modo, e não tratando de missa, nem de sacramento algum, nem ainda na hora da morte, morrendo por esta causa todos sem confissão, e em mau estado; enfim, em tudo como gentios e desobedientes às leis de Vossa Majestade, contra as quais o dito Principal cativava forros e os vendia, e outros mandava matar a modo e com cerimônias gentílicas: e tudo lhe sofriam os que o deveram castigar, por interesses vilíssimos.¹²⁴

O conflito entre os interesses da Companhia de Jesus e os de algumas lideranças indígenas – incluindo a prisão do Principal Lopo de Sousa – mostra a ponta de um *iceberg*. As populações indígenas não eram indiferentes aos missionários que com elas tinham contato, ao tomarem o partido de uns em detrimento de outros, levavam em consideração interesses particulares. Tudo indica que os jesuítas, apesar do caso do principal Lopo de Sousa, tinham primazia na preferência inicial. Mas havia também partidários de outras ordens. Havia mesmo os que preferiam a administração de um leigo – ainda que isto os tornasse escravos. Portanto, não é tão simples compreender o processo da administração das populações indígenas quando se procura focar o objeto dela – os índios, em particular os cristãos.

¹²⁴ Vieira, Apud Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Tomo IV, p. 55-56.

O caso de Lopo de Souza não somente exemplifica o conflito de interesses entre a Companhia de Jesus e as populações indígenas, coloca também em relevo a contradição entre os interesses jesuíticos, das outras ordens religiosas e das autoridades coloniais. De certa maneira, esse episódio sintetiza as contradições, ao demonstrar em minúcias os meandros das relações complexas que se produziam no universo colonial a cada decisão emanada da coroa ou dos seus mais fieis aliados naquele momento, os jesuítas. É importante frisar que essa aliança entre a coroa e os jesuítas obedecia a diretrizes oriundas de um jogo de influências, muito próprio da Companhia de Jesus ao se relacionar com o poder real. No entanto, ainda que os interesses da Companhia se confundissem em alguns momentos com os dos monarcas portugueses, iam muito além destes. A prisão desse principal pode revelar, neste sentido, muito mais do que uma conspiração para a expulsão da Companhia e, muito mais ainda do que interesses vis que atentavam contra a fé, como faz crer Vieira em seus escritos.

A voz intermediada desses índios que surge na documentação produzida sobre o episódio, por outro lado, traz outra versão e faz compor essa teia de relações com novas nuances, alçando essas populações também ao patamar de protagonistas dessa trama.

Um certo índio cristão inimigo de Vieira

O principal Lopo de Sousa Guarapaúba não era um homem jovem. Deveria ter em torno de sessenta ou setenta anos. Lutara na guerra de reconquista da região e, como prêmio, recebeu do rei o hábito de Cristo. Já em 1647 se tem notícia dele. Na época, assinou um termo, ele e seus vassallos, em que prometia fidelidade aos brancos na figura do donatário da capitania do Caeté. Ao mesmo tempo, ao ser convidado a “descer”, juntamente com os seus, pelo vigário Manoel Freire da Maia, este lhe prometera que iriam vir a ser católicos e batizados. Além disso, o acordo é que seria pago por seus trabalhos e, por conta, já havia recebido vinte e nove mil e seiscentos reis. Comprometia-

se, portanto, a servir ao donatário e aos brancos moradores da vila de Santa Tereza. O principal Lopo estava formando na época uma aldeia no sítio que escolheu chamada Macajuba, a pouca distância da referida vila.¹²⁵

Este principal comandava onze anos depois, juntamente com seus filhos, uma das aldeias mais importantes do Pará. A aldeia do Maracanã era estratégica para a região por dois motivos. Em primeiro lugar, em suas imediações estavam as salinas do rei que forneciam o sal, as quais, além de trazer importantes lucros para a Fazenda Real também abastecia a própria cidade do Pará. Em segundo lugar, era um entreposto de passagem que dava auxílio para as embarcações que iam do Pará para o Maranhão e do Maranhão para o Pará. Auxiliava as canoas com remeiros e principalmente com guias, indispensáveis para os barcos que se deslocavam entre as duas capitânicas.

O episódio da prisão de Lopo de Sousa por Vieira revela muito mais do que o fez crer o jesuíta. Como já mencionado, põe às claras o intrincado jogo de relações que havia entre os índios cristãos, as ordens religiosas, as autoridades coloniais e a população colonial em geral naquele período. A versão de Vieira quando comparada com a dos índios da aldeia e dos religiosos do Santo Antônio, das Mercês e do Carmo sobre o mesmo episódio apresenta-se, no mínimo, exagerada – para não dizer inverídica.

A repercussão da prisão do principal da aldeia do Maracanã foi muitíssimo maior do que deixam escapar os escritos de Vieira. O episódio começou a tomar vulto quando os índios da aldeia do Maracanã entraram com uma petição contra a prisão do seu principal junto ao ouvidor geral e provedor-mor da fazenda do rei no Estado, o licenciado Diogo de Souza e Menezes. Esta petição chegou as mãos do escrivão em 24 de abril de 1661, juntamente com outra da Câmara do Pará e uma carta, pretensamente escrita pelo padre Vieira e endereçada ao principal Lopo de Souza. Segue trecho da petição dos índios:

Todos os índios em geral da aldeia do Maracanã, representam a Vossa Senhoria que estando nela quietos e pacíficos como sempre chegou a ela o Reverendo Padre Francisco Velozo da Companhia de Jesus e ao Principal deles suplicante Lopo de Souza, deu o escrito que com esta oferecem do Reverendo Padre Antônio Vieira do

¹²⁵ SGL, Códice I, Res 2 – E, f. 69v – 70.

qual se mostrou mandar ao dito Principal que se avistasse com ele na cidade do Pará aonde estava distante da dita aldeia quarenta léguas, o qual vendo a eficácia das palavras do dito escrito, como leal e fiel Vassalo assim da Igreja como de Sua Majestade, se abalou logo sem dilação alguma, em companhia do dito Padre Francisco Velozo, foi obedecer ao que o dito Padre Antônio Vieira lhe ordenava no dito escrito, não reparando nos muitos achaques que por sua velhice padecia, e sendo chegado a dita cidade, indo ao colégio dela busca e falar ao dito Reverendo Padre Antônio Vieira, e entrando da portaria para dentro os aplausos com que o receberam, foi com o desarmar de suas armas, e lhe tirarem o Hábito de Cristo de que Sua Majestade lhe fez mercê, a fazendo de uma cela corcel privado o meteram nela com um grilhão nos pés, aonde esteve alguns dias, e dali foi levado para o Forte do Gurupá, donde ele Suplicante até o presente não tem notícia do mais que lhe tem feito, e do referido não sabem a causa nem razão porque se lhe fez semelhantes agravos, e injustiças, por não terem incorrido em culpa alguma do serviço de Deus e de Sua Majestade do qual foi sempre grande servidor assim da conquista e restauração deste Estado(...).¹²⁶

A petição segue e demonstra o conhecimento que esses índios cristãos tinham de sua importância no cenário político e econômico do Estado. Argumentam que sempre serviram aos interesses do rei zelando pelas salinas reais, as quais beneficiavam e que, como dito acima, serviam para abastecer toda a região circunvizinha. Destacam ainda que, diante do ocorrido, o dito senhor (o rei) as poderia perder. Perda esta que se estenderia também ao apoio que davam para a navegação entre as duas capitanias pertencentes ao Estado. Como mencionado, a aldeia do Maracanã servia de escala para todas as canoas que navegavam entre as duas regiões e esses índios serviam aos viajantes com os reparos necessários em suas embarcações, com remeiros e também com alimentos para seguirem viagem. Observam ainda que sabedores da necessidade que o regimento de infantaria instalado na fortaleza da Capitania do Pará tinha, sempre o socorriam com farinha, peixe e carne a sua custa. Tudo, no entanto, iria acabar devido à falta que o seu principal fazia para a aldeia. Em razão de que toda a gente da aldeia e mais outras vizinhas, nas quais possuíam parentes, estavam querendo se ausentar para os matos

¹²⁶ BNL, Coleção Pombalina, PBA 645, f. 525.

devido à afronta que tinham feito ao seu principal e que, em sua opinião, teria sido sem causa ou delito algum que ele tivesse cometido contra a Igreja de Deus.

A percepção aguda desses índios sobre os intrincados trâmites legais, deixa-se mostrar quando questionam a legalidade da atitude do jesuíta. Em relação a isto, afirmam que caso realmente seu principal tivesse infringido alguma regra da igreja, este delito deveria ser julgado pelo Vigário Geral que, na opinião deles, era quem de direito poderia julgar e aplicar o castigo necessário à falta. Por outro lado, se a falta fosse contra o serviço de Sua Majestade, caberia ao governador julgá-la e aplicar a devida pena, caso culpado fosse. Os índios mencionam ser notório que o seu principal nunca desobedecera as ordens do governador, tendo sido sempre um leal súdito e vassalo de Sua Majestade. Em razão disso, pedem que o governador, em respeito a sua representação, ordenasse a infantaria e a justiça do Pará e do Gurupá que trouxessem o seu principal à presença do mesmo para que este verificasse suas culpas ou a falta delas, mandando o que lhe parecesse de justiça. Desta forma, dizem, seriam evitados os inconvenientes ao serviço de Deus e de Sua Majestade.¹²⁷

Dando encaminhamento à petição dos índios, somada a da Câmara do Pará, o governador solicitou a seu Ouvidor Geral que fizesse uma diligência, colhendo informações das pessoas que viessem do Pará – já que, naquele momento, a sede do governo estadual era em São Luis do Maranhão – sobre a maneira em que se encontravam os índios da referida aldeia em relação à prisão do seu principal.¹²⁸ O ouvidor teria de questionar religiosos e seculares para poder fazer juízo do que estava acontecendo e, com base nestes depoimentos, dar o seu parecer. Não seria difícil encontrar essas pessoas, uma vez que Maracanã, como visto, era rota de passagem entre as duas capitanias. Além disso, o movimento de canoas entre as duas sedes mais importantes do estado era muito grande. Foram ouvidos: o Frei João das Neves, comissário dos religiosos de Santo Antônio; o Frei Manoel da Encarnação, vigário provincial dos carmelitas; Frei Marcos da Natividade, vigário provincial da ordem dos mercedários; Domingos Fialho, que foi almoxarife da fazenda real de Sua Majestade na

¹²⁷ *Idem*, f. 525 v.

¹²⁸ Isto acontecia devido à interferência de Vieira que conseguiu do rei que unificasse o governo do estado e escolhesse como sede São Luís. Antes disto, as capitanias tinham autonomia uma da outra no que tange a sua administração.

capitania do Pará e morador da capitania; Antônio de Mattos de Sampaio e o Capitão reformado Bernardo Varella de Bulhões.

Depois de ouvidos os depoimentos, o ouvidor geral emitiu um parecer e o governador Pedro de Mello outro. Consta deste processo, além dos depoimentos das testemunhas, das duas petições dos índios e da Câmara, e dos termos respectivos, uma carta que teria sido escrita por Vieira, endereçada ao principal Lopo de Souza, e uma carta do governador enviada ao jesuíta na qual relata os fatos ocorridos na aldeia e expõe ao Superior dos jesuítas o seu parecer.

Os depoimentos de todos as testemunhas confirmam que a referida aldeia por onde passaram estava conturbada e seus habitantes resolvidos a abandoná-la, caso não fosse tomada qualquer providência para livrar o seu principal e seu sargento mor que também fora preso pelos jesuítas e, como o principal, enviado ao Forte de Gurupá. Trazem outras informações além das já apresentadas pela representação dos índios. Somaram assim vários detalhes ao episódio da prisão de Lopo de Souza.

Frei João das Neves, comissário dos franciscanos de Santo Antônio, afirmou que estando em companhia do provincial dos carmelitas e outros religiosos vindos do Pará para o Maranhão, parou – como era de praxe – na aldeia do Maracanã para buscar o necessário ao restante da viagem e também em busca de guia, como faziam todas as canoas que andavam por aquele caminho. Segundo o religioso, o principal Lopo de Souza juntamente com seus filhos, havia “doutrinado” os índios que sempre recebiam bem aos brancos, auxiliando-os quando estes buscavam farinhas e outras coisas para suas viagens. Mas, quando passou por lá, percebeu-os alterados e decididos a abandonar a aldeia e irem para os matos. Consideravam a prisão de Lopo de Souza injusta e acreditavam que ele teria sido traído. O comissário, juntamente com os outros religiosos, tentou sossegá-los, dizendo-lhes que logo mandariam vir o seu principal. Responderam então que caso fosse liberto seu líder, não mais partiriam da aldeia. Conta também o frei João das Neves que testemunhou, por ter ido várias vezes àquela aldeia, que o principal tocava até mesmo o sino da igreja da aldeia, para chamar seus filhos a ela. Depois, ele vinha com seus cavaleiros para que lhe fossem feitas as doutrinas. Isto demonstrava, segundo o religioso, seu esforço para que seus índios conhecessem a Deus. No que se referia a revolta da aldeia, além de concordar com o que afirmavam quanto à perda que o estado teria em

relação ao comércio do sal, escreveu que mesmo o comércio entre as duas capitâneas estaria também perdido. Afirmou em seu depoimento que o comércio do sal ficaria prejudicado porque não havia outros índios que soubessem trabalhar o produto como aqueles que foram, para isto, bem “doutrinados” pelo seu principal. Em relação à perda do comércio, lembra que não haveria no mesmo sítio ou em outro naquele caminho, qualquer aldeia que pudesse servir de préstimo para as canoas que se movimentavam entre as duas capitâneas.¹²⁹ Confirmando esta sua idéia, é possível observar pelos mapas da época que depois da aldeia de Maracanã, nenhuma outra existia até São Luis que pudesse servir de porto para as canoas que por ali circulavam.

Frei Manoel da Encarnação – provincial dos carmelitas, quando indagado pelo ouvidor se algo sabia sobre a prisão do principal Lopo de Souza, disse que estando no Convento do Carmo, no Pará, teria vindo até ele um índio de nome Tomé, capitão da aldeia do Maracanã, dizendo que em função do Padre Vieira ter prendido o seu principal, vinha se ocultar no convento. Pelas informações prestadas pelo índio, sabia que tinham colocado o principal em grilhões no colégio do Pará e não permitiam que recebesse visita. O frei ouviu também a informação, dizendo ter sido de pessoa confiável, que o dito principal foi levado preso pelo capitão-mor Paulo Martins Garro para o Gurupá. Segue em seu depoimento: “...chegando a aldeia do Maracanã a tomar um guia para seguir viagem a esta capitania do Maranhão vi todo o gentio machos e fêmeas pequenos e grandes dizendo pois os padres da Companhia lhe prendiam o seu Principal, se queriam retirar do sítio em que viviam, e queriam largar a companhia dos brancos, a ausentar-se para o mato...”¹³⁰

O capitão índio Tomé, de que fala o religioso dos carmelitas, também teria ido até o convento dos mercedários em Belém e, nas palavras do provincial da ordem, Frei Marcos da Natividade, pedira ao referido frei que juntamente com os outros prelados das demais religiões fizesse repor o seu principal que o padre Antônio Vieira havia aprisionado no Colégio. A esta solicitação respondeu o provincial que ele fosse procurar o capitão-mor da capitania, assim como os oficiais da Câmara. Segundo o frei Marcos, vendo-se desamparado, disse-lhe que voltava para sua aldeia. Aproveitando a

¹²⁹ BNL, Coleção Pombalina, PBA 645, f. 527 v.

¹³⁰ Idem, f. 527 v..

oportunidade, o provincial falou-lhe que, por estar a caminho do Maranhão, necessitaria de algum guia de sua aldeia. A isto, respondeu o capitão índio que não sabia se poderia achar o dito guia, uma vez que os índios estariam levantados e metidos nos matos. Vendo-se obrigado, foi-se o frei a aldeia onde, segundo suas palavras, encontrou quase despovoada devido ao ocorrido com o seu principal. Contara-lhe também o capitão Tomé que o sargento-mor da aldeia também fora preso pelo Padre Vieira. Vendo a situação, o frei afirmou aos índios que iria juntamente com o provincial dos carmelitas e com o comissário do Santo Antônio que, segundo o padre, haviam passado por ele, para juntos apresentarem ao governador D. Pedro de Mello as desconsoações que padeciam em função da prisão de seu principal.¹³¹

O frei Marcos da Natividade também menciona um certo capitão João Fernandez que tinha assistido nas salinas de Sua Majestade, a mesma que os índios “beneficiavam”. Perguntando-lhe para onde ia, disse-lhe que iria em comissão ao capitão-mor e provedor-mor da Fazenda Real, uma vez que os índios não mais estavam nas salinas em função da prisão de seu principal e de seu sargento-mor. Afirmavam os ditos índios que se os dois não retornassem, iriam para o mato. O referido capitão, segundo outra testemunha – Domingos Fialho, era genro do principal Lopo de Souza. O mesmo capitão João Fernandez e outros brancos da aldeia disseram a outra testemunha, Antônio de Mattos de Sampaio, que confirmou ser este capitão genro do principal Lopo de Souza, que o dito principal teria sido iludido com uma carta entregue pelo padre Francisco Veloso, escrita pelo Padre Antônio Vieira, em que este último mandava chamar para o Pará a Lopo de Souza, segundo a testemunha, com falsos afagos.¹³²

O depoimento de Antônio Mattos de Sampaio traz outros detalhes sobre a prisão do principal. Segundo ele, por informação prestada pelo Frei Marcos, provincial dos mercedários, quando o principal foi preso pelos jesuítas lhe teriam tirado o Hábito de Cristo, dando-lhe empurrões com violência e que, ao desarmarem-no, tomaram-lhe o bastão, lançando-o fora. O aspecto simbólico dessa atitude era muito forte. Constituía-se em verdadeira afronta, o que possivelmente tornou o episódio muito mais dramático para os índios. Mas Antônio Mattos também menciona algo que talvez possa explicar o

¹³¹ Ibidem, f. 528.

¹³² BNL, Coleção Pombalina, PBA 645, f. 528 v..

verdadeiro motivo da prisão de Lopo de Souza por Vieira. Segundo ele, tudo teria acontecido porque o principal não quis consentir com o governo temporal dos padres da Companhia naquela aldeia, apenas consentindo no governo espiritual.¹³³

Todos os testemunhos são unânimes em confirmar a decisão que teriam tomado os índios de abandonar sua aldeia. Ao contrário do que poderia parecer, antes de ser mais uma conspiração produzida pelas ordens religiosas e pelos membros do governo colonial, o episódio traz em si aspectos elucidativos sobre o tipo de prática que esses índios cristãos eram capazes de exercer para salvaguardar seus interesses. Os mesmos índios, guardaram a suposta carta de Vieira e a anexaram a sua representação, pretendendo provar com isto a armadilha do jesuíta contra o seu líder. Por ser de teor bastante significativo, é importante aqui transcrever na íntegra a carta do missionário:

Principal (Guaguabiba) Recebi a Vossa carta e segundo o que nela me dizeis dei crédito a ser vossa pela entregar Domingos Jacumã a quem ma deu, sinto estejais tão falto de saúde, mas são achaques da velhice, e lembranças que Deus vos dá, para que disponhas vossa alma, como quem sabe que há outra vida isto é o que desejei sempre de vós, e isto só o que deveis crer sempre de mim sem dar crédito a outras marandubas, que são coisas que me não passam pelo pensamento a causa de me não deter mais tempo na Aldeia, foi por me importar chegar a cidade com muita brevidade e suposto que por não saberdes ler nem escrever se fingem cartas em vosso nome, parece-me muito bem que nos ajustemos como desejais, e suposto que não tendes canoa podeis vir na do vosso padre Francisco Veloso a quem vos queira trazer nela e seja antes de eu me partir para o Gurupá para que também me digais as pretensões que tendes daquela banda, porque em tudo o que for justo vos hei de ajudar, no que puder: Deus vos guarde a vós de sua graça como desejo. Mortigura, vinte de dois de janeiro de seiscentos de sessenta de um, [Nhedeuuba] Antônio Vieira.¹³⁴

Caso esta carta seja mesmo de Antônio Vieira, o que é bastante plausível – fica patente a armadilha produzida pelo jesuíta para prender ao principal.¹³⁵ Por outro lado,

¹³³ Idem, f. 531.

¹³⁴ BNL, Coleção Pombalina, PBA 645, f. 529.

¹³⁵ Embora seja relativamente fácil identificar a letra de Antônio Vieira, como aqueles que com ela já entraram em contato podem afiançar, neste caso, trata-se de um traslado feito já no século XVIII de outro, escrito na mesma época do documento original. Portanto, só é possível identificar a letra do escrivão.

pelos testemunhos variados, não parece verossímil a afirmação do jesuíta de que o tal principal praticava rituais canibais ou que vendia índios aos seus comparsas, como quis fazer parecer em carta enviada ao rei. Eventualmente, até poderia acontecer a venda de escravos, mas a importância do comércio do sal a tudo isto suplantaria. Ao mesmo tempo, embora tanto as outras ordens religiosas, quanto as autoridades coloniais tivessem interesse em desacreditar o jesuíta por sua atitude contra a escravização dos índios, neste caso não parece que sua preocupação fosse maior em combater seu inimigo jesuíta do que em perder um entreposto tão importante – seja para o comércio do sal, seja para a abastecimento das canoas e da própria infantaria que dependia dos mantimentos que Lopo de Souza enviava de sua aldeia. A petição feita pela Câmara do Pará pode esclarecer um pouco mais a importância que o controle dessa aldeia tinha para o governo da capitania e, ao mesmo tempo, a importância de manter-se como aliado o referido principal.

Senhor os oficiais da Câmara que servem este presente ano de mil e seiscentos e sessenta e um anos, que a sua notícia lhe veio e é notório que o principal ocupava por nome Lopo de Souza da aldeia do Maracanã dizem ao prendera o Reverendo Padre Antônio Vieira e o mandara em uns grilhões para Gurupá donde resultou grande escândalo ao povo deste Estado, principalmente aos índios naturais dele, e porquanto o dito índio nos consta ser um grande servidor de sua Majestade, e estar situado em uma parte que é estrada dos que navegam desta cidade para o Pará, e fabricarem umas salinas de sua Majestade de que resulta um grande bem aquele Povo, e aumento a fazenda de Sua Majestade, ordinariamente a infantaria se valem (sic) de mantimentos da dita aldeia, e por causa da sua prisão pode suceder uma grande ruína por ser passagem de nação e (ponente), da aldeia do Camutá, Comanú, Gurupi, Tapuitapera, e algumas desta (Gossui), Quaratino, pelo que pedimos a V. S.a como quem está representando a pessoa de Sua Majestade e tão grande servidor do dito Senhor mande tomar informação do caso e vir o índio perante V. S.a para que requeira de sua justiça,

Independente disso, estes documentos foram averiguados por todas as autoridades por que passaram e, mais importante, pelo governador Pedro de Mello que deveria conhecer a letra de Vieira, de quem fora aliado. Ao mesmo tempo, toda esta documentação foi enviada ao jesuíta que, de posse dela, poderia ter negado a autoria e afirmado a falsidade da carta na correspondência que enviou ao rei na qual conta o acontecido. O que não fez. Isto, sem dúvida, reforçaria ainda mais a sua tese de conspiração.

V. S.a lha faça como todos esperamos, feita em Câmara hoje vinte e dois de abril de seiscentos e sessenta e um anos(...).¹³⁶

Esta encruzilhada tensa que teve lugar no momento da expulsão de Vieira serve como marco da primeira etapa das relações entre as ordens religiosas, as autoridades coloniais e os índios cristãos no início da segunda metade do século XVII. Nos textos de Vieira imperam as idéias ligadas a uma conspiração contra as ordens d’El rei e contra os interesses cristãos dos quais as “estrelas guias” jesuítas eram os mais abalizados a defender. Olhando de perto, no entanto, as coisas se complicam. O intrincado jogo de interesses era bem mais complexo do que descrevia o jesuíta. Estes documentos sobre o episódio que envolveu a prisão do velho principal revelam um conjunto de estratégias que os índios já batizados cristãos exerciam para fazer valer seus interesses, ainda que fosse uma autonomia diminuta. Mesmo assim, possuíam algum poder de barganha. A ida dos representantes indígenas à Câmara pode até ter sido induzida por algum dos religiosos. Mas, ainda assim, o argumento de abandono da aldeia e a consciência da importância estratégica que ela tinha para a comunicação entre as capitanias e como provedora do sal que abastecia o comércio externo e as necessidades da região – esta consciência marca, sem dúvida, sua visão estratégica. Por outro lado, o papel representado por Vieira neste episódio demonstra outros aspectos de não menor importância para o entendimento do jogo de poder que a Companhia exercia naquele momento para se fazer hegemônica no controle das populações indígenas da região.

Por trás das razões apresentadas por Vieira ao rei, estava uma mais importante. A aldeia do Maracanã, que já existia antes da chegada do jesuíta e que fora destinada à Companhia, era administrada por um principal, antigo aliado da coroa e detentor do Hábito de Cristo. Este mesmo principal recusou-se a ser administrado no temporal pelos missionários da Companhia de Jesus. Certamente, uma afronta aos interesses da instituição e, mais ainda, aos interesses do Superior das Missões e amigo do rei, o padre Antônio Vieira. É possível que Lopo de Souza, ao longo dos anos em que foi líder de seu povo, tivesse estabelecido com os portugueses relações de convivência amigável que, naturalmente, deveriam envolver o respeito a interesses mútuos. Tais interesses

¹³⁶ BNL, Coleção Pombalina, PBA 645, f. 529-529 v..

poderiam, com toda certeza, envolver comércio de escravos – mas o importante era que ele, estrategicamente, fez-se importante no jogo das relações de poder na região. Vieira, vindo há pouco do reino, interferiu neste jogo de poder de uma forma aparentemente equivocada. O jesuíta avaliou mal as conseqüências de sua atitude. Criou um problema real para o abastecimento de sal, para o seu comércio e para as comunicações entre as duas capitânicas.

O parecer do ouvidor geral é bem enfático quanto ao caminho que deveria ser tomado naquele caso. Afirma que depois de ter analisado todos os depoimentos e mais as duas petições inclusas no processo, avaliava que o principal Lopo de Sousa era muito zeloso no serviço de Sua Majestade e era de grande utilidade para a sua fazenda. Além disso, fazia fabricar as salinas que socorriam todas aquelas partes, inclusive a cidade do Pará sem nenhum dispêndio da fazenda real. Ao mesmo tempo, desempenhava um papel essencial em sua aldeia possibilitando que nela fizessem escalas as canoas que passavam de uma capitania a outra. Em sua opinião, a prisão do principal causava duas principais perdas. A primeira a das salinas e a perda de “nossa santa fé católica no que a paixão do Padre Antônio Vieira não deu lugar a fazer reparo”. A segunda, causaria um enorme prejuízo a fazenda de Sua Majestade, pois: “...além de se perder se tira o comércio e correspondência e viagem daquelas partes para a cidade do Pará e dela para esta, que é uma das maiores perdas que nestes estados se pode considerar...” . Conclui dizendo que, por serem os índios gente muito resoluta, não retornando seu principal a aldeia se iriam para os matos e tudo ficaria perdido e desamparado. Por isto, era de parecer que o governador mandasse soltar da prisão o principal Lopo de Souza e que ele fosse levado a sua aldeia sem demora que de outra maneira não era possível a sua conservação. E na eventualidade dele ter culpa, esta seria averiguada e, conforme as leis de Sua Majestade seria punido mas, enfatiza: “...sem ódio nascido das ambições...”.¹³⁷

Parte da historiografia afirma que o governador Pedro de Mello, antigo aliado de Vieira, foi um traidor da causa jesuítica. Esta historiografia se baseia nos relatos jesuíticos, incluídos o do próprio Vieira e o do jesuíta José de Morais. Há um pouco de exagero nestas afirmações. O certo é que o governador se encontrava em uma situação delicada na posição de aliado de Vieira e, ao mesmo tempo, governador do estado que

¹³⁷ BNL, Coleção Pombalina, PBA 645, f. 533.

fazia dele representante do rei, mas também um defensor dos interesses dos seus habitantes. Fica nítida esta sua posição quando toma a decisão sobre o caso de Lopo de Souza.

Com todo o cuidado, define o seu parecer. Não segue o do ouvidor geral, mas manda ser trazido ainda preso ao forte do Pará o principal Lopo de Souza e que o padre Antônio Vieira remetesse suas culpas para que, dessa forma e conforme as mesmas, fosse castigado. Reitera o pedido, por mercê, a Antônio Vieira para evitar qualquer inconveniente que do contrário poderia resultar. Diz ainda que isto não significa que não seria dado o castigo que o principal merecesse, pois castigar a quem merece era também servir a Sua Majestade e defender o bem do Estado. Em seguida, afirma que estava mandando o capitão-mor Marçal Nunes da Costa, juntamente com oficiais da Câmara, não estando o padre Antônio Vieira no Pará, uma canoa com as pessoas que lhe parecessem para mandar entregar onde estivesse o principal para ser castigado conforme merecesse. Neste trecho do documento, o governador deixa escapar: “...mandará uma canoa com as pessoas que lhe parecer com esta minha ordem digo minha petição, e não quero dizer ordem ao Padre Antônio Vieira para que me mande entregar o dito Principal onde quer que estiver...”¹³⁸. Ao mesmo tempo que deu o seu parecer, enviando esta ordem ao capitão-mor da capitania, também escreveu uma carta ao padre Vieira, num tom quase de súplica, tenta explicar a situação ao jesuíta:

Senhor meu por outra via tenho escrito a Vossa Paternidade mais largo, e esta não serve demais para pedir a Vossa Paternidade com todo o extremo que Vossa Paternidade me faça muito querer mandar entregar o Principal da aldeia do Maracanã Lopo de Souza preso para se me ter no forte desta cidade pelas razões e protestos, que se me tem efeito como Vossa Paternidade verá pelo traslado dos papéis que com este vão, onde será castigado por quem competir e este meu intento, não é mais que a fim de evitar os danos que do contrário podem resultar, dando se lhe o castigo que merecer, e se acaso estiver no forte do Gurupá, ordeno ao Capitão Paulo Martins (Gorto) o entregue para ser preso no dito forte dessa cidade, e castigado como merecer, por agora não se

¹³⁸ BNL, Coleção Pombalina, PBA, f. 534.

oferece outra coisa mais que torno outra vez a pedir a Vossa Paternidade isto por mercê por evitar o que relato(..).¹³⁹

Com esse episódio se desenha uma pequena “radiografia” do intrincado jogo de poderes que compunha a relação entre os vários setores do mundo colonial amazônico no que se refere à administração das populações indígenas na região. Mostra-se, ao mesmo tempo, o poder que Vieira ainda detinha, mesmo em 1661. A atitude do governador não deixa dúvidas quanto a isto. Também se destaca, com bastante força, o papel de um grupo de índios aliados e cristãos diante desse jogo de interesses. Afinal, quem confrontou mais profundamente os poderes do Superior dos jesuítas, antes das autoridades, dos prelados das outras religiões e da própria Câmara, foram esses “resolutos” índios cristãos.

Esse episódio e a expulsão de Vieira da Amazônia encerram a primeira etapa do controle jesuítico sobre a política missionária na região. Esta primeira etapa, chamada por alguns de “período heróico”, em contraste ao “período empresarial”, que teria vindo depois da assinatura do Regimento das Missões, em 1686 – revela muito do poder que a Companhia sempre teve, alicerçada na Coroa¹⁴⁰. Vieira contava com o rei D. João IV, seu grande defensor. Depois, com a morte do rei e a subida ao trono de D. Afonso VI, em 1661, ele e a Companhia perdiam esta hegemonia, mas seria por pouco tempo. Com a subida ao trono do rei D. Pedro II, Vieira é libertado em 1667 dos cárceres da Inquisição, tendo passado quatro anos preso. No além-mar, a partir de 1663, durante dezessete anos a missão do Maranhão e Grão-Pará ficou fora da alçada da Companhia, pelo menos no que se refere à administração temporal – momento em que esta administração foi entregue aos capitães seculares. Mas em 1680 novas leis reais mudavam completamente o cenário. Os jesuítas retomavam o poder.

¹³⁹ Idem, f. 534 v. .

¹⁴⁰ Ver Moreira Neto, *Índios da Amazônia – de maioria a minoria*, op. cit..

Parte II

CONVERTENDO ALMAS E FAZENDO CRISTÃOS

CAPÍTULO

3

A RAIZ TUPINAMBÁ

O caos das etnias

Contavam-se às centenas os nomes das diversas nações indígenas que habitavam a gigantesca área da Amazônia portuguesa nos séculos XVII e XVIII. Os relatos dos primeiros cronistas que atravessaram o vale do rio Amazonas, ainda no século XVI, e que aos poucos foram circulando no reino, descreviam sociedades populosas que habitavam as margens do grande rio e mantinham entre si relações políticas, muitas vezes de vassalagem. Histórias fantásticas mesclavam-se naqueles relatos com dados mais verossímeis dando aos primeiros colonizadores um panorama de uma população grande e diversificada. Aos poucos, quando os portugueses foram penetrando no interior da imensa floresta, esta diversidade se tornava mais palpável assim como a dificuldade que a situação necessariamente trazia para o estabelecimento de relações políticas e econômicas com os nativos.

O caldeirão multi-étnico que se começava a visualizar aliava-se ao infinito número de rios grandes, pequenos e lagos internos que tornavam o total conhecimento da geografia humana da região praticamente impossível. Somava-se, por outro lado, a esta diversidade étnica a diversidade lingüística, tornando a tarefa de colonizar ainda mais dificultosa. A saída para o impasse foi usar os conhecimentos acumulados nos contatos mantidos com outros índios do estado do Brasil. De certa forma, a presença dos Tupinambá durante a primeira década do século XVII ao longo de praticamente toda a costa que ia do Maranhão ao Pará e alguns rios do interior facilitou esta estratégia. Além

do mais, como visto no primeiro capítulo, muitos destes índios foram evangelizados – seja pelos missionários capuchinhos franceses, seja pelos jesuítas portugueses – que atuavam na região de Pernambuco, de onde grande parte deles fugiu. Isto facilitou sobremaneira a tarefa do contato. Ao mesmo tempo, a comunicação com estes índios acontecia sem muitas dificuldades devido ao uso do tupi ter se tornado, ao longo daqueles primeiros séculos de colonização, comum entre a população branca, indígena e entre os mamelucos.

Este capítulo tem por objetivo traçar um panorama que comprove uma possível base Tupi como padrão cosmológico para a constituição dos índios coloniais. Ao mesmo tempo, objetiva destacar a multiplicidade de constituições étnicas que o impacto com o mundo colonial proporcionou aos habitantes do antigo estado do Maranhão e Grão-Pará. Defende ainda a idéia de que os Tupinambá foram a etnia que possibilitou esta base Tupi comum. Em parte, porque se localizavam numa área extremamente vasta do território Amazônico o que facilitou seu contato com outros diversos grupos indígenas ali localizados. De outra forma, mantinham com seus aliados e avassalados uma relação bastante peculiar que se caracterizava por uniões matrimoniais, permitindo relações interétnicas o que facilitou, posteriormente, seu papel mediador nas aldeias missionárias compostas por multidões étnicas diferenciadas.

Há de se ter cuidado ao utilizar o termo tupi. Tupi corresponde a um tronco lingüístico que engloba cerca de 41 línguas que foram se expandindo ao longo de milênios pelo leste da América do Sul, envolvendo o território dos atuais países: Brasil, Peru, Bolívia, Paraguai, Argentina e Uruguai. Das línguas utilizadas por este tronco, destacaram-se principalmente o guarani e o tupinambá, quando da chegada dos europeus na América. Neste sentido, há uma utilização indevida do termo tupi para designar apenas a língua tupinambá.¹⁴¹

Por outro lado, como vai ser possível observar em capítulo posterior, há e provavelmente já então havia uma unidade cosmológica entre as diversas gradações

¹⁴¹ Existe uma polêmica discussão relativa à origem pré-histórica dos povos tupi e proto-tupi na América do Sul. Francisco Silva Noelli, utilizando dados antropológicos, lingüísticos e arqueológicos, em: “As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi”, in: Revista de Antropologia, vol. 39,n.2, São Paulo: Universidade de São Paulo, 1996, p. 7-53, - apresenta uma proposta que diverge da visão tradicional sobre o movimento de gênese e migração das populações deste tronco lingüístico. Segue-se a este artigo, também na mesma revista, os comentários críticos de Eduardo Viveiros de Castro (p.55-60) e de Greg Urban (p.61-104).

étnicas que compunham este tronco lingüístico. Ainda, ao mesmo tempo, tomando por base que a língua e etnia dos Tupinambá foi a mais representada pelas fontes coloniais e que eram eles, como visto acima, que povoavam boa parte do estado do Maranhão e Grão-Pará – são também os mesmos que serviram de base cultural comum para congregar não somente as outras etnias com as quais já mantinham contato havia tempos, oriundas de outros troncos lingüísticos, mas também outros grupos de origem comum Tupi.

Assim, esta diversidade étnica e lingüística juntamente com a unidade cosmológica deste tronco lingüístico podem ter também facilitado o contato entre os diversos grupos de índios que constantemente desciam os rios e eram agregados às missões e núcleos coloniais na Amazônia, fossem eles de origem tupi ou não. Creio que esta unidade na diversidade foi fundamental para o controle político que os portugueses passaram a exercer sobre a imensa região. Esta unidade lingüística e cultural permitiu que a estratégia de dominação política da região que se baseava no controle militar, mas principalmente no projeto de conversão religiosa e de civilização do gentio, efetivamente fosse colocada em prática.

A doutrinação do gentio utilizando a língua geral (Nheengatu), língua de base tupi falada na região, também foi o veículo primordial para a criação de vínculos simbólicos que ultrapassaram as fronteiras do ideário cristão, trazendo no seu bojo uma série de tradições cosmológicas e rituais ancestrais tupi que formaram um quadro religioso multifacetado, fazendo da conversão dessas populações um processo muito mais complexo do que a primeira vista poderia se supor. Esta discussão que perpassa todo este trabalho vai ser retomada mais detidamente ao longo do capítulo posterior.

No momento, interessa saber que embora existindo, como defendo, uma unidade nesta diversidade, o ambiente Amazônico formava uma babel lingüística com etnias diversas e com tradições culturais também diversas que certamente desorientaram os portugueses. Começando pelos Tupinambá, é possível perceber que a ocupação do território Amazônico ao longo do período em que foi se estabelecendo o contato entre as diversas etnias da região e os portugueses foi extremamente dinâmica. Neste sentido, embora a localização de grupos étnicos pelos inumeráveis rios possa ser estabelecida, a ocupação territorial aconteceu ao sabor do impacto da presença dos europeus e das novas

relações interétnicas e comerciais – todas estas produtos do novo mundo colonial que ali se instalava.

Ao mesmo tempo, este “novo mundo” também impôs mudanças no próprio processo de identificação étnica na medida em que os portugueses nomeavam os grupos contatados por etnônimos que se baseavam, muitas das vezes, nos nomes das regiões que habitavam e nos rios que ocupavam. Outras vezes, usavam o nome com que eram identificados pelo língua ou guia que sempre traziam em suas entradas no sertão. Mesmo se conseguiam que o grupo se identificasse, esta nomeação também dizia pouco. Na maioria das vezes era o nome que os diferenciava do “outro”, normalmente significava “gente” em contraponto a um grupo identificado com algum termo depreciativo caso fosse inimigo.

Em detrimento desta confusão de nomes, alguns grupos étnicos eram de fácil identificação. O mais importante deles, como já destacado anteriormente, tinha uma presença massiva na região. É praticamente consenso, embora ainda se discutam alguns aspectos relativos ao período de ocorrência, que os Tupinambá que passaram a habitar a região do Maranhão e Grão-Pará, como dito antes, tenham chegado a ela em função da fuga que empreenderam pela costa sul-norte e leste-oeste devido ao avanço dos portugueses nos seus antigos territórios. Este movimento de fuga teria ocorrido em algumas levadas, mas todas praticamente recentes. A chegada dos Tupinambá à região norte teria acontecido ainda no século XVI.

Francisco Noelli contesta em parte esta afirmativa com base em dados arqueológicos, lingüísticos e antropológicos, defendendo que o movimento de migração na realidade foi um surto de expansão que aconteceu ao longo de um tempo muito mais amplificado. Este autor defende que a expansão dos povos tupi vincula-se necessariamente à discussão sobre o seu centro de origem que acredita ter ocorrido na região Amazônica, mas especificamente no baixo Amazonas. Segundo ele, os Tupinambá teriam atravessado a foz do Amazonas em direção ao litoral brasileiro na direção de norte, indo para sul até alcançarem o Trópico de Capricórnio. Ao mesmo tempo, outros grupos do mesmo tronco lingüístico teriam subido pelas bacias que deságuam no Atlântico. Noelli afirma que por falta de pesquisas arqueológicas mais consistentes na região do Rio Grande do Norte e do Maranhão os pesquisadores seriam induzidos a se

apoiar nas informações históricas sistematizadas por Alfred Métraux e Florestan Fernandes sobre a fuga dos Tupinambá em direção ao Maranhão e Amazonas. Ao fazer esta crítica, Noelli na realidade queria colocar em evidência que esse processo de fuga, que foi registrado em várias fontes utilizadas pelos autores que destaca, não caracterizaria o sentido sul-norte da expansão pré-histórica tupi. Seu interesse naturalmente não é definir se houve ou não este processo de fuga no século XVI na direção sul-norte, mas sim afirmar que em tempos pré-históricos a expansão dos povos de origem Tupi foi inversa. De qualquer forma, ao fazer este tipo de afirmação não dá o devido valor a um movimento que efetivamente teve lugar como atestam a grande maioria das fontes.

Embora sua tese seja controversa, ele acaba por tocar em pontos que considero relevantes para esta reflexão. Primeiramente, observa que, considerando que os povos de origem Tupi apresentavam um sedentarismo mais desenvolvido devido à prática agrícola do que outros povos indígenas, isto implicaria que sua expansão acontecera por aumento demográfico e desmembramento das aldeias. Tal expansão possivelmente teria gerado conflitos com as populações que ocupavam as áreas pretendidas causando relações interétnicas complexas. Ao mesmo tempo, o ritmo de expansão vinculava-se à prática de manejo de plantas agrícolas. Esta prática caracterizava-se pelo transporte e inserção de plantas para as novas regiões em que se mudavam. Na opinião do autor, era necessário que houvesse uma preparação prévia do território que pretendiam ocupar, o que caracterizaria não uma expansão por saltos, mas antes por anexação contínua e paulatina.¹⁴²

Esta hipótese de Noelli de expansão lenta e contínua, mais ainda, a idéia de que os povos Tupi se expandiram ao longo de séculos por boa parte do território do atual Brasil mantendo sempre relações complexas e longas com os povos que subjugavam ou mantinham contato, induz à perspectiva de que os vínculos entre os povos deste tronco e outras etnias era mais forte e antigo do que se poderia supor, mesmo e principalmente na Amazônia de onde teriam se originado. Por outro lado, o autor defende ainda, com base em dados da antropologia física sobre estudos com grupos tupi da Amazônia, que há uma grande distância genética entre eles. Estes dados revelariam o que já se pressupunha

¹⁴² Francisco S. Noelli, "As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi", In: *Revista de Antropologia*, vol. 39, n. 2, São Paulo: USP, 1996, p. 34-35.

quanto à forma dos povos tupi se relacionarem com outros grupos étnicos. A relação destes povos com a “alteridade” sempre se caracterizou pelo processo de assimilação. Isto também poderia induzir à idéia de que a base cosmológica dos Tupi seria flexível a ponto de incorporar referenciais simbólicos de outros grupos étnicos. Caso verdadeira, esta hipótese facilitaria sobremaneira a perspectiva de que houve a constituição de um referencial simbólico comum entre grupos étnicos desiguais, servindo como patamar cultural para a convivência entre povos Amazônicos no novo mundo colonial.¹⁴³

Os Tupinambá do Maranhão

Abandonando um pouco a pré-história dos povos Tupi, o que certamente interessa apenas na medida em que auxilia a compreensão das profundas ligações que existiam entre estes povos e outros na região Amazônica quando por lá chegaram e se fixaram os portugueses, cabe destacar o grupo dos Tupinambá. Estes foram os que realmente estabeleceram relações mais próximas, como visto anteriormente, com os colonos do velho mundo. Em particular, é importante observar os grupos daquela etnia localizados na costa do Estado do Maranhão, nos rios do interior da região e na ilha de Tupinambarana, nas proximidades da foz do rio Madeira.

A idéia de que era um povo vindo da região sul, mas especificamente das terras de Pernambuco, povoava os relatos dos cronistas. Abbeville acreditava que os Tupinambá teriam emigrado da região do Rio de Janeiro, dividindo-se em três levas. Uma delas teria povoado a região costeira e atendiam pelo nome de Paraná-Guara. Outra seguiu para o interior até a Serra do Ibiapaba ficando conhecidos por Ibiapaba-Guara. Finalmente, segundo o padre capuchinho, a terceira leva que povoou a ilha do Maranhão recebeu o nome de Maranhão-Guará. Como bem lembra Florestan Fernandes, outros cronistas apresentam origens distintas para esse mesmo povo. Pero Rodrigues, por exemplo, indica que os Tupinambá teriam vindo da Bahia. Haveria, portanto, uma indefinição da região

¹⁴³ Noelli, *idem*, p. 33-34.

de onde se originaram estes índios. No entanto, Florestan acredita que muito provavelmente estes índios seriam oriundos da região de Pernambuco.¹⁴⁴

Fernandes usa para corroborar sua hipótese os discursos registrados por Abbeville dos índios Japiaçu e de Momboré, caciques tribais Tupinambá do Maranhão. Ele observa que o contato dos franceses com os Tupinambá do Maranhão se deu muito antes da expulsão daqueles do Rio de Janeiro. Este contato teria acontecido, segundo este mesmo autor, entre 1570 e 1572. Por sua vez, as migrações em massa dos Tupinambá da região do Rio de Janeiro, ao serem derrotados em Cabo Frio, só teria acontecido depois de 1574. Ao mesmo tempo, estes movimentos teriam ocorrido de forma bastante lenta. Inicialmente, estes índios se deslocaram para o interior buscando maior segurança. Só posteriormente imigraram em direção ao sul e ao norte. Um desses movimentos para o norte terminou no interior da Bahia, no início do século XVII.¹⁴⁵

As conclusões de Florestan Fernandes são idênticas às defendidas por Alfred Métraux. Primeiramente, quanto ao fato de que os Tupinambá do Maranhão não serem oriundos do Rio de Janeiro. Ao mesmo tempo, concorda que o período em que povoaram a região do Maranhão foi entre 1560 e 1580. Na opinião do mesmo autor, estes índios do Maranhão seriam formados pelos Caeté da região de Pernambuco e pelos Tupinambá da região da Bahia. Concordando com Métraux, Florestan considera que a probabilidade maior é que os Tupinambá do Maranhão seriam os Caeté de Pernambuco.¹⁴⁶

Em sendo os Caeté os verdadeiros povoadores “Tupinambá” do Maranhão, esse movimento migratório ganha uma dimensão extremamente heterogênea. Entendendo melhor: o caráter heterogêneo dessas ondas migratórias se deu em função do fato de que os índios que viviam nas aldeias da Companhia de Jesus e de onde possivelmente teriam fugido quando atacados pelos portugueses, formavam um contingente étnico diverso. Os Caeté uniram-se em fuga com grupos de outros índios também submetidos pelos portugueses, entre eles os Tupinambá, seguindo todos em direção ao norte. A facilidade com que estes grupos indígenas Tupi tinham para estabelecerem vínculos de parentesco

¹⁴⁴ Sobre a origem das ondas migratórias para o Maranhão ver o livro clássico de Florestan Fernandes, *A organização social dos Tupinambá*, São Paulo: Editora Hucitec/Unb, 1989 [fac. 1948], 40-44. Importante, sobre outros aspectos, a crítica ao mesmo trabalho de Eduardo Viveiros de Castro em: *Araweté: os deuses canibais*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986, p. 84-88.

¹⁴⁵ Florestan, op. cit., p. 41.

¹⁴⁶ Idem, p. 41-42. Quanto a Métraux, Florestan usa as obras: *Migrations Historiques des Tupi-Guarani e La Civilisation Matérielle des Tribus Tupi-Guarani*, p. 290-291.

com outros grupos étnicos reforça a idéia de serem um grupo aberto as possibilidades de contato interétnico. Ao mesmo tempo, indica a importância que o contato com os europeus, em particular com os portugueses, teve para a mudança na forma de relacionamento entre os diversos grupos étnicos ameríndios que foram obrigados a estabelecer alianças antes impensáveis.

A idéia que Fernandes defende é a de que grupos tribais inimigos, mas de uma mesma região, se reuniram em confederação elegendo como inimigo comum aos portugueses. Isto já acontecera no Rio de Janeiro no século XVI e, como destacado antes, também voltou a acontecer no Maranhão e Pará no século seguinte. Ele defende que grupos locais de Caeté, Tupinambá e mesmo Potiguar expulsos pelos colonos de Pernambuco tenham se confederado no litoral do São Francisco e emigrado posteriormente daquela região, primeiramente para o interior e logo após para o norte, como descreveu Abbeville. A idéia de que seriam os Caeté os Tupinambá do Maranhão é defendida por Florestan corroborando uma informação de Gabriel Soares de Souza que atesta serem os Caeté ligados aos Tupinambá por laços de matrimônio na região do São Francisco, antes da imigração para o norte.¹⁴⁷

O ataque indistinto perpetrado pelos portugueses a esses diversos grupos teria forçado uma aliança estratégica. Essa aliança, por sua vez, fez com que os Potiguar e os Tupinambá, antes unidos em guerra contra os Caeté, se ligassem a estes últimos e partissem juntos para o norte. Segundo Florestan, é possível perceber a distribuição desses grupos que imigraram para o Maranhão e Pará. Os Tupinambá abandonaram a região da Ibiapaba e partiram para a ilha do Maranhão. Os Potiguar, por sua vez, mantiveram-se por lá. Com o tempo, rompidos os laços de solidariedade, os dois grupos tribais tornaram-se inimigos, passando a se designarem mutuamente por Tabajara. Os Caeté, por sua vez, situaram-se mais para o norte, na região do Pará.

Outra onda migratória vinda da região da Bahia teve lugar em torno de 1674, ainda segundo Florestan Fernandes. Esta teria atingido as regiões do rio Real e de Itapecuru. Existe a probabilidade de que esses grupos tenham engrossado a população

¹⁴⁷ Florestan, op. cit., p. 42.

dos Tupinambá do Maranhão tendo, inclusive, se expandido para a terra firme – ou seja, Tapuitapera e Cumã.¹⁴⁸

O que é importante destacar neste caso é que os Tupinambá que povoaram a região do Maranhão e Pará durante o final do século XVI eram oriundos de uma região já colonizada por portugueses e que muitos deles já haviam mantido contato com os europeus, tendo inclusive sido catequizados na fé católica no interior das aldeias jesuíticas da região de Pernambuco. Isto possibilitou a estes índios terem um conhecimento privilegiado do novo mundo colonial que aos poucos ia se instalando ao longo da costa atlântica e no interior, no que viria se transformar na América portuguesa, dividida entre o estado do Brasil e do Maranhão e Grão-Pará. Por outro lado, este mesmo contato gerou uma transformação nas relações interétnicas que se estabeleciam entre esses diversos grupos, possibilitando a criação de redes de solidariedade que se mantiveram, em alguns casos, por mais de um século. Como lembra Florestan, os Tupinambá e os Caeté mantiveram laços de amizade o que, provavelmente, pode ter facilitado a aliança que estabeleceram na guerra contra os portugueses no início do século XVII, já tratada anteriormente. No entanto, o grau de proximidade entre esses grupos era variado. Se existia ainda laços unindo os Tupinambá do Maranhão aos Caeté do Pará, estes eram muito menos forte do que os que uniam os grupos locais de Cumã, Tapuitapera e da ilha do Maranhão.¹⁴⁹

A chegada dos Tupinambá a região do Maranhão implicou também numa disputa acirrada com os grupos locais, nomeados por “tapuias”. Dentre os principais inimigos deste grupo Tupi se destacam os Tremembé. Por outro lado, as relações belicosas também se estendiam aos Tabajara – provavelmente os antigos Potiguar que imigraram para a região de Ibiapaba. No entanto, este panorama multifacetado de nomeações étnicas, muitas das vezes meros etnônimos que nada dizem sobre quem nomeiam, o termo Tabajara ganhava conotações variadas de acordo com a conjuntura em que aparecia. Ao mesmo tempo, a dinâmica das relações interétnicas ditou mudanças rápidas que implicou em significados distintos para nomeações semelhantes em tempos desiguais.

¹⁴⁸ Idem, p. 42-43.

¹⁴⁹ Florestan, op. cit., p. 43-44.

Em relação a esta dinâmica nas relações entre grupos indígenas e portugueses no momento da conquista do território Maranhense, basta observar o que destaca Florestan Fernandes ao traçar um panorama da diversidade dos grupos Tupi que povoaram aquela região no século XVII. Segundo este autor, os povos que lá estavam eram os Caeté e Tupinambá da região de São Francisco e Caeté e Potiguar da costa de Pernambuco que, por sua vez, nada tinham em comum entre si, a não ser seu “equipamento cultural” e a forma de designarem franceses e portugueses. Ocupavam, no entanto, uma área bastante significativa da região. As fronteiras de sua ocupação se davam ao norte no rio Amazonas e ao sul na serra de Ibiapaba até o rio Paraíba. A concentração do povoamento era principalmente na ilha do Maranhão, em Tapuitapera, Cumã e em Caeté. A quatrocentas léguas da ilha também existiam Tupinambá povoando a costa. Ao mesmo tempo, o rio Amazonas também era habitat de muitos deles, como se verá adiante. Ainda perto da embocadura do rio Paraíba também havia um grupo de Tupinambá instalado. Este último grupo, por sua vez, seriam de Potiguar que atacados pelos portugueses se separaram dos demais e passaram a se auto-designar Tupinambá. Depois, aliando-se aos seus antigos algozes, foram chamados pelos Potiguar de Tabajara. Unidos aos portugueses passaram a atacar os Potiguar, chefiados pelo seu principal, cacique Piragiba – o Braço de Peixe. Depois de lutar ao lado dos portugueses em várias batalhas contra os Potiguar, Piragiba se viu traído pelos seus antigos aliados, vingando-se dos portugueses e internando-se nas terras dos seus antigos inimigos Potiguar. Já no final do século XVII, em 1685, na luta que os portugueses estabeleceram com os Potiguar, foram novamente feitas as pazes com este grupo indígena, àquela altura chamados pelos brancos europeus de Tabajara. Passaram então finalmente a se localizar ao longo do rio Paraíba e a proteger as povoações dos brancos de outros inimigos indígenas. Desta forma, se auto-nomeando Tupinambá, estes índios ajudaram os portugueses a subjugar os Potiguar e os franceses.¹⁵⁰

Esta pequena descrição acima demonstra a dinâmica desse tipo de relação e, ao mesmo tempo, a incrível maleabilidade que as identidades étnicas assumiam no contexto daquele mundo em mutação. As alianças políticas e a fidelidade que ensejavam flutuavam ao sabor das ondas conjunturais. Neste sentido, fica fácil entender porque

¹⁵⁰ Florestan, op. cit, p. 44-45.

expulsos os franceses do Maranhão os Tupinambá rapidamente transferiram sua lealdade a seus novos senhores, os portugueses, sem muita dificuldade. Vale então refletir sobre o significado que os laços de solidariedade tinham para essas populações, ainda que partidários de um mesmo universo cultural e falantes de língua semelhantes. Afirmar que os grupos de Tupinambá habitavam praticamente todo o estado do Maranhão e compartilhavam um substrato cultural comum não significa necessariamente dizer que cultivavam algum tipo de união que fosse além de situações circunstanciais. Assim, a diversidade política entre esses grupos era muito maior e muito mais constante do que sua unidade cultural. Por outro lado, esta mesma cultura compartilhada era a que permitia circunstancialmente arranjos políticos e militares e, posteriormente, permitiu a constituição de uma base simbólica comum através da qual o novo personagem indígena colonial se constituiu, ultrapassando os vínculos antes apenas circunscritos aos grupos indígenas do tronco Tupi.

A dinâmica da política de alianças portuguesas, principalmente em relação aos seus aliados Tupinambá, essencial para a ampliação e para a manutenção das fronteiras do Império que começavam a construir, encontrava, como já observado, um obstáculo. A necessidade de mão-de-obra ditava os rumos das ações da recente elite colonial no plano interno. Isto não somente dificultava, como também jogava por terra os compromissos assumidos com esses primeiros aliados indígenas. Neste sentido, como já visto anteriormente, os aliados Tupinambá serviram como mão-de-obra preferencial na montagem dos primeiros núcleos coloniais e das propriedades agrícolas. O fato de falarem língua compreensível, de serem “quase” cristãos e de terem certa experiência no convívio com os brancos europeus foi, como mencionado antes, fator determinante para figurarem como os primeiros trabalhadores livres e escravos daquela nova colônia.

A guerra entre os Tupinambá e portugueses abordada no capítulo anterior foi consequência da necessidade por braços para as lavouras e para o recolhimento de drogas do sertão. Ao mesmo tempo, esta guerra generalizada estabeleceu um novo panorama no povoamento indígena naquela região. Antes do conflito, Florestan Fernandes acredita que o número dos Tupinambá na Ilha do Maranhão, em Tapuitapera, Cumã e Caeté chegava a soma de 35.000 indivíduos. Em Ibiapaba, em outros pontos da costa e no interior do Maranhão e Pará considera impossível estabelecer um número aceitável. O mesmo autor,

no entanto, de acordo com outros autores aqui já mencionados no capítulo precedente, considera que o conflito e o contato com os brancos europeus causaram uma diminuição enorme neste contingente populacional. Para o autor, a fuga e a morte teriam sido o destino desta população. As referências aos Tupinambá nas fontes do século XVII, lembra Florestan, eram muito reduzidas. No século XVIII, por sua vez, era rara senão inexistente qualquer menção a este grupo indígena.¹⁵¹

Sem discordar que as mortes foram inúmeras e bastante significativas, fica uma pergunta no ar: afinal, o fato das fontes não mencionarem mais o etnônimo Tupinambá não significaria que estes mesmos índios já teriam sido “incorporados” pelos brancos, que então já os consideravam cristãos, ainda que “índios”? Mortes houve, sem nenhuma dúvida – e foram inúmeras. O mesmo pode-se dizer das fugas. Mas o contingente base, a primeira geração das aldeias que muitas das vezes assumiu um papel intermediário no trato entre brancos e índios “tapuias” dos sertões, em meados do século XVIII curiosamente chamados pelo jesuíta João Daniel de “Tapijaras” – eram os primeiros Tupinambá que não foram extintos de todo, ao contrário, transformaram-se em índios cristãos. Ainda que em termos quantitativos não fosse um número significativo, sua contribuição para alicerçar um padrão cosmológico comum é inegável.

Informações sobre o papel desta primeira geração de índios das aldeias missionárias e dos núcleos coloniais se repetem, inclusive elencados pelo próprio Florestan Fernandes. Antes disso, é importante destacar um fato marcante no processo de identificação da composição populacional da colônia após a guerra. Um dado que destaca Florestan e que de certa forma é fator recorrente em vários momentos da história colonial na região, é que houve ao longo do tempo um esvaziamento das aldeias missionárias dos jesuítas, quando se instalaram na ilha de São Luís reunindo os grupos restantes de Tupinambá. No final do século XVII teriam sob sua tutela cerca de 300 guerreiros, em 1730 seriam 265 e quatro anos após apenas de 20 a 25 índios. O autor deixa transparecer que esse esvaziamento atestaria, de certa forma, a idéia da extinção. Mas é sabido que a flutuação populacional na região do Maranhão e Pará, antes de ser um acidente, era a normalidade. A mudança na localização dos núcleos populacionais indígenas era mais que comum. Por sua vez, as fugas eram generalizadas e não necessariamente tinham por

¹⁵¹ Florestan, op. cit, p. 46.

objetivo ultrapassar as fronteiras do mundo colonial. Era fato corriqueiro, índios e índias fugirem de uma propriedade para outra buscando melhores condições de trabalho. Também não era incomum a fuga das aldeias jesuíticas que, no mais das vezes, serviam de entreposto de mão-de-obra para a população colonial. Esses índios muitas vezes preferiam ser escravos de apenas um senhor a padecerem em trabalhos exaustivos servindo a vários senhores com os quais não estabeleciam qualquer vínculo. Isto significava, muitas vezes, a diferença entre a vida e a morte.¹⁵²

Mas como dito acima, os vestígios de índios Tupinambá “integrados” naquele novo mundo não são raros. O próprio Florestan cita o que escrevia o padre Bettendorf em 1699, quando este afirmava serem os Tupinambá “bons cristãos e amigos dos padres da Companhia”. Além disso, considerava-os a “flor dos guerreiros mais valentes e alentados do Estado todo”. Vieira, também citado pelo mesmo autor, observa que a função principal desses índios era a captura de outros e por serem guerreiros afamados sempre estavam envolvidos nestas empresas.¹⁵³ Com o tempo, alusões aos Tupinambá realmente diminuíram. Ainda assim, a presença deles ao longo de todo o Estado do Grão-Pará e Maranhão fez parte do registro de vários relatos de missionários e das autoridades coloniais.

Os Tupinambá do Tocantins

Não somente na região do Maranhão encontravam-se índios Tupinambá. Outros grupos locais independentes espalhavam-se longe da costa. Em meados do século XVII há notícias de grupos de índios desta etnia situados a 300 léguas da foz do rio Tocantins. Numa das primeiras entradas que fez contato com estes índios, em 1647, Bento Rodrigues de Oliveira desceu muitos deles do Tocantins que acabaram se incorporando como escravos nas povoações do Pará. Em 1655, os jesuítas estabeleceram uma missão junto a esses Tupinambá do Tocantins. Naquele momento, começava a se estabelecer entre estes índios uma noção mais clara da complexa relação com o mundo dos brancos. Duvidavam da lealdade e das boas intenções dos padres e, decididamente, não confiavam

¹⁵² Florestan, op. cit., p. 47. Mais informações sobre as características dessas fugas nos capítulos 4 e 5 subsequentes.

¹⁵³ Florestan, op. cit., p. 47; Antonio Vieira, Cartas, v. I, 555, Apud, Florestan, op. cit., p. 47.

nos portugueses. Bettendorf e Antônio Vieira descrevem os primeiros descimentos desses índios para mais próximos dos núcleos coloniais. Uma leva de 1000 a 1200 indivíduos. Inicialmente, nem todos se convenceram e alguns permaneceram em suas terras. Três anos depois, nova missão foi em busca dos restantes. Os descidos foram distribuídos nas aldeias jesuíticas nas proximidades da cidade de Belém. Supõe-se, no entanto, que grupos independentes tenham permanecido na região do Tocantins sem se convencerem a se integrar ao mundo colonial.¹⁵⁴

Segundo informações de Bettendorf, os Tupinambá descidos em 1655 pelos jesuítas foram levados ao Guajará, junto da Ilha do Sol onde já existia uma aldeia de índios seus aparentados. Bettendorf destaca que contabilizavam 1200 indivíduos. Mas, como muitas das aldeias de índios coloniais, esta não progrediu, tendo sido abandonada posteriormente pelos jesuítas. Migrações sucessivas e poluição das águas devido à instalação de engenhos de anil acima da Ilha do Sol parecem ter sido a causa deste abandono.

O caso da aldeia na Ilha do Sol pode servir de exemplo da enorme mobilidade dessas populações na região. Primeiramente, em razão da poluição das águas, estes índios, liderados pela cacique Perouassu, mudaram-se para o interior da ilha. Uma das razões da escolha deste local é que o mesmo permitia maior abundância de alimentos e uma comunicação mais facilitada com a costa marítima. Quando os engenhos de anil foram transferidos e foi solicitado a estes índios que retornassem a sua antiga aldeia – muito provavelmente para facilitar o uso de sua força de trabalho e ser mais próxima dos núcleos coloniais – eles se recusaram a retornar. Em 1678, passados 23 anos do início de seu descimento pelos jesuítas, estes índios realizaram outra migração, naquele momento, chefiados pelo cacique Jacinto. Procuraram então o litoral da ilha em busca de mariscos. Mais tarde, realizaram uma nova migração. Desta vez, com a orientação dos jesuítas que necessitavam de seus trabalhos para o serviço religioso.

Pode-se notar que, ainda que descidos, eles possuíam certa autonomia o que impunha para as autoridades civis e religiosas a criação de estratégias para manterem o mais próximo possível sua tão cobiçada força de trabalho. Este exemplo também ilustra o

¹⁵⁴ Florestan, op. cit., p. 47-48. O autor se baseia nos relatos de Bettendorff, Vieira e Heriarte.

que foi escrito acima sobre as causas do esvaziamento das aldeias de índios ao longo de toda aquela região. É necessário frisar ainda, mais uma vez, que este esvaziamento não significa necessariamente a extinção de um grupo étnico. No caso destes Tupinambá em particular, no final do século XVII, mais especificamente em 1692, a situação da aldeia na Ilha do Sol era precária e, segundo Bettendorff, sem casas ou sustento necessário ficava difícil assistir aquela aldeia. Além disso, segundo suas palavras, esses índios estavam “divertidos, uns ao acaso, outros ao cravo, outros em vários serviços dos brancos e da república pelos sertões”. Estas palavras do jesuíta só vem confirmar mais uma vez que estes Tupinambá na realidade não se extinguíram, mas sim se “integraram” de formas diversas ao mundo colonial.¹⁵⁵

Por outro lado, o fato da extinção étnica não ter acontecido não significa dizer que as mortes causadas por epidemias e mudança nos hábitos alimentares e de trabalho não tenham sido significativas. Mas as vítimas preferenciais eram antes os recém descidos que aqueles já integrados há mais tempo. As novas gerações de índios já nascidos nas aldeias e povoamentos coloniais estavam melhor protegidas. Estas últimas estavam equipadas de forma mais eficiente para lidarem com a carga bacteriológica e virótica do novo universo com o qual conviviam. Por ironia do destino, os escravos índios que pela sua condição conviviam mais cotidianamente com os homens brancos servindo-lhes de caçadores, pescadores, intérpretes, traficante de índios etc, eram aqueles mais resistentes às doenças. Por outro lado, os moradores das aldeias missionárias que mantinham contato esporádico com o mundo branco e conviviam em grandes grupos, muitas vezes de etnias diversas, morriam feito moscas quando uma epidemia se alastrava pela aldeia. A epidemia de bexiga, ou melhor, varíola, era a que mais vítimas fazia.

É importante destacar que os relatos de epidemias entre os índios Tupinambá não podem explicar isoladamente sua presumível extinção. Florestan Fernandes quando usa este exemplo para reafirmar que no final do século XVII e princípios do XVIII o número de índios deste grupo era muito pequeno, alegando ainda que muitos fugiram e se isolaram no interior das matas, pretende afirmar sua tese da extinção étnica deste grupo nesse período limite.

¹⁵⁵ Bettendorff, p. 24-11, Apud Florestan, p. 48-49.

Discordando do grande sociólogo, considero que ao contrário de uma extinção étnica, houve sim um processo de transformação e integração destes primeiros índios descidos. Trata-se, na realidade, da transformação dos Tupinambá em índios cristãos. Portanto, não uma extinção étnica, mas sim uma transformação identitária.

Os Tupinambá de Tupinambaranas

A abrangência geográfica dos grupos Tupinambá no novo estado do Maranhão e Grão-Pará correspondia praticamente à totalidade do mesmo. A ilha de Tupinambarana foi povoada por índios Tupi por volta do mesmo período que a região do Maranhão e o entorno da cidade do Pará. Estes grupos, assim como seus semelhantes, provinham muito provavelmente do estado do Brasil. Acuña acredita que os moradores da ilha eram oriundos da região de Pernambuco e de lá teriam saído quando foram derrotados e subjugados pelos portugueses. Heriarte considera que este movimento migratório tenha ocorrido no ano de 1600. O mesmo autor também acredita que os índios citados tenham se dividido em três bandos depois de abandonarem mais de oitenta e quatro aldeias na região em que antes se situavam. Acuña, por sua vez, defende a idéia de que tais levas acabaram se dispersando numa área de 900 léguas. Primeiramente, teriam atingido o rio Madeira e, posteriormente, devido a conflitos com os espanhóis, alcançaram a ilha localizada a 28 léguas do mesmo rio. Heriarte lembra que lá chegando eles já encontraram uma população estabelecida, tendo então conquistado e avassalado seus habitantes. Passado algum tempo, casaram-se e se aparentaram com os naturais da ilha.¹⁵⁶

O dado interessante que surge das informações registradas pelos referidos cronistas e compiladas por Florestan Fernandes é que os Tupinambá que habitaram esta ilha deslocavam-se numa área muito mais extensa. Conheciam inclusive a região do Rio Negro, ao qual chamavam de *Uruna*. Além disso, apresentavam conhecimentos sobre outras áreas da região. Localizavam-se à margem do rio Amazonas em número de quatro

¹⁵⁶ Florestan Fernandes, op. cit., p. 50-51.

grupos locais, mas, segundo Heriarte, possivelmente formavam também outros no interior da terra firme.

A relação que os Tupinambá estabeleceram com as populações vizinhas foi de domínio. Acuña acredita que as antigas populações foram exterminadas ou expulsas por esse povo Tupi. No entanto, Heriarte observa que vários desses grupos, incluindo: os Aratu, Apacuitara, Yara, Godui e Curiató acabaram por submeter-se aos Tupinambá. Estas populações pagavam tributos e serviam como vassalos para o grupo Tupi. O cronista ainda destaca que, da mesma forma que teria acontecido com os habitantes da ilha, os Tupinambá estabeleceram casamentos com indivíduos destas populações, ainda que mantivessem as relações senhoriais. Um dado importante a se considerar é que a população Tupi, conhecedora que era da língua geral, era a única daquela área que podia estabelecer contato com os brancos, monopolizando as relações com os europeus. Desta forma, acabaram por se integrar às tropas de resgate auxiliando os brancos na captura de escravos índios.¹⁵⁷

Os dados acima remetem, como outros anteriormente, à afirmação já veiculada de que estes índios Tupinambá usavam como prática comum nas suas relações interétnicas o intercassamento. Desta forma, assimilavam à sua etnia os demais grupos com os quais entravam em contato. Isto acontecia com todos os grupos de Tupinambá até agora elencados. De outra forma, os cronistas confirmam com seus dados a hipótese aqui defendida de que o fato de falarem uma língua conhecida dos brancos fazia dos Tupinambá um grupo fundamental para o processo de conquista e colonização das áreas amazônicas. Por esta razão, os portugueses fizeram deles seus auxiliares e intérpretes preferenciais. Isto pode ser constatado, por exemplo, pelo uso do nome Tupinambá para imprimir medo nos índios a serem escravizados e descidos pelas tropas de resgate, como menciona Acuña. Sendo os primeiros escravos, os primeiros intérpretes e os primeiros trabalhadores é possível que também tenham sido, como acredito, os responsáveis, voluntária ou involuntariamente, pela constituição e um eixo cosmológico e padrões referenciais comuns aos outros grupos étnicos da região nas décadas que se seguiram.

¹⁵⁷ Florestan, op. cit., p. 51-52. Fernández, neste trecho de seu livro observa, usando a carta do padre Fritz, de 26 de junho de 1689, citada por Serafim Leite (*História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. III, p. 385), que o cacique João Cumiaru integrava as tropas de resgate acompanhando os brancos na captura dos “aborígenes”.

Com o processo de colonização tendo se estabelecido na região, os antigos habitantes Tupinambá da ilha foram aldeados pelos missionários jesuítas em torno de 1660. No entanto, como acontecia em todo o território amazônico, a aldeia também sofreu um processo de abandono. Muito provavelmente, como conseqüência do que já foi mencionado anteriormente, ou seja, do desencanto dos índios com seus protetores jesuítas e da busca de melhores condições de vida. Por outro lado, a mistura desses antigos habitantes com outros grupos étnicos foi a saída encontrada pelos missionários para repovoarem as aldeias.

A técnica bastante comum usada pelos missionários de descerem diversas etnias e as alojarem em aldeias missionárias, fazia destes locais verdadeiros núcleos multi-étnicos. Grupos de línguas distintas e de hábitos também diferentes foram obrigados a conviver, naturalmente, estabelecer laços de sangue. Numa realidade como esta, em particular na aldeia Tupinambá – o caldo multi-cultural que se estabeleceu certamente teve como seu ingrediente mais substancial os padrões lingüísticos e cosmológicos dos Tupi. Ajudou sobremaneira o hábito que esses índios Tupinambá possuíam de se misturarem com aqueles que conquistavam ou passavam a conviver.

Em 1678 a aldeia recebeu o nome de Santa Cruz dos Andirazes. Naquela época viviam, juntamente com os Tupinambá, os Curiató. Em torno de 1688, outro jesuíta acrescentou nova gente descida a aldeia. Estabelecendo outra mudança, fundou nova aldeia dos Tupinambarana e manteve a população mais antiga na dos Andirazes. Esta mudança, no entanto, teve por motivo menos a decisão do jesuíta do que a direção do cacique índio Tupinambá chamado João Cumiaru, com fama de guerreiro e capitão-mor dos seus índios. Este fato não é isolado. Embora houvesse por parte dos missionários um poder inegável sobre seus catecúmenos, o controle total era impossível. Portanto, como se verá adiante, o papel desses novos líderes indígenas foi substancial para a manutenção do domínio sobre estas populações. Este processo de cooptação dependia, por outro lado, de compensações e da construção de vínculos com estes chefes políticos. Dependia ainda da construção de uma hierarquia, mesmo sutil, entre as gerações de catecúmenos que

passavam a habitar uma mesma aldeia. Isto certamente acontecia na aldeia de Tupinambarana.¹⁵⁸

As levas de novos índios não pararam de chegar à citada aldeia. Em 1696, os jesuítas conseguiram atrair para lá grupos de Andirá e Curiató. Com a flutuação natural das aldeias, em 1730 contava com 495 indivíduos. Sete anos após, nova mudança aconteceu. Os habitantes da antiga Tupinambarana foram morar no rio Tapajós. Parte dela foi distribuída pela aldeia dos Abacaxi, de São José e de Guaiacurupá. Dessas aldeias, a dos Abacaxi foi a que mais prosperou. Em 1696 contava com 500 indivíduos, mas em 1730 já somava o número de 932 índios. No entanto, este acréscimo corresponde a mais uma comprovação do imenso número de etnias que desaguavam a cada momento naqueles núcleos missionários. Os Tupinambá, antes os únicos habitantes, passavam a dividir o seu espaço com uma multidão de grupos. A crescente necessidade de braços e mão-de-obra para as diversas atividades coloniais fazia dos missionários elementos chave na constituição dessa massa humana pretensamente uniformizada. No entanto, paralelo ao processo de catequização e “civilização do gentio” implementado por esses padres, lentamente também se constituía à sua revelia vínculos sociais e culturais entre esses diversos grupos, muitos deles antes, senão inimigos, no mínimo estranhos. A argamassa construtora destas ligações sociais e culturais foi, sem nenhuma dúvida, os padrões culturais de base Tupi. Portanto, a uniformização pretendida de referência cristã teve de conviver com o incômodo panorama cosmológico Tupi que constituía sentido e estabilidade a difícil equação do encontro entre mundos tão desiguais.

Os índios do rio Solimões

O médio e o baixo rio Solimões, segundo os cronistas do século XVI, eram densamente povoados por populações estratificadas que mantinham um ativo comércio intertribal tanto de matérias-primas, quanto de produtos manufaturados. Segundo estes

¹⁵⁸ Uma discussão mais detalhada sobre o papel dos principais no mundo colonial está inserida no capítulo 5, adiante.

primeiros textos, povoados e províncias compunham um panorama de ampla complexidade social em que se destacava uma hierarquia política bem desenhada. Chefes locais eram subordinados a chefes regionais revestindo-se de qualidades sagradas. Havia, ainda, segundo os relatos, a organização por linhagens, cultos aos antepassados e mesmo técnicas rudimentares de preservação de cadáveres.

No alto Solimões habitavam os Aparia e Aricana, acabando por desaparecer no século seguinte. Em seu lugar, já no século XVII, estabeleceram-se os Omágua, basicamente entre os rios Javari e Jutaí. Em 1639, os relatos produzidos na viagem de Pedro Teixeira destacavam a existência de 400 aldeias desse grupo étnico. No final do mesmo século, por outro lado, o jesuíta Samuel Fritz listava 38 aldeias apenas, atestando também o deslocamento de outras para as ilhas. Esse deslocamento aconteceu possivelmente devido à necessidade de se defenderem de seus inimigos.

Outro grupo étnico conhecido como Aisuare habitava, também no século XVII, a província de Machiparo a oeste dos Omagua. Provavelmente sua posição anterior era mais rio abaixo e teriam migrado da antiga zona intermediária que ocupavam para o alto do rio devido ao movimento das incursões portuguesas e, ao mesmo tempo, ao enfraquecimento dos Omagua. Parte dos Aisuare foram atraídos no início do século XVIII, juntamente com os Omagua e Yurimagua, para as missões espanholas do oeste.

Os Yurimagua, por sua vez, entraram em contato com os portugueses na segunda metade do século XVII quando estes últimos procuravam por ouro e escravos. Fugiram então para as florestas e, ao final do mesmo século, habitavam, juntamente com os Aisuare, a periferia das terras dos Omagua e também o sul do território. Eram conhecidos por sua cerâmica, por seu comércio diversificado e por sua habilidade guerreira.

Compondo o conjunto destes povos que habitavam o rio Solimões, na parte baixa do mesmo rio localizavam-se os Paguana que, segundo os relatos do século XVI, tinham aldeias que se estendiam por mais de cem quilômetros da altura do rio Purus ao Rio Negro. Segundo Robin Wright, mantinham um comércio de longa distância com as culturas andinas. Já no final século XVII se deslocaram 400 quilômetros rio acima, da

mesma forma que as populações anteriores, devido às incursões portuguesas pelo interior deste rio.¹⁵⁹

O impacto da chegada dos portugueses na região afetou de forma profunda não somente o panorama da geografia humana na região com deslocamentos e abandono de seus antigos territórios; afetou também de forma significativa o número das primeiras populações. Aliada às mortes causadas pelas guerras, pelo transporte de escravos e pela mudança fundamental no modo de vida, incluindo as tradições alimentares daqueles povos, as epidemias foram sem dúvida nenhuma o grande motor de modificações daquela paisagem humana inicial da Amazônia. Ao contrário do que foi relatado pelos primeiros cronistas que passaram pela região no século XVI, cerca de cento e poucos anos depois, o grande rio Amazonas e seus principais afluentes, antes ricamente povoados, transformaram-se em verdadeiros vazios demográficos.

Muitas vezes as epidemias precediam a chegada dos brancos. A migração dos micróbios entre os dois mundos ajudava a implantar uma nova ordem em detrimento de possíveis resistências aos invasores. Por outro lado, a mesma mortalidade que afetava aos índios também criava um ciclo vicioso que complicava ainda mais a precária situação dos mesmos. Na falta de braços que fossem capazes de suprir as necessidades econômicas e de sobrevivência para os moradores da região devido a essas mortes, as tropas de resgate se multiplicavam em busca desenfreada de novos escravos. Desta forma, as incursões penetravam cada vez mais o interior dos rios. Por outro lado, outras populações que antes habitavam a periferia do vale amazônico passaram a ocupar o lugar dos antigos moradores, mudando definitivamente a paisagem humana, incluindo modificações significativas nas relações intertribais e nas identidades étnicas dos povos amazônicos.

Uma descrição dos vazios demográficos consequência das mortes e fugas de várias populações indígenas foi deixada pelo jesuíta Samuel Fritz que, em 1691, retornava as suas missões na porção espanhola da Amazônia. Segundo o jesuíta, do rio Tapajós até o Urubu, em torno de 600 quilômetros distante um do outro, onde antes se localizavam as províncias dos Tapajós, Conduris, Tupinambarana e Aruaque, ele não avistou sequer uma aldeia, exceto a dos jesuítas portugueses de Tupinambarana. Ao

¹⁵⁹ Robin Wright, “Destruction, resistance, and transformation – southern, coastal, and northern Brazil (1580-1890)” in: Frank Saloman & Stuart B. Schwartz (ed.) *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, vol. III, South America, part. I, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 348.

mesmo tempo, do rio Negro até o Purus, numa distância de 220 quilômetros, onde antes habitavam inúmeros grupos indígenas, o jesuíta seguiu nove dias sem observar uma única aldeia. Outro povoado chamado de Cuchiguara, na boca do rio Purus, também havia sido abandonado. Ao mesmo tempo, na velha província dos Yurimagua, na região compreendida entre Codajás e Coari, Fritz durante três dias nada viu. Não localizou nem mesmo o novo povoado daqueles Yurimagua que foram misturados com os Aisuari. Os Omagua, catecúmenos dos jesuítas espanhóis, juntamente com a expulsão de seus missionários de suas aldeias no alto Solimões também haviam abandonado a sua antiga província.¹⁶⁰

Com o esvaziamento do vale, populações antes mantidas distantes dos excelentes recursos da várzea Amazônica, logo passaram a ocupar este território. O enfraquecimento dos Omagua, a derrocada dos Tupinambá da ilha de Tupinambarana, dentre outros, possibilitaram o aparecimento dos Guayazis, no médio Amazonas, ocupando Tupinambarana; dos Tora, no início do século XVIII na região do rio Madeira e dos Mura depois, no mesmo século, na região.

O impacto do processo de colonização também se fazia sentir nas relações que se forjavam entre estas diversas etnias indígenas e entre os brancos portugueses. Muitas vezes, para se safarem da escravidão certa, alguns desses povos acabavam por exercer o papel de traficantes de escravos índios. As vítimas eram, em sua maioria, antigos inimigos ou mesmo grupos estranhos que passavam a caçar e vender aos portugueses. Este foi o caso dos povos Arawak do rio Urubu e do médio Amazonas. Depois de um intercâmbio com os missionários, no início dos contatos, em meados do século XVII acabaram por sofrer ataques dos caçadores de escravos portugueses, aos quais combateram destruindo várias expedições. Os portugueses retaliaram forçando a uma fuga em massa destes povos para a floresta. Os conflitos continuaram até finais de 1680 quando o frei mercedário Theodósio da Veiga assumiu uma missão com esses índios, depois de tê-los persuadido a descerem para o seu povoado nas proximidades do rio Urubu. Naquele momento, passaram a exercer a função de caçadores de escravos e a

¹⁶⁰ Ver Robin Wright, op. cit., p. 350.

vendê-los aos portugueses. No início do século XVIII, já faziam incursões no alto Solimões para conseguir cativos.¹⁶¹

Outra consequência da constituição do mundo colonial na Amazônia foi, de um lado, o reforço e, de outro, o rearranjo de um embrionário processo de *etnogênese* que estava tendo lugar na região antes mesmo da chegada dos portugueses. De certa maneira, esse processo reforça a hipótese que este trabalho sustenta, como se verá adiante. Robin Wright argumenta que os Tupinambá da região do rio Tapajós em suas primeiras relações históricas estabeleceram um processo de *tupinização* dos índios Munduruku e Mawé. No entanto, os índios Tupinambá e Tapajós daquela região, em contato com os portugueses, fugiram ou se integraram a sociedade colonial como vassalos ou mesmo escravos. Em função disso, em torno de 1690, trinta anos depois do início da missão naquela região, apenas um número pequeno de remanescentes dos antigos Tapajós que habitavam aquelas populosas aldeias ainda persistiam na região. Em seu lugar, os povos antes submetidos e escravizados por eles passaram a ocupar a área de seus antigos senhores. Por outro lado, desaparecidos ou reduzidos esses povos, sustentou-se, como já mencionado, o sistema referencial cultural e lingüístico de base tupi. A revelia dos seus primeiros incentivadores a *tupinização* aconteceu, iniciando um conjunto amplo de movimentos de redefinição identitária que caracterizaram os antigos grupos étnicos que passavam a manter contato com os colonizadores europeus.

A “tupinização” dos índios coloniais

A hipótese que sustento é que o processo de *tupinização* implementado pelos Tupinambá ao entrarem em contato ou subjugarem outras etnias naquela região tomou proporções diferentes nos séculos posteriores. Não mais existia então a incorporação por parte desse grupo étnico de outros povos da floresta ao seu modo de vida e tradição cultural. Havia sim, por outro lado, uma base tupi colonial fruto em parte da incorporação

¹⁶¹ Wright, op. cit., p. 351-352.

de uma primeira geração de escravos tupinambá nos núcleos e aldeias coloniais. As primeiras gerações de índios coloniais foram nomeadas pelo jesuíta João Daniel, em meados do século XVIII, de *Tapijaras*, como já mencionado acima e como será abordado novamente no capítulo V. *Tapijara* pode ser facilmente uma corruptela da palavra *Tabajara*. Defendo, portanto, que estas primeiras gerações foram basicamente formadas por índios Tupinambá. Eles tornaram-se ao longo do tempo os intermediários culturais entre o novo mundo colonial e as antigas tradições dos vários grupos indígenas da região. De outra parte, através do Nheengatu, língua franca de base tupi falada nas aldeias e sistematizada pelos missionários jesuítas para servir de veículo para a evangelização dessas populações, foi possível criar um substrato referencial Tupi como base de tradução da doutrina católica e, ao mesmo tempo, como base para a comunicação simbólica entre as várias etnias e entre essas e seus novos interlocutores culturais brancos europeus.

De outra maneira, o processo de etnogênese fruto da implantação do novo mundo colonial na Amazônia criava também não somente a homogeneização de grupos de tradições distintas e que passaram a viver e conviver nas aldeias missionárias ou nas propriedades de senhores de escravos na região. Criava ainda um universo múltiplo de novas identidades étnicas que iam desde os mais *integrados* ao modelo de convivência colonial, até os mais arredios e mesmo intratáveis. Todos esses, no entanto, formavam grupos étnicos forjados naquele novo contexto. Neste sentido, a idéia de resistência cultural deve ser relativizada. Resistir não deve ser sinônimo de manutenção de padrões de comportamento e de crenças essencializados. Creio ser muito mais correto referir-se a modelos culturais autônomos moldados na fornalha do encontro entre universos simbólicos distintos, entre modos de vida estranhos. Por outro lado, para essas populações indígenas, manter certos padrões de comportamento que davam sentido as suas vidas era antes uma necessidade visceral do que propriamente uma resistência política. De certa forma, a comunicação simbólica entre as diversas cosmologias que se integravam ao sabor das circunstâncias históricas e dos padrões de comportamento e civilização embutidos no processo de evangelização europeu tornou-se prática necessária à sobrevivência desses grupos, antes de significarem a sua fatal destruição.

Mas, como dito acima, a etnogênese não se dava somente no sentido homogeneizador entre grupos de índios coloniais integrados ao mundo cristão e europeu,

dava-se também entre grupos indígenas que se juntavam e estabeleciam novas identidades à margem do sistema colonial. Na periferia, esses novos grupos podem, num primeiro olhar, ser confundidos como uma aguerrida população que lutava para resistir as investidas do invasor. Não era o caso. Tratava-se dos *não integrados* que ofereciam a si mesmos e aos que assim o quisessem uma possibilidade diferente de agir e sobreviver no novo universo colonial. Neste sentido e acompanhando o ponto de vista anterior, se resistir pressupõe manter uma identidade étnica essencial e monolítica, certamente não é o termo correto para se referir a este movimento. Um exemplo desse tipo de situação foi o que se deu com a população Mura – um processo que ficou conhecido pelo nome de *Murificação*. Processo este em que a imagem construída pelo imaginário colonial de “agigantamento” dos índios desta etnia, acabou por fazer com que outros índios se “transformassem” em Mura por vontade própria ou a sua revelia.¹⁶²

Certamente, o processo de etnogênese na Amazônia estabelecia-se na relação entre padrões cosmológicos vinculados a identidades tradicionais e nomeações exógenas, fruto de percepções externas desses grupos de origem, produzidas tanto por outras etnias como pela sociedade que os envolviam. No caso da Amazônia colonial, essa sociedade envolvente compunha-se principalmente dos moradores brancos, europeus, e das diversas gradações mestiças que por lá conviviam. Em particular, os missionários das diversas ordens religiosas que tinham por função evangelizar aquela enorme e múltipla população. Portanto, a produção de identidades e nomeações étnicas desses grupos obedecia, muitas vezes, a circunstâncias específicas e interesses no mais das vezes de fundo econômico e político. A identificação carregava um simbolismo forte que definia, normalmente, a forma como o poder colonial se relacionava com ela. Portanto, identificar alguém como sendo Mura na segunda metade do século XVIII definia um traço extremamente negativo, relacionando-o a bárbaro, indomável, pirata e, para reeditar um termo do início do mesmo século e do século anterior, “gentio sem civilização”.

Essa identificação que o poder colonial fazia dos seus “inimigos”, melhor ainda, a “produção” das identidades dos inimigos não era uma novidade: já havia sido utilizada

¹⁶² Sobre o processo de agigantamento destes índios pelo imaginário colonial, ver: Marta Amoroso, *Guerra Mura no século XVIII: Versos e Versões – Representações dos Mura no Imaginário Colonial*. Campinas-SP: Unicamp, Dissertação de Mestrado, 1991. Ver também da mesma autora: “Corsários no Caminho Fluvial: Os Mura do Rio Madeira”. In: Manuela Carneiro da Cunha, *História dos Índios no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, p. 297-301, 1992.

em outros contextos e em outros momentos. No entanto, o traço particular deste processo da Murificação usado aqui como exemplo é que essa “produção identitária” que o poder estabeleceu gerou, por sua vez, por parte de quem foi objeto dela, uma auto-identificação, que fez deles, de forma consciente, inimigos, aguerridos e contrários, transformando-os, enfim, em Muras. Ser Mura, naquela circunstância significava também a esses *não integrados* uma possibilidade de sobreviverem à margem do sistema.

Integrados e não integrados estabeleciam com o novo mundo colonial uma relação profunda e de, com gradações variadas, inclusão. Afinal, faziam parte daquele novo universo cultural, político, econômico e social – quisessem eles ou não. Constituíam-se dentro ou a margem desse sistema, mas estavam sempre relacionados a ele. Os Mura, por exemplo, certamente não existiriam enquanto tais, senão somente como consequência da já secular incursão dos portugueses na região do médio Amazonas e em parte do rio Madeira que gerou o vazio demográfico, o qual vieram ocupar. Por outro lado, ao estabelecerem-se física e simbolicamente na periferia do sistema, possibilitaram a que outros “índios”, mesmo já cristãos e civilizados, se juntassem a eles, transformando-se em seus pares e adotando a mesma identidade.

O “caos das etnias” que formava a paisagem humana da região Amazônica, além de ser fruto de tradições culturais particulares que conviviam no interior da floresta, de forma pacífica ou não, antes da chegada dos portugueses, era, ao mesmo tempo, oriundo do enorme impacto do contato entre ritmos, modos de vida, percepções e comportamentos de europeus e ameríndios. A diferença e a impossibilidade de formar quadros homogêneos que a imagem de “caos” carrega, não inviabiliza o esboço de uma unidade caracterizada mais por posturas diante do sistema de que por semelhanças de comportamento e cultura. Poder-se-ia falar, neste sentido, de: grupos étnicos marginais e não integrados e constituídos à margem do mundo colonial, mas em função dele; grupos nomeados tradicionalmente, mas que se reconstituíram com outro caráter; grupos mais isolados e que mantiveram contatos esporádicos com o mundo colonial; por fim, o que chamo de indivíduos que se integraram nos quadros sociais e culturais do mundo colonial na situação de escravos, na maioria das vezes, mas também como trabalhadores livres. Estes, em detrimento de seu contato profundo e diário com esse novo mundo, não

abdicaram consciente ou inconscientemente de espaços de autonomia diante do mesmo. Trata-se dos índios cristãos, objeto desta reflexão.

Outro fator que também possibilita o esboço de um contorno homogêneo para essa múltipla população, como já mencionado anteriormente, é o substrato cosmológico tupi comum aos cristãos e aos não cristãos, aos integrados e aos não integrados, aos amigos e inimigos. O processo de evangelização dos gentios que possibilitou a formação dos índios cristãos, chamados *integrados* neste contexto apresentado aqui, e que teve seu lugar nas missões religiosas espalhadas ao longo dos rios amazônicos deixou margem a espaços de autonomia e a resignificação de símbolos e tradições rituais em função de ter sido feito a partir do neenghatu, de uma língua tupi. Ao mesmo tempo, a imposição desta língua de comunicação entre os diversos grupos que habitavam os arredores do mundo colonial não deixou de torná-la também veículo de cultura, comportamento e tradições compartilhadas.

O intenso contato entre novos grupos descidos dos sertões com gerações anteriores já integradas ao novo mundo colonial nas aldeias missionárias ou nas propriedades dos colonos gerou novos espaços de convivência e de comunicação entre tradições culturais distintas, mas que passaram a buscar pontes de comunicação simbólica. Essas pontes tanto vinham da religião católica, quanto da cosmologia de base tupi que criava uma amálgama cósmica uniforme. Adiante, se discutirá como a evangelização do gentio criou os índios cristãos e como esses passaram a se integrar no novo mundo colonial. Assim sendo, o “caos das etnias” foi o terreno fértil para o nascimento dos novos personagens eminentemente “coloniais”, gerados no seu interior e, em última instância, a ele pertencentes. Resistir a opressão de formas variadas evidentemente aconteceu, mas “resistir” politicamente para manter uma possível unidade étnica e padrões culturais ancestrais em detrimento do “invasor”, apenas revela a projeção de um enredo estranho aos personagens deste drama colonial.

A homogeneidade da população ameríndia no mundo colonial na Amazônia nasceu da convivência entre etnias múltiplas através de uma comunicação simbólica comum. Portanto, falar em unidade significa falar em linguagem comum, antes de pensar em identidades amplas e homogêneas. Os índios cristãos indicam um esboço de unidade do ponto de vista do poder colonial. Mas também indicam uma chave identitária que

permitiu a um universo variado de grupos étnicos adentrarem os limites do mundo colonial e dele fazerem parte. O evangelho, neste sentido, foi o passaporte que muitos desses ameríndios utilizaram para se integrarem ao novo mundo. Como já mencionado, deixando de lado os novos grupos que se instalaram à margem do sistema, é dos integrados que este trabalho trata. Eles mesmos diferenciados entre si, mas unidos pelo estatuto que o poder lhes impunha e que utilizavam para melhor sobreviverem.

CAPÍTULO

4

A DOCTRINAÇÃO DOS GENTIOS

O Ninho Dos Novos Cristãos

As missões jesuíticas, por uma série de razões, constituíram-se como o lugar privilegiado para o processo de doutrinação dos gentios no estado do Maranhão e Grão-Pará. Verdadeiros ninhos dos novos cristãos, aquelas missões foram o espaço de confronto entre grupos de origens distintas, obrigados a transformar a si próprios; muitas vezes a única possibilidade de manterem suas vidas. Essa transformação teve por alicerce uma amalgama multifacetada de simbolismos. Significa dizer que nestes espaços dedicados a “salvação de almas”, forjaram-se respostas múltiplas aos desafios trazidos pelo encontro entre universos simbólicos tão divergentes. De um lado, aquelas orquestradas pelos discípulos de Santo Inácio através da doutrina e da imposição do evangelho; de outro, as respostas fruto da apropriação diversa e inovadora produzida pela multidão de etnias que compunham as muitas aldeias missionárias da Companhia de Jesus.

A referência única às aldeias missionárias jesuíticas e não a dos franciscanos, mercedários e as de outras diversas ordens religiosas que se estabeleceram naquela região, obedece a duas razões principais. A primeira e mais importante, diz respeito à

hegemonia dos jesuítas quanto à política de evangelização dos gentios, seja do ponto de vista temporal ou espiritual. Neste sentido, as outras ordens compuseram a tarefa evangelizadora apenas como coadjuvantes, muito embora com algumas diferenças relevantes no que se refere, principalmente, a forma de colocar em prática sua ação missionária. No mais das vezes, devido à fantástica estrutura da Companhia de Jesus, se diferenciavam dela por pura falta de independência dos poderes constituídos. Em linhas gerais, obedeciam as diretrizes evangelizadoras dos jesuítas. Em parte, por eles terem tido uma experiência muito mais ampla desse tipo de ação e por terem sempre estado ligados, de uma forma ou de outra, aos poderes metropolitanos e aos desígnios de Roma.

Outra razão diz respeito ao acesso à documentação. O cuidado que a Companhia de Jesus tinha com sua correspondência possibilitou-lhe a preservação, permitindo ao historiador o acesso a um universo documental extremamente rico e ensejando uma enorme produção historiográfica sobre esta ordem religiosa. Ao contrário, a limitação documental inviabilizou muitos estudos que poderiam enriquecer ainda mais o conhecimento sobre as outras ordens e as suas práticas evangelizadoras.

A primeira razão, no entanto, excede em importância a segunda. Um dado concreto desse tipo de hegemonia é que: seja no início do processo de evangelização, ou até a expulsão dos jesuítas de território português, incluindo dos estados do Brasil e do Maranhão e Grão-Pará, em 1759, os missionários jesuítas foram responsáveis pela produção das principais diretrizes sobre a civilização dos gentios que lançaram as bases da política indigenista na América Portuguesa. Refiro-me, principalmente, ao Regimento das Missões, aprovado em 1686. No que tange as regras para a evangelização dos índios, destaca-se também a não menos importante “Visita de Antônio Vieira”, lançada décadas antes, entre 1658 e 1661, mas que persistiu durante todo o período de domínio dos missionários no controle da civilização dos índios.

Além de terem sido os responsáveis por essas diretrizes, muitos missionários jesuítas foram cronistas perspicazes da realidade que experimentavam. Permitindo o desenho de um panorama complexo e intenso do universo com o qual conviveram. O encontro com o gentio e o escrutínio de sua natureza por parte desses soldados de Cristo, no firme propósito de conquistar almas, ficou registrado nas diversas correspondências

que produziram no cotidiano de suas missões. Algumas circularam para além dos muros da ordem.

Este capítulo se debruça basicamente sobre o processo da doutrinação dos gentios. Processo que vai ganhando seus contornos nas diretrizes emanadas dos documentos normatizadores e nas práticas assinaladas nos registros jesuíticos citados acima. Desses registros, a crônica de João Felipe Bettendorff, escrita pelo autor no momento que poderíamos chamar de consolidação das missões da ordem na Amazônia portuguesa, é a que mais oferece indícios que ajudam a compor a ação doutrinadora da Companhia de Jesus ao longo da segunda metade do século XVII.

O padre Bettendorff recebeu de Antônio Vieira, no início da segunda metade do século XVII, a enorme missão do Rio Amazonas. O padre alemão com o tempo, como qualquer outro membro da Companhia, trilhou caminhos diversos: atuando como reitor do Colégio da ordem no Pará, reitor do colégio do Maranhão, missionário em várias aldeias, e Superior de toda a missão na Província do Maranhão – que englobava as duas capitanias.

Outro importante texto jesuítico aqui utilizado é a obra do jesuíta João Daniel. Ela revela, em conjunto com a de Bettendorff, os registros dos dois grandes momentos da Companhia em terras amazônicas. Enquanto a primeira apresenta as características da implantação e consolidação do modelo de conversão jesuítico na região; a de João Daniel, obra escrita em torno de setenta anos após a primeira, descreve o fim do mesmo modelo, colocado em prática por mais de um século. Por outro lado, este capítulo tem o objetivo de apresentar como o processo de doutrinação dos gentios foi projetado pela Companhia de Jesus e, efetivamente, aplicado nas missões jesuíticas. É seu objetivo também analisar a distância entre o projeto e a prática e, acima de tudo, observar, com cuidado, indícios da leitura que as populações indígenas fizeram desta doutrinação. Em síntese, procura dar uma resposta inicial à questão fundamental desta tese: como estes modelos de conversão ajudaram a formar os índios cristãos e, ao mesmo tempo, como estes “convertidos” deles se apropriaram, transformando-os em formas autônomas de inserção no mundo simbólico cristão.

Estas fontes que são veículos dos indícios e dados que este trabalho usa para responder a questão enunciada acima, também ganham destaque como objeto de análise.

É somente através do conhecimento mais aprofundado sobre sua lógica narrativa que se torna possível observar as nuances mais complexas do registro da experiência. Assim sendo, sobre elas cabem algumas considerações preliminares.

A Epístola Jesuítica

A vasta documentação produzida pela Companhia de Jesus, como fruto do encontro entre seus missionários e os ameríndios, corresponde a um conjunto enorme de informações, lapidadas pelo “estilo conveniente”, para serem lidas, para servirem de registro da memória e como matéria para edificação dos irmãos de sua ordem espalhados pelo mundo. O sistema de comunicação implantado pela Ordem pode ser considerado sem precedentes na história ocidental. Ao mesmo tempo, tratar essa documentação como fonte enseja algumas questões: O que revelam sobre o cotidiano das missões jesuíticas no Grão-Pará que mereceriam destaque? Qual a possibilidade de tratá-los como fonte para a história das populações indígenas e seu processo de conversão?

A importância dos relatos jesuíticos como fontes para a história é inegável. Já se produziu muito e há de se produzir muito mais com base nessas cartas e relatos os mais variados. No entanto, esses verdadeiros veículos de comunicação trazem uma complexidade de regras e de formas retóricas que não devem ser menosprezadas. Se o forem, corre-se o perigo de retirar deles sua historicidade e a possibilidade de sua inteligibilidade.

Das muitas características específicas da empresa jesuítica, uma é essencial : a sua unidade. Portanto, não há como desvincular a sua instituição epistolar de seus fins políticos e místicos. Tão pouco é possível separar tais relatos dos interesses pragmáticos que impregnavam seu ideal de missão. Assim sendo, os relatos jesuíticos se conformaram na fronteira entre, por um lado, a necessidade de se submeterem às regras retóricas tradicionais e de obedecerem a outras que permitissem tornar seus textos públicos; por outro lado, servirem de suporte para a troca de experiências missionárias essenciais para o crescimento e manutenção de sua atividade evangelizadora.

A importância das correspondências para a Companhia de Jesus relacionava-se a maneira com que a ordem se concebia enquanto corpo unificado. A correspondência era a viga mestra a nortear as ações e o pensamento da ordem. O princípio da união governava a atividade epistolar: união dos propósitos, união na forma de agir, até mesmo a união dos ânimos. Era necessário inteirar-se do que acontecia e proceder-se como se deveria para estabelecer uma rede espiritual e fazê-la espaço para uma experiência mística compartilhada.

As Constituições da Companhia de Jesus definiram a tradição da produção de correspondências através do estabelecimento das normas que deveriam ser obedecidas. Ao mesmo tempo, continham o conceito de prudência - o meio que permitiu aos jesuítas, através do método de raciocínio prático, adaptarem as normas às exigências locais.

A instituição epistolar jesuítica acabou servindo como o veículo através do qual era possível aos membros da Companhia justificarem as normas que produziam localmente. Desta forma, as correspondências, ligadas essencialmente com o “modo de proceder” emanado das “Confissões” e restabelecido nas “Constituições” da ordem, eram instrumentos capazes de justificar as práticas missionárias concedendo à experiência uma importância substancial na formulação dessas mesmas regras.

Eram escritas cartas diferentes para funções específicas. Deveria haver uma carta principal de caráter público onde não houvesse lugar para “coisas impertinentes”, que pudessem ser lidas por qualquer pessoa. Tais cartas teriam que abordar temas para aproveitamento do próximo e que fossem “edificantes”. Junto a essas cartas “principais” estariam os anexos ou *hijuelas*. Nelas estariam presentes temas sobre os negócios mais particulares, comentários detalhados sobre o estado dos missionários e de suas missões, e assuntos ligados ao interesse interno da Companhia. Havia uma periodicidade distinta conforme o tipo de carta. As “Constituições” prescreviam que as *hijuelas* deveriam ser escritas semanalmente pelos jesuítas ao seu superior imediato. Por outro lado, esses mesmo missionários deveriam escrever, a cada quatro meses, relatos de suas atividades pastorais. Cópias das mesmas deveriam ser enviadas ao superior imediato na ordem e ao Generalato em Roma.

Além da Companhia estabelecer os tipos de correspondência e sua periodicidade, estabeleciam também as normas retóricas através das quais deveriam ser redigidas. Essas

regras estavam dispostas na arte humanista de redação de cartas (*ars epistolandi*). Como assinala Eisenberg, este sistema de redação tinha um caráter flexível e o autor escrevia de acordo com o público leitor. Caso a carta fosse endereçada para amigos, usavam o estilo coloquial da antiguidade clássica; quando fosse escrita para alguma autoridade, usava-se da *ars dictaminis* medieval. Diferentemente do tom familiar e íntimo da primeira, característica do estilo da antiguidade clássica, a segunda era formal e usava vários artifícios da arte de oração. Os jesuítas optaram por dois estilos diversos de redação dessas cartas. No caso das *hijuelas* usavam um estilo clássico e informal; para as “principais” optaram por um medieval e formalizado. No entanto, como assinala Eisenberg, a lealdade pessoal e a privacidade da correspondência clássica foram substituídas pela lealdade e pela privacidade institucional, no caso das *hijuelas*. Em contraste, os relatos “principais” ou edificantes apresentavam um estilo sistemático buscando conquistar a simpatia do leitor através da apresentação de aspectos bem sucedidos e virtuosos da atividade missionária.¹⁶³

Quanto aos assuntos, as *hijuelas* abordavam questões como: ajuda financeira para a construção de casas e igrejas; controle da localização e números de jesuítas; nomeações para cargos burocráticos e pedidos diversos, inclusive pedidos de mais missionários, roupas, livros etc.. As questões cotidianas também eram constantes, por exemplo: reclamações sobre as dificuldades em torno da conversão, conflitos com cristãos e nativos, sobre os batismos, casamentos e assuntos gerais da missão.

Os relatos edificantes, por sua vez, fugiam do tom pessoal e privado das *hijuelas*. Tinham uma função mais nobre. Ao descreverem, de forma pormenorizada, aspectos da vida na missão, sua história e sobre a cultura dos nativos, esforçavam-se para servir de registro e de base para a memória. O cuidado com esse tipo de registro já era assinalado por Inácio de Loyola e demonstra o sentido político de sua utilização. Segundo Loyola, como estas cartas serviam para mostrar e edificar, deveriam ser bem escritas e que o autor utilizasse as palavras certas.¹⁶⁴

¹⁶³ Ver Eisenberg, *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno – encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.

¹⁶⁴ Ver Fernando Torres-Londoño, “La experiencia religiosa jesuítica y la crónica misionera de Para y Maranhão en el siglo XVII”, In: *Um Reino em la Frontera: las misiones jesuíticas em la América colonial*. Quito: Abya-Yala, 1999, p. 16.

Implícito nestas cartas estava o objetivo de servir como instrumento para divulgar as conquistas da Companhia promovendo, com isto, sua legitimidade. Os relatos edificantes criavam uma imagem idealizada da missão. Era de interesse que as missões se tornassem visíveis e admiradas pelo público, muitas vezes seus próprios financiadores. Ao mesmo tempo, era necessário que se filtrassem as informações tornando os problemas e a ineficiência da empresa invisíveis para o leitor. Neste sentido, tais cartas eram escritas sem nenhuma ingenuidade. Tinha-se sempre em mente os destinatários e suas cópias eram espalhadas pela maior parte possível do globo.

Levando em consideração esses diversos tipos de afirmações, seria possível imaginar que os relatos edificantes talvez fossem aquele tipo de correspondência que diz muito pouco, ou quase nada, a respeito da experiência missionária, uma vez que sofriam um processo rigoroso de produção e lapidação em função de seus padrões retóricos associados à censura invisível oriunda do decoro e voltadas para o interesse do público. Ao contrário disso, esses relatos, assim como o que está em questão neste momento, apresentavam uma série de informações de conteúdos os mais variados que, de forma nenhuma podem ser reduzidos a simples repetições de *tópicos* conhecidas, nas quais os acontecimentos selecionados seriam meras cenas exemplares e menos ocorrências verdadeiramente únicas.¹⁶⁵

Como visto antes, era necessário ao corpo unitário da Companhia de Jesus um controle rigoroso sobre sua ação missionária buscando a eficiência de seu projeto de conversão. A adaptação de normas era uma constante e se baseava na prudência e no sentido único da leitura da experiência oriunda da utilização de técnicas de conversão nos mais longínquos rincões em que os jesuítas mantinham suas missões. Portanto, relatar experiências únicas era essencial para o sucesso da ação missionária. Por outro lado, produzir relatos edificantes em que tais experiências aparecessem, servia para justificar novas práticas de conversão e de ação as mais variadas. Tornar tais experiências públicas seria mais do que bem vindo, na medida em que faria com que fossem compartilhadas pela maior parte dos irmãos e pelos seus simpatizantes.

¹⁶⁵ Aqui, me refiro em particular à perspectiva defendida por Alcir Pécora em seu texto: “Vieira, o índio e o corpo místico”, In: Adauto Novaes (org.) *A outra margem do Ocidente*, São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 373-414.

Neste sentido, concordamos com Eisenberg que considera que o cabedal de informações etnográficas contidas nesses relatos era significativo, na medida em que tais informações sobre a especificidade cultural dos índios serviam como uma justificativa para a revisão das práticas de conversão. Assim sendo, era extremamente importante informar os europeus sobre as características da cultura nativa que justificavam tal revisão.¹⁶⁶

Manter a ordem na missão, visando o objetivo maior que era o de salvar almas para Deus, era uma exigência essencial para a Companhia. A sua unidade dependia da flexibilidade das técnicas adaptáveis às diversas experiências de tantas aldeias missionárias. Os relatos edificantes, assim como as *hijuelas*, eram fruto de uma mesma experiência. Esta foi traduzida de uma forma menos livre e mais rigorosa para ser lida e tornar-se pública nos relatos edificantes. Ao contrário, foi traduzida menos rigidamente, com estilo mais solto nas *hijuelas*. No entanto, além de serem traduções diversas de uma mesma situação, uma se alimentava da outra. Os relatos edificantes, objetivando o caráter nobre de registro da memória, tomavam das *hijuelas* os temas e dados a serem trabalhados e lapidados convenientemente. Portanto, embora existam contornos formais básicos nos quais foram inscritos os reflexos da experiência, é ela que dava o tom mais importante. Afinal, ela era a razão mesma do próprio relato.

Diretrizes da Conversão

As regras para o processo de conversão foram instituídas inicialmente por Antônio Vieira e, como dito anteriormente, permaneceram até a expulsão da Companhia de Jesus daquele território. Sob o título de: “Regulamento das Aldeias indígenas do Maranhão e Grão-Pará” e conhecida também como a “Visita de Vieira”, estabelecia diretrizes que abrangiam desde questões religiosas e catequéticas, até a organização espacial, social e econômica das aldeias. Além disso, relacionava cuidados que deveriam ser tomados pelos missionários. A experiência que gerou estas diretrizes, muito

¹⁶⁶ Eisenberg, op. cit., p. 56-57, 2000.

provavelmente, baseou-se nos problemas cotidianos detectados pelo próprio Vieira no momento de sua estada naquela região.

Bettendorff destaca em sua crônica que alguns pontos das regras eram considerados por boa parte dos padres como difíceis de serem cumpridos devido à mudança “dos tempos e modo de governo”. Ele afirma que havia feito algumas modificações no texto no período em que exerceu pela primeira vez o cargo de Superior das missões, de 1669 até 1674. Ao mesmo tempo, indica ter mandado publicar a “Visita” de Vieira conforme ordens de Roma.

Apesar de Bettendorff admitir que algumas modificações fossem necessárias, critica a prática que alguns missionários tinham de, não concordando com os pontos das perguntas e respostas das doutrinas que diariamente se faziam aos índios, acrescentavam ou mudavam o que melhor lhes aprouvesse. O missionário defendia a uniformidade. Prescreveu e mandou publicar a doutrina original, usada desde o princípio na missão, acrescentando apenas perguntas mais necessárias sobre os atos da “Fé, Esperança e Caridade , da confissão e comunhão”.¹⁶⁷

Essa preocupação demonstra duas questões importantes. A primeira, diz respeito à necessidade de se adequarem as regras e diretrizes da conversão à realidade da missão. A segunda lembra, em contrapartida, a necessidade de ser mantido um espírito unitário dentro da Companhia, característica primordial dessa empresa.

Uma primeira constatação que se faz no Regulamento das aldeias é a preocupação de Vieira com a preservação moral dos missionários. Refere-se de forma insistente a necessidade dos exercícios espirituais; que as residências tivessem uma quantidade grande de livros com estes exercícios; e que os padres fossem obrigados a se confessarem no máximo no período de um mês. O recolhimento e a decência também eram preocupações presentes. Assim afirma Vieira:

(...)acabados os ofícios divinos, se fechará a porta da Igreja e se levará a chave ao cubículo do Superior, o qual a dará outra vez à tarde, quando se houver de fazer a 2ª. Doutrina, e às horas de Ave-Marias se fecharão todas as portas, que têm trânsito para fora ou para a cerca; e havendo-se de abrir algumas destas portas, depois de ser noite,

¹⁶⁷João Felipe Bettendorff, *Crônica dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, Belém:SECULT, 1990,p.483. Bettendorff, neste comentário parece se referir a complementações de fundo doutrinador que não se encontram no documento da “Visita” preservado.

senão houver na Casa dois nossos, que vão acompanhados, ao mesmo esteja o Superior à vista, enquanto o companheiro abre e fecha. De nossas portas adentro não durma moço ou índios algum; e em todas as casas não haja mais que até 4 ou 5 moços para o serviço dela.¹⁶⁸

Vieira tinha claro no seu Regulamento a importância da atividade médica que os missionários precisavam exercer. Não era importante suprir apenas o lado espiritual, senão também o corporal, socorrendo os índios com remédios, “sustento e regalo”. Destaca ainda que muitos índios morriam por falta de sangradores e que, em vista disto, era necessário ensinar este ofício aos maiores que tivessem inclinação para este tipo de atividade.¹⁶⁹

O controle sobre a entrada de estranhos nas aldeias também foi assinalada pelo missionário. Vieira indica a necessidade de manter uma casa de hospedes, mas, na medida do possível, pedia que se evitasse àqueles de passagem que dormissem nas aldeias em função dos “inconvenientes que daí seguem”.

Nas aldeias de visita, a casa dos padres deveria ser separada das dos índios e se possível junto à igreja. Deveria também ter cerca fechada e que de modo algum lhes fosse necessário sair da casa. Mesmo que tivessem que fazê-lo, ainda que fossem à igreja, deveriam ir sempre acompanhados com seu companheiro.¹⁷⁰

Estes pontos do Regulamento revelam a preocupação do missionário em relação aos perigos que o contato entre padres e índios poderia suscitar. O contato deveria se dar aos poucos e a confiança dos índios no seu missionário conquistada paulatinamente. A disciplina quanto às regras de conduta e ao comportamento moral deveria ser base para a construção dessa confiança. A proibição de que dormissem moços e índios nas casas dos missionários revela não somente o cuidado com a conduta moral no sentido de se ganhar a confiança daquelas populações que iriam evangelizar, senão também o cuidado em não se perderem as almas dos próprios missionários. Nesta mesma linha, enquadra-se a proibição da presença de mulheres nas canoas em que viajavam os padres, a não ser em casos de extrema necessidade.

¹⁶⁸ “Regulamento das Aldeias indígenas do Maranhão e Grão-Pará”, in: Beozzo, José Oscar, *Leis e Regimentos das Missões – Política Indigenista no Brasil*, São Paulo: Loyola, 1993, p.192-193.

¹⁶⁹ Vieira, *Regulamento das Missões*, op. cit., p. 193.

¹⁷⁰ Idem, p. 193.

A distinção entre aldeias de visita e aldeias missionárias no que se refere à conduta dos missionários, entrava também na lógica da segurança. Certamente, o perigo era bem maior naquelas aldeias que ainda estavam distantes do controle mais cotidiano dos padres. A ação evangelizadora deveria ser mais cuidadosa. Normalmente mais afastadas das fronteiras do mundo colonial, eram formadas por parentes ou aliados de grupos indígenas já contados. Recebiam esporadicamente a visita dos missionários que, para ganhar sua confiança, apropriavam-se, muitas vezes, da função do pajé. Tornavam-se, portanto, portadores dos remédios contra as mazelas não somente das almas, mas também dos corpos.

Os jesuítas não desconheciam esta associação e, desde o início de seu trabalho missionário viram nos pajés seus mais fortes adversários, uma vez que teriam necessariamente de tomar o seu lugar. Muitas vezes, usavam a roupagem simbólica de seu adversário de forma consciente para adentrarem no mundo místico dos gentios; outras vezes, à sua revelia, eram confundidos e enquadrados como “payé” sem sequer disso se darem conta.

Dominar as almas dos gentios implicava ter o controle sobre seus corpos. Disciplinar os corpos e as ações era tarefa lenta e metódica. A repetição conformava o movimento corpóreo ao modelo desejado. O ritmo, o tempo e a liberdade precisavam ser regulados. O trabalho era intenso e incansável. As doutrinas da manhã e da tarde deveriam ser entrecortadas pelo tempo gasto na escola. Trabalhar, orar e apreender eram as ações desejadas, pelo menos assim ditava o regulamento:

Todos os dias da semana, acabada a oração, se dirá logo uma Missa que a possam ouvir os Índios antes de irem às suas lavouras; e para isso se terá a oração a tempo que quando sair o sol esteja ao menos começada a Missa, a qual acabada se ensinarão aos Índios em voz alta as orações ordinárias: a saber Padre Nosso, Ave-Maria, Credo, Mandamentos da lei de Deus, e da Santa Madre Igreja; e os Sacramentos, acto de contrição, e confissão geralmente os diálogos do catecismo breve, em que se contêm os mistérios da fé”. (...)Acabada esta doutrina irão, podendo ser, todos os Nossos, para a Escola, que estará da nossa Portaria para dentro; aonde os mais hábeis, se ensinarão a ler e escrever, e havendo muitos se ensinarão também a cantar, e tanger instrumentos para beneficiar os ofícios divinos; e , quando menos, se ensinará a todos a doutrina

cristã, e em caso que o não possa fazer o Padre, ou será seu Companheiro, que sempre é o que mais convém, ou fará algum moço dos mais práticos na doutrina, e bem acostumado.¹⁷¹

Ao final do dia, antes do sol se pôr, deveria ser iniciada a segunda doutrina. Para tanto, deveriam ser chamados todos e obrigados a vir os meninos e as meninas. Naquele momento, ensinariam as mesmas orações da manhã, mudando apenas o diálogo do catecismo. Terminada a doutrina, saíam os meninos ordenadamente, dando volta pela praça da aldeia, cantando o Credo, os Mandamentos e, nas palavras de Vieira: “...encomendando a espaço as Almas do Purgatório e rezando por cada vez um Padre Nosso e uma Ave-Maria”.¹⁷²

O processo de catequese para Vieira deveria ser cuidadoso. Aos mais rudes ou àqueles que não compreendessem bem a doutrina, era necessário ter um atendimento especial. Os padres deveriam tomar o nome desses e que fossem identificados com um sinal ao lado do mesmo para que o seu missionário ou outro soubesse que aquele deveria ser catequizado com particularidade.

Não bastasse a doutrinação diária, aos domingos e dias santos era necessário dizer missa no momento em que pudessem estar todos juntos. Para ampliar o controle sobre a presença, deveria haver lugar certo nas Igrejas para as casas e famílias desses índios. Caso algum faltasse à missa, deveria o seu missionário tomar nota e admoestar em particular o ausente. Reincidindo no erro, seria admoestado em público e, por fim, castigado.

A atividade catequética dominical e festiva parecia ser a mais importante, uma vez que era o momento propício para a reunião de toda a comunidade. Portanto, os cuidados para com ela também eram maiores. Deveria se dizer missa e, antes da mesma, além da doutrina de ordem, os padres deveriam abordar dois pontos – quais sejam: os mistérios da fé ou do evangelho e outro moral que abordasse um vício de maior incidência no momento.¹⁷³

¹⁷¹ Vieira, *Regulamento das Missões*, op. cit., p. 196.

¹⁷² Vieira, op. cit., p. 196.

¹⁷³ Idem, p. 197.

Essas regras emanadas de Vieira, além de projetarem os ideais do missionário quanto à conversão mais adequada a ser aplicada aos gentios, também indicava a tradução que foi possível a ele realizar relativa aos problemas que começavam a encontrar os missionários em suas aldeias. Essa experiência catequética, como visto, era compartilhada seja através das cartas, seja através do contato profundo que se estabelecia ao longo da estrutura hierárquica da ordem. Portanto, elas traziam sempre no seu interior vestígios da experiência. Assim é possível a leitura do destaque feito por Vieira quanto a o que ele chamou de “Bailes dos Índios”.

Estes “bailes” perturbavam sobremaneira os vários missionários no seu trabalho de plantar o evangelho e colher almas nas aldeias. A leitura do que poderiam ser aqueles eventos atingiam apenas a sua superfície. Alguns, mais perspicazes, observavam neles vestígios do insistente trabalho do senhor das trevas objetivando minar e levar mesmo a ruína o trabalho árduo por eles realizado. Poucos foram capazes de entender e registrar estes rituais. Nenhum percebeu neles algo além do que indícios de idolatria, orquestradas pelo demônio.

A persistência dos novos catecúmenos em manter hábitos tidos como perniciosos pelos seus mestres jesuítas fez com que estes últimos flexibilizassem algumas regras de conduta. Dessa forma, pode-se entender porque Vieira, apesar de saber dos perigos que tais bailes poderiam causar à tarefa da evangelização consentia na sua realização, apenas indicando a necessidade de limitar, na véspera dos domingos e dos dias santos, o tempo de sua duração para até as dez ou onze horas da noite. Isto, no entanto, não significa que aqueles “bailes” não fossem objeto de muitos dos conflitos que se estabeleceram entre jesuítas e índios como pode ser observado em quase toda a literatura dos jesuítas que se debruçaram sobre este “problema”. Exemplo disto pode ser encontrado na “Crônica” escrita pelo padre João Felipe Bettendorff e no relato de João Daniel que analisaremos mais adiante.

As regras de conduta continuavam a detalhar as ações referentes à necessidade da ação evangelizadora. Na ausência do seu missionário, principalmente nas aldeias de Visita, mas também nas residências, era imperativo que os índios não ficassem sem a doutrina. Para tanto, Vieira indicava ser necessário que alguns deles de maior inteligência e cuidado fossem treinados para acudir à igreja e realizar a doutrina pela manhã e pela

tarde, ensinando aos meninos e àqueles que concorressem a ela. Indicava ainda a possibilidade que estes índios, em caso de necessidade, batizassem, ajudassem “...a bem morrer, e ... enterrar os mortos”.¹⁷⁴

Saber se estas diretrizes relativas ao treino de ajudantes indígenas foram implementadas pelos missionários nas aldeias, da maneira que propõe Vieira, é difícil atestar. Mas é certo que muitos índios se integraram na tarefa de evangelizar, ao menos no que se refere a exercer atividades no interior dos templos, tornando-se, na maioria das vezes, sacristãos e coroinhas. A inserção desses índios nestas atividades apresenta nuances riquíssimas do modo com que construíram para si o sentido da religião e dos rituais católicos. Isto pode ser atestado nos dados trazidos pelas fontes inquisitoriais a respeito dos índios hereges que sofreram a ação do tribunal. Este assunto será abordado em capítulo subsequente.

O processo de constituição dos índios cristãos começava com o ritual do batismo. Ritual este que para os missionários significava um passaporte das almas para o mundo de Deus. Mas que para a população indígena ganhava sentido mais complexo, inclusive o de passaporte para adentrarem no mundo dos homens brancos e cristãos. A obra mesma da missão só se concretizava com a pescaria das almas e com o seu controle absoluto até a morte física. Salvar os outros significava salvar a si mesmo. Assim, como morriam muitos “inocentes”, dever-se-ia batizar as crianças prioritariamente, ainda que moribundas, para que pudessem lograr êxito na batalha contra satanás. Na impossibilidade de compreensão das línguas por parte dos missionários e na falta de interpretes, que se batizasse por *aceno* e com a ajuda das imagens sacras – pinturas, cruzeiros e outros objetos cristãos.¹⁷⁵

¹⁷⁴ Vieira, *Regulamento das Missões*, p. 197.

¹⁷⁵ Sobre a idéia de “salvar os outros para salvar a si mesmo” e todo um conjunto de outras idéias relativas à questão das razões e dificuldades da conversão dos índios atestada pelos jesuítas, ver Charlotte Castelnau-L’Etoile em: “Salvar-se, salvando os outros: O padre Antônio Vieira, missionário no Maranhão 1652-1661, In: *Vieira, 1697-1997*, Oceanos, n. 30/31, Lisboa: Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 1997, p. 55-64. Ver também, da mesma autora: *Les Ouvriers D’Une Vigne Stérile – Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil 1580-1620*. Neste último trabalho, o processo da conversão não é analisado pelo seu resultado, mas antes, como assinala a autora, como projeto e como prática para seus missionários. Em linhas gerais, analisa o significado da conversão para os próprios jesuítas.

(...)O Padre que os tiver à sua conta procurará com todo o cuidado fazer um catecismo breve, que contenha os pontos precisamente necessários para a Salvação, e deste usarão nos casos de necessidade, e por ele os irão ensinando e instruindo, mas em caso que totalmente não haja intérprete, nem outro modo por donde fazer o dito catecismo será meio muito acomodado o misturar os tais Índios com os da Língua Geral ou de outra sabida para que ao menos os seus meninos aprendam com a comunicação; e no entretanto se lhes mostrarão as Imagens e Cruzes, e os farão assistir aos ofícios divinos, e administração dos Sacramentos e as mais ações dos Cristãos, para que possam em caso de necessidade inculcar-lhes o batismo por acenos, pois não há meio de receberem a fé pelos ouvidos, de modo que ao menos *sub condicione* nenhum morra sem batismo.¹⁷⁶

Vieira também assinala, quanto aos batismos, uma percepção que tomou vulto nos seus escritos, tornando-se matéria de um de seus sermões. Escreve sobre a inconstância dos descidos. Índios gentios descidos dos sertões ainda que dissessem querer ser cristãos, os missionários deveriam por prudência evitar batizarem-se adultos ou inocentes, a não ser em perigo de morte. Destaca que a experiência havia demonstrado que havia pouca constância em algumas daquelas nações. Comumente retornavam aos sertões, ainda que batizados.¹⁷⁷

A confissão também não poderia ficar de fora das preocupações dos missionários. Abrir os recônditos mais profundos da alma ao missionário era de vital importância na tarefa de perscrutar a sinceridade da sua ligação com a religião. Para tanto, essas diretrizes indicavam a necessidade de todo ano produzir listas daqueles capazes de confissão. Nenhum deveria ficar sem se confessar, ainda que fossem muitos os índios e poucos os missionários.¹⁷⁸

Batizar, confessar, casar e ajudar a bem morrer – tarefas básicas ao bom missionário. Vieira enfatiza estas tarefas e indica na prática como deveriam ser levadas a cabo. Os laços sagrados do matrimônio, por exemplo, criavam um problema para a manutenção das populações indígenas nas fronteiras das aldeias para as quais haviam

¹⁷⁶ Vieira, *Regulamento das Missões*, p. 199-200.

¹⁷⁷ Idem, p. 199.

¹⁷⁸ Ibidem, p. 200.

sido descidos. O missionário enfatiza a necessidade de manter registros dos nomes, sobrenomes, da data, do pároco e das testemunhas do casamento, assim como da aldeia em que foi realizado. Nenhum padre deveria realizar matrimônio entre índios de paróquias diferentes sem proceder a uma coleta de informações em ambas as paróquias. Caso fossem de Capitâneas diferentes, tanto mais necessária seria esta coleta. Vieira complementa assim suas recomendações:

(...)E por que a experiência tem mostrado as inquietações e desgostos, e outros inconvenientes, que de semelhantes casamentos se costumam seguir, procurarão os Padres, quanto puder ser, evita-lo sem impedir a liberdade do matrimônio, e quando finalmente se hajam de casar (o que nunca se fará sem aprovação do Superior) declarará o mesmo Padre à contraente que fica obrigada a seguir a seu marido, e ir viver à sua Aldeia todas as vezes que ele quiser; e este direito se declare em todas as Aldeias, e se intime aos Principais, para que o tenham entendido, e aceitado.¹⁷⁹

A preocupação do missionário era principalmente quanto ao hábito generalizado de casamentos realizados entre índios livres com escravas. Vieira reitera a necessidade de vigilância e de não se receber índio algum das aldeias sem primeiro ser examinado e “desenganado” pelo Superior da Colônia. Dessa forma, evitar-se-ia, segundo ele, os dolos pelo uso do matrimônio como formas de cativar – estratégia comum naquele estado.

Esta advertência de Vieira traz de forma menos evidente um hábito importante que acontecia em todo o estado: o movimento de índios cristãos, livres ou escravos, de suas aldeias de origem para outras, numa espécie de migração contínua. Esta estratégia dessas populações indígenas, que pode ser atestada em outras fontes, parece constituir-se em ação ordinária, como já assinalado anteriormente. O sacramento do matrimônio, por sua vez, poderia ganhar desta forma sentido distinto para estes índios. Ainda que tenha sido, provavelmente, utilizado por senhores de escravos para mantê-los dentro do seu domínio, revela mais nuances na forma de sua prática. Pode ser entendido, também, como uma forma utilizada por algumas índias para se verem livres do cativo, uma vez que casadas, deveriam, por obrigação, seguir ao seu marido. Por vezes, como já assinalado em outro momento, o casamento com índios “estrangeiros”, ainda que cativos,

¹⁷⁹ Vieira, op. cit. ,p. 201.

poderia também significar ver-se livre do domínio de uma aldeia jesuítica. No interior dessas aldeias, muitas vezes estas mulheres trabalhavam nas roças e na fiação de tecidos, quando não eram designadas para o trabalho junto aos moradores. Ao mesmo tempo, tinham que obedecer a diretrizes morais extremamente rígidas.

O matrimônio, um dos sacramentos fundamentais da igreja, tornou-se, por esses “abusos”, matéria de profundas investigações dos comissários do Santo Ofício e da Visita da inquisição em terras do Grão-Pará e Maranhão, em meados do século XVIII. O matrimônio como ação herética foi apenas uma dos indícios observados pelos funcionários do Tribunal eclesiástico do alastramento de “heterodoxias” nas práticas dos cristãos índios.¹⁸⁰

Era ainda necessário, no firme propósito de guardar as almas desses novos cristãos, que tivessem morte assistida – garantia do ganho definitivo de seu espírito. Segundo Vieira, era na morte que se colheria o fruto do trabalho dos missionários. Afinal, eram pastores de almas e teriam que dar conta daquelas que vieram buscar. Portanto, o ato mais importante do missionário era o de encaminha-las em direção a Deus. O cuidado era tanto, que Vieira prescreve o ônus que a desatenção a este princípio poderia gerar:

(...) e assim se encomenda e encarrega aos Padres com todo o encarecimento, que neste ponto empreguem todo o zelo, com maior aplicação, e vigilância, procurando que nem na Aldeia nem fora dela haja doente de que não tenha notícia, confessando-os logo no princípio da doença, e não lhe faltando com nenhum dos Sacramentos a seu tempo.

Depois de recebida a Santa Unção, ficará defronte do enfermo uma mesa coberta com uma toalha, e uma imagem de Cristo Crucificado, ou quando menos uma Cruz, e água benta; e depois, que o enfermo estiver neste estado o visitará o Padre mais vezes, procurando, quanto for possível achar-se presente ao expirar, em que lhe reze o ofício da agonia, e lhe encomendará a Alma, pois a Igreja assim o encarrega a todos os que têm cuidado das Almas, bem se deixa ver a obrigação que corre aos que em tudo professam maior perfeição.

Em caso que sucedesse morrer sem sacramentos algum índio na Aldeia aonde estivéssemos (que rara vez sucederá se não nos fiarmos na doença e acudirmos com cuidado) serão obrigados os Padre e seu Companheiro a darem conta ao Superior, o

¹⁸⁰ O tema das práticas religiosas dos indígenas e seu enquadramento como ação herética será abordado de forma detalhada no capítulo 8 deste trabalho.

qual achando que houve culpa penitenciará este descuido, e avisará ao Superior de toda a missão.¹⁸¹

Mais que questões espirituais, entre as quais se destaca, além do processo de doutrinação através da repetição de orações e trechos do evangelho, a implantação dos sacramentos – é possível observar na “Visita” de Vieira uma preocupação também fundamental com a administração temporal dos índios. Neste trecho do documento, pode-se observar como no interior das aldeias foi possível aos missionários criar uma hierarquia entre seus novos catecúmenos, esteio principal da manutenção da ordem nas missões. É possível também destacar o grau de penetração da ação evangelizadora em todas as ações sociais implementadas das missões.

Junto ao controle das almas através da evangelização dos gentios, o controle dos gestos e dos corpos também fazia parte da obrigação dos missionários. Na ocasião das mortes, momento sempre importante e grave para o trabalho missionário, como visto acima, o controle sobre os rituais utilizados pelas “nações” no sepultamento de seus mortos era objeto também da preocupação do missionário. Aconselhava que, pelo fato de no modo de “amortalhar” usarem algumas coisas “supersticiosas”, estas fossem proibidas. Assim como também o fossem os “excessos com que costumam chorar o defunto”. Pondera Vieira que, ainda que não fossem demonstrações de uso gentílico, mas sim de dor natural, deveriam se acomodar a “política cristã”.¹⁸²

Esta preocupação com os corpos vivos também se estendia aos corpos mortos. A diferenciação no local de enterramento era uma das práticas que visava estabelecer no interior das aldeias uma hierarquia, poder-se-ia dizer mesmo, uma hierarquia de sangue. Na igreja das aldeias, somente o Principal de toda a aldeia poderia ser enterrado nas grades para dentro. No corpo do mesmo templo “todos os fregueses da mesma nação”. No adro, por sua vez, os escravos.¹⁸³

Assim como habilmente os missionários eram instruídos a construir uma diferenciação no tratamento aos diversos indígenas quando na hora da sua morte, também

¹⁸¹ Vieira, *Regulamento das Missões*, p. 201.

¹⁸² Vieira, *op. cit.*, p. 202.

¹⁸³ *Idem*, p. 202.

o faziam no momento de implantar a disciplina, outra viga mestra para controle das suas pulsões e para a evangelização de suas almas. Era facultado aos padres repreender e mandar castigar aqueles que delinqüissem nas práticas espirituais. Os padres deveriam se ater ao castigo ordinário que significava prisão por até três dias. Caso fosse mais grave a ofensa e, por conseqüência o castigo, este deveria ser executado por “pessoa de respeito, como de capitão para cima, não o farão os Padres, sem aprovação do Superior.” Mas, em sendo o delinqüente algum Principal o castigo dado a eles deveria ser feito pelas autoridades civis e que o contato com estas autoridades fosse feita através do Superior e não diretamente pelo missionário.¹⁸⁴

Vieira com estas medidas, além de diferenciar o tratamento e criar no interior das aldeias grupos privilegiados de índios, também objetivava reafirmar o regime paternal da administração temporal dos missionários jesuítas. Jamais deveria o padre punir com suas próprias mãos aos infratores, sempre deveria utilizar os Principais para este tipo de tarefa. Os padres não deveriam agir com “modos que cheirem a império”. Pondera Vieira que agindo dessa forma, ou seja, castigando aos infratores através dos Principais de suas nações, estes últimos se satisfariam e, em suas palavras: “nos acrescentamos respeito e autoridade”.¹⁸⁵

A construção da hierarquia passava também pela escolha do Principal da aldeia. Ele morrendo, deveria ser sucedido pelo seu filho legítimo que tivesse capacidade e idade. Caso não fosse capaz ou não havendo filho, deveria o padre da respectiva aldeia consultar os maiores da mesma para saber quem teria merecimento para ser Principal, depois disto o nome seria proposto ao governador para que este passasse provisão.

O missionário demonstra perspicácia ao compreender a importância que os papéis assinados por autoridades tinham para estes índios. A experiência lhe havia imposto esta verdade. Verdade esta que figura em outros momentos, sendo prontamente percebida por parte de outros “colonizadores”, fossem missionários ou autoridades civis. Não poderia haver inocência por parte de quem se propusesse a mudar homens, a ganhar almas. Embora preferindo o que chamou de simplicidade natural no caso dos provimentos dos ofícios das aldeias – “de guerra ou de república” – sem necessidade de provisões

¹⁸⁴ Ibidem, p. 204.

¹⁸⁵ Vieira, op. cit., p. 203.

passadas, Vieira observa que caso fosse desejo dos índios, poder-se-lhes-ia dar os tais papeis:

(...)porque alguns dos ditos Índios estimam muito um papel, de que constem os seus ofícios e serviços, para lhes satisfazer a este desejo, poderá o Padre, que tem o cuidado da Aldeia passar-lhes uma certidão, em que refira o ofício para que foi eleito pelos Principais, e os merecimentos, e serviços por que lhe foi dado o cargo.¹⁸⁶

Papeis assinados e índios leitores já haviam criado constrangimentos antes, como observado no caso da guerra com os Tupinambá, no início do século XVII, abordada em capítulo anterior. Portanto, todo o cuidado era pouco. Vieira lembra a necessidade de se produzir um formulário com o qual se evitaria a divergência de idéias contidas nas diversas cartas patentes e certidões que os índios levavam ao sertão quando iam com recados ou em embaixadas dos padres junto aos gentios. Ainda, evitando discordância de opiniões nas ordens mandadas aos principais das aldeias. Era necessário, segundo Vieira, que “...todos falemos pela mesma linguagem com palavras certas e decentes, em que nossos caluniadores não tenham que acusar”.¹⁸⁷

O rígido controle sobre teor destas cartas e certidões revela mais que simples discordância de idéias ou deslizes no linguajar e na maneira de expor ordens aos seus catecúmenos; revela, embora menos visível, indícios de formas de apropriação desses documentos por parte de alguns índios mais “ladinos”. Estas apropriações entram num campo mais nebuloso, no qual os olhos experimentados desses pescadores de alma podiam apenas vislumbrar sombras. Assim vai acontecer com outros vestígios de práticas registradas pelos missionários que somente uma análise das formas de aplicação dessas diretrizes podem revelar.

Portanto, ainda que seja importante observar como estas regras permaneceram como o padrão ideal para o processo da conversão, o é mais ainda perceber como elas funcionavam no cotidiano do processo evangelizador. Isto só é possível estabelecendo-se uma relação entre as mesmas e o registro feito pelos jesuítas. Desses registros, considero

¹⁸⁶ Idem, p. 204.

¹⁸⁷ Vieira, *Regulamento das Missões*, p. 204.

mais importante o escrito pelo jesuíta João Felipe Bettendorff que revela no seu estilo pouco cuidadoso muito mais do que provavelmente fosse aceitável do ponto de vista da “conveniência cristã”.

A Conversão dos Gentios na obra de Bettendorff

Johann Philipp Bettendorff nasceu em Lintgen, Luxemburgo, em 25 de agosto de 1626. Estudou no colégio dos jesuítas e, em 1647, iniciou seu noviciado em Tournai (Bélgica). Ordenou-se sacerdote em 1659. Nesta época já havia solicitado sua ida as missões na China e no Japão. No entanto, seria enviado para as missões do Maranhão atendendo a um pedido do Superior da ordem no Maranhão, o padre Antônio Vieira que solicitava a ida de missionários para lá. Chegando em Lisboa em fins de 1659, conseguiu embarcar para o Maranhão somente em novembro de 1660, aportando finalmente em São Luiz em janeiro de 1661¹⁸⁸.

Durante 38 anos, Bettendorff viveu e foi missionário no Maranhão. Exerceu vários cargos e atividades no período em que permaneceu. Além de ter sido missionário em diversas aldeias, exerceu o cargo de reitor dos colégios jesuítas de São Luiz e de Belém e, por duas vezes, foi Superior de toda a missão. No final do seu período no Maranhão e já no fim de sua longa vida, Bettendorff - atendendo a um pedido do padre Bento de Oliveira e de seu sucessor o padre José de Ferreira, Superiores da missão, começou a escrever sua crônica. Provavelmente, ela terminou de ser escrita em 1698, ano da provável morte de seu autor. Seu texto se conforma à tradição epistolar jesuítica sem deixar de manter a singularidade de sua experiência missionária.¹⁸⁹

¹⁸⁸ Para mais informações sobre a biografia de Bettendorf ver: Vicente Salles, Summaria Noticia In: Bettendorf, *Crônica dos Padres da Campanha de Jesus no Estado do Maranhão*, SECULT:Belém,1990, pp.7-53, também em Leite, S. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Imprensa Nacional: Rio de Janeiro,1943, vol. VIII, pp. 98-106.

¹⁸⁹ A Crônica de Bettendorff veio a público pelas mãos de Antônio Gonçalves Dias (1823-1864) que encontrou uma cópia do original na Torre do Tombo, em Lisboa. Dessa cópia, fez-se uma edição pela Imprensa Nacional em 1910, tendo sido reeditada em edição facsimilar, em 1990, pela Secretaria de Cultura do Estado do Pará.

Na introdução ao leitor, em sua crônica, Bettendorf adverte que sua escrita correspondia a informações de que se lembrava e outras que lhe foram passadas pelos mais antigos. Fica claro que jamais tomou notas do que se passou, como afirma, já que não esperava ser cronista da Companhia. No entanto, muito provavelmente, além de informações colhidas dos missionários, deve ter se utilizado de algumas cartas e textos de outros jesuítas para compor sua narrativa.

O fato de esse texto ter sido escrito nestas circunstâncias, implicou num problema de confusão de datas e entrelaçamento de episódios, sem, no entanto, prejudicar a linha cronológica geral da narrativa. Os fatos relatados pelo jesuíta, tirados da memória de sua ação missionária, são cheios de detalhes e informações que deixam claro a existência de um registro mais preciso do que aqueles outros em que relata informações anteriores não experimentadas por ele. Mesmo quando se refere a fatos acontecidos em missões que não atuava, mas contemporâneas ao seu período de missionário, é razoável supor que teve acesso a essas informações enquanto Superior, cargo que lhe permitia ler e tomar ciência de todo o cotidiano de todas as aldeias, inclusive através das visitas a essas missões que realizava periodicamente.

Portanto, embora não querendo tomar a obra de Bettendorf como um relato preciso dos acontecimentos - o que não seria possível e não corresponde ao objetivo dessa análise - não parece provável que o jesuíta tenha se descuidado ou mesmo rompido deliberadamente com o compromisso do rigor a que atesta estar sempre em débito. Por outro lado, isto não significa que não exista todo um conjunto de regras de escrita em que está mergulhado tal relato. Ao mesmo tempo, não se pode negligenciar que tais acontecimentos sejam produto da necessidade de se compartilharem os ideais místicos e conteúdos edificantes que claramente emanam de suas páginas.

Ao se mergulhar nas páginas da obra de Bettendorff, é possível observar uma série de episódios que destacam técnicas de conversão, estratégias políticas de relacionamento com autoridades coloniais, atividades cotidianas dos missionários etc.. Enfim, matéria de interesse ao bom andamento da missão e a explicitação de práticas que, por ventura, necessitassem ser “justificadas”. Embora os episódios e acontecimentos tenham sido construídos e lapidados pelo jesuíta, a necessidade de explicitar práticas de conversão e estratégias de convívio em área de missão era muito importante e a

singularidade das ações essencial para compor o corpus da atividade missionária da ordem. Portanto, seu relato não pode ser reduzido a um simples conjunto de *tópicos* consagradas em textos anteriores.

Por outro lado, parece existir no texto do jesuíta uma imagem comum compartilhada entre os membros da Ordem, em particular no período em questão, que se projeta na narrativa. Em contrapartida, embora exista essa unidade de visão, existe também uma diversidade que nasce da observação cuidadosa dessas populações, devido à necessidade premente de sua conversão.

A tônica comum compartilhada pelos jesuítas está relacionada à necessidade de salvação das almas. Desde o seu princípio, a preocupação com a sua salvação foi parte constitutiva da missão da Companhia de Jesus. Os índios, considerados infiéis, deveriam ser salvos de sua gentilidade, da barbárie e dos erros em que viviam. Essa gentilidade fazia com que esses índios vivessem no erro, caberia ao missionário, portanto, conduzir os índios para a verdade através da conversão¹⁹⁰. Se a necessidade de conversão é fruto da concepção unitária sobre o destino das almas, por outro lado, a sua prática gerou formas particulares de ação e observação.

Uma profecia de pajé

Por volta do final do século XVII, Bettendorff, então Superior da Missão jesuítica no Maranhão e Grão-Pará, realizava a visita às missões da ordem naquele estado. Por essa época, eram poucos os jesuítas para tantas missões recém fundadas por aqueles rios mais afastados. O missionário visitava a missão de Nossa Senhora da Conceição, no rio Urubu. Lá, em função da carência de jesuítas, assistia o padre da ordem dos mercedários frei Theodósio de Freitas. Visitando as pequenas igrejas do entorno, Bettendorff encontrou figuras de barro, feitas pelos índios, ornamentando as paredes. Considerando-as indecentes, as desfez com seu bordão. Para o jesuíta, aqueles bárbaros não tinham afeição pelas coisas de Deus, viviam como brutos, apenas para comer, beber e dançar.

¹⁹⁰ Londoño, op. cit., p. 21.

Nada de novo nessa aldeia que não acontecesse em dezenas delas ao longo dos rios amazônicos, não fosse esse fragmento, relatado também pelo mesmo jesuíta:

Há por aquelas partes grandes feiticeiros a que chamam pajés; estes diziam, conforme me referia o reverendo Padre frei Theodosio, que os índios se haviam de converter em brancos e os brancos em índios, mas parando tudo em nada, ficaram desenganados, e faltou muito pouco em aquela vez que, pelas más praticas desses malévolos feiticeiros, tirassem os mais a vida a seu padre missionário.¹⁹¹

No mesmo trecho de sua narrativa, Bettendorff refere-se a um certo rapaz, filho de um principal, que fora trazido ao Pará para aprender língua geral. Realizado o aprendizado, foi entregue por ele ao padre Theodósio : “... e o entreguei vestido de novo ao reverendo Padre Theodósio, para ele o tornar a entregar a seu pai quando fosse à sua aldeia... contentando-me de o encomendar ao rapaz, herdeiro e sucessor futuro do principal, que aconselhasse a seu pai se descesse com sua gente para paragem onde pudessem ser doutrinados para se salvar, o que ele prometeu fazer, mas como não há que fiar-se nos índios sem fé, sem lei e sem rei, não ouvi que se mudasse até o presente tempo.”¹⁹²

Esses pequenos fragmentos trazem dois aspectos distintos de um mesmo fato. O fato é o processo de encontro entre dois universos simbólicos e sociais completamente estranhos um ao outro. De um lado, a profecia do pajé revela, mesmo aos pedaços, um pouco do processo de leitura que essas populações nativas faziam desse encontro. De outro lado, as figuras indecentes nas igrejas e a conversão do filho do principal, revelam um pouco do pessimismo do jesuíta quanto ao processo de conversão e, portanto, da leitura que era possível para ele, missionário, fazer também daquele universo simbólico.

De um lado, os pajés acreditavam na transformação de brancos em índios e de índios em brancos; por outro, Bettendorff se referia ao índio “vestido de novo”, talvez uma vestimenta simbólica, a vestimenta da conversão, a boa nova do cristão. De certa forma, compactuava com a mesma crença, ou melhor, com parte dela : os índios

¹⁹¹ Bettendorff, op. cit, p. 494.

¹⁹² Bettendorff, op. cit., p. 494.

haveriam de se tornarem cristãos - em outras palavras, quase “iguais”. Esse era o fim último da conversão - ganhar para a igreja, para o corpo místico cristão, esses novos homens, essas novas almas.

A profecia não se fez. A conversão não se realizou, pelo menos da maneira desejada. O tom pessimista dado por Bettendorff ao se referir ao processo de conversão, era comum àqueles jesuítas com larga experiência na vida evangelizadora. O processo de transformação de índios em cristãos, a missão de salvar almas, era um trabalho árduo e complexo. A transformação de índios em brancos e o seu reverso tornaram-se quase uma maldição vivida por indígenas e europeus, fruto do enorme choque de seu “encontro”.

A pescaria das almas

Vieira, no seu já famoso sermão do Espírito Santo, afirmava: “Não há gentios no mundo que menos repugnem à doutrina da fé, e mais facilmente a aceitem e recebam, que os brasis... e não porque os brasis não creiam com muita facilidade mas porque essa mesma facilidade com que crêm faz que o seu crer, em certo modo, seja como não crer; os brasis, ainda depois de crer, são incrédulos. Em outros gentios a incredulidade é incrédula, e a fé é fé; nos brasis a mesma fé ou é, ou parece incredulidade”.¹⁹³

Sem o talento do grande orador, Bettendorff assinala em diversos trechos do seu texto seu pessimismo quanto à possibilidade de conversão daquela gentilidade. Por outro lado, revela também os recursos usados para a salvação das almas daqueles “selvagens”. Sem se ater a reflexões profundas sobre a alma dos gentios, ele revela o sentido pragmático da conversão através da utilização de técnicas eficientes, embora em muitos casos moralmente reprováveis. Apesar de ser um texto edificante, o jesuíta deixa escapar recursos práticos que utilizou, frutos de necessidades concretas que a experiência lhe impunha.

¹⁹³ Vieira, Apud Pécora, op. cit., p.125.

Dentre esses recursos, dois se destacam. Um corresponde ao uso da visão dos próprios índios sobre os jesuítas e a sua religião, impondo, através do medo, a doutrina. Outro, recurso menos ortodoxo, mas de uma inegável eficiência - o uso da aguardente como veículo para o controle do corpo e das almas dos gentios.

Tais técnicas, no entanto, não eram novidade. Embora Bettendorff as explicita com muito menos pudor do que outros (leia-se Vieira) a uniformidade ainda predominava nas atitudes desses operários da missão. Certamente não se encontra na leitura da Visita de Vieira qualquer menção ao uso da aguardente como forma de doutrinar, a não ser a crítica as constantes bebedeiras dos gentios. Apesar disso, Bettendorf deixa escapar que foi o próprio Vieira quem o iniciou nessa prática.

Recém chegado ao Maranhão, Bettendorff encontrou com Vieira no Pará, em 1661. Relatou então ao Superior que pretendia seguir em direção a missão dos Tapajós. Vieira prontamente lhe deu instruções, indicou-lhe um companheiro para a jornada e forneceu também “uma pouca de aguardente para a viagem”.¹⁹⁴

Vieira fez-lhe acompanhar do alferes João Corrêa, chamado pelos índios de “atoassanã”, Bettendorff traduziu por compadre. O referido alferes era conhecido e respeitado por “sangrar” e curar os índios na aldeia dos Tapajós. Figura impar, João Corrêa destaca-se como exemplo de um personagem que fazia o papel de mediador entre mundos.

Em outro trecho de seu livro, destaca a maneira com que, em visita as aldeias, juntamente como o governador, realizava a doutrina. Depois da missa e da doutrina homens e mulheres iam ter com o governador : “... o qual primeiro os praticava, servindo-lhe eu de lingua, depois disso dava-lhes de beber um pouca de aguardente, que é o que mais apetece(m...)”.¹⁹⁵

Bettendorff, já Superior das Missões, descreve em outro trecho a visita que fez as aldeias do Xingu. Lá, ele próprio, depois de doutrinar, batizar, realizar casamentos etc, animava a todos, em suas palavras, “... com umas dadivasinhas e gotas de aguardente que estimam sobre tudo”.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Bettendorff, op. cit., p. 163.

¹⁹⁵ Idem, p. 220.

¹⁹⁶ Ibidem, p. 260.

No mesmo período, já na aldeia dos Tapajós, a principaleza Moacara, índia que liderava sua nação, lhe pede um frasco de aguardente para que pudesse fazer as pazes com diversas nações. Bettendorff dá o frasco sem pestanejar.¹⁹⁷

Ainda na mesma Visita, Bettendorff saindo do Pará em direção ao Maranhão, enfrentou uma grande tempestade. Fazia-se acompanhar, em uma canoa grande, de remeiros experimentados e de um dos melhores pilotos daquele tempo, índio da aldeia de Maracanã, Felipe Cosme. Em meio a tempestade a canoa se perdeu, ele relata o episódio: “...vendo eu isto, animei o piloto, e remeiros, que fizessem sua obrigação, e mandei ao irmão Marcos Vieira lhes desse de beber uma gota de aguardente...pegando eu em um belo painel em que vinha retratado S. Francisco Xavier, meu padroeiro, por esses caminhos da visita por mar, opondo-o a fúria das ondas que vinham, uma após outra, sobre nós e se quebravam todas contra a canoa”¹⁹⁸. Afinal o mar acalmou, segundo Bettendorff por dádiva do santo. Mas ao lado do painel com a imagem da Francisco Xavier estava sempre o poderoso remédio, inevitável, ao que parece, na doutrina dos gentios.

Por outro lado, o “remédio” também trazia problemas. Acalmava os ânimos e diminuía as tensões em alguns, mas em outros acirrava a rebeldia. Foi assim com os Caycayzes, considerada nação “mui bárbara” por Bettendorff, muito embora já pretensamente doutrinada. Acostumada com a vida selvagem, segundo o jesuíta, logo mostrou o que era. Dançavam e atordoavam os padres em São Luiz: “...muito mais ainda quando tinham bebido uma gotinha de aguardente, da qual são tão amigos todos os índios, que não lhe perdoam onde que a acham, e andam atrás dela até o cabo do mundo, tendo todos isto de mal nesta matéria de beber, que não guardam regra mas bebem quanto podem, até perderem o juízo: alguns deles se abrasam interiormente de tal sorte que, postos fora de si, acabam assim a vida, sem serem capazes de algum sacramento”¹⁹⁹

Consciente dos malefícios da bebida, o missionário não deixava de usá-la quando necessário. Foi mandado pelo então Superior Padre Pero Poderoso em visita aos Nhengaybas para fazer residência nova. Lá chegando, foi recepcionado pelo principal

¹⁹⁷ A palavra, “Moacara” que o missionário usa para designar a ‘princesa’, na realidade é um título usado pelas mulheres “pricipalezas”. Este assunto será abordado com mais detalhes no capítulo 5 deste trabalho.

¹⁹⁸ Bettendorff, op. cit., p. 262.

¹⁹⁹ Idem, p. 513-514.

João Curuperé . Assim se passou o episódio: “...tendo tomado primeiro seu conselho com os maiores de sua sujeição, respondeu que estavam mui contentes terem em sua companhia padres para os ensinar e sacramentar. Com isso, dei-lhes um frasco de aguardente que nos tinham pedido, para os ter contentes e satisfeitos(...)”,²⁰⁰ .

A prática da doutrina também exigia a utilização do imaginário indígena para fins de evangelização. Ainda em 1661, Bettendorff estava entre os Tapajós implantando sua missão. O jesuíta alemão parecia ter um certo talento para a pintura e, para ilustrar suas pregações, produziu uma pintura que assim descreve: “Fiz então um retábulo de morutim, pintando ao meio Nossa Senhora da Conceição pisando em um globo a cabeça de serpente, enroscada ao redor dele, com Santo Inácio a banda direita e S. Francisco Xavier á esquerda”. Nesta mesma oportunidade, houve uma grande tempestade que o jesuíta assim relatou: “A noite antecedente da festa em que se havia por o altar, houve trovões, relâmpagos e coriscos, tão terríveis que todos os índios saiam para fora das casas , e parecia que se ia acabando o mundo. Disseram-me depois que tinham visto em o céu uma mão com um lenço branco que ia limpando o sangue derramado pelo Céu: em dia seguinte lhes fiz uma pratica sobre a Conceição da Imaculada Virgem Senhora Nossa, e disse que este sinal foi alguma cousa, foi prognóstico de um grande castigo que a Senhora havia de remediar. Ainda mal, que logo se seguiu o levantamento do Pará com expulsão dos Missionários e ao depois disso deram os Portugueses guerra aos Aruaquizes daquele sertão, onde houve grande derramamento do sangue dos índios; porém nunca dei credito a este sinal”.²⁰¹

A utilização do imaginário e do medo para a doutrinação dos gentios era uma prática comum utilizada por Bettendorff para evangelizar aquelas almas. Já como Superior da Missão, em visita as missões pertencentes ao Colégio do Pará, descreve com clareza esse recurso que utilizou quando da visita que fez ao Nhengaybas: “Mandei vir os índios e índias da aldeia em o dia seguinte, e por despedida lhes inculquei fortemente o cuidado que haviam de ter de sua salvação, afim de irem para o Céu e não caírem em o inferno, e para este intento lhes mostrei umas imagens que representavam ao vivo a

²⁰⁰ Ibidem, p. 335-336.

²⁰¹ Bettendorff, op. cit., p. 169.

grandeza e variedade das penas que padecem do fogo e dos demônios as almas dos condenados; com que ficaram muito espantados e movidos”.²⁰²

A contrapartida da utilização consciente do imaginário indígena para fins doutrinários era a construção, por parte desses gentios, da imagem dos jesuítas que ganhava significados muito diferentes daqueles com que por ventura queriam ser compreendidos. A perspicácia desses jesuítas não foi suficiente para perceberem que ao fazerem parte desse imaginário perdiam o controle e o poder sobre seus catecúmenos, pois passavam a pertencer a um mundo que não era o seu. Portanto, o medo que foi incutido nos gentios também passou a ser compartilhado pelos jesuítas. Na medida em que, embora respeitados e temidos por muitos indígenas, passavam a ser odiados com a mesma facilidade.

A fronteira entre o temor, o respeito e o ódio era demasiado tênue. Cabia ao jesuíta, se para isso talento tivesse, traduzir esses limites. O erro poderia significar o fim da missão ou mesmo a morte. Bettendorff conta que estando na aldeia de Gurupatipa foi dizer missa num dia de domingo. Deu por falta de um dos principais que não indo a missa permaneceu bebendo em casa. Segundo o jesuíta: “...Era mau índio e de má vida, casado com uma índia de muita virtude. Entretanto depois do aviso e da repreensão, acabada a missa, chegou com seus companheiros à porta da igreja, onde se puseram ao redor de mim como quem tratava de me dar em a cabeça, porque tinham uns deles seus paus de matar ou ybirassangas pela mão; adverti em tal e logo, mostrando-me valente, lhes falei alto, e lhes mandei com império como quem não tinha nenhum medo deles, com que ficaram atemorizados, e se foram retirando para suas casas(...)”.²⁰³

Com certeza o medo povoava a cabeça do jesuíta. Em outro trecho, ainda em sua primeira missão junto aos Tapajós, Bettendorff narra o que teria acontecido quando tomou conhecimento da bebedeiras e danças que aqueles índios faziam no que chamou de “Terreiro do Diabo”. Ele proibiu aos índios irem aquele terreiro, dando-lhes somente licença para que fossem beber em suas casas convidando-se uns aos outros. Os índios insistiam no encontro que mantinham no “Terreiro do Diabo”. O jesuíta então mandou seu companheiro, o alferes João Correa, quebrar as igaçabas onde as índias levavam os

²⁰² Idem, p. 489.

²⁰³ Bettendorff, op. cit., p.341.

vinhos sobre a cabeça. O alferes não se atreveu a cometer tal ato, a princípio, mas depois obedeceu ao missionário.²⁰⁴

Ainda embebido do grande poder que parecia ter nesta sua primeira experiência na missão, Bettendorff vangloria-se do desfecho de ter conseguido seu intento. No entanto, observa que para “não ir com tubo ao cabo em aqueles princípios”, permitiu que, em dias de festa, bebessem em suas casas com moderação.²⁰⁵

A conclusão desse episódio diz um pouco sobre a percepção desta fronteira entre o temor e o ódio. O jesuíta, embora ousado, cedeu em parte ao permitir que esses índios continuassem a seguir sua tradição, ou pelo menos parte dela. Por outro lado, esse foi um episódio fruto das primeiras experiências desse jesuíta. Em outros trechos de sua narrativa, Bettendorf revela um cuidado maior ao tratar da doutrinação dos gentios.

O medo que sentiam os gentios de seus Pay-u-assú (como eram denominados os jesuítas) ou padre grande, era compartilhado pelos padres. Se os rituais católicos eram resignificados pelos indígenas adequando-os a sua maneira de perceber o universo, da mesma forma, os rituais gentílicos eram compreendidos pelos jesuítas como sendo ritos demoníacos orquestrados pelo príncipe das trevas na batalha pelas almas. Bettendorf revela esse temor quando relata um episódio que culminou com a morte de padres jesuítas por serem contrários a esses ritos.

Conta que tempos depois de ser missionário entre os Tapajós, por volta de 1683, por lá missionava outro jesuíta. Este padre tomou a seguinte decisão: “... guardando os índios Tapajós o corpo mirrado de um de seus antepassados, que chamavam *Monhangarypy*, quer dizer primeiro pai, lhe iam fazendo suas honras com suas ofertas e danças já desde muitíssimos anos, tendo-os pendurado debaixo da cumeeira de uma casa, como a um túmulo a modo de caixão, buscou traça de lho tirar para tirar juntamente o intolerável abuso com que o honravam, em descrédito de Nossa Santa fé”²⁰⁶. O jesuíta colocou fogo na casa criando uma repulsa por parte dos índios que, naquele momento, nada fizeram por medo dos brancos. Bettendorff louva a atitude do referido padre em destruir o tal corpo mirrado, já que ele, em 1661, teria vontade de fazê-lo, mas achou

²⁰⁴ Idem, p. 170.

²⁰⁵ Ibidem, p. 170.

²⁰⁶ Bettendorff, op. cit., p. 354.

melhor não realizar seu intento uma vez que naquele tempo havia muitos índios na dita aldeia.

Esse mesmo episódio, no entanto, é lembrado pelo missionário. O jesuíta Antônio Pereira, o mesmo responsável pela destruição do *Monhangarypy*, tempos depois missionava no Cabo Norte. Em torno de 1688, este padre juntamente com seu companheiro Padre Bernardo Gomes, chamado pelos índios de Pai *columy-u-assú* (pai moço ou mancebo), foram mortos pelos índios. Bettendorff descreve um verdadeiro ritual canibal de que foram vítimas os dois padres, reduzidos a ossos e sendo queimados ao final. É difícil afirmar que assim tenha sucedido, mas o drama da morte desses dois padres ganhara, certamente, aspecto muito mais trágico relatado desta maneira. O mais interessante neste caso é que Bettendorff analisa o destino do dito padre da seguinte forma: “Parece que o inimigo infernal, raivoso contra o Padre Antonio Pereira, que pouco antes tinha mandado queimar os ossos dos que os Tapajós oravam como seus Monganharipes e idolos, não achando já em que vingar-se(sic) dele, instigou esta ocasião os bárbaros do cabo do Norte para que lhe tirassem a vida e queimassem, visto ter ele feito queimar os ossos dos que tanto lhes serviam para divertir os cristãos, como deles requeria o santo batismo que tinham recebido”.²⁰⁷

Esses índios cristãos, “divertidos” pelos seus ritos gentílicos, revelam bem o que Vieira descreveu em seu sermão: “ainda depois de crerem são incrédulos”. A questão é que ao crerem acreditavam no que lhes era possível crer. Inevitavelmente, buscavam associar ao seu universo cosmológico, aqueles novos mensageiros espirituais que tinham como grandes pajés. Não é sem razão que Bettendorff conta que estando nos tupinambaranas numa ponta do rio Amazonas, foi dizer missa e fazer a doutrina, falando aos índios sobre a praga de mosquitos que tinham enfrentado pouco antes e que castigava a aldeia. Dizendo isso, os índios pediram ao jesuíta que excomungasse os mosquitos para que se retirassem para outra parte. Bettendorff, então respondeu que os mosquitos estavam em suas terras e que não se davam excomunhões a eles por não serem entendidos como os índios, portanto quem tinha que se retirar eram eles próprios. Segundo o jesuíta assim o fizeram se mudando para outro terreno.²⁰⁸

²⁰⁷ Bettendorff, op. cit., p. 480.

²⁰⁸ Idem, p. 261.

A impossibilidade de converter alguns índios também é relatada. Foi o caso dos Tremembé, nação da serra de Ibiapaba. Esses índios haviam sido doutrinados tempos antes pelo então Superior da missão, naquele momento, padre Pero Poderoso. Segundo Bettendorff, o referido padre havia comentado que durante todo o tempo em que esteve com esses índios não havia conseguido converter um só deles. Bettendorff também teve uma experiência negativa com esses índios - assim relata: “...mas também confesso que fora desta ocasião nunca pude dar-lhes um bom sentimento de Deus quando me vinham ver, antes foi o seu principal maior que, falando-lhe eu com todo o empenho do Céu, em nosso colégio do Maranhão, disse estas escandalosas palavras *nicatui ibaca, ibinho, ycatú*, que quer dizer: Céu, não presta para nada, só a terra sim, esta é boa. Mas disse aquilo como bárbaro, porque como do Céu lhe vinham e abrasavam calmas, e a chuva que o molhava, achava que não prestava, como a terra lhe dava frutas, peixe, carne, e outros mantimentos, que só esta era boa”.²⁰⁹

Outros índios, ainda que convertidos, relutavam em aceitar ceder em suas tradições. Assim acontecia, principalmente, em relação aos tidos “amancebamentos”. Ainda entre os Tapajós, em 1661, Bettendorff conta que havia recebido do padre Superior ordem para casar os índios amancebados com apenas uma de suas mulheres. Segundo o jesuíta, foi difícil, mas conseguiu convencer grande parte deles a casarem com uma e a deixarem as outras num rancho de um principal que foi chamado de “recolhimento de Madalena”. Essas mulheres ficariam neste rancho até se casarem com índios desimpedidos. Qualquer “cavaleiro” que tentasse invadir e roubar índias deste recolhimento deveria ser metido no tronco.

Nem todos, no entanto, aderiram a idéia. Assim conta Bettendorff: “Os vassallos do Principal foram se casando à imitação do exemplo que lhes dera: um só Sargento Mor havia por nome Tuxiapó, o qual estando amancebado com uma gentia, a não queria largar e ia ameaçando feramente a quem se atrevesse de lha querer tirar”. Mais uma vez, o seu auxiliar João Correa, “ainda que esforçado Português”, nas palavras de Bettendorff, não confiava no tal Tuxiapó e tinha medo dele, não querendo comer as “pacovas” que vinham de sua casa. Correa, segundo o jesuíta, temia ser envenenado. Prática esta usual entre os índios Tapajó. O missionário, diz ter zombado do ocorrido, e afirmou que comeria as tais

²⁰⁹ Ibidem, p. 318.

pacovas ele e “seu rapaz”. Complementa o cronista: “(...) e fiz tanto com o Sargento Mor que finalmente tocado de uma especial graça do Senhor se rendeu ao que se lhe pedia. Com isso instrui a manceba em os artigos de nossa Santa Fé e batizei-a, dando-lhe por nome Luzia e finalmente a casei com o dito Sargento Mor Tuxiapó.”²¹⁰

Esse episódio revela alguns aspectos importantes. Um índio Sargento Mor, vassalo D’El Rei, portanto um aliado, provavelmente considerado cristão, relutava em aceitar que lhe batizassem a mulher. Em contrapartida, o alferes Corrêa, experimentado sangrador português, tinha medo de ser morto por envenenamento pelo mesmo Sargento Mor. Bettendorff, por outra parte, constrói para si uma imagem de destemor e, de certa forma, condena o medo de seu companheiro alferes. No fundo, sabia Bettendorff que a situação era realmente preocupante. No entanto, confiou no seu poder de persuasão. A situação dos amancebamentos era muito delicada. Mesmo em se tratando de índios pretensamente cristãos, era muito difícil romper com uma tradição tão arraigada. Corrêa sabia disso, Bettendorff também. Mas num texto que tinha por intuito edificar, caberia algum exagero otimista.²¹¹

A Realização da Profecia – nascem os índios cristãos

Os “cristãos”, criados muitas vezes nas missões dos jesuítas, tornaram-se peças essenciais para a manutenção do controle sobre a população indígena. Por outro lado, eram importantes como mediadores entre os brancos colonizadores e os indígenas das várias aldeias que os jesuítas tinham sob seu comando. A doutrina, por sua vez, não evoluiria sem o apoio desses personagens.

No texto de Bettendorff, vários desses homens são mencionados. Não somente homens, também uma mulher: Maria Moacara, chamada por Bettendorff de principaleza dos Tapajós. Esses obscuros personagens realizam de certa forma parte da profecia do pajé, segundo a qual os índios iriam virar brancos e os brancos iriam virar índios.²¹²

²¹⁰ Bettendorff, op. cit., p. 173.

²¹¹ Com relação à persistência de “rituais gentílicos” entre índios cristãos, ver o capítulo 6 deste trabalho.

²¹² Mais uma vez, é importante a ressalva que “Moacara” era um título dado a estas mulheres especiais.

Exemplos típicos de homens entre dois mundos, eram usados politicamente pelos colonizadores na tentativa de alcançar seus objetivos de conquistar as terras, as drogas do sertão e as almas. Por outro lado, o controle sobre esses homens não era absoluto. No texto de Bettendorff, sobram exemplos da importância política desses homens, como também de sua rebeldia. A negociação como esses chefes políticos sugerem um mistério. Afinal, qual o significado em tornar-se branco para esses índios?

A resposta a esta pergunta talvez possa ser encontrada no valor que uma profusão de objetos, pontes entre mundos, representava para esses mediadores. Cruzes, medalhas, bastões, ferramentas, vestidos e espadas tornaram-se veículos de comunicação entre homens de mundos distintos. O contato corporal sempre foi antecedido pelo contato com os objetos. Jesuítas e autoridades portuguesas tinham completa consciência disso. A empresa dos “descimentos”, por exemplo, não poderia ser levada a cabo sem um razoável investimento na aquisição de objetos para a atração dos gentios ou para a troca por escravos. Assim como o processo de aliança com diversas nações indígenas que transformava seus líderes políticos em índios principais de sua povoação, não se concretizava se o referido novo vassalo não recebesse por parte das autoridades portuguesas algum símbolo de sua grandeza e distinção.

A espada e a casaca eram comumente utilizados pelos principais, assim como seus bastões de comando. Estando Bettendorf acompanhado pelo governador Ruy Vaz de Siqueira em visita a algumas aldeias, depois da epidemia de “bexiga”(varíola) que assolara todo o Estado pouco tempo antes, encontraram, em suas palavras, “um principal muito autorizado, assim pelo posto como pela sua muita lealdade”. O dito principal acusava o capitão João do Souto, governante da aldeia, de ter quebrado seu “pau de principal” em suas costas. O governador ouviu a queixa do principal e mandou o referido capitão desterrado para Gurupá. Neste caso, não somente a agressão foi determinante para a tomada de atitude do governador, mas principalmente o gravíssimo fato de ter sido quebrado um símbolo de poder tão importante.²¹³

Bettendorff descreve também em sua crônica um curioso ritual de aliança feito entre portugueses e Nhengaybas (habitantes da antiga ilha de Joanes, atual Marajó), graças à intermediação de Vieira. Os portugueses tinham decidido fazer “guerra

²¹³ Bettendorff, op. cit., p. 221.

defensiva justa” contra esses índios, visto que eles mantinham largo comércio com os holandeses . Antes de estourar nova guerra, Vieira resolveu intervir. Apresentou, em 1658, proposta de paz aos mesmos índios, responsabilizando-se em terminar os injustos cativeiros que se lhes faziam os portugueses. Bettendorff narra o ritual que se seguiu. Os chefes Nhengaybas se comprometeram a receber o padre Vieira em suas terras somente depois que construíssem casa e igreja, combinando para S. João, que segundo Bettendorff, era um nome que significava entre os gentios a distinção entre o inverno e a primavera. O ritual do encontro sucedeu entre canoas no meio do rio. Assim narra Bettendorff: “Conhecida a canoa dos Padres entraram logo em ela os Principais, e a primeira cousa que fizeram foi apresentar ao Padre Subprior Antonio Vieira a Imagem do Santo Cristo, do Padre João de Souto Maior, que havia quatro anos tinham em seu poder e da qual se tinha publicado que os gentios a tinham feito em pedaços e que por ser de metal a tinham aplicado a usos profanos, sendo que a tiveram sempre guardada e com grande decência, e respeitada com tanta veneração e temor que nem a toca-la, nem ainda a vê-la se atreviam”.²¹⁴

No decorrer do ritual, esses principais foram convidados a assinarem seus nomes nas cartas do acordo. Segundo Bettendorff, os principais estimaram muito quando souberam que seus nomes, naquelas cartas, iriam chegar até o rei e seriam então conhecidos como seus vassalos.

Ao final, descreve o jesuíta: “Rematou-se este triunfo da Fé(...) ao mesmo lugar o estandarte dela, uma formosíssima Cruz, em a qual não quiseram os Padres tocasse índio algum de menos qualidade, e assim foram cinqüenta e tantos Principais os que a tomaram aos ombros e levantaram com grande festa e alegria, assim dos Cristãos como dos gentios, e de todos foi adorada”.²¹⁵

O importante desse ritual é o significado que é possível deduzir sobre a importância de determinadas atitudes e objetos para esses nativos. A imagem de Cristo que preservaram com tanto cuidado, o fato de terem construído igreja e casa para o Jesuíta, a importância que davam a ver seus nomes escritos num papel que iria até o rei e, por fim, o uso que os jesuítas fizeram da cruz levada nos ombros pelos escolhidos -

²¹⁴ Bettendorff, op. cit., p. 138-139.

²¹⁵ Idem, p. 142-143.

todas essas situações demonstram um significado importante e, ao mesmo tempo, completamente inusitado desses objetos. Os jesuítas pressentiam algo sobre esse significado, tanto é que utilizavam a “cruz objeto” para criar uma distinção entre os índios. Mas logo traduziam esse significado para seu universo cosmológico, inteiramente distinto e estranho ao daqueles homens da floresta. O que, afinal, poderiam significar esses símbolos aos indígenas?

Alcançar o significado desses objetos para os indígenas significaria obter uma resposta consistente sobre o que significava ser branco para eles. Os dados trazidos por Bettendorff em seu relato não permitem uma resposta concreta sobre ambas as questões. No entanto, permitem deduzir, com base em outros indícios, algumas possibilidades.

O uso dos objetos e roupas dos brancos distinguia os cristãos dos gentios. Havia uma transformação em curso. Não significavam, no entanto, uma total submissão às regras de domínio dos brancos. Maria Moacara, principaleza dos Tapajós, por exemplo, exibida como chefe de sua gente, uma “bonita gola de seda” dada pelo governador que ostentava como grau de sua nobreza. Ao visitar Bettendorff em Belém, sendo bem recebida pelos padres, ficou tremendamente aborrecida com a falta de polidez dos demais habitantes da cidade. Embora aliados, esses principais mantinham claramente um limite entre suas relações políticas com os brancos e uma possível submissão absoluta.

Um caso exemplar desse limite foi o do principal chamado de Dom Simão. Era considerado pelo jesuíta alemão “Ladino e muito político”, tanto que nem mesmo os brancos lhe levavam vantagem. Segundo Bettendorff, deu-lhe Antônio Vieira uma medalha de ouro que em um dos seus lados trazia a figura do rei e no outro o Hábito de Cristo para que se tornasse leal à Coroa e vassalo do monarca. O interessante desse simbólico objeto é que, nas palavras de Bettendorff, tinha por função “trazê-lo em modo de habito de Cristo”. D. Simão, no entanto, vassalo do rei, mantinha um incômodo amancebamento o que irritava sobremaneira seu missionário padre Pero Poderoso que solicitou fosse preso. Ele revoltou-se e se rebelou contra o cabo da tropa que queria enforcá-lo, armando ataques na forma de guerrilha. Desta forma, conseguiu que se

retirassem de suas terras. Os missionários foram juntos por medo do principal, apesar da insistência de D. Simão para que ficassem por lá.²¹⁶

D. Simão, súdito do rei, teria sido agraciado com uma medalha que simbolizava a mercê do Hábito de Cristo, embora não a tivesse realmente. Não era um cristão comum. Enquadrava-se nas regras políticas impostas pela Coroa portuguesa, mas também tinha certa autonomia sob seu domínio que não foi respeitada pelo cabo da tropa. Por outro lado, os chefes dos Nhengaibas no ritual de aliança, episódio citado acima, agiam como verdadeiros chefes políticos cientes de seu poder.

Muitos dos principais aliados dos portugueses possuíam títulos de sargento-mor e capitão-mor dados pela Coroa. Eles já eram índios “abalizados”, nas palavras de Bettendorff. Outros não - como um certo principal que ao ser batizado por Bettendorff, solicitou que este lhe desse como nome “cabo de esquadra” por achar bonito. O jesuíta se negou, explicando que não era nome que se desse a alguém. O que poderia significar esse batismo para esse principal? Seria apenas um nome aleatório que escolhera pelo som agradável ou pelo status que um cabo de esquadra poderia ter?

Todas essas situações indicam um grau de inserção grande desses personagens no mundo colonial. De certa maneira, indicam que o processo de sua transformação em brancos estava em curso. Mas esse processo de “conversão” de índios em brancos teria se completado nos moldes do projeto jesuítico e da Coroa portuguesa? Tudo indica que não.

A profecia do pajé parece completar-se com a frase de Vieira: “... essa mesma facilidade com que crêem faz que o seu crer, em certo modo, seja como não crer”. Em outras palavras, poderíamos interpretar que esses índios mesmo facilmente tornando-se brancos, mesmo assim não o eram. E nem poderiam sê-lo.

Outra situação narrada por Bettendorff demonstra um pouco do complexo significado que se tornar branco poderia ter para muitos desses homens. Conta que estava o padre Pero Luiz na aldeia do Guajajaras sobre o rio Pinaré quando chegaram pela noite alguns índios escravos fugidos. Esses foram seguidos por alguns indígenas mandados pelo padre que descobriram seu esconderijo. Segundo o relato, esses índios suspeitando que haveriam de vir buscá-los criaram armadilhas - covas fundas que, nas palavras de

²¹⁶ Bettendorff, op. cit., p. 198-201. Este mesmo episódio será tratado de forma particular no capítulo 5, p. 131.

Bettendorf: “para que caindo uma pessoa ficasse traspassada por eles e incapaz de ir adiante; cercaram também suas casas com uma estacada de pau a pique mui forte, a modo de uma caiçara de brancos, para se defenderem dos Tapuias pelos sertões”. O referido padre Pero Luiz seguiu com uma tropa de soldados para resgatar os escravos. Livrou-se das armadilhas e, nas palavras do cronista: “deram com umas cruces que tinham posto em sinal de serem cristãos, e continuando, chegaram a tiro de flecha à caiçara”. Houve conflito armado e o resultado foi a morte de muitos dos escravos índios e a invasão de sua fortaleza. O interessante é que os soldados e o missionário ao entrarem na caiçara se depararam com teares, candeias e “outras cousas semelhantes, por viverem lá esses índios como se vivessem em povoado”.²¹⁷

Índios escravos, porém cristãos, fincaram cruces pelo caminho numa clara tentativa de indicar sua inserção no mundo branco. Esse jogo de símbolos para estabelecer sua identidade cristã seria somente uma estratégia para sobreviverem, demonstrando estarem do mesmo lado dos brancos?. Por outro lado, o uso dos objetos ocidentais no seu cotidiano e a arquitetura de caiçara seriam indícios de que esses homens apenas utilizavam tais objetos por seu valor pragmático?

Talvez o jesuíta alemão não pudesse ter outra interpretação desses indícios que não essa do sentido utilitário e estratégico. No entanto, não parecem ter um significado tão simples. Eles permitem conjecturas, embora preliminares, para respostas um pouco mais complexas. Esses diversos objetos apresentam uma conexão. Sejam as espadas, os bastões, as cruces ou as medalhas. Não podem simplesmente ser traduzidos como simples recursos práticos ou simbólicos usados por populações indígenas para o seu processo de inserção na sociedade colonial portuguesa. Menos ainda que essa inserção fosse uma estratégia política para a manutenção de privilégios e de sobrevivência somente.

A imagem de cristo dos Nhengaiba, por exemplo, provavelmente um crucifixo, pode revelar um significado complexo que surgiu ao ser traduzido para a língua geral, ou Nheengatu, variante do tupi ensinado em suas missões. A introdução da simbologia cristã foi feita por intermédio dessa língua. Em língua geral, crucifixo é traduzido por *Tupana-raira-rangáua*. Para se poder entender o seu possível significado para os indígenas é necessário traduzir cada uma das palavras que compõe o termo.

²¹⁷ Bettendorff, op. cit. , p. 351.

“Tupana” significa, em língua geral, mãe do trovão, a ela não são rendidas homenagens ou festas. Adaptado pelos missionários, transformou-se no Deus cristão. O sufixo “ana” indica que a ação expressa no prefixo teve lugar e continua a acontecer. Ou seja, Tupana, ente desconhecido que troveja e mostra seu poder pelo raio, abate, como se palha fosse, toda a floresta, tirando a vida aos seres, deixando-os carbonizados.

“Raira rangáua”, por sua vez, significa “em figura do filho”, ou afilhado do homem. “Rangáua”, isoladamente, significa figura, tempo, hora, medida. Certamente, a idéia que os Nhengaiba poderiam ter do crucifixo não parece ser a que os jesuítas queriam que tivessem. Ao traduzirem em língua geral esse objeto, permitiram um cem número de significados sobre os quais perderam o controle. O temor e respeito com que essa imagem foi “adorada” por estes índios, para a surpresa dos jesuítas, podem estar ligados ao sentido que lhe deram ao traduzi-la para o seu universo referencial. Embora esse sentido tenha ficado irremediavelmente perdido no tempo, é possível supor, pelos indícios das ações descritas na narrativa de Bettendorff e a tradução das palavras em Nhengatu, uma possibilidade de significado.

É possível que esse ser poderoso e desconhecido que troveja e tem o poder de extinguir vidas se corporificou em uma figura, sua medida, em um afilhado do Deus. Se correto, tal significado permite compreender o temor e o respeito que esses catecúmenos tinham pelo Deus cristão e seus missionários. Ao mesmo tempo, permitem imaginar o ódio que possivelmente poderiam guardar por esse ser poderoso e vingativo. Cruzes poderiam, portanto, ter um poder em si mesmas para proteger e, ao mesmo tempo, simbolizar uma aliança mágica com esse poderoso Deus.

Enquanto espadas, casacas e bastões simbolizavam poder para os principais transformados em brancos, ser cristãos, através do batismo, poderia permitir aliar-se a esse poderoso Deus, possibilitando sua introdução num mundo novo que se constituía a sua revelia, mas do qual eram também artífices.

Para alimentar possíveis respostas e conjecturas, é possível se inspirar em algumas idéias trabalhadas por Aparecida Vilaça em artigo recente. Tratando, com base na etnografia “Wari” (grupo de língua Txapakura da Amazônia Meridional) da relação entre o xamanismo e o contato interétnico, observa que a apropriação de práticas ocidentais, religiosas ou seculares dessa população se realiza pela ótica do xamanismo e que, assim

como os xamãs, simultaneamente humanos e animais, os Wari possuiriam uma dupla identidade: seriam brancos e Wari.²¹⁸

Vilaça acredita que analisar a dupla imagem como opção política demonstrando a consciência dessas populações sobre o impacto dos símbolos visuais, não esgotariam a questão. Para ela, no caso ameríndio, a escolha do corpo como lugar da expressão da dupla identidade não é por acaso. Sua hipótese é que no caso que estuda, os Wari', sua face externa ocidental não seria uma fachada a encobrir um interior mais autêntico. Ao contrário, essa face externa seria igualmente verdadeira e existiria simultaneamente ao corpo Wari' nu. Segundo a autora, os Wari' ao serem brancos e Wari' simultaneamente, vivenciavam uma experiência análoga à dos seus xamãs, que teriam um corpo humano e animal. Para respaldar sua hipótese, a autora observa a importância do corpo no mundo ameríndio para compreensão do papel das roupas ocidentais na constituição do corpo duplo.²¹⁹

Para a autora, o corpo não expressaria somente a identidade social mas “o substrato onde ela é fabricada”. As roupas e adereços seriam bem mais do que uma “pele social” externalizando um “substrato natural e interno”. Ela seria “o motor de um processo corporal”. Para Vilaça os adereços corporais indígenas e as roupas manufaturadas trajadas por índios em contato com brancos, seriam ao mesmo tempo recursos de diferenciação e de transformação do corpo juntamente com práticas alimentares e troca de substâncias pela proximidade física.²²⁰

A autora, no entanto, estuda índios contemporâneos. Não seria possível afirmar, como base nessas suas hipóteses, que na Amazônia colonial o uso de roupas e objetos significavam uma transformação e a criação de um corpo duplo. Os dados de que dispomos são fragmentários e, no relato de Bettendorff certamente não se esgotam.

²¹⁸ Aparecida Vilaça, “O Que Significa Tornar-se Outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 44, 2000, p. 56-72. Vilaça critica a visão de outros autores como Conklin que afirma que os índios amazônicos costumavam usar roupas ocidentais devido à percepção do impacto negativo que tinha os seus corpos nus. Portanto, para eles o uso da roupa era uma forma de serem aceitos e deixados em paz. Critica também a visão de Turner que afirma que, no caso dos Kaiapó, a duplicidade visível dos seus corpos - meio brancos, meio índios - seria a expressão de seu compromisso com uma vida integrada ao mundo dos brancos, para terem acesso aos seus objetos, e sua luta por autonomia (Vilaça, 2000:57-58).

²¹⁹ Vilaça, op. cit., p.58.

²²⁰ Idem, p. 60.

Precisam ser cotejados com outros para que se possa dar respostas mais precisas. De qualquer forma, este não é o objetivo dessa reflexão.

O objetivo aqui é saber se a narrativa do jesuíta oferece dados etnográficos, revelam aspectos do cotidiano das missões que mereceriam destaque e da possibilidade de tratar essa narrativa como fonte para a história das populações indígenas e do seu processo de conversão. Essas questões, acredito, foram respondidas positivamente.

Indícios, no entanto, não faltam para ensejar uma reflexão mais profunda sobre essa profusão de informações que são reveladas por Bettendorff. Não deixa de ser curioso que para o alemão os pajés, aliados do demônio, tenham produzido uma profecia tão pertinente e ao mesmo tempo tão incômoda.

O castigo dos corpos e o controle das almas

A profecia do pajé, indício fundamental para a compreensão do embate de sentidos que se fazia presente no processo de conversão, dava também conta, como visto acima, não somente da transformação de índios em brancos, mas da de brancos em índios. Esta última transformação não foi tão rara quanto é possível supor. Casos de homens brancos que se aproximavam do universo simbólico e do modo de vida dos índios se multiplicam nas fontes. Um deles merece aqui destaque especial, pois o seu registro indica a sua não aceitação mútua por parte do mundo branco e do indígena. O episódio é narrado por Bettendorff que dá a ele um conteúdo moral, envolvendo pecado, culpa, expiação e castigo. Ao mesmo tempo, o missionário deixa escapar fragmentos importantes que ajudam a revelar o drama dos embates cotidianos. Culpa e castigo, pares permanentes no processo de evangelização, foram descritos como elementos presentes, seja no mundo humano ou no divino.

Este primeiro embate, refere-se ao relato sobre um ex-missionário expulso da Companhia de Jesus por ter casado com uma índia, nas palavras de Bettendorff, “do sangue dos principais, com expectativa de preceder em o principalado”. Esta índia

sucederia na aldeia dos Tapajó a “principaleza” Maria Moacara, já morta, de quem era parenta muito próxima. O ex-padre chamava-se Sebastião Teixeira e, no momento que Bettendorff narra o episódio, escrevia-lhe para que o recomendasse ao principal da aldeia em que se encontrava, pedindo varas de panos e cuias para ajudar em sua pobreza. Sua mulher havia adoecido depois que os índios da aldeia dos Tapajó zombaram da sua tentativa de alcançar o posto de “principaleza” e a enviaram, juntamente com seu novo marido, a uma aldeia mais distante. Bettendorff imprime em sua narrativa um tom conciliador, mas adverte o ex-padre dos perigos que poderia padecer:

(...) Tudo lhe mandei e como, por providencia de Deus, tinha chegado o mesmo principal da aldeia em que estava, lho encomendei dizendo-lhe acudisse com farinhas e peixe e o mais necessário e que o estimasse como minha pessoa, pois tinha algum dia sido companheiro meu em os Tapajós e sabia muito bem a doutrina, e assim chegassem cada dia a igreja para serem ensinados dela, e a ele escrevi que doutrinassem todos os dias a gente da aldeia, porém que olhasse bem que seu demasiado zelo, entre suas bebedices, não o botasse a perder, porque sabia e muito bem que os Tapuias eram costumados a dar peçonha em suas beberagens.²²¹

Bettendorff continuou sua narrativa registrando que Sebastião Teixeira lhe havia escrito agradecendo a ajuda. Ademais, teria usado os panos enviados para amortilhar um defunto. Este ato o missionário louva e disse julgar que Deus dele se compadeceria, esquecendo-se dos “desmanchos do passado”. Mas a expiação logo veio, no complemento edificante e moral do jesuíta:

(...) O fim que levou foi que assim ele como sua mulher morreram, porém confessados pelo Padre Antônio da Silva, que então andava por aquelas bandas; desta morte tão apressada de um e outro inferi que provavelmente Sebastião Teixeira se excedera em as repreensões dos excessos daquela gente, e que eles poderiam ter dado um bocado a ele e mais a sua companheira, pois acabaram, o que fora isso em castigo de não querer ele, anos havia, estar em os Tapajós comigo, quando isto importava a salvação de almas,

²²¹ Bettendorff, op. cit., p. 342.

sendo que para lá fora com sua esposa, só com a esperança dos bens temporais do corpo.²²²

Este episódio assim narrado traz aspectos importantes. A repressão aos excessos dos índios é considerada por Bettendorff como a causa de seu possível envenenamento. Outro aspecto importante relaciona-se ao papel que Sebastião Teixeira passou a exercer na aldeia em que estava exilado. Por conselho do jesuíta alemão, tratou de aplicar a doutrina aos membros da aldeia. Pondera, no entanto, que Teixeira o fizesse com cuidado, pois o excesso de zelo poderia ser fatal. Aqui, dois pontos para análise.

Como aqueles índios poderiam enquadrar no seu panorama referencial a Sebastião Teixeira que, a exemplo de outros missionários, doutrinava, embora casado com uma índia, antiga aspirante ao lugar de principaleza de seu povo? Que lugar poderia ocupar um missionário casado e que tipo de autoridade poderia ter? O experimentado Bettendorff indica também os limites da ação evangelizadora. Sabedor que era do perigo, parece imputar ao antigo companheiro de batina o descuido como motivo de sua morte. Acima de tudo, no entanto, a morte fora causada pela sua recusa em não ceder aos vícios da carne e trocar a função de pastor de almas pelos prazeres temporais.

A conduta de Teixeira foi inaceitável para ambos os mundos. O relato edificante de Bettendorff precisava condenar a conduta pouco cristã do ex-padre. Ele partiu para um mundo estranho cercado por ovelhas transformadas em lobos. A tragédia, ao final, foi obra do próprio Teixeira que abandonou as almas em troca dos favores de uma mulher. Por outro lado, para os índios, aquele padre transformado num deles ao casar com uma mulher indígena, adentrou num outro mundo desconhecido que funcionava de modo diferente do que imaginava. Ao persistir em ensinar a doutrina, possivelmente condição solicitada por Bettendorff para indicá-lo ao principal e socorrer suas necessidades, selou seu destino. Sebastião Teixeira não ganhou o perdão nem de seu missionário, nem de seus novos parentes índios. Restou ao jesuíta alemão proferir sobre ele estas palavras: “Era muito bom sujeito e serviu muito à missão antes de lhe dar aquela tentação de sair e casar com aquela índia, o persuado-me que Deus Nosso Senhor, como bom pai, quis

²²² Idem, p. 342.

castigar a ele, mais a sua companheira, por este meio, e salvar suas almas, que espero estarão gozando dele em a gloria celestial”.²²³

O drama de Teixeira e sua mulher índia exemplifica um modo de interação entre mundos, envolvendo formas de dar sentido aos universos simbólicos tão diverso. O vínculo afetivo que provavelmente surgiu entre o ex-padre e uma catecúmena era inaceitável para a igreja, representada pela Companhia. Ao mesmo tempo, aquela ligação não poderia ter lugar no mundo indígena. Aquela união, enfim, não poderia ter sentido. Portanto, foram exilados dos dois mundos e, “convenientemente”, morreram.

Na percepção dos missionários, morrer não era o pior dos males. Antes morrer do que perder a alma. Os sofrimentos que se seguiam fruto do contato entre índios e brancos eram diversos. No trabalho da conversão os suplícios eram comuns. Na narrativa de Bettendorff seguem-se dramas terríveis de índios que padeceram pela força de uma prática disciplinadora que não poupava àquelas que a ela não se submetiam. O castigo aos corpos tinha por intuito adoçar as almas.

Dentre as “nações” mais contumazes em não seguir os rigores impostos pelo modelo de conversão cristã estavam os Tremembé, citados anteriormente. Neste trecho, Bettendorff relata um fato que acontecera no Maranhão sobre um grupo de índios daquela etnia que, depois de atacarem e roubarem alguns naufragos vindos do Brasil que deram numa praia das redondezas, foram até São Luis vender o que tinham arrecadado:

(...) Feita esta tão tirânica e mais que bárbara ação, vieram-se direito(sic) ao Maranhão, mui confiados, vendendo pelas roças e cidade algumas cousas, as quais do feitio logo se conheceram ser das ilhas, e como já se sabia por fama do naufrágio acontecido em os baixos de S. Roque, suspeitou-se que sem dúvida nenhuma estes teriam morto alguns naufragantes Fundada em tal suspeita, mandou-os prender a justiça a todos, assim mulheres como homens; examinados por língua de sua nação, achou-se ser verdadeiro o que deles se tinha suspeitado, pelo que todos foram condenados à morte, tirando uma mulher com sua cria.²²⁴

²²³ Bettendorff, op. cit., p.342.

²²⁴ Bettendorff, op. cit., p. 317.

Bettendorff era reitor do colégio do Maranhão por esta época. Destaca que tentou ensina-los, mas “como eram bárbaros e muito agrestes”, acabou por ensinar apenas a mulher para que fosse batizada com a criança. Substituiu ao reitor na tarefa de evangeliza-los o Superior da Missão, na época o padre Pero Luiz. Nas palavras de Bettendorff, o Superior animou-os: “(...) visto serem condenados à morte, tratassem de sua salvação, e batizar-se para escaparem do fogo do inferno e irem gozar de Deus em o Céu; obedeceram e depois de bem doutrinados se lhes deu a todos a água do Santo Batismo”.²²⁵

Interessante é a ressalva feita pelo jesuíta cronista que nem todos foram batizados. Um deles, homem já velho e que iria seguir com a tropa como língua, não necessitava tanta pressa. Este trecho da narrativa informa-nos de outros indícios. Para a população colonial era comum a convivência com grupos “marginais” que não se integravam às missões ou as fazendas como escravos, mas que viviam e se relacionavam com aquele mundo novo através principalmente do comércio. Era o caso desses Tremembé. Ainda, pode-se imaginar neste caso o artil que possivelmente estava por trás da imputação desta culpa. Como narrou o missionário, “suspeitou-se sem dúvida alguma...” – da suspeita a certeza da culpa, pouco se demorou. Além disso, pela dificuldade da língua, tiveram que confiar na palavra do tradutor. Por outro lado, o velho língua Tremembé foi poupado e integrou a tropa que iria dar castigo a outros de sua “nação”, e naturalmente também “descer” vários deles.

Este trecho abaixo também demonstra a percepção de Bettendorff, que certamente espelha o sentido compactuado por outros membros da Companhia, do castigo e da morte física que assumiam para ele um nível de sofrimento inferior e medíocre frente ao padecimento que poderia advir da perda das almas.

Estava entre eles um belo mocetão que seria de idade de dezoito anos, pouco mais ou menos; este me tinha rogado que se lhe perdoassem a vida, porquanto era filho de um grande principal, nem tinha ainda conhecido mulher, nem também tivera parte alguma em a morte dos naufragados, mas vinha somente em companhia dos matadores sem mais animo que de ir em companhia deles ao Maranhão, oferecendo-se juntamente a

²²⁵ Idem, p. 317.

ser escravo dos padres para os servir toda a sua vida. Compadecendo-me eu deste belo mancebo assim por sua nobreza, como principalmente por sua rara castidade e inocência em o caso quanto me parecia, intercedi por ele; mas como Deus Nosso Senhor o queria salvar por esta via, permitiu que o velho parecesse mais idôneo para o fim que se pretendia que ele(sic); o assim instruídos de novo todos a aparelhados em bons e famosos atos de fé, esperança e caridade, e contrição, pelo Padre Superior da missão, se mandaram depois de batizados cavalgar sobre dois bancos, postos à boca de duas peças carregadas, e foi coisa digna de reparo que estando já cavalgados sobre os bancos um deles chamou o Padre Superior, pedindo-lhe o instruisse ainda um pouco melhor, o que fez, dando-se depois disso, logo, a mesmo tempo, fogo a ambas as peças carregadas de balas, com que voaram em um fechar de olhos pelos ares, feitos em pedaços.²²⁶

O ritual do castigo termina, melancolicamente, com a irmandade da Santa Misericórdia, trazendo sua bandeira, a recolher os pedaços dos corpos mutilados que foram todos, nas palavras de Bettendorff, “enterrados com muita piedade”²²⁷. O castigo fora exemplar. Esta “nação”, já mencionada anteriormente, figurava como exemplo de recalcitrantes. Exemplo ainda de um grupo que estava à margem das fronteiras do mundo colonial, embora com ele convivesse. Precisavam ser domados e disciplinados – senão em vida, pelo menos na morte. Por outro lado, Bettendorff, apesar de não parecer se importar com o suplício daqueles índios, revela na narrativa um tom irônico que merece destaque. Ele intercedeu pelo mancebo, mas o velho pareceu mais idôneo que o moço devido ao fim que se pretendia com ele. O fim estava claro: levá-los até outros Tremembé e convence-los a “descerem” e servirem como escravos. Afinal, testemunha que foi de mortes tão horríveis, o velho índio convenceria os outros a seguiriam docilmente como novos escravos, senão padeceriam de fim semelhante. Ficou a satisfação dos moradores pelos novos braços que somariam e do Superior Pero Luiz pelas inúmeras almas que ganharia ao demônio.

O certo é que a tropa realmente foi no encalço dos outros índios. Partiu, após o ritual de suplício atrás dos Tremembé. Segundo Bettendorff, queriam tomar vingança

²²⁶ Bettendorff, op. cit., p. 318.

²²⁷ Bettendorff, op. cit., p. 318.

desses índios do rio e também das praias do mar. No rio Parauassú, ficaram impedidos de seguir devido aos acidentes do terreno. Nas palavras do jesuíta, sem conseguirem gentios para descerem, nem para castigarem ou escravos para o resgate, resolveram tomar vingança de outros Tremembé da praia – estes da mesma nação dos matadores. Portanto, pouco importava fossem culpados. Importante, mesmo, eram os braços – motivo maior da organização das tropas.²²⁸

Naqueles primeiros tempos, doutrinar significava extirpar a gentilidade, fazê-los cristãos – se possível pacificamente; se não a ferro e fogo. As almas vinham em primeiro lugar, depois viriam os corpos. Portanto, a violência era permitida na medida em que facilitava a evangelização. Os castigos se sucediam na tentativa de inculcar a fé. O processo de transformação de índios em brancos, suscitou muitas dores e incompreensões.

Bettendorff refere-se a um fato ocorrido na capitania do Cabo Norte no ano de 1689. Era interesse da Coroa desde 1680 por lá montar missões. Foram para a região, com esse intuito, dois padres da Companhia: Antônio Pereira e Bernardo Gomes – teve-se notícia que foram mortos pelos índios. O processo de levantamento dos fatos e a conseqüente punição aos culpados são o aspecto relevante do relato.

As informações sobre a morte dos padres vieram a ser dadas por um grupo de índios liderados pelo Principal de nome Guaricupi que chegou acompanhado por nove índios armados. O jesuíta afirma que o dito Principal vinha temeroso, não se declarando bem sobre o que havia ocorrido. Outro Principal, chamado por Bettendorff de “mocetão bizarro”, assumiu a dianteira relatando os fatos e indicando os culpados pela matança.

Foram deslocados 19 soldados portugueses e mais 50 índios em busca dos culpados pelas mortes. Utilizando guias Marunizes, foram, durante nove dias, enganados por estes guias que os conduziram por “caminhos errados”. O recurso foi utilizarem dois meninos naturais daquelas terras que lhes mostraram o caminho correto ao lugar chamado Maimaime, onde estavam escondidos os acusados. Fora mortos e índios em fuga, prenderam 35 suspeitos, homens e mulheres. Um deles, no entanto, foi morto pela tropa depois de preso. Tratava-se, nas palavras de Bettendorff, de um “feiticeiro ou pajé Camayuá, foi “despedaçado” a golpes de terçado pela capitão Paschoal, da aldeia de

²²⁸ Idem, p. 319.

Parijó, capitania de Cameté, depois de ter sido trespassado com duas flechas do Principal Simão Ingayba. Assim foi feito sob acusação de ter sido ele o responsável pela morte do Padre Bernardo Gomes. Sua mulher, por nome Tumacana, da aldeia de Cassipurú, foi quem o acusou do crime.²²⁹

O processo entre prisão e punição foi rápido, muito embora Bettendorff procure destacar o contrário. Segundo o jesuíta, o Capitão-mor Antônio de Albuquerque tirou devassa sobre o ocorrido no dia seguinte à prisão dos pretensos matadores. Destaca o missionário que com a maior prudência e autoridade, consultando-se tudo que se trazia, o principal Canária, que teria sido o primeiro matador, foi condenado a morte “pelo meio dia somente”. Os outros foram remetidos ao Tribunal do governador Arthur de Sá e Menezes.²³⁰

O Capitão-mor Antônio Albuquerque Coelho de Carvalho havia se deslocado até aquela região acompanhado pelo jesuíta Aluizio Conrado que foi escolhido pelo Superior Iodoco Peres como missionário de Tabarapixy, aldeia do Cabo Norte. Tomaram conhecimento do ocorrido no momento em que montavam casa e igreja na referida aldeia. Lá, já havia sido deixada uma cruz, em 1682, pelo então padre Superior Pero Luiz e o irmão Manoel Juzarte. A cruz permanecia intocada.

O ritual da prisão do Principal, narrado por Bettendorff, envolve outros personagens indígenas. Um certo Matheus dos Santos, cabo da fortaleza, foi intimar de canoa a sentença de morte ao principal Canária. O cabo, a pedido do Capitão-mor, solicitou ao padre Aloísio Conrado que “aparelhasse para o batismo e boa morte” o acusado. O Principal condenado foi então trazido por uma corda e ainda carregando no corpo os ferros com os quais foi posto na prisão, pelo índio Leandro, filho do principal Mandú. O que se segue na narrativa indica o padre Aloísio Conrado chamando ao Principal para o lado e lhe perguntando o que poderia ter ficado escondido sobre a matança dos padres. Queria saber a razão pelo qual teriam os padres sido mortos, a maneira pelas quais as mortes se deram e a algo que não tivesse sido revelado ainda. Bettendorff indica que o índio confessou seu muito arrependimento pela sua maldade.

²²⁹ Bettendorff, op. cit., p. 432-433.

²³⁰ Idem, p. 433.

Ocorre que a confissão foi realizada através de uma intérprete índia de nome Nathália. Segue a narrativa:

(...) e confessou livre e claramente por via da interprete Nathalia que ele fora o que matara o padre Antônio Perreira, por instigação do diabo, em ódio da lei e doutrina de Cristo, que o padre, com varão de virtude, publicava contra seus vícios e ritos gentílicos, e não alegou outra razão nenhuma da queixa contra os padres, sem embargo de saber alguma coisa da língua geral, com que se podia fazer entender com facilidade.²³¹

O Principal foi instruído nos mistérios da religião e preparado nos atos de fé, esperança e caridade – assim narra o jesuíta. Arrepentido de suas culpas foi então batizado com o nome de Francisco Canária pelo padre Aluizio Conrado. Era necessário afirmar sempre o conteúdo de edificação no momento de descrever o ritual. O suplício transforma-se num mal menor nas palavras de Bettendorff:

Como depois do batismo confirmasse o que tinha dito, de sorte que os circunstantes o podiam ouvir todos, estando à boca de uma peça de artilharia carregada de uma bala grande e vinte e sete pequenas, morreu santamente, assistindo-lhe o padre e repetindo-lhe o santo nome de Jesus e Maria, até que disparada a peça, voou o corpo despedaçado pelos ares, e, como piamente se pode crer, a alma para o Céu.²³²

A confissão foi conseguida por meio da intérprete que traduziu as palavras do índio e fez vir de sua boca o arrependimento pelo crime que, “instruído do demônio” realizou contra a fé cristã. Os detalhes da confissão são confusos. A objetividade da devassa certamente é questionável. Evitando, no entanto, qualquer conclusão distinta sobre a culpa, Bettendorff se apressa em “autorizar” a intérprete, traçando uma verdadeira biografia de sua nobreza:

²³¹ Bettendorff, op. cit., p. 433.

²³² Bettendorff, op. cit., p. 434.

(...) e para que se não faça reparo na verdade e sinceridade da intérprete chamada Nathalia, saiba-se que era filha de um dos maiores principais da nação dos Maraunizes e irmã uterina do principal Guacaziri, da aldeia Chipiri, mulher de idade, sisuda e discreta entre seus e os brancos, cuja língua sabia mui bem como doméstica da casa do capitão-mor Manoel Guedes, o qual a tinha concedido para serviço de Deus e d'El Rei Nosso Senhor, para poderem seguramente tratar por via dela o capitão-mor Antônio de Albuquerque e mais ministros os negócios do cabo do Norte, e procederem, até dar sentença de morte, fundados na lealdade com que servia de língua para tudo.²³³

Outro aspecto interessante sobre o processo de confissão desse crime por intermédio da intérprete, refere-se ao fato da mesma índia ter também servido de língua ao padre Aluizio Conrado quando este perguntou ao irmão do Principal condenado, chamado Amapixaba, sobre os motivos do mesmo crime. Inicialmente, nada veio da boca do irmão do já condenado. Por um período de dois meses, nem por bem ou por mal se ouviu a pronúncia de qualquer palavra vinda do prisioneiro. Diziam seus parentes e sua irmã que era “mudo por natureza”. Este mesmo índio, no entanto, segundo Bettendorff, confessou sua culpa de haver matado os padres, foi também instruído nos mistérios da fé e batizado com o nome de Paulo. O jesuíta deixa escapar um fato que revela o jogo de cartas marcadas do referido processo.

Embora não falasse, portanto nada fora confessado, ainda assim recebeu a sentença de morte do Supremo Tribunal, proferida pelo Ouvidor Geral Miguel da Rosa. Bettendorff queria reafirmar o quanto todos teriam sido enganados pela mudez do índio. O engano teria feito com que, na sentença de morte contra o mesmo, viesse declarado ser ele mudo. Em contrapartida, sempre à parte, fora levado pelo jesuíta Aluizio Conrado, entre grilhões, para, sem medo, confessar. Segue o relato:

(...) e estando com ele e a interprete, a vista somente dos mais que assistiram, soltando-se-lhe a língua, confessou claramente o crime e o sobredito motivo da matança, e respondeu aos mistérios de nossa Santa Fé, ficando pasmados o padre e a intérprete, e mais soldados todos como tinham ouvido com admiração afirmar o Amapixaba que

²³³ Idem, p. 434.

matará os padres com ódio de nossa santa fé, sem alegar contra eles mínima queixa de algum agravo que lhe tivessem feito, e tendo o Padre posto tudo isso por escrito e lido, todos o sub-assinaram sob juramento, como testemunhas que tinham ouvido aquela confissão da própria boca do matador Amapixaba, irmão do principal matador Canária, morto a boca de uma peça.²³⁴

A riqueza de indícios neste relato é demasiado grande. As contradições se multiplicam. Nele é possível também perceber o envolvimento de índios cristãos no processo de punição de outros, a maioria formada por gentios. Saiu da boca dos acusados uma culpa nos moldes desejados pelos padres que envolviam o ódio a Santa Fé e a persistência dos vícios gentílicos. Nada, no entanto, existia de queixa contra procedimentos inadequados dos padres mortos. As bocas repetiram as mesmas ladainhas, ainda que de uma delas nem mesmo som saísse. As contradições do edificante relato de Bettendorff são enormes – é bom que se diga que não foi testemunha ocular do que ocorreu. Este fato foi possivelmente relatado pelo padre Aluízio Conrado ou algum registro feito por ele e lido pelo cronista.

Em primeiro lugar, a intérprete traduziu o que os padres e autoridades queriam ouvir. Não houve outras testemunhas ou confissões distintas, praticamente as mesmas palavras se repetem. O cronista insiste em que no momento que eram afastados dos demais para estarem à parte com o missionário, imbuídos de culpa e sem medo, confessavam. Assim aconteceu até mesmo com o mudo. Nada garante que o primeiro, como consta no relato, teria efetivamente confessado sua culpa. Menos ainda é garantido o fato de que o mudo tenha falado. Bettendorff, no afã de autorizar o jesuíta Aluízio Conrado, diz que a confissão clara do índio fora ouvida por muitas testemunhas, entre soldados, o padre e sua intérprete. Em primeiro lugar, se a confissão foi à parte, era impossível ter sido ouvida por um número significativo de pessoas, somente seria ouvido pelo padre, sua intérprete e soldados para fazerem a segurança. Além do que, como todos poderiam ter ouvido da boca do índio a culpa se este, caso falasse, provavelmente teria se expressado em sua língua natal? O que fica implícito no relato não é que ouvida as

²³⁴ Bettendorff, op. cit., p. 435.

palavras foram então traduzidas, mas antes que ouvidas as palavras elas claramente diziam da culpa.

Incutir a culpa, por sua vez, era tarefa das mais importantes na conversão. À cata dela, saíam os pescadores das almas. Àqueles que não a tivessem no seu âmago seria difícil ou quase impossível converter. Outros relatos dizem muito sobre a culpa e a expiação. A dor passou a ser veículo de purificação. Este tipo de prática não era tão estranho assim àquelas etnias acostumadas a rituais de transformação e passagem através do domínio do desconforto e da dor. Portanto, encontraram terreno fértil nos grupos de índios cristãos que passavam a se multiplicar ao longo das aldeias missionárias.

O castigo ganhava contornos distintos e escapava ao sentido que possuíam no universo cristão. Assim podem ser entendidas as penitências que significavam, em última análise, a introjeção da disciplina evangelizadora. Neste trecho narrado por Bettendorff, verifica-se como a autoflagelação era compartilhada pelos índios e seu missionário num ritual que, acredito, encobria uma profusão de significados que nem de longe eram percebidos por seu guia espiritual.

Bettendorff seguia pela calha do Amazonas e chegou a principal aldeia da capitania de Cameté, chamada de Parijó. Por lá, encontrava-se o padre novato João Justo Lucas que já havia assistido na armada contra os turcos. Naquele momento, segundo Bettendorff, “assistia em aldeias dos índios, mais bárbaros que os mesmos turcos”.²³⁵

O jesuíta escreve que era tanta a vontade daquele missionário em induzir seus catecúmenos na devoção de Cristo que, pela quinta feira santa:

(...)andando os índios, uns levando cruces aos ombros, outros açoitando-se em a procissão pelos terreiros da aldeia por onde estavam dispostos os passos, ele andava a cabeça de todos, com uma corda grossa ao pescoço e arrastando uma pesadíssima cruz, tendo-se já dantes disciplinado muitas vezes com os mais. Não soube eu a tempo esses seus santos mais ignorados favores a esta missão, porque se tivera notícia deles lhos havia de proibir, não porque sejam maus, mas porque nós por estes tempos não havemos de fazer penitências públicas sem licença.²³⁶

²³⁵ Bettendorff, op. cit., p. 499.

²³⁶ Idem, p. 499.

A culpa e sua expiação certamente conduziam as ações do missionário. No entanto, o que dizer de seus catecúmenos? Como seria possível a eles interpretar esse ritual para que lhes fizesse sentido? O significado de rituais desta natureza, que acabam por aproximar-se de provações e possibilidades para suportar a dor, como acima ficou assinalado, embora não se possa afirmar com certeza, pode ter sido caracterizado como rituais de expurgo e de passagem mesmo. A resposta, no entanto, ficou perdida. É possível, em contrapartida, aliar-se este ritual de dor com outros, que permitem possibilidades comparativas.

No relato de outro não menos importante jesuíta sobre a percepção que esses índios tinham do castigo, fica uma questão a ser analisada. Trata-se do texto escrito pelo padre João Daniel, cerca de setenta anos após o de Bettendorff. O estilo é completamente distinto do seu antecessor. O espírito iluminista já ilustra as suas páginas. Um certo espírito de observação mais arguta se destaca. Sobre a questão do castigo, escreveu algumas páginas instigantes:

É necessário especial indústria para viver com os índios, e entre eles, porque não basta a [comum] e universal economia das mais gentes: antes para a sua boa direção hão de os seus missionários viver com eles como um mestre de meninos, a quem nem o demasiado rigor os afugente, nem a nímia brandura os faça insolentes; mas havendo de exceder em algum destes dois extremos, é mais útil o rigor, do que a brandura; por obrar mais neles o medo, que o respeito, o pau que a Retórica, o castigo que o disfarce.²³⁷

Percebeu o jesuíta que era o medo que os movia. Nenhum serviço faziam sem abraçar este sentimento. O bem espiritual e temporal que por ventura fizessem era mais forçado do que voluntário. Portanto, conclui que a melhor forma de persuasão para a sua doutrinação era a palmatória nos menores. Por sua vez, nos adultos a forma mais eficaz para irem a missa era o castigo, não de multas “nas bolsas” como nos brancos, mas o castigo da cadeia ou do pau “para que lhes doa”. A dor é elemento recorrente. João

²³⁷ João Daniel, *Tesouro Descoberto no rio Amazonas*, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional – Separata dos Anais, Tomo I, 1976, p. 222.

Daniel chega a mencionar casos em que os próprios índios teriam solicitado mais rigor de seus missionários no momento dos castigos devidos.²³⁸

João Daniel antes de refletir sobre os castigos, filosofava sobre a ingratidão dos índios. Para ele, eram ingratos os tapuias do Amazonas e menos fiéis aos que melhor os tratavam. Exercitariam esta ingratidão com seus missionários que os tratavam como filhos, ensinando-lhes as leis de Deus, tirando-os do meio das feras, vestindo-os e curando suas enfermidades com grandes trabalhos e maiores gastos. Estes missionários seriam os mais mal servidos quando dependiam desses índios para alguma coisa. Relata como exemplo o que disse um índio a seu missionário quando este o solicitava algum serviço, lembrando tê-lo salvo de uma mortal enfermidade. O referido índio alegou ao seu missionário que ele não havia pedido que o curasse e perguntava por que não o tinha deixado morrer.²³⁹

O jesuíta deixa escapar o rancor que existia contra muitos missionários por parte dos índios. Os exemplos que elenca nada mais mostram do que isto. Outro missionário, este capucho, bastante enfermo, solicitava a alguns seus familiares que percorressem as casas de seus catecúmenos pela missão na tentativa de comprar algumas galinhas, levando para tanto vários “resgates” de panos, facas e similares – artigos preferidos pelos índios no seu processo de negociação. No entanto, os compradores não encontraram qualquer índio que quisesse vender suas galinhas ao padre. Teve sorte o missionário, quando da chegada de um “negro” que vinha àquela missão a negócios. Este se ofereceu para comprar as galinhas com uns poucos anéis de vidro que trazia. Recolheu então seis galinhas e cada uma pagou com um anel. O religioso espantado perguntou ao dito “negro” como conseguiu comprar por preço tão reduzido as tais galinhas. Disse-lhe o mesmo homem que apenas pagou o que lhe foi pedido.²⁴⁰

Outro exemplo registrado por João Daniel diz respeito a um missionário jesuíta que ele tinha por muito caridoso com os seus neófitos. O tal jesuíta chegava a tirar, nas palavras de Daniel, “o sustento da boca para lhes tapar as suas”- ou seja, a de seus catecúmenos. O cronista frisa que, não obstante a sua excessiva caridade, o tratavam com uma gratidão exorbitante. Assim se refere a um dos percalços por que passou o tal jesuíta:

²³⁸ Idem, p. 222.

²³⁹ Ibidem, p. 220.

²⁴⁰ João Daniel, op. cit, p. 220-221.

(...)O primeiro que lhe sucedeu foi por ocasião de uma maquirá, ou rede (são as camas do Brasil) que quis comprar a uma índia, por estar bem feita, e destinada pela mestra para se vender. Falou-lhe pois o padre, a quem ela respondeu, que não queria vende-la, se não lhe desse tantos, e quantos, pondo-lhe tanto o dado na testa, que o bom padre podia comprar 3, ou 4, com o preço, que ela pedia. Prometeu-lhe, o que julgou valia a rede, porém nada conseguiu: tornou para casa antevendo, que a índia a venderia a outrem por pouco mais de nada como costumam; porque sabia já bem, e com muita experiência o seu modo; e contou a um secular seu hóspede o sucesso, o qual logo se lhe ofereceu para ir compra-la, com a condição, que depois lhe satisfaria o preço. Voltou brevemente com a rede ao missionário dizendo, que lhe tinha custado uns fios de bolório, que ad sumum valeriam até 3 tostões.²⁴¹

Nas palavras de João Daniel, o tal jesuíta teria ficado pasmo com o ocorrido e, mandando chamar a tal índia, ponderou sobre a desigualdade do preço por que vendeu sua rede, comparado àquele que lhe havia dado. O missionário então complementou o valor. O agradecimento da referida índia teria sido dizer que se soubesse que o branco iria entregar-lhe a tal rede, não a teria vendido.

Ocorreu também com o mesmo missionário jesuíta outra situação que João Daniel chama de ingratidão. Tratava-se de um papagaio que o jesuíta tentou comprar de um índio e, para tanto, ofereceu o preço comum que corresponderia a algumas varas de panos. O tal índio, no entanto, não o vendeu. Usando o mesmo artifício anterior, o religioso solicitou a um secular que fizesse a compra que o adquiriu por um preço muito mais barato. Da mesma forma, o jesuíta mandou chamar o tal índio oferecendo-lhe o complemento pelo papagaio. O antigo dono vendo, nas palavras de João Daniel, “o papagaio na mão, de quem não queria”, teria respondido que não venderia ao secular se soubesse que era para o missionário.²⁴²

Afirma ainda Daniel que o modo com que estes índios tratavam os seus missionários quando de suas compras e vendas era também exemplo de ingratidão. Não

²⁴¹ Idem, p. 221.

²⁴² João Daniel, op. cit., p. 221.

queriam nunca vender alguma coisa fiada a seus guias espirituais, sendo que estes mesmos missionários vendiam sempre fiado aos mesmos índios.

Na opinião de João Daniel a ingratidão estava intimamente ligada ao modo de tratamento que estes “tapuias” recebiam dos seus missionários. A conseqüência da pretensa mansidão no trato que recebiam era serem ingratos. Portanto, para o mesmo jesuíta, com o medo e o castigo se curava este vício.

O missionário jesuíta usado como exemplo de brandura e boa vontade é novamente utilizado por João Daniel para ilustrar a importância do castigo na forma de tratamento dos ditos tapuias. Este missionário estando a se despedir de seus neófitos que, nas palavras de João Daniel, “os tratara como um pai a seus filhos”, estando na igreja dando os últimos conselhos espirituais, uma voz o interrompeu não chorando a despedida, mas antes explicando o gosto de ver a sua próxima ausência. Disse a tal voz:

(...)vai-te já já daqui, patife - Equem uan yke cui tibiró – Ouviu o missionário o inaudito impropério do bárbaro ingrato, e com a mansidão lhe perguntou, que causa tinham, e que mal lhes tinha feito para assim publicamente o descomporem? – Ainda perguntas semelhante coisa? (disse o bruto tapuia) fostes tantos anos missionário, e nunca tivestes habilidade de nos dares uma surra de açoutes – Falou como bruto, que era na rudeza, mas no que disse deu uma utilíssima lição aos operários daquela vinha do modo, com que os devem reger, para os fazer andar direitos, e satisfazer as obrigações de católicos, que é por-lhe as ordenações as costas, conforme o pedirem o leve, e grave de suas culpas, e se houver de haver algum excesso, seja inclinando sempre para a banda do arrocho.²⁴³

João Daniel refere-se a um outro missionário que, embora caritativo, tratava com rigor aqueles que haviam delinqüido. Na missão em que antes governava, havia-lhe sucedido outro religioso mais brando. Os índios da dita missão, nas palavras de Daniel, “suspiravam por ele, mas com empenho o rogavam voltasse para a sua missão, aonde era muito desejado”. Estariam aos tais índios muito descontentes com seu novo guia espiritual, pois este atual não era capaz de castigar aos culpados, fazendo somente uma

²⁴³ João Daniel, op. cit., p. 223.

repreensão. Para o governo da aldeia, reclamavam os índios a necessidade de não se perdoar o castigo merecido.²⁴⁴

Mas dos casos mais interessantes narrados pelo jesuíta, talvez este seja o melhor. Trata-se do caso de um índio pescador que trabalhava para um missionário e era muito bom “oficial no seu ofício”, trazendo sempre peixe em abundância com que os missionários se sustentam. No entanto, o pescador passou a não pescar mais a quantidade antiga, relata João Daniel:

(...)mas pouco a pouco foi o pescador dando em droga, e veio a faltar de sorte, que já a sua pescaria não chegava para os familiares do missionário e ao depois nem para o missionário havia. Admoestou-o por vezes, praticou-o e, ameaçou-o; mas nada aproveitava, até que o mesmo índio estimulado das repreensões, lhe disse que por mais que se cansasse com ele nada faria, por julgar tinha o diabo no corpo, e assim em quanto não lho tirasse com uma boca surra de açoites, nada haveria de peixe, e seriam sem fruto todas as suas práticas. Pois queres tu, que eu te mande açoutar para te tirar o diabo? – Faze, o que quiseres – respondeu o índio. Mandou dar-lhe uma boa sova, que é o mais próprio castigo para eles. O efeito foi muita abundância, e fatura de peixe dali por diante.²⁴⁵

João Daniel apresenta nestes trechos acima escolhidos um conjunto confuso de dados estabelecendo entre eles uma ligação de causa e efeito bastante questionável. Vejamos de quais se tratam. Primeiramente, observa que o medo era o motor que permitia a doutrina e a prática do comportamento cristão – leia-se, entre outras, freqüentar a igreja. Por outro lado, assinala o rancor dos índios aos seus missionários, que interpreta como ingratidão. Por fim, destaca o pedido que faziam do castigo e, em particular, no último caso elencado por ele, o castigo figura como uma forma de eliminar o diabo do corpo do pescador.

Colocando sob estes dados um outro foco de análise se desfazem as relações estabelecidas pelo jesuíta. Incutir o medo foi sempre uma prática do modelo

²⁴⁴ Idem, p. 223.

²⁴⁵ João Daniel, op. cit., p. 223-224.

evangelizador e civilizador exercido por missionários e autoridades coloniais. Era evidentemente só por seu intermédio que se conseguia que esses novos cristãos seguissem os rigores do modelo de comportamento católico. Como visto anteriormente, o próprio Deus Cristão inculcava muito medo. Nada de novo em ver o medo como motor das ações. O rancor, por outro lado, poderia ser analisado como consequência deste mesmo medo. Afinal, a idéia de relação paternal entre índios e missionários era simplesmente um artifício retórico e edificante que figurava nos regimentos e nos relatos dos religiosos. Este artifício, é certo também, por vezes era até compartilhado como doce verdade pelos próprios missionários. Portanto, a mansidão e o espírito paternal eram inexistentes, pelo menos do ponto de vista dos tais índios ingratos que, na opinião do cronista, eram desejosos de um castigo mais contundente. A mansidão preconizada e associada ao jesuíta injustiçado pelas ingratidões, no fundo não tinha o mesmo sentido para aqueles índios.

O sentido era também outro quando se mencionava o desejo por castigo. Possivelmente, a reclamação dos índios da aldeia em que foi substituído um jesuíta por outro menos rigoroso, poderia apenas exemplificar a incompetência administrativa do novo em comparação com o velho. Sabe-se que muitas aldeias eram formadas por um conjunto enorme de etnias diversas. Fica-se a imaginar como seria administrar uma delas sem saber exercer a autoridade e manter a ordem num caos que, certamente, acabavam por se tornar. Portanto, menos um desejo *masoquista* que parece escapar da interpretação destes relatos, na realidade forma-se um sentido mais pragmático do exercício do poder que percebe no castigo uma forma de administrar as tensões.

Chega-se ao último exemplo do pescador que solicitou a seu missionário a surra com o objetivo de expulsar o demônio de seu corpo a ajudá-lo com a sorte em suas pescarias. Este pode ser o mais curioso dos casos elencados por João Daniel. Aqui se faz um casamento com a expiação dos pecados através do ritual de flagelação realizado na procissão da quinta-feira santa, já descrito acima. A surra ganha sentido, muito provavelmente, como purificação ou como libertação de uma maldição que impedia os bons frutos das pescarias. Em resumo, a interpretação algo confusa de João Daniel deixa encoberto o aspecto mais importante de seu relato. Os ditos tapuias foram vítimas, no processo de sua doutrinação, do domínio não somente de suas almas – contra a qual

muitas vezes se rebelavam – mas também e principalmente dos seus corpos, principalmente na forma dos castigos. Estes se exerciam com o objetivo de dominar os comportamentos e, através do medo e da dor, quebrarem as mais contumazes “resistências” à boa nova.

O mesmo João Daniel que defende os castigos como forma de domínio das vontades dos ditos tapuias é também o que os condena, mais adiante nos seus escritos. Os castigos são vistos como a causa de muitas mortes, não somente causados pelo rigor com que são exercidos, mas antes como forma de suicídio dos mesmos índios. Relata que tinham por hábito por alguma paixão, melancolia ou medo de algum castigo, matarem-se de diversas formas. Uma delas, em particular usada quando lhes era aplicado um castigo, era o de interromperem a respiração ao virarem a língua para a garganta. João Daniel ensina como detectar este tipo de suicídio:

(...) Assim que algum se toma a respiração, que de ordinário só sucede, quando algum leva algum castigo, que se conhece, porque de repente ficam como embaçados, e imóveis, se mande buscar um bom tição de fogo, e metam-lho na boca: porque ao seu calor acode logo o moribundo muito assustado, vira outra vez a língua para diante, e deixando desimpedido o estreito da garganta, deixa também com vida ao moribundo, sem mais dano que a cicatriz, ou chaga da boca queimada.²⁴⁶

Portanto, o mesmo jesuíta que defende o castigo como necessário no processo de doutrinação, também condena a sua aplicação sem o devido cuidado e, nestas suas palavras, deixa escapar que, ao contrário do que afirma anteriormente, estes índios antes de quererem, e mesmo ansiarem pela surra, eram os que mais a repugnavam, a ponto de tirarem a própria vida, para dela se verem livres. Diferentemente do que interpreta o jesuíta, tais índios gritavam a sua dor nestes textos, que ainda hoje ecoam nas dissonâncias e contradições das verdades relatadas.

A perspicácia de João Daniel permitiu a ele observar que assim como o castigo corporal tinha a sua utilidade, a privação da liberdade era também eficaz. No que se refere ao primeiro, o jesuíta indica que o mais conveniente e “louvável” era o de se

²⁴⁶ João Daniel, op. cit., p. 255.

aplicar “somente 40 açoites”, como costumavam fazer seus missionários. Caso fossem crimes mais “atrozes”, recomenda se repetissem o mesmo castigo por vários dias, aliado a privação da liberdade. Desse modo, atacando o que mais prezavam que, dentre outras coisas, eram: as suas caçadas, montarias, divertimentos e seus banhos diurnos – ficariam muito sentidos e o objetivo do castigo seria alcançado.

A análise da alma dos índios feita por João Daniel baseava-se em alguma experiência que tivera nas aldeias e muito mais da partilha de experiências de outros missionários. Compactuava com eles a doutrinação pelo medo. Este medo referia-se principalmente ao castigo corporal e a privação de sua liberdade. Assim como Bettendorff relata sem constrangimento os suplícios do corpo, João Daniel não via nas dores corporais mais do que estratégias para a introjeção da fé naquelas almas. Aliado ao medo das dores do corpo, estava o medo das dores futuras nas chamas do inferno. Mas o preocupado jesuíta deixa escapar seu pouco otimismo que, cem anos após Vieira, ainda persistia no âmago desses soldados de cristo.

O controle das almas, objetivo maior de toda a empresa missionária ainda não estava completo. A conversão era pouco firme, assim como frouxa era a fé dos tapuias na opinião de João Daniel. O mesmo jesuíta refletia e comparava a diferença dos problemas da fé entre brancos e índios. Nos brancos, considerava também haver uma fé morta – esta, no entanto, morta pelas culpas – , significando que estes brancos, embora crendo no julgamento divino de suas ações, segundo seu entendimento, tinham uma fé morta, pois carecia de boas obras. Nos índios, era morta por ser pouco firme, pouco viva, em suas palavras: “não intrinzeada no coração, e radicada na alma”. Complementa assim seu pensamento:

Daqui vem, que perguntando se há Deus, se há inferno [paraíso] etc, respondem que sim, mas é um sim tão frívolo, e tão frio, que parece o dizem violentos. E se lhe perguntares: vós sabeis, que só os que bem obram, e os que guardam os mandamentos de Deus, e preceitos divinos, e da Igreja, e os que morrem bem contritos das suas culpas, se salvam? Sabeis, que Deus há de castigar aos pecadores, que morrerem em pecado mortal, com o fogo do inferno, fazendo-os eternamente companheiros dos demônios com imortal ignomínia? Ou semelhantes perguntas, a tudo dão uma resposta não só frívola, mas permissiva – Aipô – que é o mesmo que dizer – talvez, ou pode ser

– e outras desta qualidade, que não só não satisfazem, mas deixam a dúvida da sua fé.²⁴⁷

João Daniel concorda com outros que diziam ser a religião dos tapuias somente das telhas para baixo, pois era uma fé pouco viva e pouco firme. Acreditava também o missionário que de sua pouca fé nascia o pouco fruto na emenda da sua vida. Pouco obedeciam aos preceitos divinos da igreja; pouco medo tinham das excomunhões e das “espadas da igreja”. A excomunhão em particular em nada metia medo aos índios. Eles, assim como alguns brancos, na opinião do missionário, tinham pouco cuidado com as coisas da outra vida. Relata o interessante episódio de um pároco excomungando a um índio: “...quando sobre ele fulminou o seu pároco o formidável raio do Vaticano, correndo a mão pela cabeça, disse – com este já são sete”.²⁴⁸

Conclui que a excomunhão de nada adiantava, pois se portavam como se tal coisa não fosse com eles, metiam-se pelas roças ou pelos matos e ficavam muito contentes por se verem livres das obrigações da igreja. A narrativa de João Daniel indica neste momento um outro fato que objetiva demonstrar o grave dano da excomunhão e sua conseqüência para as almas. O conteúdo moralista é visível, mas os detalhes que o acompanham demonstram um pouco os conflitos entre missionários e seus catecúmenos na comunicação simbólica desses rituais.

O caso aconteceu na antiga missão de Gurupatubá, naquele momento transformada em Vila de Monte Alegre. Uma índia desta missão havia tratado com enorme desacato e atrevimento a seu missionário por ele ter querido prender e castigar a um irmão seu. Esta tapuia, nas palavras de Daniel, não somente libertou seu irmão das mãos do tal missionário, mas ainda rasgou-lhe o hábito. O missionário excomungou a índia que, em lugar de pedir a sua absolvição, meteu-se em sua roça, adoeceu e morreu em breve tempo. Depois de morta, o missionário não permitiu que fosse enterrada em solo sagrado, sendo, dessa forma, enterrada em sua roça. Seus pais, não contentes com o ocorrido, depois de alguns anos, insistiram em enterrá-la de forma cristã e decente. Nas palavras de Daniel, devido a grande importunação de seus genitores “que eram caciques da povoação”, os três irmãos consultados sobre o pedido deram parecer favorável ao seu

²⁴⁷ João Daniel, op. cit., Tomo I, p. 241.

²⁴⁸ Idem, p. 241.

intento afirmando, para tanto, que não estava a “criminosa” excomungada. Assim, o jesuíta complementa a conclusão do episódio:

Com este permissão concorreram ao sítio os vassalos do dito cacique, a alguns religiosos, mais em atenção aos pais vivos, do que à defunta, de quem se esperavam achar os ossos para transladar: porém aberta a sepultura, apareceu o cadáver, não só inteiro, mas tão fétido, feio, e negro como um carvão; e tão horroroso, que todo o acompanhamento, e os mesmos pais, cobrindo depressa aquele negro tição do inferno, não só desistiram do intento, mas claramente confessaram os tremendos efeitos da excomunhão, e espada da igreja pouco temida, sendo tão temenda (sic.), e tão desprezada sendo tão respeitável.²⁴⁹

É possível notar o conteúdo edificante deste relato. O texto circularia e por isto tinha certas responsabilidades morais. Mas, como todo texto também traz nos seus meandros o que seu autor não conseguiu censurar. Neste, em particular, vê-se o quanto eram inúmeros os conflitos cotidianos entre missionários e seus catecúmenos. Basta relacionar o caso desta índia com outros, acima destacados, que confirmam a existência de um rancor comum dos catecúmenos contra seu guia espiritual. O poder da excomunhão precisava ser fortalecido. Afinal, era uma poderosa arma nas mãos do missionário. “O tição do inferno” no qual se transformara o corpo da índia excomungada era mais do que instrutivo da eficácia desse poder. Pouco importa saber se foi verdadeiro o tal episódio. O que importa é o efeito que poderia imprimir nos seus leitores. Por outro lado, o pedido e a pressão política dos caciques para que fosse enterrada a filha em solo sagrado é sintomática e, provavelmente, não fugira a verdade. Muito embora, fosse pouco firme a fé destes novos cristãos, consideravam-se como tais e, como foi visto antes, o enterramento em solo sagrado indicava uma distinção reconhecida na “Visita de Vieira”. Portanto, o jogo simbólico e seu circuito de comunicação eram por demais complexos para os atentos olhos do missionário cronista.

A falta de otimismo de João Daniel persistia. O controle das almas através a introjeção do medo necessitava atenção e exames mais detalhados dos comportamentos

²⁴⁹ João Daniel, op. cit. 242.

desses novos cristãos. A pouca reverência aos sacramentos e o uso das coisas sagradas indicavam uma fé moribunda e precisavam atenção dos pastores dessas almas. Verônicas, medalhas e imagens de santos eram muito estimadas pelos tapuias, mas aconselha Daniel que se verificasse que era antes pelo “lindo delas, e não por respeito e devoção que metem”. Destaca o missionário que as utilizavam para enfeitar seus macacos e cachorros atando aos seus pescoços. Para as coisas bentas, também usavam o mesmo desprezo. Adiante, será possível observar que estes objetos sagrados não somente eram utilizados por sua beleza estética, mas antes também pelo seu poder simbólico, muito embora os sentidos que estes índios lhes davam eram muito diferentes dos da religião que diziam professar.²⁵⁰

A confissão anual era um dos sacramentos que mais complicações trazia a esses índios. João Daniel reflete que a sua falta de fé era produto de não fazerem o “devido conceito, nem terem a pia afeição aos sacramentos, coisas sacramentais, e ritos da igreja”. A confissão portanto fazia parte desse universo pouco afeito aos tapuias. Quanto a ela, o jesuíta lembra do caso seguinte:

(...) dizia um índio, que já se vendia por muito ladino, e por oficial de respeito entre os seus naturais em uma conversa, em que falavam do sacramento da penitência (coisa rara entre tapuias) que fizesse como ele, que quando tinha muitos pecados só confessava a metade. É necessária especial prudência nos confessores dos índios: porque não só lhes suprem os exames, mas também se requer especial dedo, e mestria para lhes arrancar, e tirar do bucho os pecados.²⁵¹

O problema da conversão se apresenta de forma grave nos escritos de João Daniel. Além da pouca afeição aos sacramentos e rituais católicos, os poucos que participavam era por obrigação imposta por seu missionário. A missa, por exemplo, era um momento crucial na aplicação da doutrina, mas dela fugiam o quanto podiam. Se a freqüentavam, era por medo dos castigos. Daniel lembra o caso de um índio que vendo seu missionário castigar a alguns que faltaram a missa do domingo, com o recurso da palmatória, pediu ao mesmo que desse nele algumas pancadas com o instrumento, pois

²⁵⁰ João Daniel, op. cit., p. 243.

²⁵¹ João Daniel, op. cit., p. 243.

iria faltar a missa do outro domingo. Mesmo caso do índio que tendo sido açoitado por seu vigário por ter faltado ao culto cristão, agradeceu e solicitou ao mesmo que lhe aplicasse outros açoites, pois também no próximo domingo iria faltar.²⁵²

A solução ao problema seria, na opinião do jesuíta, atrair estes índios para a missa através da caridade e de esmolas, assim como atrair por intermédio da música. Infelizmente, este último era recurso pouco possível uma vez que faltava nas missões o ensino da música aos meninos, já que andavam sempre longe das mesmas devido aos trabalhos a que eram requisitados. O futuro da conversão parecia ser nada promissor. O jesuíta tentava indicar caminhos possíveis a um projeto que sua Companhia já havia perdido o controle. Naquele momento, estava já vigorando a lei de liberdade dos índios e a mudança da administração temporal das aldeias. A administração passaria para as mãos dos Diretores e de seus principais. As antigas aldeias tornar-se-iam vilas. O que João Daniel observava era, na realidade, o crepúsculo de um modelo de civilização que não logrou o efeito desejado.

Cem anos já havia se passado desde a chegada de Vieira nas terras do Maranhão até os escritos do padre jesuíta João Daniel. Naquele século, apesar dos esforços da Companhia de Jesus, dos seus cuidados e de seu talento na conversão dos gentios, o trabalho estava longe de se completar. A percepção aguda de Vieira quando mencionou o traço da inconstância dos gentios no trato religioso continuava como verdade intocada. Em detrimento da complicada concretização do projeto evangelizador, frutos surgiram do embate entre este mesmo projeto e sua aplicação prática no mundo colonial em formação. Surgiram os índios cristãos, personagens híbridos e complexos que povoavam as aldeias, vilas e florestas da Amazônia portuguesa.

²⁵² Idem, p. 244.

CAPÍTULO

5

ÍNDIOS CRISTÃOS

Índios Principais

Em 1º. de agosto de 1659, o rei D. Afonso IV recebia um parecer de seu Conselho Ultramarino referente a uma solicitação de mercês feita por um índio do Maranhão de nome Jorge Tajaibuna. Este índio era Principal da aldeia do Camucy e solicitava a mercê do Hábito de Cristo assim como a tença correspondente. Para justificar o seu pedido, alegava atos de obediência e diversos serviços prestados por ele e seu pai a Coroa Portuguesa.

O conselheiro do rei deixa escapar que aquele índio havia se deslocado de suas terras até a corte com o intuito de conseguir seu intento. Tajaibuna cercou-se de todos os pré-requisitos necessários para efetuar o seu pedido. O Principal parecia conhecer bem os trâmites burocráticos que envolviam uma solicitação de mercê. De posse de uma certidão de André Vidal de Negreiros, governador do Estado, afiançando seus préstimos, construiu uma argumentação difícil de ser contestada. Segue trecho:

Jorge Tajaibuna, Índio do Maranhão, fez petição a Vossa Majestade neste Conselho, em que diz que ele é filho de Domingos Ticuna, principal, e Capitão da sua nação, e

Aldeias sitas na Capitania do Camucy do dito Estado; e que o dito seu pai, e outros Índios circunvizinhos o enviaram a esta Corte; a oferecer suas pessoas, e vidas ao serviço de Vossa Majestade, protestando de nunca lhe negarem obediência, como a seu Rei e Senhor, como sempre fizeram em tempos passados..Alega mais que obrigado, o dito seu Pai, de seu zelo, com seus amigos, e vizinhos, tomaram dos Holandeses a fortaleza do Ceará, e a conservaram no serviço de Vossa Majestade, até que se retiraram para o Sertão, por não poderem ser socorridos de Pernambuco; e que tendo depois notícia do cerco que as armas de Vossa Majestade puseram ao Recife, tornaram outra vez o dito seu Pai com os ditos Índios, a sitiá a mesma praça do Ceará, e lançaram dela aos holandeses, que a ocupavam, matando-lhes quarenta infantes – e que de [mãos] deste serviço franqueou ele Jorge Tajaibuna por mandado de seu Pai, o caminho do Maranhão, até Pernambuco, que são mais de quatrocentas léguas, para poder haver comunicação seguramente de uma parte a outra, em grande validade do serviço de Vossa Majestade, e daqueles moradores, de que também resultou viram muitos índios, e outra gente bárbara ao grêmio da Igreja, e receberam o Santo Batismo – e porque havendo visto, e falado a Vossa Majestade, prostando-se a seus reais pés, se quer embarcar para a sua terra, e deseja ir contente, para manifestar aos seus as honras e mercês, que espera receber de Vossa Majestade para com isso se animarem cada vez mais a continuarem seu real serviço.²⁵³

Tajaibuna pedia o Hábito de Cristo para ele e seu pai, e uma tença a cada um por conta dos dízimos do Maranhão. Pedia ainda um ornamento para que se pudesse celebrar o “santo sacrifício da missa”, um sino e umas charamelas. A certidão que carregava de Vidal de Negreiros dizia que era Principal das aldeias do Camucy e que havia prestado obediência em São Luiz ao dito governador, acompanhando-o juntamente com seus índios por terra até Pernambuco. Dessa forma, cumpria a sua obrigação na jornada procedendo com “muita fidelidade”. Juntamente com a tal certidão, o Principal também teria levado cartas de Antônio Vieira e de outros religiosos da Companhia de Jesus que, de alguma forma não explicitada pelo conselheiro, lhe foram tomadas. Essas afiançariam ainda mais, garantia este índio cristão, a lisura da solicitação que fazia.

²⁵³ AHU, Maranhão, 009, Cx. 4, d. 418.

O parecer do conselheiro enviado ao rei foi até certo ponto sensível ao pedido do Principal. Indicava ao monarca que o que se apresentava era digno de ser depositário da benevolência de Sua Majestade, ainda que as coisas que pedia fossem de “mais valia”. Portanto, para que o índio se fosse “animado e contente” - o que poderia resultar numa “grande conversão” dos índios de sua nação que lhe eram sujeitos, ou de outros seus vizinhos que ainda não houvessem “abraçado a nossa santa fé” - aconselhava o rei a dar-lhe alguma recompensa.

Restringiu a dar-lhe o ornamento, o sino e as charamelas. Somou a estes, dois vestidos “de algum pano vermelho, para ele, e para seu Pai, com todos os adereços costumados de espada, chapéu e meias”. No lugar dos Hábitos pedidos, sugere:

(...)em que se oferece inconvenientes, e escrúpulos, por Vossa Majestade os prover como governador, e mestre das ordens militares, sujeito às Bulas, e Breves, porque sua Santidade lhe dá este poder e jurisdição; lhe mande Vossa Majestade dar duas medalhas de ouro, com a sua efigie, que pesem ambas até trinta mil reis; e que também pelos armazéns, se lhe proveja o necessário para sua matalotagem, e de um criado que trouxe em sua companhia, de sua mesma nação.²⁵⁴

Este episódio não é único, como se poderá ver a seguir. O principalado, cargo administrativo colonial instituído pela Coroa portuguesa com base em antigas estruturas de poder das sociedades ameríndias, como lembra Ângela Domingues, surge no discurso jurídico como um cargo a serviço da sociedade colonial exercido exclusivamente por ameríndios. Era transmissível hereditariamente e sua legitimidade dependia da concessão de carta patente passada pelo monarca ou sob suas ordens. Para exercê-lo o aspirante deveria apresentar bons serviços, fidelidade e a obediência necessárias tanto dele como de seus ascendentes. O principalato da segunda metade do século XVIII, com o qual trabalha Domingues, diferenciava-se da chefia reconhecida pela comunidade e exercida de maneira informal²⁵⁵. No entanto, no momento deste episódio acima e durante boa parte do período sob o qual este trabalho se debruça, a institucionalização deste cargo,

²⁵⁴ AHU, Maranhão, 009, Cx.4, d. 418.

²⁵⁵ Ângela Domingues, *Quando os Índios eram vassalos – Colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*, Lisboa, p. 172-173.

ainda que já apresentasse um esboço inicial, era antes um reconhecimento posterior do poder colonial de uma função já existente. Portanto, a formalização instituía-se para aqueles que já exerciam o poder em suas comunidades de origem. Eram aliados, antes de ser vassalos.

Esta prática que acontecia no Maranhão e Grão-Pará do século XVII se irmana com a lógica instituída pelo governo português, desde o século XVI, face à necessidade de construir relações de amizade e aliança com lideranças indígenas visando sustentar e sedimentar sua hegemonia política e militar nos seus territórios americanos. A luta contra outras nações européias pelo 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. Portanto, no Maranhão a política de enobrecimento das lideranças indígenas ligava-se ao firme propósito de conseguir aliados na guerra contra seus inimigos europeus. Esta prática já existia no Rio de Janeiro ainda no século XVI, como bem lembra Regina Celestino quando se refere ao processo de formação de uma elite indígena na América portuguesa.²⁵⁶

O caso que abre este capítulo, no entanto, indica uma transformação já em curso do status do principal aliado no contexto que já começava a se desenhar do controle político definitivo do território em litígio. Naquele momento, os interesses da Coroa se voltavam muito mais ao controle dos grupos de índios arredios – os gentios dos sertões, do que firmar alianças contra eventuais inimigos europeus. Depois de efetivada a conquista, a implantação da ordem colonial em todo o território tornou-se prioridade. Os principais eram peças fundamentais nesta tarefa, mas o grau de prestígio que passaram a ter no decorrer no tempo e no novo contexto político que se apresentava no estado do Maranhão e Grão-Pará começava a declinar. A questão que move este capítulo é saber como esses índios cristãos se posicionaram frente ao processo de sua inserção na ordem colonial, seja como lideranças – os principais e de outros oficiais das aldeias –, seja como personagens menos ilustrados.

No caso das lideranças, o número de principais que reivindicavam mercês ao rei português era significativo, a ponto do Conselho Ultramarino se vê diante de dilemas

²⁵⁶ Maria Regina Celestino de Almeida, *Metamorfoses Indígenas – identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003, p. 150-168.

como o da concessão ou não de títulos honoríficos de ordens militares a seus antigos aliados em guerras. Este tipo de concessão não era novidade para a Coroa. Regina Celestino de Almeida demonstra como Arariboia e outros índios do Rio de Janeiro obtiveram estes privilégios já no final do século XVI. A autora, no entanto, acredita que antes de serem solicitados, estes títulos foram concedidos pelo monarca²⁵⁷. No Maranhão, ao contrário, o número de solicitações realizadas por índios criou um problema para a Coroa em sua relação com Roma quanto à possibilidade ou não de concedê-los a pessoas de sangue duvidoso. Ao que parece, a prática instituída pelo governo português de enobrecer algumas lideranças que foram fundamentais na implantação de sua hegemonia política no território, acabou por criar em outras lideranças e mesmo em seus descendentes o desejo de fazer parte deste grupo de privilegiados que, entre outras coisas, passavam a ter indumentária, poder de negociação e foro privilegiado. Portanto, estes índios cristãos não estavam alheios às conseqüências positivas das mercês concedidas pelo monarca. Por conta disto, muitos se lançaram em viagens até a corte para solicitar pessoalmente ao rei os tais privilégios.

Entre os séculos XVI e XVIII, segundo Fernando Olival, a Ordem de Cristo era a insígnia mais procurada das ordens militares que estavam sob o controle da Coroa Portuguesa. Em 1551, D. João III, rei de Portugal, conseguiu do Papa a incorporação perpétua das Ordens de Cristo, Avis e Santiago à Coroa Portuguesa. Ao anexar os mestrados destas ordens, D. João III conseguiu para a Coroa recursos políticos e econômicos enormes. Dispor deles, como lembra Olival, equivaleria a usufruir importantes meios para obter e sustentar clientelas. No entanto, depois de 1551 os bens e jurisdições das Ordens não mais se confundiam com os da Coroa. O monarca apenas ordenava e estabelecia algo relativo a estas milícias somente como o administrador perpétuo das mesmas. Ao mesmo tempo, os recursos financeiros da Ordem eram oriundos de um tributo pago à mesma.²⁵⁸

Recompensar os seus servidores foi das mais importantes razões da concessão das ordens militares, em particular a de Cristo. Nem todos, no entanto, eram dignos de tal

²⁵⁷ Regina Celestino, op. cit., p. 153.

²⁵⁸ Fernanda Olival, "A Ordem de Cristo e a Sociedade Portuguesa dos séculos XVI-XVIII", In: *D. Manoel I – A ordem de Cristo e a Comenda de Soure – V centenário da subida ao trono de D. Manuel*, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos descobrimentos portugueses – Câmara Municipal de Soure, 1997, p. 11-12.

distinção. A partir de 1570 foi vedada a doação destas ordens aos descendentes de judeus, mouros e gentios. Os estatutos de pureza de sangue vigoraram até 1773. Olival pondera que para alcançar um hábito da Ordem de Cristo era demasiado difícil. O rei a concedia quando do casamento dos filhos da nobreza e, como dito acima, também e principalmente em razão de serviços, de natureza militar, política, administrativa e diplomática, prestados à Coroa. No antigo regime se considerava um atributo essencial e mesmo uma obrigação dos monarcas recompensarem os serviços recebidos. As mercês concedidas eram de diversos tipos, entre as honorárias estavam a das Ordens Militares.²⁵⁹

Desde a incorporação das Ordens Militares à Coroa em 1551, o órgão que administrava estes institutos era a Mesa de Consciência e Ordens. Ainda que o monarca remunerasse os serviços a ele prestados com um hábito, para se sagrar cavaleiro era necessário o aval da Mesa. As habilitações aconteciam através de inquéritos mandados fazer a partir de 1597 nos locais de nascimento do requerente e ainda nas terras em que nasceram seus pais e seus quatro avós. Os inquéritos eram rigorosos. Eram interrogadas as testemunhas que deveriam jurar sob o evangelho. Além disso, todas as despesas eram por conta do candidato à insígnia. Os interrogatórios versavam sobre a pureza de sangue e sobre a limpeza de ofícios do candidato e de todos os seus avós e pais. Era importante ainda que o candidato não tivesse defeito físico e fosse de idade entre 18 e 50 anos. A limitação quanto ao defeito físico referia-se à idéia de que o cavaleiro deveria ser apto a acompanhar o monarca, caso fosse solicitado, em guerras.²⁶⁰

Alguma flexibilidade existia em Portugal para a habilitação à Ordem daqueles lavradores que trabalhavam terra própria, ou comerciantes de grosso trato. Embora a Mesa de Consciência e Ordem fosse rigorosa, algumas vezes o rei tomava uma decisão distinta daquela instituição, uma vez que era dele a última palavra. Mas era extremamente difícil ultrapassar os defeitos de sangue de judeus, mouros, negros ou gentios. Segundo Olival, nestes casos somente era possível ao Papa esta dispensa.²⁶¹

Desta forma, muito embora em raros casos tenha havido a concessão de hábitos da Ordem de Cristo a alguns índios, principalmente no século XVI, este tipo de mercê

²⁵⁹ Olival, op. cit. , p.12.

²⁶⁰ Idem, p. 13.

²⁶¹ Ibidem, p. 14. Regina Celestino de Almeida, no entanto, em *Metamorfoses Indígenas*, op. cit., pondera que, no caso investigado por ela, houve uma flexibilização da concessão destas ordens no Brasil.

passou a ser um incômodo à Coroa, principalmente quando os Principais passaram a entender os trâmites burocráticos e reivindicar sua justa recompensa.

O embaraço que se observa em vários pareceres produzidos pelo Conselho Ultramarino sobre as solicitações destes índios é visível. Neles surge a estratégia de conceder, no lugar da Ordem Militar, a vestimenta com o símbolo do hábito costurado na lapela – uma cruz. Além de medalhas com a efígie do monarca. Desse modo, “enganavam” os Principais que queriam “contentes e animados”. O problema era o que fazer com a tença que invariavelmente eram também solicitadas. A maneira, como visto no exemplo, podia ser oferecer alguns ganhos na forma das ditas medalhas de ouro ou prata e algumas outras pequenas benesses que não pesassem para a fazenda real.

Outra solicitação encaminhada ao Conselho Ultramarino, feita em 12 de setembro 1648, praticamente dez anos antes do pedido acima, apresentada ao então rei D. João IV, demonstra o quanto as lideranças indígenas estavam cientes dos benefícios que podiam conseguir por sua fidelidade ao monarca. Dois índios Principais das aldeias de Tapuitapera e Sergipe, ambas pertencentes ao estado do Maranhão, fizeram petição ao rei solicitando a mercê do Hábito de Cristo e sua tença correspondente para poderem viver. Para justificar seu pedido, destacavam os serviços que haviam realizado saindo na guerra contra os holandeses e permanecendo sob a obediência e vassalagem do rei. O governador do estado Luis de Magalhães, questionado sobre a veracidade do que disseram os dois índios, afirmou ser verdade e que os dois eram merecedores da honra e mercê que reivindicavam, uma vez que sendo líderes de sua gente poderiam trazer outros índios para o serviço do rei, o que resultaria grandes ganhos para a fazenda de Sua Majestade e para o bem dos moradores daquele estado. O parecer do Conselho foi o de mandar entregar ao governador doze hábitos das três ordens, e doze vestidos para que ele repartisse pelos índios principais e mais outros que considerasse que tivessem merecimento. Destacava ainda que fosse dado outros doze vestidos de mulher para o mesmo efeito.²⁶²

Quanto a tença, nada foi estabelecido. Tudo indica que estes hábitos na realidade eram meros símbolos para agradar a estes principais e não efetivamente vínculos às ordens militares. Em 3 de outubro de 1648, outra consulta do Conselho ao rei era

²⁶² AHU, Maranhão, 009, Cx. 3, d. 266.

expedida. Dessa vez, tratava-se das mercês solicitadas pelo índio Principal da nação Tabajara, Antônio da Costa, da aldeia de Conjuje, no estado do Maranhão. Antônio era filho do Principal Marcos da Costa e teria servido na guerra de expulsão dos holandeses com “muito zelo e fidelidade”. O argumento utilizado pelo Principal é muito interessante. Dizia que a mercê serviria de exemplo aos de sua nação o que faria com que o imitassem, obrigando-os com suas práticas e procedimentos a servir ao rei. Destaca ainda que cuidava de procurar mantimentos e sustento aos vassallos do monarca e defendia-os de seus inimigos. Dizia também que durante anos ele e seu pai arriscaram-se para servir ao rei, matando, ferindo e fazendo fugir muitos de seus inimigos. Para comprovar suas palavras, oferecia as certidões necessárias. Reclamava que até aquele momento nem ele nem seu pai haviam recebido a mercê em satisfação de “tão honrados serviços”.²⁶³

O domínio da retórica burocrática também era comum a estes índios. O mesmo Antônio da Costa, ciente de seu lugar na constelação de poder da colônia, reivindica os favores reais como qualquer requerente português nativo:

(...)Pede a Vossa Majestade prostrado a seus reais pés, lhe façam mercê do dito cargo de Principal da nação Tabajara, que ele e seu Pai serviram, de propriedade, para ele e seus descendentes, e do Hábito de Cristo que o dito seu Pai tinha com a tença que Vossa Majestade for servido [...] nos direitos reais do Maranhão ou Pará, para se vestir e armar e melhor luzir no serviço de Vossa Majestade, para que os mais Índios se animem em seu Real Serviço.²⁶⁴

Neste trecho é possível notar claramente que o papel de Principal já exercido junto a seus subordinados era agora reivindicado para ser “propriedade” dele e de seus descendentes. O Hábito de Cristo viria então provavelmente coroar este ato de posse – vestindo, armando e luzindo o novo líder. A importância simbólica dos “vestidos” era enorme para esses personagens entre dois mundos. A Coroa tinha consciência deste fato, até porque para o velho mundo as vestimentas também significavam ícones de prestígio.

²⁶³ AHU, Maranhão, 009, Cx. 3, d. 268.

²⁶⁴ Idem, d. 268.

Certamente, no entanto, a dimensão deste valor simbólico era aumentada no mundo indígena.

Quanto à reivindicação do índio Antônio da Costa, foi feita uma investigação junto ao governador Luis de Magalhães sobre a veracidade das afirmações do Principal. Julgou-se serem verdadeiras as afirmações do índio cristão. Seu pai, Marcos da Costa teria servido com satisfação naquele Estado e em todas as conquistas como língua e guia dos portugueses. Na ocupação feita pelos holandeses da cidade de São Luiz, ele e seu filho Antônio teriam lutado bravamente animando os de sua nação para que fizessem o mesmo. Foram então feitos prisioneiros pelos holandeses e no momento em que eram levados por estes a Pernambuco conseguiram, na altura do Ceará, fugir pelo mar a nado, juntamente com seis portugueses, também prisioneiros. Nesta fuga, Marcos da Costa morreu, salvando-se seu filho e os seis portugueses. Antônio da Costa teria desta feita, com sua “indústria”, conseguido levar até a cidade de São Luiz com “grande trabalho” os prisioneiros lusos. Chegando na então capital do estado, continuou a servir ao rei lutando contra os holandeses e persuadindo e animando o “gentio seu natural a que pelejasse com valor”. Conseguiu por fim expulsar os invasores do estado. Assumiu então no lugar de seu pai o posto de Principal da aldeia de Conjuje procedendo sempre com muita “fidelidade” ao monarca. Partiu então para a corte com o objetivo de reivindicar as mercês junto ao rei.²⁶⁵

O parecer do Conselho fala por si:

(...) e é de parecer que Vossa Majestade como Rei e Senhor, faça mercê ao dito Antônio da Costa, por seus serviços e de seu Pai, de mandar que no vestido se lhe destaque o Hábito de Cristo, e de lhe mandar passar provisão da aldeia de Conjuje, para si e seus descendentes e de principal de toda a nação Tabajara, e que se lhe dê um vestido para que vá luzido diante de seus naturais, pois vai a Real presença de Vossa Majestade porque será de grande utilidade a fazenda Real animar com isso o gentio do sertão a que desça, e se empregue no serviço de Vossa Majestade o que virá também a ser de muito proveito aos moradores.²⁶⁶

²⁶⁵ AHU, Maranhão, Cx. 3, d. 268.

²⁶⁶ Idem, d. 268.

Durante todo aquele ano de 1648 surgiram no Conselho Ultramarino diversas outras manifestações não somente de solicitações por mercês por parte dos índios e seu deslocamento até a corte para reforçar seus pedidos. Surgiram ainda consultas sobre o tratamento “vexatório” que era dado aos mesmos por parte dos portugueses. Estas preocupações demonstram um momento muito específico da relação entre portugueses e seus aliados indígenas naquela região. De um lado, a necessidade de mantê-los em alianças militares e, de outro, a não menos importante necessidade de que fossem a ponta de lança de sua política expansionista para os interiores da sua possessão americana, trazendo para as fronteiras coloniais os gentios mais arredios. Desta forma, forneceriam a preciosa mão-de-obra para por em prática a nova ordem colonial que se instalava.²⁶⁷

Outra consulta, de 15 de janeiro de 1648, ilustra de forma significativa a necessidade premente de se fazerem aliados indígenas nas terras do Maranhão. Francisco Coelho de Carvalho, então governador do estado, solicitava a presteza de sua Majestade em mandar acudir aquele estado com gente de artilharia, munições, pólvora e armas, já que não podia se defender, estando “desmantelado” por tantos inimigos. No mesmo documento, solicita o envio de alguns vestidos para os soldados e alguns hábitos e honras para dar aos Principais e, dessa forma, mantê-los animados. O Conselho achou ser muito conveniente ao Real serviço de sua Majestade mandar acudir ao estado com o socorro pedido. Para os Principais, os conselheiros indicaram ao rei que mandasse ao governador uma dúzia de insígnias do Hábito de Santiago e mais uma dúzia de vestidos para eles e outros para suas mulheres.²⁶⁸

Sete anos após, em 1655, outra consulta do Conselho Ultramarino foi enviada ao rei D. João IV, sobre as mercês que o procurador da capitania do Grão-Pará, Manuel Guedes Aranha solicitava para alguns índios principais do Pará. Desta feita, dois outros índios haviam chegado a corte e provavelmente procuraram o procurador para que este fizesse chegar ao Conselho suas reivindicações. Tratava-se dos índios Francisco e

²⁶⁷ Estas reclamações aparecem em vários documentos enviados pelo Conselho Ultramarino, quais seja: AHU, Maranhão, 009, Cx.3, d. 238, d. 262 e d. 272.

²⁶⁸ AHU, Maranhão, 009, Cx. 3, d. 236.

Antônio, respectivamente sobrinho e filho de um personagem aqui já conhecido. Eram parentes do Principal Lopo da aldeia do Maracanã, o mesmo preso por Antônio Vieira e solto logo em seguida depois da reclamação de seus pares. Este episódio, como mencionado em capítulo anterior, foi uma das razões para a expulsão do território do Maranhão e Grão-Pará do famoso jesuíta.²⁶⁹

O Principal Lopo enviava requerimento seu para o filho solicitando a mercê do Hábito de Cristo. O interessante do pedido é que Lopo reivindicava para seu filho o mesmo Hábito que já teria que “era somente o vestido”. O objetivo do Principal era que seu filho o sucedesse em sua “casa”. Não somente o filho trazia papéis para justificar o pedido, também o sobrinho reivindicava um posto na hierarquia da aldeia. No entanto, este morrera na corte. Os papéis afiançavam que ambos eram amigos e vassallos úteis ao rei naquelas conquistas. Haviam sempre servido ao monarca nas guerras contra seus inimigos naturais estrangeiros. O procurador reiterava a justificativa que se repetia em outros requerimentos, qual seja: de que era de conveniência ao rei não deixar no desamparo ao Principal e manter seu filho contente para que com isto pudessem os vassallos do monarca manter o estado e tirar “lucros que fazem crescer os rendimentos das alfândegas de V. Majestade” o que sem aqueles índios seria impossível. O procurador pedia que o rei visse os ditos papéis e desse o que reivindicava o Principal Lopo para seu filho, que era o “hábito de Cristo no Vestido”. Continua o procurador:

(...)E se lhe mande a ambos algum mimo de vestidos e terçados de pouco custo, e vistosos, E a viúva do Francisco que aqui morreu, outro Vestido, por também haver sido capitão na guerra contra os holandeses e a Antônio, que ele Manoel Guedes trate levar em sua companhia no primeiro navio que se oferecer, se dê enquanto aqui estiver um socorro para se poder sustentar, sem tanta despesa de quem até agora o alimentou, não tendo como que o fazer e mandado V. Majestade também escrever ao governador do Maranhão, que não consinta que a este Reino passem-se semelhantes Índios a requerimento por não convir que experimentem nele alguma causa que eles [lá] julgam por mais diferentes, que se havendo de ter algum requerimento a V. Majestade, o façam

²⁶⁹ Sobre o conflito entre Antônio Vieira e o índio principal Lopo de Souza ver capítulo 2.

pela via dos Governadores, para que os signifiquem a V. Majestade por suas cartas, que se miram tão bom de informação, para Vossa Majestade mandar o que for servido.²⁷⁰

O Conselho se pronunciou de forma afirmativa a reivindicação do procurador. Pelo menos, sobre a maior parte dela. A sensibilidade quanto à reivindicação desses índios tornara-se de menor monta com o passar dos anos, ao que tudo leva a crer. Um aspecto se destacava na reivindicação desses índios. Faziam parte, juntamente com seu Principal, da aldeia do Maracanã que, como já mencionado em capítulo anterior, tinha uma função estratégica para o controle e manutenção do domínio luso no estado. Nesta aldeia, encontravam-se as salinas do rei que eram base, nas palavras do conselheiro, de remédio e sustento do respectivo estado.

Os vestidos deveriam se dados ao índio Lopo e a seu filho. Inclusive, de pronto, conceder a Francisco, seu filho, um enquanto se detivesse na corte pela “demais comédia” que poderia suceder sua presença em Lisboa em trajes inadequados. O Conselho concorda também com a “...matalotagem para a viagem, que tudo são coisas que custam pouco, e obrigam muito a semelhante gente”. No entanto, quanto ao Hábito de Cristo no vestido solicitado por Manuel Guedes, o Conselho diz que o monarca deveria consultar o tribunal da Mesa de Consciência e Ordens para que “ajuste o que se fizer com os breves Apostólicos, e com o exemplo do pai constando dela, e da forma em que se procedeu quando se lhe lançou o hábito.”²⁷¹

Muita coisa mudara nestes poucos anos e mudaria ainda mais no decorrer do tempo. Este caso acima pode muito bem fazer par com o que abriu este capítulo. A concessão de benesses, mesmo simbólicas, passava a ser mais restrita por parte da Coroa, ainda que as reivindicações fossem justas e que o interesse do governo fosse facilitado com a decisão positiva aos mesmos pedidos. Por outro lado, a reclamação do procurador quanto à ida de outros índios também a reivindicarem suas mercês é significativa. Indica, de certo, que o número daqueles que para lá se deslocavam ou era ou poderia ser grande. Ainda mais, o transtorno que poderiam causar ao mesmo procurador a quem, provavelmente, como membros da sociedade colonial do estado do Maranhão e Grão-Pará, recorreriam em sua chegada àquela corte. Outro destaque importante é que ao

²⁷⁰ AHU, Maranhão, 009, Cx. 3, d. 369.

²⁷¹ Idem, d. 369.

procurador mencionar que seria importante evitar a vinda desses índios à corte, também observa que agindo desta forma poderia se impedir que “experimentam nele alguma causa”. Portanto, evitando-se sua vinda e requerimentos individualizados, evitar-se-ia o transtorno das recompensas, que poderia servir de exemplos para outros.

Este pedido também tem algo de singular. Era Lopo de Souza Pacaúba o requerente. Este índio Principal é daqueles poucos personagens indígenas cujo espectro permaneceu nos registros do poder. Estes registros, como se sabe, são basicamente fragmentados. Portanto, ter condições de visualizar o percurso de um destes personagens é raro e significativo. Lopo de Souza ao enviar seu filho e sobrinho a corte ainda não havia entrado em conflito com Vieira. Somente alguns anos após, imortalizou-se como um dos estopins da expulsão do jesuíta do Maranhão e Grão-Pará, como visto no capítulo 2. Ao mesmo tempo, após aquele episódio em que ficou preso a ferros algum tempo, apareceu novamente nos registros jesuíticos. Bettendorff menciona em sua crônica que solicitou ao índio Principal da aldeia do Maracanã, Lopo de Souza Pacaúba, no ano de 1674, que este lhe conseguisse um piloto para uma jornada. Dois anos após, em 1676, refere-se também ao mesmo Principal a quem havia solicitado que mandasse algumas canoas em busca do cadáver do jesuíta padre Manoel Nunes que morrera afogado ao cair de um de um barco.²⁷²

Lopo de Souza foi um homem importante e já o era antes mesmo de ter sido preso a mando de Vieira. É significativa a sua posição de líder junto a um grupo de índios que mantinham o fornecimento de sal para o estado. O prestígio que ganhou por isto, junto ao governo central e ao governo colonial, não pode ser desprezado. A consciência que também deveria ter deste fato aparece nítida nas ações que empreendeu, inclusive quando de sua prisão. De qualquer forma, a política de concessão de mercês aos índios Principais mudara. A flexibilização na doação de honrarias diminuiu. As regras eram outras.

Em 28 de setembro de 1688, em consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, destaca-se a questão de que mercê poder-se-ia dar a um índio que com “assinalado valor” matara o Principal dos “moacoares” que haviam tirado a vida de dois padres da Companhia, missionários no Estado do Maranhão. A consulta fora feita pelo conselho a Gomes Freire de Andrade. Levantou-se então uma resolução do rei em que

²⁷² Bettendorff, *Crônica dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, op. cit., p. 301 e 310.

dizia: “...aos Índios que no Estado do Maranhão obram ações de valor no serviço de Vossa Majestade se lhes não costumam dar outros prêmios, que os dos postos de Capitão ou Sargentos-maiores nas suas aldeias, que para mercê são os de maior estimação, pelo privilégio com que ficam de os não poderem obrigar a outra nenhuma ocupação, que o da guerra(...)”.²⁷³

Três anos após este episódio, em 5 de junho de 1691, uma outra consulta do Conselho Ultramarino põe às claras os inconvenientes das honrarias prestadas a alguns desses índios. Um índio Principal de nome D. Lázaro Pinto havia matado um grupo de índios Tremembé que vinham buscar as pazes com o governo do Maranhão. O Ouvidor Geral Manoel Nunes Colares solicitava informação de como deveria sentenciar ao índio autor da matança uma vez que este detinha o Hábito de Cristo e sua tença respectiva. Este índio, chamado de doméstico de confiança dos Padres da Companhia, havia matado com “vil maldade” aos índios que buscavam a paz. O Ouvidor embora tendo feito as diligências e chegado à conclusão de que o tal D. Lázaro Pinto, Principal da aldeia de S. José, era um dos culpados, não o sentenciou por ter o Hábito de Cristo e ele não ser juiz dos Cavaleiros. O procurador dos povos considerava que aquele “traidor índio tinha indignamente o Hábito de Cristo”. Examinou-se se realmente o índio tinha tença e assim poderia gozar de foro privilegiado. Chegou-se a conclusão, segundo o conselheiro, que ele não a tinha e poderia ser sentenciado. No entanto, acabou sendo solto por intercessão dos Padres da Companhia. O parecer do conselho era que se buscasse examinar se o tal D. Lázaro tinha realmente o Hábito de Cristo dado pelo rei e com tença na forma das definições da Ordem. Caso o Hábito que tinha não tivesse sido dado pelo rei e sim por algum governador, assinala:

(...) como é verossímil fosse, como se tem visto algumas vezes naquela conquista que nestes termos dê cumprimento a resolução de V. Majestade e ordem que lhe foi para castigar o delito, que tem notícia, que em algumas partes do Brasil e Angola costumam a dar os governadores estes Hábitos, e esta será em menos estimação da ordem, e proibido pelos mesmos definitórios que V. Majestade deve mandar aos governadores se abstenham deste abuso.²⁷⁴

²⁷³ AHU, Maranhão, 009, Cx. 7, d. 802.

²⁷⁴ AHU, Maranhão, 009, Cx. 8, d. 835.

Não é possível afirmar que a prática de conceder Hábitos por parte dos governadores realmente existia neste caso ou em outros. Parece, no entanto, a julgar por este e outros episódios aqui elencados, que houve durante um certo tempo a concessão indiscriminada de tais hábitos, fossem com todas as formalidades exigidas, ou apenas o simbolismo da vestimenta e alguma benesse na forma de medalhas de ouro. Mas a política de relação com os Principais efetivamente havia mudado. A chamada elite indígena alcançara o limite de seu status junto à ordem colonial.

Em carta do padre Antônio Vieira de 06 de abril de 1654 ao rei D. João IV, é possível notar, dentre os remédios que o jesuíta aconselha ao monarca para sanar as “injustiças que se fazem a esta pobre e miserabilíssima gente”, uma referência à necessidade de limitação desse status. Dizia o jesuíta que para que nas aldeias houvesse muita gente de serviço e para se conversar os índios na maior “simplicidade e sujeição”, aconselha a que não se multiplicassem nas aldeias os oficiais de guerra e que somente houvesse, como no Brasil, Principais e meirinhos, e um capitão de guerra, quando muito um sargento-mor. Complementa, afirmando com a perspicácia que lhe era peculiar:

(...)Mas, porque seria grande desconsolação dos índios, que ao presente têm os ditos cargos, se lhes fossem tirados, se conservarão neles até que se extinguam(sic), e não se meterão outros em seu lugar.²⁷⁵

Alheios a esses cuidados, durante muito tempo a consciência de seu poder político ainda levou determinados líderes indígenas a reivindicarem mercês e cargos ao monarca. Já no século XVIII, o Principal dos índios Aruã, da ilha de Joanes, Alberto Coelho, a exemplo do seu bisavô, de nome Inácio Manajaboca que havia sido investido no cargo de Principal pelo então rei D. Pedro II, e do seu pai (neto do Manajaboca, Inácio Coelho), continuava a governar os mesmo índios. Ao mesmo tempo, a concessão de patentes de Sargento-mor era também reivindicação constante por parte destes índios. No mesmo século, o Principal Silvestre Francisco de Mendonça, filho do Principal da Vila de Porto de Mós – que residia na corte há 15 meses pedia autorização para regressar ao Pará com a

²⁷⁵ Antônio Vieira, “Cartas”, ed. Mário Gonçalves Viana, Apud: Lucinda Saragoça, *Apêndice Documental*, op. cit., 2000, p. 413.

patente de Sargento-mor e soldo, mais mercê do Hábito de Cristo. Estes e outros exemplos do século XVIII são elencados por Ângela Domingues e vem apenas confirmar que esta prática de solicitação de mercês continuou durante mais de um século. Os protagonistas destes pedidos eram índios que a autora chama de *elite indígena*. Acredito que embora tenha realmente havido uma diferenciação por parte da Coroa Portuguesa de alguns destes líderes, no momento sobre o qual me debruço, segunda metade do século XVII e primeira metade do XVIII, a valorização dos mesmos era contextual. Dependia de interesses políticos específicos.²⁷⁶

No interior da colônia o processo era mais complexo. O status dado aos principais dependia de um arranjo de forças políticas em que se misturavam jesuítas, governadores e outras autoridades. A leitura feita pelos principais de seu poder passava pela relação que estabeleciam com seus padrinhos políticos. Era um jogo de forças perigoso em que qualquer ação mal elaborada poderia colocar por terra o espaço político que os índios cristãos haviam conquistado. Lopo de Souza é um exemplo da complexidade destas relações. Inimigo de Vieira, voltou a manter relações com a Companhia de Jesus e nunca perdera o apoio dos vereadores da Câmara ou mesmo do governador do estado. No entanto, foram circunstâncias muito particulares ligadas a aldeia sob seu governo que permitiram que ele assim procedesse. Outros principais usavam de estratégias diversas para conseguirem certa autonomia política.

Já entrado o século XVIII, em 21 de junho de 1719, num dos raros documentos escritos por índios, escrevia o Principal Paulo, da aldeia dos Abacaxis, uma carta endereçada ao então governador do estado do Maranhão, Bernardo Pereira de Berredo queixando-se do padre jesuíta João de Sampaio:

Estas servem somente de fazer a saber a V. S. das insolências que nesta aldeia faz o padre João de Sampaio(...)em nada me valho do patrocínio de Vossa Senhoria pedindo-lhe ponha os olhos nesta aldeia que já os índios dela vivem desgostosos por morrerem muitos pagãos podendo morrerem batizados e dos batizados sem os sacramentos por culpa do padre. Como também nos querer(sic) que os meus vassallos contratem farinha com os soldados do rio negro que estão no serviço de Sua Majestade que Deus Guarde.

²⁷⁶ Domingues, op. cit., p. 173, 174.

Desta aldeia vai o soldado [de Mário] de Souza que esteve por ordem do antecessor de Vossa Senhoria a por(sic) ver as insolências que nos faz o padre de quem se pode Vossa Senhoria informar largamente que é carta viva esperando sempre que Vossa Senhoria ponha [os] olhos nestes pobres índios que vivem desgostosos(...)²⁷⁷

Este documento é precioso. O fato de ter sido escrito de próprio punho por um índio Principal já seria razão suficiente para esta qualificação. No entanto, o conteúdo que traz é ainda mais importante. O dito principal demonstra um conhecimento amplo das funções do missionário e o ataca em sua ação mais fundamental que é a de salvar almas. Ao mesmo tempo, discretamente expressa o seu desejo em estabelecer negócios de farinhas com os soldados do Rio Negro que estavam a serviço do rei. Deixa ainda transparecer que sua reivindicação parecia ser antiga uma vez que o antecessor do então governador Berredo havia mandado averiguar estas acusações por intermédio de um soldado a quem o Principal Paulo chama de “carta viva”. Portanto, na eventualidade do missionário jesuíta não servir aos interesses da aldeia ou da liderança, outras alianças deveriam ser estabelecidas.

A consciência do papel que os Principais desempenhavam na ordem colonial não era desconhecida mesmo daqueles que num primeiro momento estabeleciam aliança com os portugueses. Em 23 de junho de 1739, o padre jesuíta João Tavares escreveu um certificado sobre a aliança firmada, pelo padre da mesma ordem Gabriel Malagrida e outros demais padres, entre os portugueses e o Principal da nação dos “Caycayzes” João Acuti Tapuia “(...)já ladino, e que falava bem o português, e língua geral na pressa”, escreve:

Do Ouvidor e capitão-mor, propôs esse ao dito Principal que se havia de aldear, e ter missionário: que havia de ser amigo dos brancos e inimigos dos inimigos dos brancos, e os ajudar à guerra contra seus inimigos. A tudo respondeu o dito Principal que sim (Esta tabelião presente) E desandou o dito principal repentinamente, a prorompeu(sic) nessas palavras = Escreve lá (as disse em português) Caycay não há de remar canoa; Caycay não há de carregar pau; escreve. E se isentou de ser obrigado a servir; e o dizia

²⁷⁷ BNL, códice 4517, doc. 75.

com coragem; porque já tinha andado na campanha com os brancos e [...] por tempo de dois anos, e no estado do Maranhão muitos meses, e visto o tratamento dos Índios(...)²⁷⁸

Esta percepção clara que teve o Principal dos Caycay do papel que os índios representavam no mundo colonial, tempos antes ainda não existia. Um documento, assinado pelos Principais Lucas e Lázaro, demonstra isto. Em 20 de abril de 1647, era assinado um termo entre estes dois principais e um representante do donatário da Capitania, Ouvidor Geral Manoel da Mota Botelho, no momento do seu descimento e fixação nas proximidades da vila de Santa Tereza, capital da Capitania do Caeté. Formaram suas aldeias a oito léguas da dita vila e, por intermédio do padre vigário Manoel Freire da Maia, estabeleceram o acordo explicitado no documento. O referido padre tinha se deslocado até a aldeia destes índios nas cabeceiras do rio Gurupi, batizando-os. A promessa era que eles e seus vassallos não só vinham ser católicos, mas que também vinham servir aos brancos e ao senhor donatário da capitania mediante o pagamento de seus salários. Para tanto, já havia sido pago aos principais, segundo o tabelião, quinze mil e novecentos e noventa réis. Foram pagos para seus vassallos, “por uma vez”, cinquenta mil réis e, “por outra”, oitenta mil. Além disso, o termo destaca que seriam distribuídas peças e ferramentas das mesmas que já haviam recebido. Nestas condições, ficavam estes índios obrigados por eles e seus vassallos a servirem ao donatário e aos brancos moradores, pagando-lhe da forma estabelecida “quanto lhe pedirem o pagamento do seu trabalho”. Cada Principal fez uma cruz no documento por não saberem nem ler, nem escrever.²⁷⁹

Como destacado no caso dos Caycay, aquele principal já era “ladino”, portanto, experimentado no mundo branco. Não correspondia certamente a situação dos Principais Lázaro e Lucas. No entanto, o “desencantamento” por parte desses índios vinha rápido. Como já referido anteriormente, as fugas e a migração interna eram práticas comuns depois de descobertos os verdadeiros interesses dos que os faziam “cristãos”. Um ano após este acordo, a quatro de março de 1648, o rei de Portugal recebia do então governador do estado do Maranhão, Luis de Magalhães, uma carta onde dizia que um

²⁷⁸ BNL, códice 4517, doc. 85.

²⁷⁹ SGL, n. 1148, Res. 2, códice I, fls. 69v-70.

certo Sebastião Lucena, indo do Maranhão para a Fortaleza do Pará onde era capitão de umas canoas, aportou de passagem na capitania do Caeté. O lugar-tenente do dito Sebastião Lucena, chamado Manoel Furtado, hospedado e agasalhado dos moradores do lugar, no momento em que foi embarcar em sua canoa com o seu patrão em direção ao Pará, “fizerem praticar aos índios da dita capitania e furtou aos moradores dela alguns índios e negros e os levou (...) a caminho do Pará(...)”.²⁸⁰

Outro documento indica a recorrência desse tipo de prática. Trata-se de uma provisão do rei de 28 de março de 1648 em que manda o governador do estado não deixasse que qualquer um perturbasse, tão pouco inquietasse os índios ou aldeasse os moradores “livres” da mesma capitania do Caeté, uma vez que seu Donatário, Álvaro de Souza, do seu conselho de guerra tinha mercê real, em Alvará expedido em 1644, para trazer índios das aldeias a sua custa “querendo eles vir(sic) para ela por sua livre vontade”. O rei refere-se a fato ocorrido na mesma capitania em que alguns homens liderados por Manoel da Silva, usando um certo Pedro Ferreira que sabia a língua dos índios, conseguiu tirar muitos deles da capitania que ficara despovoada. O rei destaca o prejuízo que seu conselheiro teve devido aos grandes gastos que tinha feito com estes índios. O rei ordena ao governador que os índios retornem à mesma capitania “donde estavam livremente”. Pede que se informe se houve excesso na mudança que sofreram.²⁸¹

Estes dois casos são emblemáticos de uma prática. Pela versão oficial, a responsabilidade pelo esvaziamento da capitania teria sido dos homens que “praticaram” os tais índios. No entanto, outra versão é possível. Estes índios se deslocaram da região em que estavam certamente por decisão própria. O que fica patente pelo uso que se fez de um homem que falava sua língua e pela total impossibilidade prática de forçá-los a virem contra a sua vontade na situação em que se encontravam. Na realidade, o acordo que seus prováveis líderes assinaram não fora justo. Portanto, embora o rei mencione que estavam ali “livremente”, o trabalho e exploração que muito provavelmente sofreram não os seduziu. De certo, o língua fora mais eloqüente, tirando-os de onde possivelmente já não queriam estar.

²⁸⁰ SGL, n. 1158, Res 2 – E – código I, fls. 85v-86.

²⁸¹ SGL, n. 1164, Res. 2 – E – código I, fls. 90v, 91v.

Observando os casos acima, fica claro que não existia apenas um tipo de índio principal. Além disso, seu status mudou com o tempo, com o lugar que se encontravam e com os interesses específicos de quem com eles estabelecia acordos. Esta função ou cargo e o poder que dele emanava dependiam também de uma série de outras circunstâncias, não somente das relações estabelecidas com o poder colonial. Estas circunstâncias diziam respeito ao tipo de aldeia, a quantidade de etnias que nelas viviam e, finalmente, a origem e aos ascendentes daquela liderança.

Nas aldeias jesuíticas por exemplo, assim como nas de outras ordens, o universo de etnias que as habitavam era enorme. Uma amalgama de culturas diversas irmanadas pelo evangelho, escrito e ensinado em língua geral. A língua e traços cosmológicos gerais eram, portanto, os vínculos mais concretos que se formavam entre eles. Por outro lado, observando o panorama político, as distâncias eram enormes. Com os constantes descimentos de vários grupos indígenas e sua inserção nas aldeias missionárias em decorrência da infinita necessidade de mais braços para o resgate das drogas, para a lavoura e para os remos, estas aldeias se transformavam em depositárias de grupos étnicos diversos, cada qual liderado por um principal específico. Portanto, não existia somente um líder por aldeia, mas entre 6 ou 7 e por vezes mais. Assim, o conflito entre estas lideranças era natural. João Daniel comenta que normalmente estes Principais não exercitavam efetivamente o seu poder. Muitos não eram obedecidos por seus vassalos e quando o eram pelos de sua “nação” não o eram pelos principais das outras. O jesuíta, com base na sua experiência acumulada nos anos em que foi missionário em muitas dessas aldeias no final da primeira metade do século XVIII, aconselha outros missionários a não somente instruir bem estes líderes em suas funções e obrigações do cargo, mas ainda fazer com que fossem obedecidos por seus aldeados.

Complementa afirmando que a forma mais adequada para fazê-los serem obedecidos, quando houvesse dúvidas quanto aos “mais Principais” que deveriam sê-lo, que o fosse o “Tapijara descendente dos primeiros fundadores”. Na seqüência, demonstra que por trás da preocupação quanto ao status e poder desses líderes, outros interesses aparecem obscurecidos:

(...)E para que se evitem os distúrbios, que podem fazer os ditos Principais enganados, ou brindados pelos brancos, se conservem sempre com alguma dependência, obrigando-os a darem parte das disposições que fizerem(...)e pondo-lhes a cautela de que nunca repartam, ou dêem índios aos brancos, ou para algum outro requerimento sem lhes fazer passar recibo(...) ²⁸²

Este trecho acima apresenta elementos importantes para análise. O mais instigante é o aparecimento da palavra *Tapijara* usada por João Daniel para indicar os descendentes dos habitantes mais antigos das aldeias. Este termo vai aparecer novamente em outro trecho que esclarece ainda mais o significado do mesmo, assim como as divisões que passaram a acontecer no interior das aldeias em função da incorporação de muitas outras etnias de regiões distintas daquela em que estava localizada a aldeia missionária. Mencionando a situação dos novatos, Daniel destaca:

É necessário também recomendar aos *tapijaras*, que não os desgostem, como muitas vezes fazem, já desprezando-os(sic); já envergonhando-os de *barés* isto é novatos, e selvagens; e já servindo-se com eles; nem querendo emprestar-lhes algum utensílio; e de muitos outros modos, de que tomam desgostos. Costumam alguns missionários, quando fazem algum descimento repartir os novatos pelas casas dos *tapijaras*; outros lhes preparam moradias a parte, separadas; e esta praxe me parece melhor, por várias razões 1^a. porque repartindo-se pelos casais antigos, estes se apoderam de tal sorte dos novatos, que os fazem servir como seus moços, chamam-lhes seus *ocapiras*, que é um gênero de escravidão, e enfim os injuriam com palavras, desprezam etc. Estando porém separados, [...] com os outros, e não tem tantas ocasiões de desgostos.(grifo meu) ²⁸³

A palavra *Tapijara*, como já mencionado em capítulo anterior, pode ser uma corruptela da palavra Tabajara. Um dos muitos nomes que com o passar dos anos foi perdendo seu significado tradicional e se incorporando ao universo das nomeações e identidades construídas no mundo colonial. Aqui se tem um indício forte que na hierarquia das aldeias os primeiros aliados indígenas passaram a ter em comum entre si

²⁸² João Daniel, *Tesouro Descoberto no Rio Amazonas*, op. cit., tomo II, p. 250.

²⁸³ Idem, p. 258.

uma unidade identitária, ainda que construída, ainda que superficial, e que os remetia aos *tupinambá* da primeira metade do século XVII. Fossem ou não oriundos desse grupo étnico, o certo é que compartilharam os mesmos padrões cosmológicos. Compartilharam também a fama de serem os primeiros habitantes, aliados de primeira linha, guerreiros valorosos e portadores da honra dos Hábitos de Cristo. Bettendorff já menciona algo próximo a esta designação, ainda na segunda metade do século XVII. Ele se refere à prática de doutrinação que ele e outros missionários faziam junto a diversas aldeias da região do rio Amazonas. Numa destas aldeias, chamada de Gurupatiba, diz que como era o mais velho missionário passou a tratar os *Tapiaras* da mesma aldeia. Seriam, neste caso, os *tapiaras* os mais velhos, os líderes? Não é possível responder a esta questão, mas a probabilidade de que esta nomeação faça referência aos habitantes mais tradicionais, ou aos possuidores de algum prestígio, não deixa de ser verdadeira.²⁸⁴

Resumindo, o cargo ou função de Principal correspondia naquele contexto a uma multiplicidade de papéis que iam desde aliados militares de grande prestígio dos primeiros anos da conquista, até simples chefes de grupos que não faziam mais do que gerenciar o processo de repartição dos trabalhadores indígenas sob seu comando. Esta suposta “elite indígena” estava mais para intermediários culturais do que aliados políticos. Cumpriam a sua função e defendiam seus interesses e de seu grupo. Usavam estratégias políticas variadas para se fazerem ouvir ou para conseguir benesses. Muitos foram forjados pelas autoridades coloniais, mas somente conseguiam vingar no grupo se, de alguma forma, cumprissem seu papel tradicional de liderança. Não fosse assim, não teriam razão para existir. O jogo era complexo e a nova ordem colonial impunha novos tipos de práticas de socialização. A referência aos *Baré* é instigante. Integraram-se entre os *Tapijara* como *ocapira* – ao pé da letra “peixe de casa”. Fica a interrogação sobre se não seria uma forma de adequá-los a um modelo de incorporação de etnias rivais usado pelos *tupinambá* que dominavam boa parte das terras do Grão-Pará, praticamente um século e meio antes dos relatos de João Daniel. Ao lado desses líderes indígenas cristãos, outros personagens bem menos visíveis também habitavam as aldeias. Estes, diferentemente dos Principais, encontraram também outros espaços onde puderam atuar.

²⁸⁴ Bettendorff, op. cit., p. 341.

Pilotos, remeiros, artesãos e outros oficiais

Em termos de mobilidade e possibilidade de integração à nova ordem colonial, outros índios menos “ilustrados” tiveram bastante vantagem sobre seus respectivos líderes. A exceção acontecia nos momentos de guerras, como se verá adiante. O domínio de determinada atividade ou ofício permitia a estes índios “comuns” um destaque que podia lhes valer alguma vantagem que, na maioria das vezes, significava não serem obrigados a trabalhos pesados, como aqueles destinados aos que não tiveram a sorte de desenvolver determinado talento.

Destas atividades de prestígio, serem bons pilotos e guias experientes era a mais comum. Por sua habilidade de localização nas matas e através de uma técnica que envolvia, segundo João Daniel, um olfato muito mais apurado do que dos brancos e, ao mesmo tempo, o uso de sinalização imperceptível a quem não compartilhasse de sua capacidade de enxergar nos matos, sempre entravam e saíam das florestas sem grandes dificuldades, ainda que fossem meninos. Isto não faziam os brancos que, por menos que adentrassem nesses labirintos verdes, acabavam por perder-se para sempre. Por outro lado, nos rios e mares eram incomparáveis. Conheciam-lhes todas as ilhas e furos. Chamados de *práticos*, eram imprescindíveis para as viagens pelos rios ou na navegação entre Maranhão e Pará e vice-versa. Daniel chega a afirmar que os navios não se aventuravam nessa viagem sem levarem consigo “algum tapuia por prático”. Por outro lado, o conhecimento dos rios e das técnicas de navegação era questão de honra para os índios. O jesuíta afirma que se “vestiam e revestiam de tanto brio, e coragem, que antes se arriscarão a morrer, do que a deixar perder as canoas cuja direção tem a seu cargo”. Tinham grande honra e glória em saber livrar as canoas dos perigos e, por oposto, grande desonra caso perdessem a embarcação nas quais eram pilotos “ofícios e arte que entre eles é uma das maiores dignidades, e cargos das suas povoações(...)”. Nelas eram respeitados e obedecidos por seus pares. Chamavam-nos “jacumaíbas” que, segundo o

jesuíta, “...é originado de umas pás, de que alguns usam nas suas canoas em lugar de leme, chamadas jacumá”.²⁸⁵

Bettendorff, quase um século antes, já registrava a importância destes pilotos para qualquer jornada que se fosse empreender. Em torno de 1674, conseguiu do Principal dos Maracanã Lopo de Souza que lhe enviasse um piloto, fato já citado em item anterior. Este piloto de nome Gonçalo veio para canoa “e seguiu-o enganosamente a mulher como quem lhe trazia o seu fato, agradeceu-lhe a caridade e o presentei”. Durante a noite, em que ficaram metidos numa correnteza, o piloto fugiu de volta às salinas. Bettendorff sabia que Roque Monteiro, que presidia as salinas, foi quem induzira o piloto a fugir, uma vez que o queria mandar para os resgates das tartarugas. O jesuíta escreveu carta ao dito presidente alertando-o que iria dar queixa ao governador caso o índio não retornasse. O jesuíta conseguiu finalmente um piloto, mas não o tal Gonçalo, pois, como escreve: “Um morador da vila do Caeté, conhecendo ser o Gonçalo muito ribeirinho e que não ia se não como forçado, deu seu piloto próprio para governar a minha canoa, de Santo Inácio”.²⁸⁶

Vale a pena registrar a importância da missão dos Maracanã, já anteriormente mencionada, para as povoações coloniais estabelecidas naquelas terras. O prestígio já mencionado de seus principais, devia-se a sua posição estratégica. João Daniel indica nos seus relatos que esta famosa aldeia era de índios tupinambá e sempre muito populosa. Ela estava isenta da repartição de índios aos moradores do Pará por ser destinada ao serviço real. Por outro lado, era sua obrigação fornecer pilotos para a navegação da costa do Maranhão indo do Pará, fato também mencionado anteriormente. Seus pilotos eram reconhecidamente “insignes naqueles mares e perigosas baías”.²⁸⁷ (Daniel, Tomo I, p.79)

Tais índios eram treinados desde muito pequenos na técnica dos remos. João Daniel observa a diferença existente entre o modo de remar da região e a técnica utilizada na Europa. Entre 4 a 5 anos, os pais lhes fazia os remos do tamanho necessário à idade. O treinamento era intenso, com descanso apenas de duas a três horas, de 24 em 24 horas para comerem e dormirem. Juntos, empreendiam uma verdadeira coreografia. A imagem que Daniel constrói é a de um “cágado cujas mãos são os remos”. Remavam de modo

²⁸⁵ João Daniel, op. cit., tomo I, p. 253.

²⁸⁶ Bettendorff, op. cit., p. 301.

²⁸⁷ João Daniel, op. cit, tomo I, p. 79.

uniforme como se os 20 ou 40 remos, que normalmente levava uma canoa, fossem puxados por um só índio e uma só mão. Complementa:

Cada vez que tiram os remos da água, e levantam os corpos, dão com eles uma pancadinha no bordo, cujo som uniforme e conforme arreda o das danças dos paus, 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 uma 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.²⁸⁸

O compasso dessa verdadeira dança era dado pelo proeiros. Estes, abaixo dos jacumaibas, tinham o primeiro lugar nas canoas. A hierarquia era respeitada de tal forma que caso morressem algum dos dois pilotos que viajavam na canoa – o que não era incomum, quem lhes sucedia era um dos proeiros, conforme o seu tempo de serviço. É muito provável que todo este ritual da dança dos remos tenha sido uma invenção colonial. Uma adaptação da técnica tradicional para as exigências coloniais. Estas obrigavam aos antigos remeiros a uma agilidade e velocidade constantes aliadas a um número de horas de trabalho nos remos absurdamente extenuantes. Portanto, o que João Daniel destaca como sendo educação e treinamento dos meninos fazia parte, provavelmente, de uma estratégia visando à adaptação dos corpos às exigências do trabalho ou mesmo uma forma de livrar os filhos de destino pior. O certo é que apesar do prestígio que o piloto tinha nas viagens das canoas, os remeiros, em contrapartida, sofriam com o ritmo do trabalho e não possuíam qualquer privilégio.

Uma viagem de canoas ao sertão era um empreendimento complexo. A começar pelo tempo de duração que normalmente girava em torno de seis a oito meses. Para empreender esta jornada era necessário a quem se propusesse realizá-la uma portaria do governo e cumprir a exigência de não estar envolvido com qualquer crime. Ademais, entre os mantimentos para a jornada estavam panos diversos como bretanhas e algodão grosso para o pagamento dos índios. Também eram necessários: chapéus, carapuças,

²⁸⁸ João Daniel, *op. cit.*, tomo I, p. 253-254.

ferramentas, farinhas, aguardentes e miudezas diversas. O mês de partida era, normalmente, novembro. Algumas vezes, partiam em setembro quando queriam “fazer feitorias” de manteigas de tartarugas. O maior trabalho, no entanto, era juntar os índios necessários à jornada. Não os conseguiam em uma só missão, senão em muitas. Em cada uma delas, somavam um ou dois remeiros. Da canoa maior, partiam normalmente canoas menores e mais ligeiras a percorrer as missões do entorno em busca dos tais remeiros. Nas missões que aportavam com este intuito também compravam alguns mantimentos, principalmente farinhas que eram vendidas pelos índios a preços baixíssimos, segundo João Daniel.

Chegados à missão em busca de índios apresentavam a portaria ao seu missionário e este chamava o Principal ou outro oficial público que reunia os índios mais capazes. Embora nestas repartições já entrassem índios de 13 anos, normalmente o cabo da canoa não aceitava os que tivessem menos de 20. Por muitas vezes demoravam em juntar os índios necessários na aldeia e seus Principais iam buscá-los nos arredores. Depois de reunir mais farinha para a viagem que, segundo Daniel, não era menos de 200 para 300 alqueires, faziam o pagamento dos índios, normalmente duas varas de panos de algodão para cada mês de serviço – quantidade taxada pelo magistrado. Por seis ou oito meses de trabalho, cada índio recebia em torno de doze varas de pano grosso de algodão. Eram também pagos com duas até três varas de Bretanha para camisa, uns calções de baeta ou alguma droga. Também recebiam um barrete, um prato de sal com seis agulhas em cima. Ao piloto, por sua vez, davam mais três varas de pano grosso e um corte de “ruão” para a saia de sua mulher.²⁸⁹

Do pagamento recebido, os índios remeiros cortavam algumas varas de panos para si, o chapéu ou barrete e as demais coisas entregavam às suas mulheres e a seus familiares. Levavam consigo o remo, arco, flechas, uma rede, um balaio com alguma camisa e calções. Levavam ainda, segundo João Daniel, um novelo de linhas, agulha e uma cabaça de “jaquitaia”, ou malagueta moída. A exceção dos remos, arcos e flechas os outros objetos eram levados por suas mulheres até à canoa.²⁹⁰

²⁸⁹ João Daniel, *op. cit.*, tomo II, p. 56-57.

²⁹⁰ *Idem*, tomo II, p. 57.

A alimentação, excetuando o sal e a farinha, conseguiam da natureza. Nas paradas que faziam nas ilhas e margens para descascar ou fugir das chuvas fortes – conhecidas como esperas, os remeiros se embrenhavam nas matas com seus arcos e flechas em busca dos alimentos. Somente ficava o cabo da canoa juntamente com um piloto “para lhes dar fogo ou cachimbo e ir cozinhando o que comer, ou preparando a cozinha ou o fogão”. No retorno dos remeiros, estes traziam o produto da sua caçada ou pescaria que chamavam de *embiara*. Normalmente, eram realizadas uma “espera” a cada 24 horas, no momento destinado ao descanso e a alimentação daqueles índios. No entanto, indo os cabos com pressa, raras eram as esperas e, caso não levassem algum alimento, os homens dos remos passavam fome, comendo somente farinha com água que chamavam de *tiquara*.²⁹¹

As viagens eram longas e cansativas para os remeiros. A exceção acontecia quando encontravam bons ventos em que se levantavam as velas das canoas. Livres dos remos, tinham condições de fazer como os brancos e passageiros que comiam, cachimbavam e dormiam atentos e divertidos com a paisagem dos rios e matas por onde passavam. Essas canoas tinham por obrigação pararem nas fortalezas onde os brancos apresentavam suas licenças, ou fugiam deste controle passando durante a noite. Depois, aportavam nas primeiras praias em busca das feitorias de manteigas de tartarugas quando já levavam vasilhas em número de 200, 600 ou 1000. João Daniel destaca que tais paradas eram muito divertidas para brancos e índios que se fartavam dos ovos cozinhados por cada um. Comiam também as pequenas tartarugas que saiam dos ovos para ganhar a praia. Esta feitoria garantia-lhes o alimento para a seqüência da viagem. (inserir as imagens da viagem filosófica das feitorias de manteiga e, antes, da frota de canoas).

Em busca das drogas mais nobres e que justificassem a viagem, aportavam as canoas e saiam os remeiros em outras distintas à cata do cacau, da salsa e do cravo – de acordo com os objetivos do cabo da expedição. Buscavam o cacau, nos rios Madeira e Solimões e a salsa e o cravo por matas adentro. Também buscavam outras drogas como copaíba, baunilhas e grandes pescarias de peixe boi, cuja carne salgavam para a alimentação na longa viagem. Na espera pelos produtos, ficavam o cabo, com algum índio, ou piloto, um cozinheiro, pescadores e caçadores. Semeiavam milho, legumes e outros pelas praias que nas vazantes ficavam descobertas, uma vez que estas esperas

²⁹¹ João Daniel, tomo II, p. 58.

duravam meses. Criavam ainda muitas galinhas. João Daniel deixa escapar o castigo que os índios no seu retorno recebem quando não demonstram “diligência” em seu trabalho de recolhimento das drogas. Eram surrados com bons açoites.”²⁹²

Os conflitos entre cabos, em geral brancos, e índios pilotos ou remeiros não era incomum. João Daniel destaca que a morte de brancos por “índios mansos” acontecia porque por vezes estes primeiros tratavam aos últimos como “muita desumanidade”. Cita o caso e um certo cabo que levando uma mulher em sua companhia, por suspeitar que o piloto olhara algumas vezes para ela, mandou-o prender, amarrar e “esfolar suas carnes com açoites por um negro escravo que levava”. Os açoites se repetiram e o cabo forçou o índio a “beber as águas da mesma manceba”. Quando o índio se viu livre do castigo:

Postas diante mão as suas armas de arco, e flechas, e vendo ao branco descuidado mudando roupa no camarote, lhe despediu, e cravou uma taquara de banda e banda, sem lhe deixar mais alentos, do que chamar o miserável branco já ansiado com a morte com um grito, pelo negro escravo seu valentou(sic), que lhe acudisse; o que na verdade queria fazer saindo à carreira lá da tolda da canoa, onde ia; mas o índio com outra taquara lhe quebrou os brios, porque atravessado caiu mortal; servindo ao branco de mortalha a mesma camisa, que estava vestindo; mas foi digna pena da sua crueldade.²⁹³

João Daniel acredita que se os índios não fossem “tão tímidos” muitos mais morreriam em suas mãos devido às crueldades que sofriam daqueles cabos brancos. Para o jesuíta, a timidez destes índios impedia-lhes tornarem-se cabos. Mas, indo branco na canoa neste posto, os pilotos tornavam-se leões a serviço do mesmo no comando dos remeiros. No entanto, muitos deles sabiam se livrar do que os oprimia através de outros meios.

Estratégias para se verem livres dos pesados serviços eram muitas. Alguns grupos de índios eram especiais nadadores. Aliados antigos dos Nheengañba na guerra que travaram contra os portugueses – já tratada em capítulo anterior –, os “Mamainases”, depois de se aldearem, desenvolveram técnicas de nado que lhes valia a liberdade quando

²⁹² João Daniel, op. cit., tomo II, p. 60.

²⁹³ Idem, tomo II, p. 66.

assim o desejavam. Segundo João Daniel, nas viagens que empreendiam a mando dos portugueses fugiam das canoas “por um modo galante”. Vale a pena citar o trecho em que o jesuíta narra a refinada técnica:

Como no seu modo de remar dobram os corpos quando lhes parece o dobram de modo, que mergulham, indo de cabeça abaixo, o remo nas mãos, e vão surgir abaixo a uma boa distância; e depois ou se encostam a terra, onde fazem uma ligeira jangada, ou servindo-se do remo por barco, navegam para a sua aldeia. Também quando lhes parece desertam da aldeia, e se vão meter, e esconder nos matos, principalmente quando se temem de alguma tropa, ou serviço maior, que muitas vezes se oferece. E de tal sorte se escondem por aquelas ilhas, que nem que se busquem com cães de caça, se acham até lá se resolverem a voltar par a sua missão; e alguns há, que por lá vivem anos, e anos, e outros morrem sem que os seus missionários o saibam. São excelentes caçadores, e fura mato, e os melhores pescadores, quando querem; porém não querendo, se escondem, e fazem jejuar os missionários.²⁹⁴

O grupo de índios acima, poderia bem fazer par com outros habitantes das ilhas do rio Tocantins chamados pelos portugueses de “a nação dos canoeiros”. No entanto, se distanciavam dos primeiros, citados acima, por serem exemplo de índios arredios ao mundo branco, mas que estabeleciam com eles relações, ainda que não as mais amigáveis. Assaltavam as fazendas de gado das margens dos rios utilizando para tanto o auxílio de seus ferozes cães que, segundo Daniel, mesmo apanhados “nem afagos e castigos os podem domesticar, fugindo de gente branca, e europeus, como muitos pecadores da igreja, e confissão, e como o diabo da cruz”. O jesuíta destaca serem mais ferozes que os tigres. Dominavam um touro com facilidade e por mais que este tentasse escapar não se soltava jamais de suas presas afiadas. Mas os canoeiros eram hábeis no nadar, mergulhar e seguir por baixo da água como se peixe fossem. Daniel comenta: “...e se o não são por natureza, não se lhes pode disputar o serem anfíbios por criação”. Estes índios tinham a habilidade de alagar suas canoas quando assim o desejavam. Normalmente, o faziam para fugirem de alguma embarcação de brancos que vinham ajustar contas dos bois que haviam subtraído ou morto com seus cães. A técnica era se

²⁹⁴ João Daneil, op. cit., tomo I, p. 272-273.

meterem em suas pequenas canoas e fugirem correnteza abaixo “como pássaros”. Quando não conseguiam, levavam a canoa a pique, alagando-a a metendo-a no fundo do rio com destreza e rapidez. Com a mesma facilidade mergulhavam por baixo das águas e surgiam muito distantes onde: “seguros se riem, e zombam dos brancos, que logrados, e mais que admirados, suspensos, se põe a chupar nos dedos em seco”.²⁹⁵

Pilotos e remeiros passavam assim a povoar a paisagem colonial como membros daquela nova sociedade que se formava. Compondo as diversas canoas que saíam a busca das drogas do sertão eram antes retirados de suas missões e para lá, normalmente, retornavam quando terminada a jornada. Os cabos iam deixando os índios nas várias missões em que os haviam recolhido. Mas havia exceções à regra. Alguns desses índios acabavam por ficar nos sítios dos brancos. Reflete Daniel que as razões para tal fato eram de dupla origem. Primeiro, porque tais índios não achavam modo para voltar rio acima quando solicitados para acompanhar os cabos até o porto de origem das canoas. Segundo, por estarem já “praticados” pelos brancos. É razoável supor que a segunda razão devia ser a principal. Acredito mesmo que talvez fosse a única. Evidentemente, o jesuíta defende o interesse maior desses índios pelas suas missões. Mas não necessariamente ocorria assim sempre. Pilotos e remeiros, principalmente os primeiros, eram peças fundamentais para a economia da região. Tê-los sempre à mão poderia significar oportunidade única para o empreendimento das canoas. Portanto, ao serem “praticados” algum retorno deveriam receber por migrarem para as propriedades dos moradores. Praticar, neste caso, era sinônimo de seduzir. De qualquer forma, a decisão, muito provavelmente, era deles.²⁹⁶

Isto não significa que esses índios não fossem explorados ao extremo neste tipo de jornada. Por outro lado, esta prática era por demais incômoda aos missionários das aldeias pelas conseqüências que trazia. João Daniel deixa isto bem claro no desabafo que faz sobre o fato: “Esta é a pensão maior, e mais custosa que tem os índios, e a contraem assim que saem dos matos, e se fazem cristãos; e é pensão de todos os anos, em que tem

²⁹⁵ João Daniel, *op. cit.*, tomo I, p. 275.

²⁹⁶ *Idem*, tomo I, p. 167.

muitos descaminhos, e por isso as suas povoações vão cada vez a maior diminuição, e já muitas totalmente se tem extinto (sic)”.²⁹⁷

Os índios retirados dos matos e criados como cristãos passavam a desenvolver técnicas que contavam com terreno fértil em suas habilidades naturais. Assim pensava João Daniel afirmando que mandados às missões e casa dos brancos estes índios aprendiam os ofícios com tanta destreza e perfeição que a nenhum mestre europeu ficavam a dever. Bastava, por vezes, verem trabalhar algum oficial para o imitarem com admirável perfeição. Entre eles, índios, existiam grandes pintores, escultores, ferreiros e “oficiais de todos os ofícios”. A capacidade de imitarem obras era enorme. Conta Daniel que em seu tempo, numa vila de portugueses, havia um índio ferreiro e serralheiro tão “...insigne, que os mesmos portugueses do mesmo ofício lhe davam não só as primazias, mas também os votos para ser juiz de ofício”. A fama destes índios era tamanha que quando alguém queria uma obra feita com primor não chamava a um branco, mas a um índio. Os brancos do mesmo ofício, por sua vez, não se envergonhavam de haverem trabalhando conjuntamente como seus discípulos e oficiais.²⁹⁸

Eles não usavam normalmente nem medidas, nem compasso, “...porque na fantasia a delineiam conforme o modelo, que antes viram”. João Daniel lembra que no colégio da Companhia de Jesus no Pará existem dois anjos portando tochas que foram feitos com tal perfeição que servem de admiração aos europeus. Naquela mesma igreja, podia se admirar (a ainda hoje, diga-se de passagem) uns púlpitos “...por soberbos nas suas miudezas, e figuras, obras de outros índios; e semelhantes habilidades mostram em todos os mais ofícios”.²⁹⁹

Além de escultores, eram carpinteiros de muita qualidade, ferreiros e também alfaiates. Mas Daniel destaca um senão que, segundo ele “muito os deslustra”. Este senão seria a “grande preguiça, que os acompanha; de que nasce, que podendo fazer em suas povoações, e casas muitas curiosidades nos seus respectivos ofícios, nada fazem senão

²⁹⁷ João Daniel, op. cit., tomo I, p. 167.

²⁹⁸ Idem, p. 251.

²⁹⁹ Ibidem, p.251.

quando são mandados, ou muito rogados. Nem ordinariamente tem instrumentos próprios e lojas em que trabalhem por ofício”.³⁰⁰

Segundo o jesuíta, devido àquela natural preguiça, estes índios somente mostravam suas raras habilidades nas casas ou a serviço dos brancos dos que ou eram escravos ou caseiros. Nas missões, por sua vez, se revelavam apenas aqueles que os missionários tinham o cuidado de mandar ensinar para os serviços das missões – normalmente: ferreiros, serralheiros, tecelões, sangradores, carpinteiros, entre outros. Estes somente trabalhavam em suas oficinas quando eram mandados. A interpretação de Daniel, no texto abaixo, revela uma nuance contraditória e faz pensar que a preguiça, em realidade, era simplesmente fruto de não verem sentido naquele trabalho.

(...)porque todo o seu ponto é estarem ociosos nas suas roças, ou divertirem-se nas suas canoinhas pelos rios, e na caça pelos matos; e se nunca os mandarem trabalhar nos seus respectivos ofícios, nunca ordinariamente trabalham; porque na farinha das suas roças, peixe, e caça tem de sobejo para passar boa vida.³⁰¹

Sendo tais índios tão hábeis, é fácil imaginar que no contexto colonial passavam a ter um valor diferenciado seja para moradores, seja para missionários. Assim, Daniel reclama da falta de cuidado quando da repartição dos índios para irem nas canoas. Reclama de que muitos dos que eram solicitados, ou mesmo obrigados a ir como remeiros pelos militares, eram índios que tinham algum treinamento. Entre eles, sacristãos e catequistas treinados pelos missionários para ajudar nos ofícios divinos. Portanto, as repartições eram um estorvo para a conversão e, principalmente, para o aumento das aldeias. Nos conselhos que dava aos missionários dizia, no entanto, que não esmorecessem em ensinar aos índios mais hábeis a música e dedicá-los a igreja e ao culto divino, ainda que esta tarefa sofresse prejuízo no momento em que fossem repartidos. De qualquer forma, argumenta o jesuíta, poderiam isentá-los dos tais serviços devido a estes talentos. Nas coisas da fé, no entanto, na opinião do missionário eram rudes. Tanto mais rudes na fé que hábeis nos ofícios mecânicos.

³⁰⁰ João Daniel, *op. cit.*, tomo I, p. 251.

³⁰¹ *Idem*, tomo I, p. 253.

A utilidade desses ofícios nas aldeias era inegável. Bettendorff se refere em seu texto a vários destes índios artesãos. Um deles inclusive, chamado por ele de índio carapina bizarro, foi quem erigiu sozinho a residência dos jesuítas de Gurupy. Segundo ainda o jesuíta, este índio era tão “destro” em seu ofício que nenhum branco podia lhe ganhar em qualidade de trabalho. Antônio teria feito todo o madeiramento seja da igreja, seja da casa e varanda ao redor.³⁰²

Os carapinas ou carpinteiros eram também fundamentais para se erigir qualquer edifício na região. Com florestas abundantes e ricas em madeiras, nada mais correto do que tê-los sempre a mão num momento de necessidade. É certo que estes índios adaptaram sua técnica milenar a exigência dos modelos europeus. Neste campo, assim como em outros, se destacaram dos demais colegas de ofício. Eram requisitados tanto nas missões, quanto nas propriedades dos moradores brancos por óbvia razão. Dificilmente, encontrar-se-ia fazenda ou alguma propriedade de porte sem um ou dois carapinas nelas inseridos.³⁰³

Guerreiros

A guerra sempre fez parte da cultura ameríndia, caso se possa ser tão abrangente. Em algumas etnias, em particular para os Tupinambá, esta atividade era fundamental e mesmo, segundo alguns autores, lhes era constitutiva.³⁰⁴ No mundo colonial, certamente houve uma mutação desse padrão referencial tradicional, mas a figura do guerreiro manteve-se com toda a honraria que antes representava para estes povos da floresta. A

³⁰² Bettendorff, op. cit., p. 255.

³⁰³ Um desses índios famosos por seu ofício, foi citado por Alexandre Rodrigues Ferreira, quando procurava um índio da “nação” Cambeba. Chamava-se Dionísio da Cruz. Naqueles anos do final do século XVIII, provavelmente 1789, pode-se imaginar o quanto esta habilidade e seu reconhecimento perduraram. Ver Almir Diniz de Carvalho Júnior, *Do índio imaginado ao índio inexistente – a construção da imagem do índio na Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira*, Campinas: Unicamp, dissertação de mestrado, 2000, p. 196-197.

³⁰⁴ Sobre a função da guerra na sociedade tupinambá, ler clássico de Florestan Fernandes, *A Função da Guerra na Sociedade Tupinambá*, São Paulo: Editora da USP/Livraria Pioneira Editora, [1952], 1970. Mais recentemente, ver também o trabalho de Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha, “A vingança e temporalidade: os tupinambá”, In: *Journal de la Société des Americanistes*, 71, pp. 191-217, 1985.

própria estratégia de cooptação de líderes indígenas alimentava-se deste furor guerreiro. Os ofícios de Principal, Capitão e Sargento-mor foram instituídos para estes índios tendo por base a necessidade das alianças militares. Eram fundamentalmente postos de comando e de natureza militar.

As técnicas militares tradicionais desses índios eram muitas vezes mais eficientes que aquelas originadas no velho mundo. Sem o apoio decisivo dos arqueiros indígenas, as tropas portuguesas não teriam conseguido implantar e conservar a sua hegemonia em território amazônico. Por outro lado, o conhecimento dos terrenos, o uso dos mais diversos tipos de venenos, e a estratégia de ataques de guerrilha atordoavam seus inimigos. Nas florestas os estrategistas europeus tinham que se curvar diante do guerreiro indígena.

Em face das guerras constantes que aconteciam no mundo indígena, diversos grupos estabeleciam entre si alianças com o intuito de se defenderem e/ou atacarem de forma mais eficiente seus inimigos. Portanto, por esta estratégia de se aliança já ser comuns entre os povos da floresta, não houve qualquer dificuldade em utilizarem o mesmo estratagema quando da chegada em seu território dos brancos europeus. As alianças se fizeram entre eles e estes estrangeiros ou entre grupos de etnias diversas objetivando combater os invasores.

As armas mais comuns por eles utilizadas eram o arco e as flechas. No entanto, nas campanhas de guerra as utilizavam maiores. Pelo tamanho e impulsão de seus arcos, eram mortais instrumentos que não somente transpassavam um homem, como mesmo uma peça de madeira de qualquer qualidade e espessura. Eram taquaras de sete a oito palmos de comprimentos e da grossura de um pulso de menino. Chegavam a atingir seu alvo a 150 metros ou pouco mais de distância. Usavam também zarabatanas com setas envenenadas que bastavam tocar a pele do inimigo para matá-lo em pouco tempo. Segundo João Daniel, o veneno utilizado na região era o bururé. Esta última arma não era tão eficiente, já que devido às roupas dos europeus que incluíam chapéus e couraças, poucas conseguiam perfurar estes tecidos. Não acontecia o mesmo com a eficiente “balestilha” ou mesmo a mestria com que manejavam os arcos e flechas nos quais saíam

tão ligeiros os projéteis que enquanto um soldado carregava sua espingarda, “...pode um tapuia atirar dez, doze, e mais flechas”.³⁰⁵

O mais eficiente das técnicas militares desses guerreiros indígenas era, no entanto, “os assaltos repentinos” – chamamos hoje de técnicas de guerrilha. Os europeus não estavam acostumados a este tipo de estratégia e a consideravam mesmo odiosa, mas de terrível eficiência. O descuido de seus inimigos era sua vantagem maior. Muitas vezes, escondidos entre os arvoredos às margens dos rios atacavam as canoas que tentavam revidar sem sucesso, uma vez que se mantinham camuflados à sombra das árvores e protegidos por seus troncos. Atacavam também seus inimigos tradicionais quando estes estavam em suas festas ou distraídos em suas canoas pelos rios. Estes últimos, normalmente mulheres e crianças, escravizavam ou desferiam contra eles sua vingança. Muitas dessas “nações”, lembra Daniel, por serem mais belicosas, mantinham suas povoações fortificadas com cercas de pau a pique ou taboca.

Outra técnica que utilizavam era a de manterem sempre espias no alto das árvores para vigiarem os rios. Quando avistavam o inimigo, tocavam um grande tambor feito do tronco de árvore que escavavam por dentro através do fogo. Mantinham-no suspenso do solo entre forquilhas. O som deste instrumento podia alcançar, segundo Daniel, de três ou mais léguas, mas somente eram tocados nas ocasiões das guerras. Quem ouvia o som se recolhia ao “arraial”, armando-se com seus arcos e flechas. Quando os inimigos os encontravam prevenidos desta forma, normalmente, segundo o jesuíta, se retiravam sem atacá-los.

A visão que João Daniel tece das características destes guerreiros é bastante interessante, demonstra toda a contradição que de ordinário emana dos comentários que sobre eles vai construindo ao longo de toda a sua narrativa:

Não obstante o seu grande furor uns com os outros, são com os brancos, e europeus muito tímidos; e por isso no princípio das conquistas, ainda que se ajuntavam, e uniam em grandes exércitos, ordinariamente se retiravam por covardes, e por esta causa tendo ânimo, e valor, bastam poucos europeus para vencer exércitos de tapuias. Especialmente se desanimam quando vem cair com as balas dos arcabuzes a seus

³⁰⁵ João Daniel, tomo I, p. 234.

camaradas mortos, por ser para eles totalmente novo o militar dos brancos. Porém pelo contrário se chegam a conhecer algum medo nos europeus, ou se tem quem bem os comande, anime, e estimule o fazem com tal ardor, coragem, e de modo, que parecem leões; e com tais se tem portado em muitas ocasiões, que tem militado com os portugueses, já em Pernambuco contra os holandeses, já no Maranhão, e em muitas outras partes.³⁰⁶

Logo em seguida, o jesuíta afirma que caso tivessem quem os liderasse, nem toda a Europa seria suficiente para desalojá-los de suas terras. Bastava, para tanto, que usassem de suas técnicas, entre as quais o ataque pelas margens dos rios escondidos entre os arvoredos. Dessa forma, artilharia nenhuma conseguiria atingi-los. Ainda que os invasores tentassem encurralá-los com fogo, não conseguiriam. Na opinião do jesuíta, as florestas daquela região não permitem incêndios de grande proporção, ficando o fogo restrito à lenha seca. João Daniel lembra que, durante vinte anos, diversas e cruéis guerras foram travadas entre esses índios e os portugueses. Ficando os europeus encurralados no Pará sem poderem subir o Amazonas. Aqui outro trecho do missionário que contradiz o anterior:

(...)porque os índios zombavam das tropas, e matando quantidade de portugueses, cada vez se faziam mais formidáveis: e só se concluíram as pazes com eles por prática, agência, e diligência do grande Padre Antônio Vieira, e outros jesuítas; e desta mesma maneira ainda hoje perturbam alguns índios a navegação do mesmo Amazonas, e Rio Madeira, e outros, zombando das tropas, que por vezes se tem expedido contra eles.³⁰⁷

Este trecho acima demonstra, sem muitos subterfúgios, que antes de ser efetivamente a tal timidez e covardia o que impedia a vitória desses índios contra os invasores europeus, era, na realidade, o braço missionário a maior e mais indispensável arma que os mantinha sempre no domínio, como já mencionado em capítulo anterior. Aliado a isto, estavam sem dúvida os conflitos internos já existentes na região entre

³⁰⁶ João Daniel, op. cit., tomo I, p. 235.

³⁰⁷ Idem, tomo I, p 236.

grupos de índios rivais, os quais os invasores europeus souberam usar de forma eficiente a seu favor.

Boa parte dessas técnicas militares, depois de estabelecida a hegemonia portuguesa na região, ficou a serviço dos brancos. Seus aliados guerreiros, lustrados com honrarias, como visto em item anterior, passaram a compor as tropas nos combates aos inimigos europeus da Coroa e, por esse motivo, usufruíram um status diferenciado. Terminados estes conflitos, passaram a cuidar do controle dos índios arredios que não aceitavam o domínio do invasor. Ao mesmo tempo, como dito, as honrarias foram diminuindo, assim como o prestígio que ganharam nos primeiros anos de conquista.

Um exemplo singular mencionado também no capítulo 4, demonstra a perda de prestígio destes aliados guerreiro. Como visto, o padre jesuíta João Felipe Bettendorff narra que a missão na Serra do Ibiapaba extinguiu-se devido aos conflitos entre uma tropa enviada pelo governador Rui Vaz de Siqueira e um antigo aliado índio principal de nome D. Simão. A tropa em questão, composta por mulatos, mamelucos e muitos índios das aldeias do Maranhão, foi resgatar âmbar na região daquelas “nações” com a desculpa de ver se os missionários necessitavam algum socorro. Inicialmente, foram bem hospedados pelos missionários e demais índios cristãos. Três meses após, estes índios passaram a evitá-los, afastando-se da tropa pelo incômodo que causavam. D. Simão, líder dos mesmos, passou a solicitar que se retirassem daquelas aldeias. Este Principal era, nas palavras de Bettendorff, “índio entendido” e portador de uma grande medalha de ouro em que de um lado encontrava-se o Hábito de Cristo e do outro a imagem do rei. Este medalhão lhe teria sido dado pelo padre Superior da Missão Antônio Vieira.

O cabo da tropa zombou do pedido do principal e ameaçou matá-lo armando uma força no meio do terreiro. Bettendorff narra as conseqüências deste ato do cabo:

Como se achavam ali alguns desses índios da terra, que havia vinte e quatro anos que manejavam as armas em as guerras de Pernambuco, arrimou-se totalmente o principal Dom Simão em muitos deles, metendo-se pelas aldeias circunvizinhas, dos tapuias, gente selvagem e bárbara, e com suas práticas os moveu a ajudar com suas armas em o

conflito e assalto que queria dar aos soldados e índios da capitania do Maranhão, para os fazer despejar, por força, já que não queriam retirar-se por vontade.³⁰⁸

Dom Simão conseguiu o apoio dos “tapuias” da região. Estes prepararam emboscadas durante a noite e mataram alguns índios da companhia dos soldados que andavam despreocupados “de tão inopinada traição”. Amanhecendo, invadiram a aldeia aos gritos “atirando muita flecharia aos soldados e índios deles que em a aldeia tinham ficado”. Para completar, colocaram fogo em muitas casas. Nas palavras do missionário: “metendo tudo em confusão com os índios e estrondos de armas”.³⁰⁹

Retiraram-se os índios de D.Simão, somente para no outro dia atacarem com mais força a mesma aldeia. Para minarem as forças do adversário e vencerem a guerra, enquanto uma parte dos guerreiros atacava a aldeia, outro grupo tentava minar as forças de seus adversários que se mantinham fortificados. Escreve Bettendorff:

(...)outros com cinqüenta machados estavam a toda a pressa derrubando árvores grossas com que impediam o caminho por onde a gente que ficava em a aldeia ia buscar água, para que, impedindo assim o caminho, com mais segurança, se pusessem emboscados detrás das árvores derrubadas, para matarem a flecharem os que iam ao rio.³¹⁰

Usando estas estratégias acabaram por vencer seus rivais. A tropa se retirou, assim como os padres missionários que assustados, não queriam mais confiar no antigo aliado cristão por o terem antes colocado a ferros já que era um amancebado sem emendas, “com grande escândalo e ruína dos mais”.³¹¹

No tempo do mesmo governador Rui Vaz de Siqueira, outra tropa foi mandada por ele, agora na direção oposta, atrás de resgatar escravos. Partiu para o rio Amazonas tendo por cabo, o sargento-mor Antônio Arnaud. Este sargento teria sido um dos líderes da primeira expulsão dos jesuítas das terras do Maranhão, no ano de 1661, em que foi também expulso Antônio Vieira. O relato edificante de Bettendorff, ao narrar os infortúnios do dito cabo da tropa, tem um objetivo moral – o fim que levou teria sido

³⁰⁸ Bettendorff, op. cit., p. 199.

³⁰⁹ Bettendorff, op. cit., p. 199.

³¹⁰ Idem, p. 200.

³¹¹ Ibidem, p. 200.

justo castigo para expiar suas culpas. O mais interessante deste relato é que menciona como este militar experimentado foi ludibriado pelos índios que tentava explorar.

O cabo da tropa resolveu entrar pelo Amazonas, o que não constava das ordens que trazia. Escreve Bettendorff que ele entrou pelo “rio dos Aruaquizes, gentio da paz onde tínhamos sempre estado com as nossas missões”. Depois de recebido pelos respectivos índios aliados, passou a exigir que capturassem e lhe entregassem um número cada vez maior de escravos. Não contente com a quantidade trazida, Arnaud passou então a saquear “a traição” algumas aldeias vizinhas. Existia na região cerca de noventa e seis aldeias dessa etnia as quais o cabo da tropa ambicionava tornar cativas. Estes índios então, sabedores de que o dito cabo era pouco experimentado “nas coisas do sertão”, convenceram-no a dividir suas forças entre várias aldeias na promessa de que assim conseguiria mais escravos. A artimanha era que “com mais segurança e menos resistência o matassem a ele e aos mais, como fizeram”. Segue o relato do jesuíta:

Os índios Aruaquizes que ai estavam se dividiram em várias emboscadas e ao sair da aurora entraram com muitas índias amarradas à maneira de escravas, com cuja vista se alegraram muito os soldados de Arnaud, porque entendiam faziam melhor ganância por serem menos para o ganho, livremente lhe abriram as portas do reduto em que estavam fortificados, tendo-se já por ditosos em tal vista e visita, onde tanto lhes parecia, podia interessar. Porém, os Aruaquizes, com dissimulação fingida, se foram aos lugares onde estavam os principais amotinadores(...)chegaram-se primeiro à choupana onde morava o Arnaud e lhe disseram com as índias amarradas por engano: eis aqui as escravas que procuras. Alegre o Arnaud com estas vozes e vindo a receber seguramente as presas que se lhe ofereciam, sem levar armas nenhuma consigo, que tanto foi a pressa com que se levantou da cama, a ver as escravas que lhe traziam, ao sair da porta, o principal dos Aruaquizes lhe deu com um pau à maneira de massa, desses com que matam gente, uma pancada sobre a cabeça que logo lha abriu em duas partes, e outra na boca, quebrando-lhe os dentes e os queixos(...) morrendo à vista de todos, sem sacramentos, aquele que foi causa de tantas almas os não gozarem. Esteve três dias penando sem acordo algum, movendo somente aquela boca que tanto falou contra os religiosos, de vida inculpável.³¹²

³¹² Bettendorff, op. cit., p. 206.

O relato repleto de conteúdo de um apelo moral visível, nem por isto deixa de ser significativo. Bettendorff, de certa maneira, revela aos bocados o jogo de relações que se estabeleciam no interior da colônia entre índios, seus principais, padres e moradores. A estratégia engenhosa revela a dificuldade que estes guerreiros impunham aos seus inimigos. E assim foi durante décadas na região. A situação, por vezes, era delicada e merecia das autoridades e missionários cuidados redobrados para não inviabilizarem seu objetivo que era o de controle e subjugação daqueles múltiplos povos.

No relato, Bettendorff não deixa de mencionar também o vínculo que se estabelecia entre a Companhia de Jesus e alguns principais. O relato, em outros trechos, revela o poder das alianças e o peso que tinham no jogo das relações. Escreve o jesuíta que o procurador enviado a Lisboa para justificar a expulsão dos jesuítas levou consigo alguns índios, segundo o missionário, por força. Para tanto, deixou preso na cadeia do Maranhão o seu principal, “que era um valoroso índio da nação Tupinambá, por acudir pelos Missionários, e arriscar a vida por eles, querendo-se por em armas para os defender”.³¹³

O jesuíta narra um a um o destino violento de todos os detratores dos jesuítas. Um testemunho da justiça divina ou da força das alianças desses soldados de cristo? Fica a questão a ser respondida. O certo é que outro destes homens chamado Francisco de Miranda, que ia por língua e intérprete da tropa, também teve o mesmo destino que o cabo Arnaud. Segundo Bettendorff, os “Aruaquizes” foram até os padres da Companhia avisar que caso o Miranda viesse na tropa, iriam matá-lo pelos tantos maus tratos que lhes havia impingido. O língua teria sido avisado, mas não lhes deram ouvidos aos conselhos. Miranda morreu juntamente com Arnaud. Depois da execução, investiram em direção a um rancho, guiados por um “espia que traziam consigo”. O cabo morreu também, com a cabeça quebrada.³¹⁴

Outra parte da mesma tropa em que ia o juiz do povo de nome Pero Silveira, outro inimigo dos da Companhia e um dos seus detratores, também sofreu morte violenta pintada com as cores fortes da retórica do missionário:

³¹³ Idem, p. 207.

³¹⁴ Ibidem, p. 208-209.

Foram estes pobres e mal afortunados homens caminhando com muita quantidade de índios, a buscar os cativos que se lhes tinham prometido, com grande festa e alegria, considerando-se ir com muitas riquezas e novos engenhos de açúcar que iam fabricando em suas imaginação, como afirmaram os poucos que escaparam do conflito. Os índios Aruaquizes, que levaram por guias, os foram metendo e empenhando pelos mais interior(sic) do sertão, onde tinham os espias emboscados e preparados para seus diabólicos intentos; os pobres homens, cansados da aspereza do caminho, vendo que a escuridade(sic) da noite lhes impedia a jornada que tinham começado, tornaram de novo a inquirir dos guias fingidos a certeza dos escravos que com tanta fadiga e ânsia buscavam; os índios tudo lhe facilitavam, segurando-lhes tudo quanto desejavam em suas povoações, e para que o lucro fosse mais copioso os guiavam as aldeias mais interiores do sertão. Metidos os tristes caminhantes em as emboscadas ouviram de repente uma grande grita, que é costume que usa todo o gentio antes da peleja, e com este sinal saltaram dos matos a arremeter a gente da tropa(...)³¹⁵

O jesuíta destaca que Pero Silveira foi levado por eles para “lhe darem mais prolongado tormento, e para com sua vida se armarem cavaleiros a seu costume gentílico(...)”. Estes e outros costumes permaneciam mesmo entre os aliados mais próximos dos portugueses. Muitos guerreiros que iam às tropas não deixavam de exercer sua prática cultural, ainda que o objetivo da guerra não fosse o tradicional. Isto acontecia quando se viam diante de um inimigo antigo ou mesmo quando a tradição dava a tais empresas um caráter significativo impar e referendado nos seus padrões cosmológicos mais fundamentais.

Sob esta ótica, é possível entender o relato da campanha , já citada anteriormente, contra os Tremembé acusados de matarem os náufragos. Neste caso, destaca-se o comportamento dos índios aliados do Maranhão que foram na empresa. Os índios “das nossas aldeias”, como menciona o jesuíta, chegaram com tanta fúria, por terem visto mortos muitos parentes seus, que começaram a matar a tudo e todos sem perdão, não poupando mulheres e crianças. A estas, pegavam pelos pés e davam com suas cabeças nas árvores. Nas palavras do missionário: “...durou esta carniceiria pouco cristã dos

³¹⁵ Bettendorff, op. cit., p. 209.

índios, notavelmente cruéis estando assanhados”. O cabo, por fim, “mandou que se não matasse mais ninguém e os mais que ficavam vivos se prendessem por escravos para se venderem em Maranhão”. Os que testemunharam a matança se referiram, conta Bettendorff, a uma:

(...)mocetona de extremada beleza e branca como as mesmas luzes, e que suposto que por estes respeitos merecia de viver, contudo lhe tiraram os índios a vida com os demais, por serem desejosíssimos de quebrar a cabeça a algum inimigo seu para se armarem cavalheiros por esta sua façanha e valentia.³¹⁶

Na mesma empresa, conta o jesuíta que “uma inda velha das nossas aldeias” com desejos de parecer valente e de ficar enobrecida, na opinião de Bettendorff, quebrou a cabeça de um Tremembé “já deixado por morto”.³¹⁷ Como se sabe, o ritual de quebrar a cabeça dos inimigos no terreiro e de tomar um nome é dos mais decantados rituais tupinambá. Este ritual, deu margem a todo o imaginário do canibalismo que alimentou, durante séculos, a imagem dos índios americanos. O fato desses guerreiros cristãos praticarem parte de tal ritual, revela senão seu vínculo étnico a este grupo indígena, ao menos o vínculo cosmológico.

No entanto, dando por certo, devido ao argumento já defendido anteriormente, que a base cultural e étnica dos primeiros aliados portugueses foi formada por índios tupinambá, não resta senão aceitar que os guerreiros cristãos eram “tapijaras” de primeira linha.

O vínculo com a tradição não se resumia somente a permanência de certos rituais nos embates da guerra. Mais que isto, a própria existência e apelo a estes conflitos os mantinham ligados ao sentimento guerreiro que em vários grupos étnicos, senão em todos, era das atividades de maior glória e honra. Portanto, conseguir índios para fazer parte de tropas de guerra não era difícil. Embora fugissem das outras tropas destinadas a recolher drogas do sertão, ou escapassem de remar neste tipo de expedição, ou naquelas que tinham por objetivo castigar ou cativar seus inimigos, antes de serem chamados, se ofereciam.

³¹⁶ Bettendorff, op. cit., p. 320.

³¹⁷ Idem, p. 320.

A atividade da guerra para os índios cristãos era a de maior valor, inclusive para os meninos que ansiavam pela honra e glória de tal atividade. Para João Daniel, tudo não passava das artimanhas do demônio: “Assim os engana o diabo para lá perderem não só a vida, mas talvez, que também a alma, pelos seus imprudentes bríos!”. Os meninos que ansiavam por um espaço na nova ordem, que não o dos ofícios mecânicos ou de língua e guias, mas de guerreiros e chefes, eram a matéria prima dos novos cristãos. A eles, os missionários dedicavam cuidado especial, pois significavam o fruto mais completo do seu trabalho de conversão.³¹⁸

Meninos e Mulheres

Uma prática comum utilizada pelos missionários jesuítas e provavelmente pelos de outras ordens para doutrinar os gentios era raptarem seus filhos como forma de impor sua vontade ou mesmo de, através da conversão dos meninos, conseguir convencer seus pais a descerem pelos rios para as aldeias missionárias. Sem nenhum tipo de conflito de consciência, João Daniel aconselha que se façam seminários, pois estes poderiam se tornar uma das formas mais eficazes para a manutenção dos índios novatos nas missões:

São os índios muito fujões para os matos; especialmente os novatos, que de poucos anos tem saído dos matos para as missões. Tendo eles nos seminários das cidades os filhos, tem outros tantos reféns da sua permanência: Não se hão de ausentar sem os filhos: por isso quem quiser arraigar bem os descimentos dos índios selvagens, e novatos; segurem-lhes primeiro os filhos, que já também tem seguros os pais(...).³¹⁹

O recurso ao rapto, no entanto, poderia ser perigoso se feito sem as devidas precauções. Disso sabia João Daniel, lembrando de um caso acontecido com um jesuíta que se incumbia de doutrinar e aldear os índios “jurunas”, por estarem propensos a retornarem a sua antiga casa, “arrepêndidos por inconstantes”. E relata as conseqüências

³¹⁸ João Daniel, tomo I, op.cit., p. 201.

³¹⁹ Idem, tomo II, p. 230.

do citado missionário ter levado alguns meninos para a cidade, com a desculpa de aprenderem alguns ofícios importantes para as povoações, mas objetivando, na realidade, segurar os adultos na missão mantendo os filhos como reféns. O objetivo não foi alcançado, mas, antes de retornarem para “suas matas”: “...e para não irem sem matalotagem, ajustaram fazê-la das carnes do mesmo padre, de um branco, que estava na sua companhia e de alguns tapuias mansos, que tinha consigo”.³²⁰

Reitera o jesuíta que era importante que os índios não desconfiassem do objetivo de manter seus filhos como reféns para que não acontecesse como no caso relatado do missionário que atuava no rio Xingu. Com um “especial jeito”, afirma Daniel, seria possível manter os meninos reféns “da sua fidelidade, e permanência”. Por outro lado, João Daniel defende ainda a existência dos seminários, pois dessa forma era possível converter os meninos e usá-los para doutrinar seus parentes:

São também estes seminários o melhor meio de atrair, e aldear os índios bravos, que podem ter os missionários; porque instruídos bem, e civilizados os meninos, e levados ao depois a praticar a seus parentes, ou nacionais do mato são os melhores oradores daqueles brutos, que não se deixam penetrar tanto das práticas, quanto da vista. Vendo a seu parente, ou nacional bem vestido, e ladino; vendo que é estimado pelos europeus facilmente lhe dão crédito, e seguem para as aldeias: por quase semelhante meio fez um certo missionário no meu tempo um grande descimento de índios selvagens do rio Purus: Houve anos antes um menino daquela nação, vestiu, doutrinou-o, instruiu; e depois armando-o de cavalheiro, o mandou a praticar os parentes, que ao depois o seguiram para a aldeia: e deste modo se tem feito muitos outros descimentos; muito mais se farão com a criação dos seminários.³²¹

Desde os tempos de Bettendorff, era função dos meninos da missão cuidarem da decoração das igrejas, servirem como auxiliares nas missas na função de sacristãos e, mais importante, ajudarem na doutrinação dos adultos. Por outro lado, era um estorvo já naquela época e quase um século depois, o uso dos índios e meninos crescidos nas tropas.

³²⁰ João Daniel, *op. cit.*, tomo I, p. 268.

³²¹ *Idem*, *op. cit.*, tomo II, p. 230.

Isto esvaziava as aldeias e impedia que fossem treinados para a doutrina. Em alguns casos, como relata João Daniel, outras “religiões” usavam a prática de ensinar as meninas mais hábeis da doutrina e dessa forma elas poderem “beneficiar os ofícios da igreja”.³²²

Os “meninos da doutrina”, assim chamados por João Daniel, se incumbiam, dentre outras tarefas, de cantarem hinos nas missas e, necessitando, fazerem algum pequeno serviço como plantar hortas. Mas sua função mais importante era como catequistas. Exercendo a atividade de sacristãos, eram sustentados pelos missionários. Entre eles poderia também haver um catequista mor, e um meirinho da igreja.³²³

Os catequistas pareciam ser muito valiosos para seus missionários. Daniel conta de um desses meninos, indo com seu missionário até a cidade, o que era prática comum, desapareceu. O missionário já estava preocupado com a desculpa que iria dar a seus pais, quando foi descoberto que havia sido raptado e que estava escondido numa casa de um “cidadão”. Mandou-se prender o dito homem que negou o ocorrido. Não confessando o crime, foi colocado em “grilhões”, mesmo assim negou. Aumentaram-lhe “os ferros”, finalmente, não vendo saída, foi obrigado a confessar o crime.³²⁴

Esses meninos acabavam realmente por se tornarem o esteio do processo de conversão. Educados nas missões, eram os intermediários entre seus missionários e outros índios. Tornavam-se línguas, catequistas, sacristãos e, já crescidos, exerciam atividades como pescadores e caçadores para seus mestres. Próximos que estavam ao missionário, certamente conseguiam certa liberdade de ação e regalias frente aos outros índios da aldeia. Eles formavam, muitas vezes, a base de sustentação política do missionário junto aos seus parentes. Por outro lado, estavam próximos da igreja e da religião que, se para alguns de seu povo era cheia de exotismos, para eles, possivelmente, já possuía certo sentido. Arrumando os objetos sagrados do altar, guardando e fabricando as hóstias tiveram um contato mais profundo com o ritual católico. No entanto, assim como os demais, exercitaram sua capacidade de traduzir a nova crença e vinculá-la ao universo referencial que traziam como tradição. No último capítulo será possível perceber como alguns destes meninos tornados homens acabaram por articular uma relação exótica

³²² Ibidem, tomo II, p. 211.

³²³ João Daniel, op. cit., tomo II, p. 46.

³²⁴ Idem, tomo II, p. 52.

entre o mundo místico europeu – as crenças populares e a religião –, e o mundo espiritual do seu povo de origem.

Ao lado dos catequistas que permaneciam na aldeia para aprenderem a doutrina, estavam as mulheres. Com seus maridos ausentes nas longas viagens para recolher drogas do sertão, nas tropas de resgate para trazerem novos cativos ou mesmo nas guerras contra os inimigos da Coroa, eram, juntamente com os meninos, as que mantinham maior contato com o cotidiano do mundo colonial. Mão-de-obra importante na manutenção dos serviços domésticos, exerciam a atividade de produtoras de tecidos de algodão, artesãs e, nas roças de mandioca, plantavam e recolhiam aquele produto agrícola. Por exercerem esta última atividade, eram chamadas de “farinheiras”. Seja qual fosse o núcleo colonial – aldeia missionária, pequena vila ou cidade, a “farinha de pau”, como era chamado o produto da mandioca, era essencial para a manutenção da vida. Por outro lado, os panos de algodão eram também peça fundamental no circuito das trocas na colônia, como já observado anteriormente. Além destas atividades, as mulheres indígenas penetravam no interior do mundo branco e cristão através das atividades domésticas, para as quais eram muito requisitadas. Assim como as negras o faziam no estado do Brasil, no Maranhão e Grão-Pará as mulheres indígenas exerciam a atividade de “leiteiras” dos filhos dos brancos e, não raro, de amantes de boa parte deles.

Queixava-se João Daniel de que o habito que poderia ser positiva de enviar as casas das mulheres brancas as meninas para que estas as educassem, no final das contas não havia se tornado a melhor medida. Para o jesuíta, estas senhoras somente atendiam a suas conveniências, servindo-se das meninas como escravas, pouco se importando com sua “honestidade” e com sua doutrinação. O missionário defendia que assim como não era conveniente distribuir as índias adultas como “leiteiras e farinheiras” pelas casas dos brancos, também não o era manter as meninas nestas casas por todos os “inconvenientes” que isto poderia gerar. Acreditava o jesuíta que a melhor forma seria mantê-las recolhidas em seminários para que aprendessem algum ofício e depois viessem até as aldeias missionárias ensinar as outras índias.³²⁵

³²⁵ João Daniel, *op. cit.*, tomo II, p. 229.

João Daniel, ao relatar estes inconvenientes, queria preservar as índias nas aldeias evitando que estas fossem entregues aos brancos. Argumentava que a sua repartição causava o seu descaminho, uma vez que nunca retornavam para as aldeias as quais pertenciam. No momento de serem entregues de volta, os moradores sempre conseguiam um meio de mantê-las em suas casas com a desculpa de que a reporiam posteriormente ou mesmo que haviam morrido. Por vezes, como relata o jesuíta, quando eram obrigados por pressão das autoridades coloniais, repunham algumas delas com filhos já nascidos, frutos do tempo em que viveram entre os brancos.³²⁶

O missionário faz uma observação muito interessante que demonstra como as índias cristãs se relacionavam com o mundo dos brancos, à revelia do que gostariam seus “guias espirituais”:

E muitas vezes sucede que elas mesmas já não querem voltar para as suas aldeias, casas, e parentes; porque os moradores para as terem contentes as deixam viver com toda a liberdade da consciência, que querem; e como sabem que nas suas aldeias já pela vigilância dos missionários, já pela repreensão dos seus parentes se hão de ver obrigadas a serem mais comedidas, e constrangidas, por isso já vivem contentes com os brancos, e não querem já sair de suas casas, mudando talvez os nomes para nunca por eles poder ser buscadas(...).³²⁷

Daniel acreditava que em contato com o mundo dos brancos essas índias ficavam expostas ao pecado, já que “...aquela pobre gente em toda a parte, e ainda na sua mesma missão é facilíssima...”. Portanto, quem as pusesse na casa dos brancos, não somente aqueles moradores, deveriam dar conta a Deus, pois as poriam em situação de perigo “(...)sabendo a sua fragilidade comprovada com a experiência(...)”.³²⁸

A leitura que Daniel faz da atitude das índias em abandonarem as aldeias e adotarem o mundo dos brancos era que provavelmente sucumbissem devido a sua fragilidade, a seus desejos e a liberdade de suas consciências. O certo, é que estas índias,

³²⁶ Idem, tomo II, p. 213.

³²⁷ Ibidem, tomo II, p. 213.

³²⁸ João Daniel, tomo II, p. 212.

muitas vezes vivendo numa situação talvez mais incômoda nas aldeias, optavam por permanecerem nas casas dos brancos. Poderia ser uma alternativa menos dolorosa em que, por mais contraditório que possa parecer, embora escravas, adquiririam mais liberdade. Por sua vez, esta não se restringia, como pensa Daniel, à liberdade sexual, mais principalmente à liberdade de não trabalhar nas roças dos jesuítas e, conseqüentemente, serem obrigadas a cumprir serviços para vários moradores de tempos, em tempos. Pertencendo somente em uma casa, adquiriam vantagens e, provavelmente, uma extensão de vida. Os favores sexuais, neste sentido, poderiam ser seu passaporte para a “liberdade”.

Não se pode esquecer, no entanto, que os moradores também necessitavam daquelas índias para trabalharem em suas roças ou ainda tecerem e fiarem o algodão e nos serviços domésticos os mais variados. Para tanto, era prática comum casarem as mesmas com alguns escravos seus. A vida não era fácil para essas mulheres. Quando por ventura conseguiam alguma benesse por parte de seus senhores, muito provavelmente, se chance houvesse, dentro de muito limitada liberdade, faziam suas escolhas. Serem usadas sexualmente por seus senhores, certamente não era uma boa opção. As que tinham mais sorte, serviam a alguma viúva que normalmente se cercava de várias escravas para tocar a vida. Nos meandros do cotidiano colonial, descobriam formas novas de atuarem naquele novo mundo.

Como leiteiras, farinheiras, domésticas, artesãs e amantes a índias cristãs transformaram-se no vínculo mais forte entre o mundo branco e o indígena. Por conseqüência, o rompimento que estabeleceram com a tradição que traziam de seus ancestrais talvez tenha sido, em parte, mais profundo do que o de seus parentes homens. Um exemplo, foi o caso da índia que solicitou ao seu missionário que a batizasse e que a instruisse na doutrina o quanto antes, ao ser descida com outros índios para uma aldeia missionária. Assim pedia pois se sentia repudiada, ao contrario de suas parentes que tinham “boa entrada” com os muitos brancos que havia na missão. Estes não queriam ter com ela pois era “gentia”. No bispado do Maranhão era pecado manter o coito com pagã, por isto se via envergonhada diante das demais índias. Argumenta Daniel que “(...)bem merecia a índia, que logo a crismasse com bons açoites”. Mais se o rompimento com a tradição, neste caso, significava manter sexo com os brancos, a maneira de conceber o

sexo que a tradição de algumas outras populações indígenas ditava, longe estava dos preceitos morais que carregavam os padres missionários.³²⁹

Tratando do significado do adultério para os índios, o jesuíta traça a diversidade das formas com que o sexo era por eles percebido:

Tão louvável é a sobredita lei de pena de morte pelo adultério em algumas poucas nações dos índios, e a cautela de outras no recolhimento das filhas até casarem, como é estranhável, e censurável o costume, a abuso de outras nações do mesmo Amazonas, em que não só não está em uso boa educação, e economia, mas outra muito diversa, e contrária, e vem a ser, que quando casam é bastante fundamento para o marido repudiar a mulher, o acha-la virgem, e intacta: porque, diz o marido, é tal, que ninguém a quis, e assim também eu a não quero. E as mesmas têm como por desdouro seu o não ser buscadas(...).³³⁰

A “rudeza” daqueles índios, acreditava João Daniel, era muito grande o que não lhes deixava perceberem a gravidade “e malícia deste vício: e por esta mesma causa estão os mesmos já nascidos, e criados nas missões, e todos os dias doutrinados oferecendo as filhas, e talvez as mesmas mulheres por qualquer ridicularia, como é um frasco de água ardente”.³³¹

Pondera o mesmo jesuíta que outros índios já batizados tinham visão distinta sobre o matrimônio. Destaca que alguns maridos eram extremamente “zelosos” com suas mulheres, de tal maneira que elas não podiam se ausentar de sua presença mesmo que fosse por pouco tempo, muito menos por qualquer motivo falarem com homens brancos. Ao que tudo indica, o zelo que Daniel indica ser hábito de determinadas nações, ao contrário de outras, parece ter sido também fruto da mudança comportamental que se estabelecia conforme estes índios se inseriam no “novo mundo” como cristãos. O jesuíta lembra de um caso de um marido índio que foi para o mato e, em sua ausência, passando pela rua “...um branco com algumas drogas de venda, lhe perguntou de cima de um

³²⁹ Este mesmo fato citado por João Daniel, (op. cit., tomo I, p. 211), já havia sido relatado por Bettendorff. Isto demonstra, que o primeiro leu o relato do segundo, ou então que teve acesso ao fato, por carta oriunda dos arquivos da ordem.

³³⁰ João Daniel, op. cit., tomo I, p. 210.

³³¹ Idem, tomo I, p. 211.

sobrado a índia quais eram as suas drogas, o que queria, etc. Subiu neste tempo o marido pela escada do quintal, e ouvindo estas inocentes razões, sem mais causa esfaqueou, e matou a mulher(...)”.³³²

O cuidado e domínio que tinham estes índios sobre suas mulheres envolviam, por certo, o ódio ou medo que mantinham contra os brancos. As proibições que a elas infringiam, tornavam-se mais duras quando o objeto das proibições se relacionava ao seu contato com os brancos. Os Nhengaibas, por exemplo, embora soubessem falar a língua geral, dela não se utilizavam, nem mesmo nas confissões. Proíbiam, ao mesmo tempo, suas mulheres terminantemente de falar a mesma língua para que, desta forma, não pudessem manter comunicação com os homens brancos. O jesuíta observa que, enquanto suas mulheres fossem crianças, orgulhavam-se que falassem a língua geral, mas quando se casavam estas perdiam o privilégio e em nenhum caso poderiam voltar a falar esta língua, ainda que fosse para se confessarem.

O modo de controle sobre suas mulheres impedia que a confissão fosse feita em língua geral – para muitos missionários, único modo de entender os pecados de suas ovelhas. João Daniel deixa escapar, mais uma vez, o recurso à violência, utilizado nas missões, quando por algum motivo a ordem fosse quebrada:

Como porém as confissões das tapuias por intérprete trazem consigo muitos inconvenientes, tem-se empenhado muitos missionários a desterrar este abuso, já com práticas, e já com castigos: e posto que já vai em muita diminuição, contudo ainda há algumas, que nem a pau querem largar esta abuso: tanto que já houve algumas, às quais o seu missionário mandou dar palmatoadas até elas dizerem, *basta* ao menos, pela língua geral, antes se deixavam dar até lhes inchar as mãos, e arrebentar o sangue, até que se resolviam a fazer, o que deviam logo, que era o falar a língua comum.³³³

³³² João Daniel, op. cit., tomo I, p. 210.

³³³ Idem, tomo I, p. 272.

Por estes e outros exemplos, fica fácil perceber que a vida das mulheres “entre mundos” não era a das mais fáceis. Rompida a ordem da tradição, penetravam num mundo em ebulição no qual as regras de comportamento passavam por reformulações. Seu lugar social havia desaparecido no mundo de origem e naquele que começavam a adentrar as demandas eram muitas e contraditórias. De um lado, os brancos as utilizavam como trabalhadoras e para o sexo; de outro, era-lhes imposto uma moral estranha que cobrava delas um comportamento no mínimo exótico. Eram obrigadas a contrair o matrimônio, muitas vezes, com índios de etnias que sequer conheciam as línguas; outras vezes, mulheres de principais, eram mandadas se recolherem para que vivessem qual mulheres brancas, obrigadas a purgar os seus pecados, mantendo uma vida sem os vícios da carne em honra de uma moral religiosa que mal conseguiam compreender por completo.

Ainda no século XVII, Bettendorff observava que os comportamentos dos índios quanto a manter relações conjugais com suas mulheres não era dos mais aceitáveis para a moral cristã. Diante dos Tapajó, exigiu dos índios que tendo mais de uma mulher escolhessem a que consideravam a principal ou verdadeira e com esta estabelecessem o ritual do matrimônio. Como já citado no capítulo anterior, as outras foram enviadas para um “rancho” chamado de “recolhimento de Madalena”. As moças em retiro poderiam com o tempo ir casando conforme fosse aparecendo homens solteiros para tanto. Um dos índios resolveu invadir o tal recolhimento em busca da mulher que lhe foi tirada. Ele, como estabelecido, foi posto no tronco por vários dias.³³⁴

A moral cristã aos poucos tomava conta dos comportamentos de algumas daquelas índias mais próximas dos missionários. Conta ainda Bettendorff que os Tapajó tinham por tradição, juntamente com seu principal, escolher uma mulher “de maior nobreza, a qual consultam em tudo como um oráculo, seguindo-a em o seu parecer”. Uma destas mulheres, já anteriormente citada, chamava-se Maria Moacara – com a ressalva que *Moacara* antes de ser um nome era um título que o jesuíta diz significar “fidalga grande”, como mencionado em nota em capítulo anterior. Esta mulher que detinha entre os seus um poder razoável, sendo chamada de princesa, casou-se com um português depois da morte de seu marido. A mãe de Maria de nome Ana, viúva, andava com um

³³⁴ Bettendorff, op. cit., p. 172. Ver também capítulo 4, p. 62.

cavaleiro da sua aldeia. A filha não considerava tivesse qualquer mal a ação de sua mãe, até Bettendorff explicar que não era coisa aceitável. A filha então vendo a mãe uma noite em sua rede com o jovem índio cortou as cordas da mesma com uma faca, dizendo-lhe que desistisse daquela ação, pois ela era ofensiva a Deus. Bettendorff disse a viúva que ela deveria casar com um cavaleiro ou principal desobrigado e desimpedido. A índia Ana retrucou que não encontrara nenhum que lhe fosse de igual nobreza. O missionário então a aconselhou mantivesse “o estado das viúvas honradas, tão estimadas dos homens e do mesmo Deus e nisto ficou até o cabo de sua vida”.³³⁵

Maria Moacara era uma mulher especial entre as índias cristãs. Era líder de seu povo, muito embora, na tradição de seu grupo étnico o seu papel, ainda que honrado, não lhe permitia exercer um poder político sobre os seus. Uma mutação já havia se estabelecido em função do contato com o mundo dos brancos. Como já referido anteriormente, esta mulher portava uma gola de sede que ganhou do governador como distinção de seu poder e liderava seu povo nas alianças que prometia fazer com outros índios, provavelmente a mando dos brancos. Era aliada e cristã. No grupo que liderava, conta Bettendorff, havia uma certa índia cristã que fugiu para que seu filho não fosse batizado, quando este mesmo missionário passava pela aldeia a batizar as crianças. Relata o jesuíta o restante do fato:

Mandei-a buscar e vindo ela lhe perguntei por que razão, sendo cristã, se tinha fugido, respondeu-me que reparara que as crianças que eu batizara em anos atrasados morriam muito, e se fugira para que não morresse também a sua. Desenganei-a, então, mostrando-lhe a necessidade e o grande bem da água do batismo, com que, consolada e desenganada, logo ofereceu sua criança para receber o Santo Batismo, como as demais.³³⁶

Maria Moacara parece ter realmente se convertido aos padrões morais cristãos. Bettendorff, referindo-se a caso da adoração que ainda faziam os Tapajó ao seu *Monhangarypy*, o chamado “corpo mirrado de seus antepassados”, já relatado anteriormente – observa que ao querer tirar o tal objeto de adoração que os índios

³³⁵ Bettendorff, op. cit., p. 172-173.

³³⁶ Idem, p. 261.

mantinham na cumeieira de uma casa onde o adoravam “em descrédito de Nossa Santa Fé”, pediu a Maria Moacara uma consulta. Esta então disse que embora quisesse que se retirasse o tal objeto de adoração, receava que os índios se amotinasse contra os padres e, desse modo, se estabelecesse um inconveniente maior.³³⁷

Este caso demonstra como estes personagens que detinham algum prestígio se comportavam diante destes fatos. Maria Moacara foi uma liderança que surgiu no contexto colonial, uma mulher entre mundos, mas diferente das outras por possuir um poder que a fazia especial e detentora de certos benefícios que não eram comuns entre as outras mulheres. A índia que fugiu para que não lhe batizassem o filho era uma dessas cristãs que naqueles primeiros momentos da conversão tentava enquadrar-se no novo modo de vida com muita angústia e receio. Tempos depois, já integradas nas aldeias missionárias ou mesmo nas cidades ou vilas, ainda assim navegavam entre referenciais culturais diversos, tentando construir um sentido para aquele novo mundo e estabelecer um lugar que pudessem nele ocupar.

Índias bígamas, feiticeiras, curandeiras e advinhas - todas acabaram por encontrar no mundo colonial um espaço para seu enquadramento. Dividiam com as brancas vindas da corte o espaço obscuro das ruelas nas vilas e cidades. Nas casas de seus senhores e senhoras, além de fiarem o algodão e cuidarem dos afazeres domésticos, especializavam-se em magia e rituais de encantamento. Longe já se encontravam dos primeiros tempos da conversão. Muitas, através dos casamentos, se deslocavam das aldeias missionárias e se misturavam ao turbilhão urbano nascente. Escravas ou livres penetraram profundamente no cotidiano da Amazônia colonial. Embora cristãs, não perderam por completo o vínculo com seus referenciais culturais tradicionais. Assim, é possível entender como estas cristãs foram consideradas hereges pelo poder da igreja, como vai se observar no capítulo 8. Esses referenciais que traziam permaneceram durante todo o período da conversão, como comprovam os registros feitos pelos pastores dessas ovelhas desgarradas.

³³⁷ Bettendorff, op. cit., p. 354.

CAPÍTULO

6

RITUAIS GENTÍLICOS NO MUNDO CRISTÃO

Danças e “beberronias”

João Daniel, escrevendo sobre os índios do Amazonas, observa que estes, ainda que cristãos, acreditavam em várias “superstições”. Uma delas correspondia à veneração que nutriam pelas velhas mulheres. Estas índias eram procuradas e tratadas como verdadeiros “oráculos” ou “evangelhos da sorte”. Convertidos e domésticos, não abandonavam esta crença de maneira que o que as suas velhas diziam valia mais do que o que pregava seus missionários. O poder destas anciãs é atestado pelo próprio jesuíta que adverte os leitores:

E se alguma velha levantou a voz, e diz morram os missionários, tenham estes paciência, porque lhe será mui difícil o escapar: e pelo contrário quando os índios amotinados querem matar algum europeu, basta uma para aquietar(...).³³⁸

³³⁸ João Daniel, op. cit , p. 198-199.

Lembra ainda o jesuíta que a veneração, tanto às velhas quanto aos velhos, torna-os depositários de grande respeito e também de crença nos “contos” e “tradições” ancestrais dos quais eram os principais veículos. O poder da fala destes índios é também observado pelo missionário. Entre os principais temas por eles abordados era o das guerras o mais comum. Para “moverem” o auditório, usavam de diversas estratégias como gestos através do qual utilizavam o arco e as flechas, fazendo de conta que as atiravam contra um inimigo fictício. Desta forma, conseguiam a atenção e admiração de seus ouvintes, persuadindo-os a alguma ação, mais comumente belicosa.³³⁹

A educação que recebiam de seus velhos e de seus pais também os fazia crentes em relação ao que o jesuíta chama de “agouros”. Pássaros e diversos animais eram criaturas para as quais tinham bastante atenção. Dependendo da forma e do momento em que os viam, estes poderiam trazer-lhes má sorte no futuro. Na opinião de Daniel “...são tão aferrados a estes dogmas, em que os criam os pais, que ainda que vejam o contrário não há tirar-lhes da cabeça”. Outros destes “agouros” correspondiam à reserva que tinham quando suas mulheres estavam grávidas. Quando acontecia isto, muitos deixavam de pescar, pois não encontrariam peixe algum. Também na “abertura” das canoas, qualquer oficial que, por ventura, tivesse sua mulher grávida, traria má sorte e, provavelmente, perder-se-ia a canoa.³⁴⁰

Escrevendo o jesuíta em meados do século XVIII, dá a dimensão da persistência de hábitos que, em convertidos de tantos anos, deveriam estar extintos. Não era o caso. A manutenção de rituais ancestrais era contínua ainda que pertencessem ao “grêmio da igreja”. Os rituais de passagem que implicavam em provas de dor e coragem aos meninos e em reclusão às meninas eram comuns. Um exemplo, era o hábito de pendurar as moças que tinham as “primeiras regras” na cumeeira das casas, fazendo-as jejuar por dias seguidos, em que se alimentavam somente de um mingua engrossado com farinha. Aos meninos, eram dadas provas de coragem em que, obrigados a agüentarem a dor e o sofrimento, não podiam emitir um único som ou gemido de desaprovação.³⁴¹

Há uma confusão nos registros quando se referem a certas festas e “beberronias” dos índios. Nas missões, os “mansos”, segundo Daniel, participavam das festas mais

³³⁹ João Daniel, *op. cit.*, tomo I, p. 199.

³⁴⁰ *Idem*, p. 199.

³⁴¹ *Ibidem*, p. 200.

solenes, quais sejam: o natal, a páscoa da ressurreição e do espírito santo e o dia do santo de sua igreja. A festa religiosa parece que se confundia com seus rituais festivos tradicionais. O jesuíta menciona que nestes dias de comemoração religiosa, as missões eram tomadas por festas, danças, bailes e “beberronias” que duravam muitos dias. Nas tais festas, usavam de danças, que Daniel descreve tal qual um etnólogo. A primeira era a dança de seus “tambores a gaitas”. Os tambores maiores e menores eram acompanhados por flautas de quatro a cinco palmos de comprimento e da grossura de um braço. Eram estas flautas feitas de taboca e os “gaiteiros” as tocavam em duo ou terno, abraçados uns aos outros, já sem os tambores. Com uma mão, seguravam as ditas flautas inclinadas em direção a terra e com a outra abraçavam o pescoço de seu companheiro também tocador. Todos os dois ou três dançavam no mesmo ritmo e compasso. O som, segundo o jesuíta, era muito suave e agradável e ainda era acompanhado por chocalhos nos pés.³⁴²

O modo de dançar era na forma de uma roda grande em que todos entravam, menos os meninos e os velhos, que ficavam a tocar os tambores,. Viravam-se uns em direção aos outros, para um lado e para o outro “dando ao mesmo passo patadas, e acompanhando com gritos: mas tudo ao compasso, que dá a guia da dança, e nestas voltas, e viravoltas, ou revoltas, vão sempre dando um passo para diante...”. Eram estas danças também acompanhadas de vozes que entoavam cantos e gritos em tons graves.³⁴³

Os meninos e meninas, por sua vez, tinham uma dança particular que chamavam de “Sairé”. Os adultos homens apenas acompanhavam as crianças batendo os tambores do lado de fora da dança. Meninos e meninas ficavam dispostos em grupos diversos na dança. Segundo Daniel, a dança se organizava com um conjunto de meninos em fila uns atrás dos outros com as mãos nos ombros de seu companheiro da frente. Compunha-se de três ou quatro fileiras. Na fileira dos meninos, capitaneava-os à frente um menino dos mais altos. Nas das meninas, à frente estava aquela das mais “taludas”. Descreve o jesuíta:

(...)pegando com ambas as mãos nas bases de um meio arco, o qual em várias travessas está enfeitado com algodão, flores, e outras curiosidades, e no remate em cima prende uma comprida fita, que salvando por cima das cabeças de toda a chusma, vai rematar o outro, ou outra, que na retaguarda lhe pega, e a puxa de quando em quando para trás, e

³⁴² João Daniel, op. cit., tomo I, p. 213-214.

³⁴³ Idem, p. 214.

logo laxa para diante conforme o compasso da primeira, que já levanta o sairé, e já o abaixa, já o inclina para diante, agora para trás, e agora para as bandas: e a cada movimento do sairé dão um passo para diante, e logo outro para trás, acompanhados das vozes, até, ou cansarem, ou os tamburileiros de fora pararem com o toque do tamboril.³⁴⁴

Este ritual tradicional ainda persistia mesmo nas missões. Naquelas, o dito Sairé apresentava algumas distinções. Os arcos eram adornados com outros enfeites de fitas coloridas, espelhos, plumagens e outros objetos. No compasso da dança, passavam então a entoar cantigas “devotas” aos santos ou “abonos aos juízes das festas”. Acompanhavam por vezes a procissão – atrás do Sairé, rodeados de “mordomos”. Os festivais passavam então a sair das igrejas, ainda que regados com muitas “vinhaças”.³⁴⁵

Nos festejos havia adaptações dos instrumentos musicais tradicionais por outros que eram introduzidos pelos missionários. Bettendorff registra que outro jesuíta de nome João Maria, ainda na segunda metade do século XVII, ensinou aos Guajajaras como tocarem a “gaitinha” o que fez com que se afeiçoassem ao instrumento e o utilizassem em suas “folias” nos dias de suas festas. Não fica claro no relato deste jesuíta se os dias de “suas festas” eram os mesmos que os das festas cristãs. O certo é que, ao lado dos instrumentos que tocavam e de suas danças tradicionais, levavam em “suas procissões” a imagem da “...Virgem Senhora Nossa, cantando alternativamente: *Tupá cy angaturana, Santa Maria Christo Yara.*” A composição híbrida deste ritual nos primeiros momentos da conversão deixa patente, pela canção em língua geral e pela apropriação dos instrumentos musicais e dos ícones cristãos, que ele ganhava, naquele contexto, um sentido distinto do que poderia imaginar o seu jesuíta.³⁴⁶

Por outro lado, estas festas e, principalmente, as bebidas que delas fazia parte, eram o que mais perturbava aos missionários. A aguardente e as outras bebidas mais tradicionais que regavam as ditas festividades traziam aos pastores dissabores diversos, uma vez que muitos destes índios saíam feridos ou mortos dos festivais. Sequer se

³⁴⁴ Ibidem, p.214-215.

³⁴⁵ João Daniel, op. cit., tomo I, p. 215.

³⁴⁶ Bettendorff, *Crônica dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, p. 271-272.

atreviam a perturba-los nestes momentos. Daniel aconselha cuidado aos menos experientes, relatando um fato ocorrido com um seu companheiro de batina em meados do século XVIII:

Assim o chegou a dizer um índio ao seu missionário, depois de sossegada a missão de uma grande bulha, que tinha resultado da festa, aonde se foi meter o mesmo missionário a aparta-la. Padre, disse o índio, quero avisar-te de que quando houver alguma bulha na povoação, nunca te vás lá meter a apartar-nos, ainda que vejas nos matarmos uns aos outros; porque em semelhantes ocasiões andamos borrachos, e não sabemos, o que fazemos, nem respeitamos a ninguém: de sorte, que eu mesmo estive por vezes levado de cólera, para me ir a ti, e matar-te com a minha faca. Bom conselho, pois foi de [...]: fora beberronias! Fora bêbados! E fora bulhas!³⁴⁷

Acreditava Daniel que as mortes acontecidas nestes momentos festivos eram efeito das bebidas que encobriam, na realidade, a vingança, na opinião do jesuíta: “... paixão tão dominante nos tapuias”. Mesmo depois de muitos anos distante da ofensa que o gerou, este sentimento vinha à tona, normalmente, de forma dissimulada nestas festas. Também aconteciam nos “brindes que fazem, em que usam de refinados venenos”. Portanto, como disse o perspicaz missionário em seu registro, realmente “bom conselho” dera o índio ao seu pastor.³⁴⁸

O significado destas festas, ainda que nebuloso, pode indicar dois aspectos relevantes. O primeiro revela um espaço não somente festivo mas ritual, no qual as antigas tradições que estas populações traziam, ainda que mantidas de forma tênue nas estórias contadas por seus avôs e pais, persistiam com algumas adaptações no mundo cristão. Outro, diz respeito à constituição de um espaço autônomo descolado da disciplina moral daquele novo mundo, lugar onde todas as tensões emergiam. Ao mesmo tempo, o convívio num mundo em desordem no qual os antigos padrões comportamentais que traziam de suas comunidades de origem não tinham mais sentido, impôs a necessidade da reconstituição de formas de relações sociais e culturais. Antigos inimigos seculares passavam a remar as mesmas canoas; compartilhavam a mesma farinha e casavam os

³⁴⁷ João Daniel, op. cit., tomo I, p. 215.

³⁴⁸ Idem, p. 216.

filhos entre si. Neste sentido, estabeleceram trocas simbólicas acomodadas no veículo de uma língua comum e em uma cosmologia compartilhada. Reitero que, guardadas algumas exceções, a cosmologia tupinambá foi o patamar sobre o qual se erigiu o mundo cristão ameríndio de natureza híbrida e, para os mentores de sua conversão, herética.

Canibalismo, morte no terreiro e fumos de Paricá

Vestígios de rituais e formas de associá-los aos referências que os mentores espirituais daquela “humanidade perdida” traziam espalham-se nos registros dos seus missionários. O mais comum era o canibalismo. Ainda que travestido de cores fortes e de objetividade duvidosa. A prática canibal, antes de tudo, servia para classificar estes índios enquanto selvagens ou mansos, cristãos ou gentios, domésticos ou brutos. Portanto, associar um grupo arredio a esta prática podia significar a indicação de sua rusticidade e selvageria, justificando enfim o seu resgate das “garras do demônio” – leia-se, justificar a sua escravização.³⁴⁹

Um exemplo do ato canibal como indicação de selvageria é o caso relatado por Bettendorff, acontecido em 1688, em que dois padres jesuítas, Antônio Pereira e Bernardo Gomes, foram mortos na região do Cabo Norte na ilha de Camunixary, dois meses após a sua chegada, pelos “tapuias”. Escreve o autor do relato que estes padres ficaram em perigo porque se viram cercados de “muita gentilidade de várias nações, vivendo a lei depravada de seus ritos gentílicos”. A causa de terem sido mortos teria sido o fato dos dois padres quererem “tirar” daqueles índios suas “...beberonias e

³⁴⁹Ulrich Fleischman et alli., em: “Os Tupinambá: Realidade e Ficção nos Relatos Quinhentistas, In: *Revista da ANPUH*, v. 11, n. 21, São Paulo: ANPUH/Marco Zero, p. 125-145, 1991, fazem um apanhado dos relatos sobre os Tupinambá e, de forma particular, sobre o canibalismo numa série de textos de viagens e crônicas, dentre as quais de: Hans Staden, André Thevet, Jean de Lery e Gabriel Soares de Souza, buscando uma releitura do significado do tema canibalismo frente às condições que determinaram a produção de cada uma dessas obras. Outro texto mais recente que trata sobre o tema do canibalismo é: *O Canibal: grandeza e decadência*, de Frank Lestringant, Brasília: Editora da Unb, 1997.

amancebamentos, com seus ritos gentílicos, herdados de seus pais e avós, acomodados à natureza depravada”.³⁵⁰

Este mesmo caso já foi aqui relatado anteriormente. No entanto, o aspecto ao qual chamo atenção agora é distinto. À revelia de dificuldades de imputar as culpas aos matadores por problemas de tradução já indicados em outro momento, a descrição de um possível ritual canibal de que foram vítimas os ditos padres revela o quanto as imagens do canibalismo, oriundas de relatos anteriores, ainda ecoavam na escrita do jesuíta.

(...)depois da matança despiram os corpos mortos e os dependuraram nus no tirante da casa, partiram-nos em pedaços, assando e comendo-os, guardando, porém, os cascos das cabeças para beberem seus vinhos por eles, e algumas canelas para fazerem suas gaitas e pontas de suas flechas, como também a gordura e banhas para se untarem com elas.³⁵¹

Na obra de João Daniel, os pequenos episódios não têm a mesma importância que no relato de Bettendorff. Obra semelhante a que viria ser a de um naturalista, em Daniel o ritual canibal tornasse uma amálgama de um conjunto de ações que, provavelmente, retirou de outros textos que indicavam um vício que teimava em perdurar. No seu “Do costume de comer carne humana”, apresenta uma prática que chama do “mais brutal, e ferino vício, e o mais bárbaro, e abominável abuso”, que destacava ser, não de todas, mas de algumas “nações” do Amazonas.

O festim canibal é por ele descrito com cores fortes, lembrando em muito a descrição feita por seu colega de ordem quase um século antes:

Estas são as suas mais solenes festas, e festivas solenidades, que ordinariamente duram por muitos dias, apesar dos chacinados, que nelas pagam o pato, e fazem os gastos; e depois de darem a carne para os banquetes, dão também a ossada para assobios; porque aproveitam as canelas para servirem de gaitas, com que a som de tamboril tocam por sobremesa as suas folias, e ordenam os seus bailes. Dos dentes fazem os seus rosários,

³⁵⁰ Bettendorff, op. cit., p. 426 e 428.

³⁵¹ Bettendorff, op. cit., p. 431.

e gargantilhas, com que se aformoseiam, e com que avivam a memória, dos que acharam honrado jazigo nos seus ventres; e do casco da cabeça cabaço para lhe beberem a saúde.³⁵²

Daniel lembra que os domésticos já não comiam carne humana e que alguns se envergonhavam dos adornos de dentes humanos usados pelas filhas mais lindas dos “maiorais” mais ilustres, para indicar “divisa de nobreza e brasão de valentia”. Pelos dentes, contavam-se o número dos homens mortos e comidos. Quem possuía um “rosário” mais comprido significava mais inimigos mortos, portanto mais nobreza. As filhas, por sua vez, tornavam-se também nobres e belas com aquele aparato. Nas palavras do jesuíta: “...estimam mais estas enfiadas, do que se fossem fios de finas pérolas, e corais, ou pendentos de finíssimos brilhantes”. O jesuíta conta que duas enfiadas de dentes foram apanhadas por um branco de duas índias que mostraram aos amigos, admirados pelo número de mortos que podiam indicar.³⁵³

Nem todos os domésticos, no entanto, conseguiam fugir do vício. Alguns, mesmo depois de aldeados, voltavam a praticá-lo partindo para os matos para poder exercê-lo livremente. Outros, como afirma Bettendorff, os “cristãos do rio Amazonas”, ao invés de fazerem como os gentios que matavam os inimigos tomados em guerra, passaram a matar em seu lugar um animal “de estima que criam em casa por lhe ser proibido pelos Missionários serem homicidas em sangue frio de seus adversários”. Neste caso, no entanto, não fica patente que às mortes sucediam o ritual canibal. Bettendorff afirma que a morte do terreiro, a qual refere-se ao tratar desta troca de vítima, eram “(...)cerimônias sabidas de que usam todos os índios gentios(...)”.³⁵⁴

Sobre a morte no terreiro, Bettendorff descreve em minúcias todos os passos do ritual. Refere-se aos “Aruaquizes” que praticavam o tal ritual a começar pelas provas por que passavam os meninos aspirantes à “cavaleiros”. Estes ficavam em jejum durante um mês quando eram pendurados na cumeeira de uma casa. Lá recebiam “muita pancada de parentes e amigos com umas peles de onças e outros animais”. Enquanto isto, outros índios, juntando muitos “vinhos” para as festas, ocupam-se de danças, “assobios e folias”.

³⁵² João Daniel, op. cit., tomo I, p.229.

³⁵³ João Daniel, op. cit., p. 206.

³⁵⁴ Bettendorff, op. cit., p. 211.

Depois de suportar as tais pancadas, eram trazidos diversos animais como formigas e outros bichos para morderem o corpo do aspirante. Acabada esta fase do ritual, eram novamente pendurados pelo espaço de oito dias no cume mais alto da casa nova. Embaixo, ficavam seus parentes e outros índios a comer e beber, sendo-lhes oferecido apenas pouca quantidade de comida para testar a sua resistência. As índias mais velhas, segundo Bettendorff, iam juntas à dança, “(...)com águas cheirosas, as tardes e manhãs a lavá-lo e todas lhe praticam que não desfaleça em os trabalhos que brevemente passam(...)”.³⁵⁵

O tal novo cavaleiro recebia então suas armas. Normalmente, era filho dos mais notáveis dos principais. Vestido de armas, ele saía ao terreiro adornado por vários penachos. Desfila então com seu arco e flechas e sua “Ybirassanga” – espécie de espada. O prisioneiro atado em cordas de algodão a um pau posto no meio do terreiro recebia a pancada na cabeça, caindo morto. A descrição deste ritual de base tupinambá é um interessante indício de dois aspectos importantes. Primeiramente, revela o eco de vários relatos anteriores que trataram sob o mesmo assunto. Por outro lado, existe uma amálgama de rituais que podem, efetivamente, ter tido lugar entre grupos étnicos diversos que compartilhavam cosmologia comum. Bettendorff, assim como João Daniel, parece misturar os registros de sua experiência e de seus pares com tradições indígenas já marcadamente reconhecidas pelos brancos europeus. Este era o caso do ritual canibal e da morte no terreiro. O relato citado sobre o ritual é parte de um trecho da Crônica em que Bettendorff narra o desfecho de uma tropa de resgate mandada para o rio Amazonas que teve por cabo Antônio Arnaud, durante o governo de Rui Vaz de Siqueira. O referido cabo e muitos índios domésticos que levava foram feitos prisioneiros e mortos pelos índios “Aruaquizes”. O conhecimento do tipo de morte que tiveram estes homens foi dado por um “índio cristão forro das aldeias” que, amarrado para ser morto da mesma forma que os outros integrantes da tropa, conseguiu fugir e dar notícia do ocorrido.³⁵⁶

Portanto, ou Bettendorff somente projetou o ritual da matança como característica comum a índios diversos, ou realmente havia uma disseminação já em curso dos mesmos rituais – ao se levar em consideração o testemunho do índio cristão fugido da “chacina”.

³⁵⁵ Idem, p. 210-211.

³⁵⁶ Bettendorff, op. cit., p. 211-212.

Marcadamente de origem tupinambá, como já visto anteriormente, o ritual de morte no terreiro era usado mesmo pelos integrantes das tropas de guerra dos portugueses ao atacarem inimigos indígenas arredios. Basta lembrar o ataque aos Tremembé no Maranhão feito pelos índios das referidas tropas. Além desses, outros rituais se multiplicavam no cotidiano do “mundo cristão ameríndio” e foram também objeto de registro desses missionários.

Bettendorff relata que no rio Madeira, na aldeia dos “Iririzes”, em que assistiam os padres João Ângelo e José Barreiros, estes recebiam em visita um Principal de outra aldeia. O processo do contato entre os dois grupos lembra os protocolos ocidentais do encontro entre líderes. Em particular, tinha os “Iririzes”, segundo o jesuíta, especial cuidado em expor suas mulheres, entre outras razões porque um grupo inimigo que também habitava as vizinhanças, chamado de “Jaquezes”, tinha por especial hábito seqüestrá-las para saborear a sua carne. O missionário autor revela que a dificuldade em deixa-las ir à igreja nos princípios de sua conversão era por medo, como também o era o cuidado em permitir aos visitantes que por lá chegavam manter contato com elas.

Chegou esse principal em uma tarde ao porto da aldeia Iruriz, onde se deixou estar, pelas leis de sua severidade em suas canoas e com sua gente até o dia seguinte; então pela madrugada, dispôs seu acompanhamento de sorte que o precediam seus mais vassallos com seus arcos e flechas, e a estes seguiam os oficiais de guerra com suas insígnias pelas mãos e ao cabo deles todos, o principal, com sua espada nua levantada para o ar; desta sorte foi andando para a aldeia.³⁵⁷

O principal dos “Iririzes” veio se encontrar com o outro líder, junto a seus “cavaleiros”, dando as boas vindas ao visitante e levando-o para a “casa do paricá” feita no meio do terreiro, onde, tomando o “paricá”, fizeram suas “danças e bebedices”. Seguiram-se muita festa e bebida que duraram vários dias, mas em nenhum momento as mulheres participaram, a não ser no final das comemorações para as despedidas. É importante lembrar que este encontro aconteceu no espaço da missão jesuítica. Por outro lado, é certo que naqueles primeiros anos da conversão, ainda na segunda metade do

³⁵⁷ Bettendorff, op. cit., p. 356.

século XVII, o processo de inserção destes índios no mundo colonial não estava completo. O encontro que se processava entre grupos e índios dá idéia de que este tipo de aldeia, pouco mais distante dos estabelecimentos coloniais portugueses, vivia certa autonomia em comparação a outras mais próximas dos núcleos ocidentais.

Estes índios “Irurizes” já mantinham contato com os portugueses e com outras “nações” de índios de outros rios havia tempos. Inseriam-se, dessa forma, no circuito das trocas de mercadorias, comum ao ambiente colonial, através da produção de diversos tipos de objetos para comercializá-los com brancos e índios. Entre estes, como destaca Bettendorff, tinham “...especial arte sua as suas trombetas ou mumbuíz e bordões de várias castas, que vendem aos que vão para suas terras”. O interessante deste grupo indígena é que: “...não faziam grande caso das ferramentas dos portugueses, porque lhes vem do rio Negro outras muito melhores que lhes trazem os índios daquelas bandas, que contratam com estrangeiros ou com as nações que lhes são mais chegadas”.³⁵⁸

Havia muito interesse da coroa portuguesa em entrar no rio Madeira. O padre João Ângelo, vindo do Brasil, foi mandado para iniciar o processo de conversão dos índios daquela região pelo próprio Vieira, já em 1688. Além dos peixes em abundância, aquele rio tinha muito cacau de boa qualidade. Além disso, era rota de passagem para o interior do continente, onde, tempos depois, estabeleceu-se a ligação entre as minas do Mato Grosso com o porto de Belém do Pará. Naqueles primeiros momentos, no entanto, o processo de contato estava no seu início. Mamoriny, um dos principais dos “Irurizes”, quando da vinda do jesuíta missionário, estava fugindo em uma canoa grande remada por várias mulheres e trazendo um índio criado consigo. Não queria encontrar-se com os padres, pois acreditava que estes iriam tirar-lhe as mulheres, filhos e filhas como já haviam feito antes alguns brancos. Temia ainda ser açoitado e maltratado pelo missionário.³⁵⁹

O recurso utilizado pelo padre jesuíta foi de tentar inicialmente persuadir o principal, que não aceitou e foi-se para sua roça “fazer farinha”. Depois, o padre afirmou que abandonaria e retornaria ao Pará caso ele não viesse. Isto, de certa forma, naquela circunstância, seria bem pior para o principal, uma vez que ficaria a mercê dos brancos.

³⁵⁸ Idem, p. 356-357.

³⁵⁹ Bettendorff, op. cit., p. 463.

Persuadido, o índio Mamoriny passou a chamar todas as outras aldeias dos “Iririzes” para que viessem visitá-lo. Trocados os presentes, o missionário começou a “praticá-los” falando que vinha para mostrar o caminho verdadeiro para o céu, através da fé católica e do batismo, fazendo-os filhos de Deus, livrando-os, daquela maneira, do inferno e da escravidão do diabo.³⁶⁰

Neste trecho do relato de Bettendorff, o jesuíta apresenta dados que conseguiu dos próprios missionários que lá estiveram, a quem havia solicitado que deixassem apontamentos sobre sua experiência naquela região. Em particular, quando se refere ao governo destes índios, se pode notar uma mescla de processos tradicionais com alguma roupagem inovadora, provavelmente fruto do contato que mantiveram com os brancos. Afirma que as aldeias dos “Iririzes” eram formadas por um principal eleito, considerado o mais forte entre eles, quando da morte de seu líder anterior. Nas aldeias, somente os que eram parentes podiam ter casa à parte. Os seus vassallos moravam nas roças, pertencentes aos que os governavam. Habitavam as aldeias somente os principais, os quais elegiam entre si um “cabo”, que chamavam de cabeça de todos eles.

Os missionários mandaram chamar os principais todos para falar-lhes sobre seu intento. Um destes líderes, chamado Paraparixana, foi quem veio em comitiva com seus vassallos encontrar o principal Mamoriny a pedido dos missionários, caso citado acima. Paraparixana vinha acompanhado dos moradores que portavam umas varas rachadas e abertas nas pontas – sinal de que tinham vassallos. Ao mesmo tempo, levavam, nas palavras de Bettendorff, “pajens” diante de si com arcos e flechas às mãos, demonstrando a “sua fidalguia”. O principal vinha com um vestido de seda verde e com um “terçado arvorade” nas mãos. Seguia-o a multidão de índios, além dos “pajens” que iam a sua frente. Todos esses, se encaminharam para a casa do Paricá. Lá ficaram por quatro a cinco dias.³⁶¹

O padre João Ângelo conseguiu “descer” para mais perto do rio Madeira quatro das aldeias que formavam este povo. Segundo Bettendorff, dividiam-se entre: “Iririzes”, “Paraparixanas”, “Aripuanas”, “Onicore” e “Tororizes”. Somente os “Iririzes” não aceitaram descer. No entanto, reitera o jesuíta, “não foi dificultoso reduzi-los a que se

³⁶⁰ Idem, p. 464.

³⁶¹ Bettendorff, op. cit., p. 465.

deixassem instruir na fé”. O interessante desse relato é que os padres que assistiram junto a este grupo indígena conseguiram ter acesso a um mito de origem do grupo, sintetizado pelas palavras de Bettendorff:

Tem eles para si que derivam de uma deusa que veio do Céu aquela suas terras parir cinco filhos, os quais edificaram as cinco aldeias, e como quer que a dita deusa comesse inadvertidamente peixe diante de seus filhos, foi-se logo envergonhada para o Céu e nunca mais apareceu na terra.³⁶²

Reitera o jesuíta autor, baseado nos apontamentos de seus companheiros de batina, que aqueles índios, sem nenhuma dúvida, criam haver demônios que os molestavam, a quem pagavam todos os anos os tributos na forma de vinhos e beijos, fazendo para isto as suas festas anuais. Além desta prática ritual, os principais deste grupo eram enterrados, quando morriam, em grandes paus furados juntamente com “sua manceba mais querida e o seu mais mimoso rapaz”. O trabalho de conversão, escreve Bettendorff, foi retirando estes hábitos tradicionais. Os padres João Ângelo e José Barreiros, aos poucos, tornavam estes índios “capazes de ter batismo”. No entanto, os dois missionários adoeceram gravemente e foram obrigados a se retirarem para o Pará, abandonando sua obra. Padres adoecidos de forma repentina depois de começarem o processo de conversão em muitas aldeias indígenas, não é assunto raro nos relatos jesuíticos. Cabe, com um pouco de imaginação, indagar a causa das tais doenças.³⁶³

Importa destacar, dentre outros rituais mais tradicionais presentes nestes relatos, o do Paricá que, ao que tudo indica, era ritual comum entre diversos povos ao longo dos rios amazônicos. João Daniel, já em meados do XVIII, ao se referir ao costume destes índios, quando escreve sobre os tipos de habitação que comumente utilizavam, destaca que:

Tem nas suas povoações, além destas suas casas particulares, outra muito maior, a que chamam a casa do marica(sic), comum a todos e é ordinariamente descoberta pelos lados, ou ao menos por um, coberta sim de pindoba, como as mais. Neste casarão, ou

³⁶² Idem, p. 466.

³⁶³ Bettendorff, op. cit., p. 466-467.

grande aula do paricá se ajuntam como em câmara para os seus conselhos de guerra; nesta mesma fazem as suas festas e beberrias, os seus saraus, danças, e mais funções.³⁶⁴

Quanto ao hábito do paricá, Daniel observa que dentre os pertences mais ordinários, principalmente dos velhos índios, sempre havia um cachimbo para queimarem esta erva. Ao lado do uso do paricá para fins rituais que os indícios aqui levantados indicam, existia também outro ritual observado por Bettendorff entre os Tapajós, em torno de meados do século XVII, já mencionado anteriormente quando foram observados outros aspectos do mesmo caso. Para lembrar, o jesuíta dizia que os índios mantinham, longe da aldeia da missão, um terreiro limpo no mato adentro onde faziam ali “suas beberrias e danças”. Chamavam ao tal local de “terreiro do diabo”. Escondidos dos olhares de seu pastor espiritual, faziam com que suas mulheres para lá levassem a bebidas e depois, de cócoras, sentavam com as mãos diante dos olhos, momento em que “seus feiticeiros”, com voz rouca e grossa, diziam que quem por suas bocas falava era o diabo e que “... lhes punha em a cabeça tudo o que queriam(...)”.³⁶⁵

Bettendorff proibiu o tal encontro infernal, mas desobedeciam e sempre se encaminhavam em direção ao tal terreiro com suas bebidas em mãos. Para lá, iam beber e fazer suas danças que chamavam de “poracés”. O resultado, com visto anteriormente, foi que o missionário mandou que quebrassem os tais potes com bebidas, proibindo de vez o tal ritual, mas deixando aberta a possibilidade que convidassem uns aos outros nos seus dias de festa para beberem “com moderação”.³⁶⁶

A persistência no combate aos rituais tradicionais pelos jesuítas não impedia muitas vezes algumas estratégias por parte destes povos indígenas para não romperem com suas regras tradicionais. Ainda entre os “Irurizes” que, como destacado anteriormente, enterravam de uma forma toda própria seus mortos, também os costumavam enterrar dentro de suas casas. Seus missionários combatiam este “hábito”, obrigando-os a enterrarem em “terreno santo”, na igreja. Conta Bettendorff que estes

³⁶⁴ João Daniel, *op. cit.*, tomo I, p. 207.

³⁶⁵ Bettendorff, *op. cit.*, p. 170.

³⁶⁶ *Idem*, p. 170.

índios resolveram fingir um enterro na igreja: ao invés do morto, levaram algo envolto por cascas de árvores no lugar de caixão, sepultando o verdadeiro corpo no interior de sua casa. A princípio, o padre não desconfiou do ocorrido, mas tendo depois notícia do que realmente ocorrera, mandou desenterrar o defunto da casa e levá-lo a igreja “onde se tinham enterrado as cascas”.³⁶⁷

O inusitado do encontro entre universos simbólicos tão divergentes tornava a comunicação truncada. O incômodo que os novos rituais traziam certamente deixava atônitas estas populações de “índios cristãos”. Objetos religiosos os mais variados, como vestimentas sacerdotais e hóstias, entravam num circuito confuso de significados compartilhados. Quando da morte dos dois jesuítas no Cabo Norte, já citada anteriormente, depois de castigados os culpados e recolhido os possíveis ossos dos “mártires”, Bettendorff acrescenta que por lá ficaram alguns objetos dos dois padres que não foram recuperados. Seria um cálice usado na missa e as vestes sacerdotais. O cálice, afirma o jesuíta, os índios passaram a usar para ingerir suas bebidas. As vestes, passaram a ser usadas pelas índias “para as suas maiores galas”. É possível imaginar que objetos como estes, cercados de uma áurea mística e de poder que ultrapassava seu significado religioso cristão, pudessem também fazer parte de outros universos referenciais que, por mais esforço que fizessem os novos guias espirituais dessa gente, mal conseguiriam visualizar o espectro de seu significado. O que conseguiam perceber ficava inserido apenas no reino do “senhor das trevas”.³⁶⁸

O diabo e seus “sacerdotes”

Na persistência desses rituais gentílicos e no uso profano de objetos sagrados, o diabo ficava como o grande maestro de sua manutenção e o responsável pelo embuste. Para os jesuítas e posteriormente para os inquisidores, “ele” era o grande culpado da dificuldade da implantação do evangelho e do nascimento das heresias. As idolatrias, na opinião de João Daniel, eram persistentes, mesmo entre os já mansos e cristãos. Muitos,

³⁶⁷ Ibidem, p. 497.

³⁶⁸ Bettendorff, op. cit., p. 479.

como os índios da “nação Arapium”, adoravam a lua a quem davam o nome de “ Coara Ci, mãe do dia, ou mãe do mundo; e a esta apelidam – Jaci – mãe dos frutos da terra(...)”. Em certas ocasiões, escreve o jesuíta, festejavam o aparecimento da lua nova dando saltos de prazer, dando-lhe as boas vindas, saudando-a e mostrando os seus filhos. Complementa o missionário:

Tudo isto presenciei eu mesmo, achando-me no campo com alguns não só batizados, mas também ladinos; porque gritando um, que via a lua, os mais, que estavam recolhidos em uma grande barraca, todos saíram a festejá-la; e alguns entre as mais ações de alegria, estendiam os corpos, puxavam-se os braços, mãos, e dedos, como quem lhe pedia saúde, e forças em tanto que eu cheguei a desconfiar, de que estavam idolatrando. E se assim faziam os mansos educados e doutrinados nos dogmas da fé de Cristo, que farão os bravos, e infiéis?³⁶⁹

Na época em que Daniel escreveu este relato, a antiga missão dos Tapajós, na qual foi missionário, quase um século antes, Bettendorff, naquele momento tornara-se Vila de Santarém. João Daniel escrevia não ter dúvidas e ter provas de que por lá estavam verdadeiros idólatras. Um dos missionários daquela antiga aldeia querendo ter certeza da verdade, chamou alguns índios que considerava os mais fiéis e indagou-os da obrigação que tinham em adorar a um só Deus, pois desconfiava que adoravam algum ídolo. Os índios indagados responderam que na verdade adoravam alguns corpos e criaturas que tinham ocultos numa casa no meio dos matos de que só conheciam os velhos e os adultos. Obrigou-os o padre a que trouxessem os tais corpos. Trouxeram então sete corpos “mirrados” e umas cinco pedras que fazia parte de sua adoração. O ritual se processava da seguinte forma: certa época do ano, juntavam-se os velhos em segredo, eram então os corpos e objetos vestidos com bretanha ou outro pano. Cada pedra tinha uma dedicação e denominação relativa a alguma figura, indicando para o que serviam. Uma delas, relacionava-se aos casamentos; outra servia para que os partos tivessem sucesso, e assim por diante. O que mais perturbava o jesuíta que registrou o fato era que todos esses “idólatras” eram nascidos, domesticados e educados entre os portugueses, além do que doutrinados por seus missionários. Nestes sentido, eram tidos por bons católicos, como

³⁶⁹ João Daniel, op. cit., tomo I, p. 236.

havia professado no seu batismo. No entanto, mantinham-se: “... conservando aquela idolatria por mais de 100 anos, que tinha de fundação a sua aldeia, e passando esta tradição dos velhos aos moços, e dos pais aos filhos, sem até ali haver algum, que revelasse o segredo”.³⁷⁰

O missionário, inconformado, mandou queimar os tais corpos e, juntamente com as pedras, mandou jogá-los no rio. Daniel reflete sobre o fato e destaca que por este episódio era fácil observar que o “gentilismo na América era idólatra” como outros no mundo. Na América, no entanto, diferenciava-se de outros lugares em que também existiam nações infiéis, porque eram menos cultos e polidos que aquelas e nem tão “regulados”, o que tornava suas adorações menos apuradas. No entanto, adoravam seus falsos deuses e demônios da mesma forma que os demais. Complementa:

(...)os tapuias como mais selvagens, e brutos os adoravam, e idolatravam neles mais brutalmente, e com as poucas, ou nenhuma cerimônias, que permitem a sua inata rusticidade e barbaridade, mas que todos caminham para o inferno, e[ngana]dos pelo demônio por meio daquelas insensíveis estátuas, que são o imã da sua eterna perdição.³⁷¹

Na opinião de João Daniel, o que era admirável é que sendo o “...diabo tão feio e abominável inimigo de todo o bem, e condenado por rebelde ao seu Criador, tem contudo tanto séqüito, e tanta adoração das gentes, que em muitas partes é mais temido, que Deus!”. Assim acreditava acontecer também com os tapuias do Amazonas que embora não conhecessem a Deus, tinham notícia do diabo nomeando-o com um nome em sua própria língua - “Iunepari”.

Tinham conhecimento e medo do mesmo diabo, mas convidavam-no para suas danças e festas que chamavam “poracés”. Muitas vezes, segundo o jesuíta, aparecia o senhor das trevas, visivelmente dançando no meio deles. Nos catecismos, os missionários já sabedores destas danças infernais questionavam aos seus catecúmenos: “ Eremunha poracés? Dançastes algumas vezes? – poracis porque era prova de que se dançaram, andou também o diabo nas danças”. Os meninos e rapazes, segundo o jesuíta, mais

³⁷⁰ João Daniel, op. cit., tomo I, p. 238.

³⁷¹ Idem, p. 238.

inocentes e medrosos e prontos a dizer o que viram e ouviram, logo confessavam que por vezes realmente “viram o diabo”.

O senhor das trevas, conta o jesuíta, aparecia de diversas formas para estes índios. Na forma de carneiro nos campos brincando com os meninos ou nas matas e roças, onde apareciam uns vultos com figura humana, “nus como os tapuias e de cabeça rapada, a que chama coropiras, e com eles falam e mostram algumas vezes o que os índios querem”. Daniel associa esta mesma figura ao que na Europa chamam “duendes”. Aos tais “coropiras” eram atribuídos determinados estrondos que aconteciam nas matas, causando a quebra das árvores. Os índios mansos que iam ao sertão em busca de algumas drogas a serviço dos brancos também ouviam os tais estrondos caminhando em sua direção, pois acreditavam que o “coropira” queria mostrar coisas a eles. Caso não obedecessem o convite, a tal criatura dava-lhes muita pancada. No entanto, uma vez atendido o pedido, sempre lhes mostrava o que buscavam.

A conclusão do jesuíta autor é que o diabo na forma desta figura humana chamada “coropira” tinha comunicação com estes índios mansos e aldeados. Logo, o tinha muito mais com aqueles que viviam nas florestas, a quem chamavam de “caaporas” – ou habitantes dos matos. O senhor das trevas também, segundo o jesuíta, aparecia para estes índios em suas festas e bailes chamados de “poracés”. Destaca ainda que, embora tivessem muito medo dele, serviam-no, pois este os mostrava todos os segredos que queriam ouvir. Inclusive informações sobre os que vinham em sua busca como os brancos e os missionários.

Um destes casos, Daniel usa para ilustrar sua afirmativa:

Tinha este missionário praticado, e descido do mato uma nação, e como era zelosíssimo, depois de arrumar, e dispor estes, partiu outra vez para o centro do sertão a praticar outras nações. Eis que um dia, antes de chegar o prazo da sua torna viagem, estando os primeiros à roda de uma grande fogueira deu um pau, dos que estavam no fogo um grande estalo, e ouvindo-os os tapuias, gritaram – ai vem o padre, aí vem o padre! – e não se enganaram, porque daí a pouco espaço chegou, sem ser esperado. E quem lho disse, senão o diabo naquele sinal do estrondo, e estalo do pau? Desta, e muitas outras semelhantes profecias bem se infere, que já por si mesmo, e já [por] *pactos* comunica muito com eles o diabo, de cuja comunicação nasce o não

acreditarem aos seus missionários, quando lhes propõe os mistérios da fé, e as obrigações de católicos, porque o demônio lhes ensina o contrário.(grifo meu)³⁷²

A idéia do pacto demoníaco, abordada de maneira rápida e não totalmente explícita neste trecho de João Daniel, vai ser a base para as acusações contra os índios cristãos na “Santa Inquisição”, assunto dos outros dois últimos capítulos deste trabalho. Mas, para o jesuíta, não parece claro, embora observe os contornos de idolatria nas práticas ocultas dos índios já cristianizados, que houvesse um culto organizado de adoração como nas outras “nações gentílicas, e idólatras” então conhecidas. Em sua opinião, não reconheciam nas pedras ou corpos mirrados qualquer divindade e pouco culto prestavam a estes objetos que, quando existia, era “material e rústico, e nada formal”. Tratava-se apenas de ilusão que sua ignorância, muito provavelmente cultivada pelo demônio, alimentava. No entanto, além do anjo caído, havia também outro “embusteiro” que, embora não fosse sacerdote, tinha sobre eles uma grande influência e fazia-os crentes em seus poderes. Não o veneravam como sacerdote ou como deus, apenas o temiam por seus poderes. Automaticamente, o jesuíta traduz este personagem como *feiticeiro*, termo mais próximo para designar o seu significado. Esta tradução vai ser a mesma que os inquisidores e todos os que comungavam do universo cultural cristão da época também utilizaram para nomear os *pajés*. Por outro lado, complementa o jesuíta: “...em rigor significa médico, ou mesinheiro, e uns os respeitam por veneração, e outros por medo; estes o temem, e aqueles os amam”.³⁷³

A visão do jesuíta sobre este personagem não era das mais positivas. Considerava-os “embusteiros”, “noveleiros” que, através destes embustes, faziam-se temidos e respeitados, conseguindo melhor os seus objetivos. Estes homens se diziam, segundo o jesuíta, poderosos e que alcançavam grandes coisas sendo “soberanos” do sol, da lua, dos astros e elementos. O aspecto significativo é a afirmação que faz de que eles diziam *falar com o diabo*. No entanto, considerava tudo “...maravilhas e mordem a

³⁷² João Daniel, op. cit., tomo I, p. 240.

³⁷³ João Daniel, op. cit., tomo I, p. 248.

granjearem estimação, medo e respeito entre os mais, que o lhes ofertam seus mimos, e dádivas, e suas mesmas filhas para abusarem delas, que é o seu primário intento”.³⁷⁴

Daniel descreve os tipos de pajés que existiam na região. Divide-os principalmente entre os *pajé catu* – chamado de pajé bom; e os *pajé aibá* – pajé mau. Destaca que os *pajé catu* não eram tão ruins, nem tão embusteiros como o outro tipo. Estes, na realidade, especializavam-se em curar doenças que, na opinião do jesuíta, acabavam muitas vezes por agravá-las através de seus remédios “naturais ou fingidos”. Entre estes curadores havia também diferenças. Uns curavam somente com remédios naturais compostos de ervas, arbustos, plantas e animais. Entre eles, Daniel chega a afirmar que havia alguns que realmente faziam curas “maravilhosas”. Outros, no entanto, curavam ou agravavam mais as doenças com seus “fingimentos”. Fingiam, segundo o jesuíta, curar com sua boca e língua como alguém que “...tem a saúde ao seu dispor”. Assopravam então as partes doentes do corpo com “...assopros tão violentos, que são mais aptos para molestarem, do que para sararem os doentes”. Faziam as tais curas com muitos “estrandos” e gritos que causavam ou riso ou medo nos outros. Uma das curas que faziam era nos doentes dos olhos através da introdução das línguas e sopros que, segundo Daniel, faziam chorar lágrimas “...com a circunstância de que se antes os olhos estavam só inflamados, ficam depois de tão violenta cura também inchados”.³⁷⁵

João Daniel considerava estes “pajés de assopro” os mais embusteiros, sendo que dentre estes vários se incluíam entre os *pajé catu*. Muitos índios recorriam a estes tipos de pajé, ofertando-lhes presentes e mesmo suas filhas, como já mencionado. Isto acontecia devido à “fé cega” que neles tinham e em sua capacidade de “falar com o diabo”. Outros índios temiam, por isto, “caírem na sua indignação”, acreditando em suas façanhas. Além de utilizarem o “assopro”, também faziam uso do fumo do tabaco, dando “cachimbadas” no doente para os fazer sarar. Mascavam ainda o mesmo tabaco, ou o paricá, assoprando o conteúdo com a saliva unguindo a mescla nas feridas ou na parte doente do corpo.

O que mais incomodava ao jesuíta autor era o fato de que não somente os índios do mato recorriam a estes pajés, mas também os das missões – os cristãos. Estes, assim que adoeciam eles próprios ou seus filhos iam até os pajés. Mas, destaca o jesuíta, como

³⁷⁴ Idem, p. 248.

³⁷⁵ João Daniel, op. cit., tomo I, p. 248.

comumente ficavam com a doença, somente então recorriam ao seu missionário para curá-los. Ao mesmo tempo, lembra Daniel, efetivamente muitos doentes se curavam, uma vez que conheciam as ervas com as quais eles próprios se tratavam. Eram plantas de conhecida eficácia curativa como o leite do “iapuí, o gengibre, a malagueta” etc. Outro recurso muito utilizado era colocarem braseiros por baixo de suas “maquiras” (redes) quando doentes, mesmo com “febres internas” e acabavam por sarar “...com estes suadores, ou estufas”. Os pajés, por outro lado, atribuíam aquelas curas a seus “assopros e mascas”. Definindo ainda melhor o tipo mais perigoso dos pajés, escreve o jesuíta:

Pajé aíba chamam, aos que falam, ou fingem que falam com o diabo, como os feiticeiros, e mandingueiros; e há muitos destes ainda que nem todos o são na realidade; antes alguns afirmam, que tudo, o que há neste ponto, são meras patranhas e ficção. Não há dúvida que há entre eles muitos infortúnios, doenças, e mortes, que parecem, e os índios as tem por feitiçarias, efeitos do pajé aíba(...)Daqui vem, que os temem tanto, que não há quem se atreva a dar parte, e a descobrir ao padre os seus pajés: porém a experiência tem mostrado, que tudo, ou quase tudo são fingimentos, e que os infortúnios, e mortes não são efeitos do pajé aíba, como cuidam os mais, sim de algum contingente, ou, e é o mais certo, de ervas venenosas, que alguns conhecem, e com que brindam aos outros, espremidas, e confeccionadas em bebidas.³⁷⁶

João Daniel também divide os pajé aíba em diversas categorias, de acordo com a fonte de seu poder. Uns diziam vir o tal poder dos astros, do sol, da lua, estrelas, ventos e tempestades. Outros afirmavam ter sobre o seu domínio alguns animais, dentre estes, os jacarés. Desta forma, se uma pessoa morresse atacado por um destes répteis, atribuíam-se ao tal pajé a culpa do ocorrido. Outros animais, sob os quais os aíba tinham poder, eram as onças e outras feras do mato. Finalmente, segundo o jesuíta, tinham poderes sobre peixes, cobras e lagartos. Os tais pajés viviam em “choupanas” retiradas dentro dos matos e escondidas para que não pudessem ser vistos ou noticiada a sua existência aos missionários. Nestas choupanas eram visitados por aqueles que procuravam seus serviços. Segundo Daniel, eram muito escuras e dentro delas fingiam falar e consultar o

³⁷⁶ João Daniel, op. cit., tomo I, p. 249.

diabo. Faziam isto com grandes estrondos “...já com gritos, já com berros, e urros, já com suspiros, e já com espirros muito semelhantes aos bodes”.³⁷⁷

É fácil imaginar o horror que os missionários tinham destes personagens, procurando a todo o momento desmascará-los e desacreditá-los frente aos seus catecúmenos tão *inconstantes*. Alguns destes pastores cristãos acabavam por colocar espíões ou mesmo esconder-se para surpreender os “embusteiros” no momento em que faziam seus rituais. Segundo os missionários, nos momentos em que “fingiam”, através de suas “gritarias”, falar com o diabo, buscavam descobrir segredos e coisas ocultas. Através destes poderes, ganhavam fama de adivinhos. Aconselha então Daniel a se fazer como já se tinha feito antes quando um missionário entrou de surpresa e: “(...)fazendo-lhe os exorcismos com bons açoites, desenganam os mais índios dos seus embustes; pois com todos eles não puderam adivinhar, o que lhe estava para vir por casa, para se livrarem das mãos, e castigo do padre”. O jesuíta afirma ainda que muitos padres obrigavam estes pajés a desmentirem os seus poderes publicamente nas igrejas. No entanto, com o grande medo e respeito que nutriam por eles, os índios sempre mantinham a fé nos seus “padrinhos”.³⁷⁸

Estes rituais gentílicos, segundo a opinião dos padres jesuítas, guiados pelos seus pajés e inspirados pelo demônio, persistiam em detrimento do trabalho árduo da conversão. Em parte, esta persistência deveu-se ao cuidado dos mais antigos e dos próprios pajés em manterem, ainda que ocultos, suas práticas ancestrais. Aconteceu também como fruto da comunicação simbólica estabelecida de forma truncada entre universos culturais distintos. Deveu-se ainda pelo esforço por parte destas populações indígenas de construir significados mais palpáveis para a profusão de símbolos e crenças estranhas a seus padrões cosmológicos tradicionais. Os rituais híbridos constituídos nas aldeias missionárias em que se mantinham as formas das danças, mas introduziam-se canções cristãs, pode dar uma dimensão inicial deste processo de “conversão” de sentidos. À espreita destas práticas pouco cristãs, estavam obscuros funcionários do braço religioso, ansiosos em revelar as heresias e estirpar o demônio daquelas almas. O pessimismo quanto à possibilidade da conversão, verificado deste dos

³⁷⁷ Idem, p. 249-250.

³⁷⁸ João Daniel, op. cit., tomo I, p. 250. A idéia de “padrinhos” aqui indica – padres menores.

tempos de Vieira, confirmado por Bettendorff e reiterado por João Daniel, ganhou outra dimensão com a vinda da Visita do Santo Ofício as terras do Pará. Ao remédio da conversão, substituiu-se o braço pesado do poder eclesiástico. Os índios cristãos converteram-se em hereges.

PARTE III

ÍNDIOS CRISTÃOS E SUAS HERESIAS

CAPÍTULO

7

SOB O OLHAR INQUISIDOR

No estado do Grão-Pará e Maranhão durante meados do século XVIII, especificamente na capitania do Pará, as primeiras gerações de índios cristãos já havia se incorporado ao panorama da sociedade colonial. Nas diversas roças e casas na cidade do Pará, um número considerável de índios forros e escravos vivia sob o ritmo do trabalho colonial. Integravam canoas em busca de drogas do sertão, faziam serviços domésticos e artesanais, exerciam ofícios mecânicos os mais variados, além de serem os responsáveis pelo fornecimento de alimentos, principalmente caça e pesca para suprir a mesa de seus senhores. Mesmo nas aldeias pouco mais afastadas do centro urbano, participavam desse novo ritmo de trabalho se deslocando periodicamente para a cidade ou para o sertão obedecendo às ordens de serviços que lhes eram impostas em troca, quando forros, de salários na forma de peças de algodão.

Os inumeráveis rios da região ainda escondiam, por outro lado, centenas de grupos de línguas e etnias distintas que permaneciam à margem desse processo de “integração”. Fontes dos índios forros e escravos “cidadinos”, essas populações eram paulatinamente “integradas” ao universo colonial, uma vez que as autoridades portuguesas e a própria sociedade colonial tornavam-se cada vez mais dependentes da mão-de-obra indígena. A montagem de uma estrutura colonial naquela região significava administrar dificuldades de ordem variada. Ondas de novos catecúmenos eram crescentes, suprimindo a necessidade cada vez maior de braços. Muitas vezes, índios recém batizados e saídos há pouco das matas conviviam com a segunda ou terceira geração dos

índios da cidade ou de suas imediações. Isso gerava uma situação inusitada, colocando em contato populações indígenas que compartilhavam um universo simbólico de múltiplos matizes e de códigos culturais variados. Além desses conflitos “simbólicos” que tornavam o novo mundo colonial um verdadeiro caleidoscópio de línguas e tradições diversas (some-se a isto populações de negros escravos e brancos pobres emigrados de várias partes do reino), as autoridades portuguesas ao aumentarem as incursões pelas florestas através de “guerras justas” ou “descimentos”, já abordado em capítulos anteriores, em busca de mais braços para o trabalho nas expedições de drogas do sertão, nas fazendas, roças e lavouras espalhadas em torno da cidade do Pará, produziam também doenças, guerras e mais conflitos entre seus diversos súditos. Como visto anteriormente, à igreja era dada a tarefa de civilizar o gentio, integrando-o ao modo de vida colonial e ao seio da fé católica. Diversas ordens religiosas conviviam com a tarefa da catequese e civilização dessas populações. No entanto, a crescente necessidade de mão-de-obra dificultava a tarefa da conversão e somava outros conflitos ao já conturbado panorama da região.

Longe das esferas do poder e dos sertões mais longínquos, centenas de trabalhadores indígenas conviviam no burburinho do mundo urbano. Mesmo em roças ou nas aldeias próximas, mantinham contato e se integravam ao mundo novo como cristãos. Entre filhos de índios já batizados e novos cristãos, todos eram considerados católicos. Frequentavam a missa, comungavam e confessavam como qualquer cristão. Ajudavam os padres, casavam sob o olhar e proteção da igreja e batizavam os filhos. Falavam uma “língua geral” de base tupi chamada *Nheengatu* e, muitas vezes, o português. Tinham nomes europeus. Vestiam roupas de algodão bruto e estabeleciam relações aparentemente amistosas com seus senhores e patrões. O trabalho de cristianização realizado pelos seus primeiros missionários católicos, principalmente os jesuítas, através do *Nheengatu*, havia-lhes apresentado à nova crença, indispensável para seu acesso àquele novo mundo.

Cristãos, em quase tudo pareciam iguais aos seus ‘padrinhos’ e senhores europeus. Mas eram visceralmente diferentes. Desde muito tempo antes já havia ficado claro, principalmente aos missionários, que o processo de catequese e controle dos seus impulsos nativos era demasiado difícil, mesmo entre aqueles que já gozavam de um convívio mais íntimo com o novo mundo cristão. Era necessário (pensavam os

“salvadores de almas”) um controle mais rígido e eficaz. A luta contra os desvios precisava ser conduzida com rigor e vigilância, o que somente poderia acontecer com a ajuda do “Santo Tribunal”.³⁷⁹

Assim se referia, tempos antes, um membro do clero, em 21 de maio de 1647, escrevendo de São Luis aos inquisidores do reino, sobre o estado de perdição em que se encontrava aquele estado. Pondera, já naquele momento, sobre a necessidade de ministros da Santa Inquisição para fazer frente à perigosa liberdade de consciência que imperava na América:

(...) a (sic) trinta anos a esta parte, que tem sucedido muitos casos dignos de grande castigo, por causa de não haver ministro de Santa Inquisição neste estado(...) mas como meu intento é somente dirigido a acertar no serviço de Deus e de sua Majestade e para que se evitem ofensas feitas a Deus donde comumente nascem os castigos da América pela liberdade de consciência com que vivem, e nesta conquista, se pode fazer um novo mundo, e muito serviço de Deus, em reduzir a nossa Santa fé católica tantos milhares de almas que pelos sertões vivem sem conhecimento de fé, e muitas vezes perdem a cristandade por causa destes línguas, e vivem em seus ritos e cerimônias pelo mau exemplo que lhe dão e tratando eu de por remédio a isto não foi possível porque os que

³⁷⁹ O padre Antônio Vieira no seu célebre sermão do Espírito Santo, realizado na Igreja da Companhia de Jesus de São Luís do Maranhão, no ano de 1657, fez uma comparação bastante feliz e bela entre as dificuldades da catequese desses índios e o trabalho de um escultor (recentemente foi publicado por Alcir Pécora – *Antônio Vieira, Sermões*, Tomo I, São Paulo: Hedra, 2003, pp. 417-440). Para o missionário, esses índios, os “brasis”, não ofereciam nenhuma resistência inicial ao processo de catequese, ao contrário, abraçavam a fé sem muita dificuldade. No entanto, com o passar do tempo, do mesmo modo que a abraçavam também dela se desfaziam com a mesma facilidade. Neste sentido, diz o missionário, comparavam-se a uma estátua de murta (um arbusto) cuja produção não oferecia dificuldades ao seu escultor. Por outro lado, era preciso estar sempre atento e, a todo o momento, era imperativo poda-la para que permanecesse em perfeito estado. O contrário disso acontecia com outros povos que a princípio eram duros, tenazes, constantes e resistentes ao processo de catequese, tal qual o mármore era duro para ser trabalhado. Apesar disso, depois de produzida, a estátua de mármore durava para a eternidade. Com os “brasis” restava a eterna tarefa de trabalhar o já trabalhado, plantar o já plantado e ensinar o já ensinado. Usando essa bonita imagem do grande missionário e orador, Viveiros de Castro escreveu um instigante e importante ensaio intitulado “O mármore e a murta – sobre a inconstância da alma selvagem” – inicialmente um artigo e recentemente também publicado em livro : “*A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de Antropologia*”, São Paulo: Cosac & Naify, 2002, pp. 183-264, em que reflete sobre a visão que o jesuíta construiu dessas populações e a perspectiva das populações de origem tupi quanto à visão da alteridade e sobre a “inconstância” ao abraçarem valores do “outro”. “Inconstância” essa que Viveiros considera uma característica fundadora dessas populações.

governam a justiça nestas praças, emper[r]am(sic) estes semelhantes por suas conveniências não reparando nada no que daqui resulta(...).³⁸⁰

O cuidadoso padre talvez tivesse razão sobre o descaso das autoridades quanto à saúde espiritual de seus trabalhadores índios. Eles próprios viviam num mundo distinto do mundo português, moralmente muito menos rígido. Estavam a léguas dos cárceres do Santo Ofício e do olhar perscrutador dos inquisidores do reino. A “liberdade das consciências” aliada às “conveniências” das autoridades fazia daquele pedaço das terras portuguesas no além mar um palco de heterodoxias as mais variadas.

No entanto, cento e poucos anos se passaram desde o envio daquela carta. Mudanças aconteceram. A capital do Estado mudara para a cidade do Pará. Dezenas de novas aldeias e algumas fortalezas já fincavam raízes nos principais rios da região. Aliados e novos inimigos índios se apresentavam. Os índios cristãos se multiplicavam e dentre a população daquela colônia já viviam alguns oficiais do “Santo” Tribunal.

No Pará, ao longo da segunda metade do século XVII e primeira metade do século XVIII, houve a instalação de uma rede de funcionários do tribunal, o que permitiu o envio de um número significativo de denúncias contra práticas heréticas durante todo este período. A preocupação com a instalação dessa rede de funcionários, assim como a quantidade de denúncias enviadas ao tribunal em Lisboa, deixa perceber a importância que aquela região passou a ter para os inquisidores do reino. O apelo do padre na carta de 1647 foi ouvido. O rigor aumentara.

Aprendendo a ser cristãos, os indígenas coloniais mantiveram sua diferença. Repetiam e recriavam gestos, crenças e formas de viver que subvertiam as rígidas regras de comportamento que lhes eram impostas. O mundo colonial, por sua composição plural, composta por múltiplas etnias e culturas, permitia certos comportamentos menos ortodoxos do ponto de vista religioso, seja por parte de índios, negros ou brancos. Neste universo de práticas culturais tão distintas, trocas simbólicas se faziam presentes. Tentativas de convívio também. Uma certa abertura ao desconhecido temperado por uma permissividade quanto ao comportamento moral se fazia sentir por parte dos brancos

³⁸⁰ ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, Livro 232, f.22.

portugueses. Por outro lado, para as populações indígenas, tentativas de dar sentido àquele novo mundo eram constantes. De certo, foi o olhar vigilante dos párocos e dos missionários quem primeiro começou a detectar perigosos comportamentos pouco aceitáveis em matéria de fé católica. Depois, informados pelos seus confessores e párocos, os demais colonos foram se dando conta da necessidade de vigiar e do perigo de serem vigiados pelos seus conterrâneos. Um misto de medo e vingança se tornou presente. Denúncias se multiplicavam. Através delas, uma rede de relações entre esses obscuros personagens e seus secretos hábitos veio à tona.

O objetivo deste capítulo, intitulado: “Sob o olhar inquisidor” – é compreender o funcionamento do tribunal do Santo Ofício em Portugal e no estado do Grão-Pará e buscar identificar traços da tradição douta e popular sobre as práticas mágicas em Portugal, objetivando verificar qual o significado dado pelos inquisidores e por parte da sociedade colonial aos comportamentos pouco ortodoxos daqueles novos cristãos a serem abordados no capítulo subsequente

A organização do tribunal

A organização do tribunal do Santo Ofício em Portugal foi feita através de distritos, obedecendo aos limites das dioceses, muito embora essa organização tenha variado com o tempo. O objetivo era o controle do território privilegiando regiões onde se concentravam cristãos novos, mouriscos, a rede urbana e territórios politicamente mais sensíveis. Em 1565, os tribunais dividiam-se entre: Coimbra, Évora e o tribunal de Lisboa. Havia também, desde 1560, um tribunal em Goa. O tribunal de Lisboa era responsável, dentre outras dioceses, pelos territórios portugueses do Atlântico – as ilhas, o Brasil, as fortalezas e entrepostos na costa noroeste e ocidental da África.³⁸¹

³⁸¹ Ver Bethencourt, Francisco. *História das Inquisições, Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV-XIX*, 3ª. Ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 52.

O tribunal da inquisição, chamado de Santo Ofício, basicamente preocupava-se com atitudes heterodoxas que infringissem as normas da religião cristã. As penas por ele ditadas eram complementadas pela justiça civil ao condenar o herege, considerado também o rebelde contra o Rei e contra a lei do país. Esse tribunal não diferia muito das demais instituições judiciárias do reino, controlando através de um conjunto de normas os comportamentos dos seus súditos³⁸².

Nos rincões mais afastados, no entanto, o processo de controle era mais difícil. Por essa razão, o “Santo Ofício” utilizou-se das visitas de distrito e de uma rede de oficiais e de auxiliares civis não remunerados conhecidos como comissários e familiares. Os comissários da Inquisição eram os oficiais do tribunal mais graduados naquelas paragens. Eram escolhidos entre os membros do clero, basicamente dentre os missionários das diversas ordens religiosas ali presentes. Sob suas ordens estavam os oficiais laicos chamados de familiares, membros civis que apoiavam a ação dos tribunais e que gozavam de certas regalias e poder. Os comissários eram responsáveis pelo recebimento e envio de denúncias de heresias cometidas na região para o Tribunal da Inquisição de Lisboa. Também se responsabilizavam pela realização de diligências para averiguação de culpas, prisão dos culpados e seu envio para o reino. Os comissários tinham normalmente a seu cargo um escrivão que registrava as acusações e denúncias que chegavam as suas mãos. Através desses comissários e algumas vezes dos familiares instalados nos estados do Brasil e do Grão-Pará, é que eram enviadas inúmeras denúncias a Lisboa, posteriormente arquivadas nos cadernos do promotor daquele tribunal.³⁸³

³⁸² Ver Siqueira, Sônia – *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*, São Paulo: Ática, 1978, p.278. Para o tribunal havia dois tipos de atitudes heterodoxas. Eram as heresias e as apostasias. As heresias eram todas as doutrinas diretamente opostas às verdades reveladas por Deus e contrárias à Igreja. As apostasias eram a negação total da fé. Ambas eram consideradas delitos, portanto pertenciam ao campo penal canônico. Esses delitos, para o tribunal da Inquisição, ameaçavam o bem comum já que punham em risco a integridade religiosa da comunidade. Portanto, a Inquisição era considerada um tribunal público que zelava pelo bem estar coletivo, sendo seus juizes delegados do Sumo Pontífice (Siqueira, 1978:204;205;279). O aspecto normativo do Santo Tribunal é evidente. Ao zelar pela ortodoxia estipulada pelo Concílio de Trento, preservava também o domínio sobre suas ovelhas e, em consequência, a própria estrutura do império português.

³⁸³ Os familiares gozavam de certos privilégios, podendo portar armas e estar isentos de impostos, de serviço militar, entre outras regalias. Para mais informações sobre os Familiares e Comissários, ver, entre outros: Bethencourt, Op. Cit., 2000:53/57; Lipiner, Elias – *Terror e Linguagem – um dicionário da Santa Inquisição*, Lisboa: Contexto, 1998:62; Siqueira, Op. Cit., 1978: 172,160. A maioria dos trabalhos citados, no entanto, buscam as informações sobre esses oficiais do “Santo Tribunal” nos Regimentos da Inquisição em Portugal. O regimento de 1640 que regia as atividades do Tribunal no período aqui estudado apresenta informações importantes sobre essas duas atividades, dentre outras, e esclarece muitas dúvidas sobre a

O comportamento pouco ortodoxo dos colonos deveria ser denunciado ao Santo tribunal e suas culpas enviadas a Lisboa. Somente ao tribunal lisboeta era dado o poder de mandar averiguar as acusações. Simples indícios de faltas não podiam servir de base para autuações. As devassas somente eram realizadas nos casos em que houvesse fama pública e suspeita de crime contra a fé. O respeito a esses procedimentos jurídicos explicam a grande incidência de denúncias em detrimento do número de processos. Por outro, elucidam também a distância temporal entre denúncias feitas e processos complementados. É comum encontrar casos em que o delito é cometido cerca de vinte e até trinta anos antes de serem presos ou processados os suspeitos.

Os processos de inquisição

O tribunal do Santo Ofício utilizava três métodos para iniciar um processo contra os heréticos. Eram iniciados através da acusação, denúncia ou inquisição. Na denúncia, ao contrário da acusação, não era necessário que o denunciante apresentasse provas contra o denunciado. Era uma acusação secreta que normalmente se fazia à Mesa do Santo Ofício, em geral contra cristãos novos considerados judaizantes. Através do método da inquisição, por outro lado, não era necessária acusação ou denúncia. A busca dos heréticos era ordenada ex-ofício de tempos em tempos pelo tribunal, baseando-se em rumores públicos sobre a existência de hereges ou de práticas contra a fé. As visitas do tribunal, como a que aconteceu no Grã-Pará entre 1763 e 1769³⁸⁴, são exemplos deste método.³⁸⁵

organização do tribunal da inquisição em Portugal. Existe uma publicação recente do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro de todos os regimentos da inquisição em Portugal (de 1552, 1613, 1640 e 1774) organizados pela historiadora Sônia Siqueira: RIHGB, Rio de Janeiro, a. 157, n. 392, p.495-1020, jul./set. 1996.

³⁸⁴ A Visitação acontecida em terras do Grão-Pará na segunda metade do século XVIII foi primeiramente revelada pelo historiador José Roberto do Amaral Lapa em seu livro: *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*, Petrópolis:Vozes,1978. O autor publicou um dos Cadernos do Promotor existentes no Arquivo da Inquisição de Lisboa e produziu uma introdução apresentando as características especiais dessa visitação. O livro da Visitação compõe-se das denúncias efetuadas à mesa da visita durante o tempo em que esta estava instalada em terras do Grão-Pará. Duas dissertações relativamente recentes colocam novamente em discussão a referida visita. Trata-se da

Ao contrário dos processos que trazem várias etapas de inquirição, as acusações e as denúncias se constituem, além delas próprias, de confissões e de um Sumário de testemunhos. Levando em consideração a temática em análise, a confissão permite, assim como os testemunhos, trazer as vozes indígenas à tona, mesmo que mediadas pelo escrivão, pelo tradutor e pelo próprio discurso jurídico que imprime ao interrogatório uma lógica bastante peculiar. Todos esse limites não impedem a leitura dessas vozes e dos significados que constroem desse universo com o qual se relacionam. Além disso, o sumário de testemunhas proporciona ao pesquisador a percepção de uma intrincada rede de relações entre os denunciados e pessoas próximas a ele. Deixam transparecer conflitos, medos e rancores, lançando luz sobre o cotidiano de suas relações no interior da sociedade colonial. Possibilita, ainda, observar versões muitas vezes distintas sobre um mesmo acontecimento. Indígenas, mulatos, mamelucos ou europeus fazem emergir um conjunto de significados múltiplos e distintos possibilitando uma leitura rica desse universo dissonante.

Apesar de menos completas que os processos, as denúncias encontradas nos cadernos do promotor agregam um número de acusados amplo, propiciando comparações entre regiões através de séries cronológicas longas. Isto permite traçar um panorama dos tipos de denúncias mais comuns em determinados períodos e também da intrincada relação política entre vários oficiais do Santo Ofício, as autoridades coloniais, os colonos e as populações indígenas. Por outro lado, o fato dos depoimentos colhidos nas diligências que acompanhavam as denúncias terem sido tomados longe do tribunal de Lisboa, ou seja, longe da estrutura rigorosa responsável por essa função, que não raramente utilizava recursos violentos para conseguir confissões – como tortura

dissertação de Pedro Marcelo Pasche de Campos em *Inquirição, Magia e Sociedade: Belém do Pará, 1763-1769*, Niterói: UFF, dissertação de mestrado, 1995 e de Evandro Domingues: *A pedagogia da desconfiança – o estigma da heresia lançado sobre as práticas de feitiçaria colonial durante a Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1772)*, Campinas: Unicamp, dissertação de mestrado, 2001. Ambos trabalham as práticas mágicas denunciadas na referida Visitação.

³⁸⁵ Sobre os métodos e a linguagem utilizada pelo Tribunal do Santo Ofício um bom resumo encontra-se em Lipiner, Elias – *Terror e Linguagem*, Op. cit, 1998. A confissão era essencial em todo o processo de inquirição. Embora também pudesse iniciar um processo, era em função dela que ele próprio se organizava. Neste sentido, para se conseguir a confissão da culpa do réu se constituía todo o instrumental de inquirição (Bethencourt, 2000, p. 50). A própria gestualidade do acusado era analisada buscando o conhecimento da verdade. Daí a importância dos dados oriundos desse tipo de fonte, uma vez que ao se preocupar com a enorme quantidade de indícios de culpa, o inquisidor registrava um universo muito maior de detalhes do que os documentos de outra natureza.

psicológica e física – tornava esses depoimentos, creio, menos forçados. Nos processos, que duravam por vezes anos, era comum os depoentes utilizarem-se de estratégias as mais variadas para evitar certos assuntos mais sensíveis. Ao mesmo tempo, devido à “competência” dos inquisidores, muitas vezes os depoentes acabavam por confirmar aquilo que os mesmos queriam que dissessem. Menos experimentados e mais envolvidos com as querelas locais, os comissários não conseguiam acompanhar a eficiência dos inquisidores em Lisboa.³⁸⁶

Para que as denúncias viessem à tona, anualmente eram enviados e fixados nas portas das igrejas e conventos em todo o reino os editais do Santo Ofício, onde constavam as culpas de heresia a serem observadas. Mais comum no reino, a chegada dos editais com o rol de culpas, por vezes demorava nas suas possessões mais afastadas. Era comum aos habitantes do estado, fossem índios, mestiços, negros ou brancos serem surpreendidos com o que os inquisidores em Lisboa consideravam ser heresia. Hábitos e tradições arraigadas eram postos na ilegalidade. Se por um lado tradições e hábitos da cultura popular europeia se perpetuavam em terras além-mar, outros hábitos mais complexos e desconhecidos também se mantinham no mundo colonial.³⁸⁷

³⁸⁶ Um aspecto importante a ser ressaltado: é provável que a diferença existente entre as denúncias e os interrogatórios tomados pelos comissários e aqueles feitos à Mesa do Tribunal em Lisboa também se repetisse em relação àqueles que foram tomados quando da Visitação acontecida no Grão-Pará entre 1763 e 1769. Assim como os inquisidores do reino, o visitador e inquisidor no Grão-Pará também poderia inspirar o mesmo tipo de temor e a atmosfera pesada de seus colegas de Lisboa. Isto, certamente, poderia interferir na forma e no registro desses relatos.

³⁸⁷ Laura de Mello e Souza no seu já clássico trabalho: *O Diabo e a Terra de Santa Cruz - feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*, São Paulo: Companhia das Letras, 1986 – nos apresenta uma reflexão primorosa sobre traços da religiosidade popular no Brasil colonial. A autora trabalhou, dentre outros materiais, com várias denúncias e processos oriundos da Visitação do Grão-Pará (1763-1769) que, como mencionado anteriormente, havia sido “descoberta” alguns anos antes pelo historiador José Roberto do Amaral Lapa. Segundo sua reflexão, essas práticas mágicas traziam traços de um substrato comum à feitiçaria europeia. Ao mesmo tempo, a autora chama a atenção para a especificidade daquela religião vivida por aquela população colonial, em suas palavras: “(...) eivada de reminiscências folclóricas europeias e paulatinamente colorida pelas contribuições culturais de negros e índios” (p.16). Em sua opinião, era necessário considerar os limites da “cristianização imperfeita”, levando em consideração que a especificidade daquela situação colonial residia na convivência e interpenetração de várias populações oriundas de credos diversos onde tradições culturais acabavam por desaguar na feitiçaria e na religião popular. Na opinião da autora, para dar conta daquela complexidade era necessário percebê-la como o lugar de cruzamento e reelaboração de níveis múltiplos de tradições, em sua palavras: “(...) agentes de um longo processo de sincretização”(p.16). Creio, por outro lado, concordando com a autora sobre o peso que certamente a tradição mágica europeia teve no mundo colonial, em particular no mundo amazônico, que o “colorido paulatino das contribuições culturais ameríndias” que Laura menciona *en passant*, me parece muito mais forte e consistente do que a primeira vista poderia parecer. Isto tento demonstrar neste estudo.

A percepção das heresias

Práticas e comportamentos pouco cristãos se repetiam continuamente na distante possessão portuguesa na América. Assim como no estado do Brasil, o estado do Grão-Pará e Maranhão era rico em denúncias que enchiam os arquivos da Inquisição de Lisboa. Anualmente, dezenas de denúncias eram enviadas ao reino pelos funcionários do tribunal naquele estado. Muitas traziam índios como acusados. Não somente índios, mas índios cristãos. Não fazia sentido acusar de práticas heréticas os índios “gentios sem religião”. Para cometer ato herético era necessário conhecer a palavra divina. O objeto do escrutínio dos olheiros do tribunal era tão somente os cristãos. Portanto, a atenção estava focada nestes personagens frutos do trabalho missionário e já integrados no universo colonial. Surge uma questão importante: como os funcionários do tribunal percebiam e diagnosticavam as práticas heréticas?

Para tentar compreender o significado que determinadas práticas culturais tinham para a população colonial e em especial para o tribunal da inquisição, é necessário primeiramente entender a forma com que o mundo letrado via essas práticas. Depois, buscar perceber como o mundo popular europeu as compreendia.

Os letrados e o mundo dos feiticeiros

Os homens eruditos que viveram entre os séculos XVI e a primeira metade do XVIII na Europa acreditavam em diabos, bruxas e feiticeiras. Não tinham dúvidas sobre a sua existência ou que agiam nos limites das leis naturais. José Pedro Paiva em obra recente e, creio, fundamental para entender a forma de percepção que se tinha de bruxarias e superstições em território português durante os séculos XVII e XVIII, faz um levantamento profundo dos textos portugueses mais lidos na época que tratavam desta matéria, buscando compreender, através de uma análise comparativa com o restante do

pensamento europeu, como os eruditos portugueses viam esses fenômenos.³⁸⁸ Partiu da análise dos códigos legislativos portugueses relativos aos tribunais seculares, ao tribunal do santo ofício e aos tribunais episcopais. Destaca que toda a produção normativa era oriunda das ordenações do reino (Manuelinas e Filipinas), dos regimentos da inquisição e das constituições diocesanas. Trabalhou também com os tratados de teologia moral, manuais de confessores, com os catecismos e com os manuais dos párocos. Neste sentido, consegue abarcar grande parte das idéias compartilhadas por esses eruditos em território português e que certamente influenciaram bastante os oficiais e padres espalhados pelo reino.

José Paiva observa que as autoridades mais citadas por teólogos e canonistas na Europa eram, em sua maioria, autores espanhóis e italianos. Dentre esses, alguns jesuítas. No entanto, para o autor, a grande fonte para os manuais portugueses foi São Tomás de Aquino³⁸⁹. Para Maria Benedita A. Araújo, ao analisar a crença no demônio na sociedade portuguesa do século XVIII, houve uma mudança significativa no pensamento da igreja no século XIII com a substituição da autoridade de Santo Agostinho (354 – 430) pela de S. Tomás de Aquino (1225-1274). São Tomás colocara como dogma da fé a existência dos demônios e a efetividade da magia, além da realidade dos atos praticados pelas

³⁸⁸ José Pedro Paiva em: *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas” – 1600-1774*, no seu capítulo I, pp. 15-70, analisa a percepção das elites portuguesas a propósito da bruxaria e superstição, buscando a raiz desse pensamento nos autores em que eles se pautavam. Busca também perceber como essa doutrina produzida foi posteriormente assimilada pela maioria da população. Ele elenca uma série de autores que trabalham com a temática destacando, entre outros: Stuart Clark – *The rational witchfinder conscience demonological naturalism and popular superstitions*, quando se refere a percepção que os homens do renascimento tinham sobre diabos e bruxas e Sophie Houdard em: *Les sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie*, em cuja obra a autora trabalha as idéias de demonólogos como H. Kramer, J Sprenger, Jean Bodin, Henri Boguet e Pierre de Lancre – quando designa os textos desses doutos como “ciência do diabo”; destaca também a importância de H. Trevor Roper em – *Religion, the Reformation and social change* - por ter sido nos anos sessenta o pioneiro em chamar a atenção a aparente contradição entre as concepções progressistas dos homens deste período e sua crença em bruxas. Assim como José Pedro Paiva, Francisco Bethencourt escreveu uma obra fundamental e anterior a do primeiro autor, intitulada: *O Imaginário da Magia – feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI* (Lisboa: Centro de Estudos de História e Cultura Portuguesa, 1987). Nesta obra, Bethencourt analisa as práticas mágicas em Portugal no século XVI. José Pedro Paiva, neste sentido, é devedor em muitos aspectos da obra anterior. O que não deixa de mencionar. No entanto, embora muitas questões abordadas por Pedro Paiva já tinham abordagem semelhante em Bethencourt, o fato de Paiva ter centralizado sua análise nos dois séculos posteriores, distingue sua obra da anterior, tornando-a, para esta análise, mais importante.

³⁸⁹ Ver José Pedro Paiva, *Bruxaria e Superstição...*, p. 23.

feiticeiras.³⁹⁰ Por outro lado, José Paiva destaca que tanto Agostinho quanto São Tomás acreditavam na restrição do poder do demônio à produção de atos naturais, não sendo possível a realização por parte dele de milagres. Neste sentido, ambos alertavam para o caráter ilusório de muitas das suas ações.

A crença em bruxaria nestas sociedades estava, por sua vez, intimamente ligada à existência do que se chamava de *pacto demoníaco* que, em linhas gerais, dava a quem o estabelecia a possibilidade de realização de ações extraordinárias. Essas operações mágicas ilícitas, segundo os tratadistas, provinham de um pacto feito entre o diabo e o mágico. Tratava-se de um contrato ou de uma invocação que se celebrava de duas formas: o *pacto expresso*, também conhecido como explícito e o *pacto tácito*, chamado também de *implícito*. O pacto expresso acontecia quando o mágico por palavras ou através de determinados sinais (fazer círculos era dos mais comuns), dirigia-se ao demônio estabelecendo com ele um contrato no qual o diabo se comprometia a ajudá-lo. O mágico, por sua vez, se obrigava a prestar culto e ofertas ao anjo caído. Este contrato supunha sempre uma retribuição que o humano se obrigava a dar ao demônio. O pacto tácito ou implícito acontecia quando, para alcançar certos fins, como por exemplo curar doenças, usava-se meios “vãos” e “desproporcionais”. Meios que não tinham qualquer virtude natural para alcançar aquela finalidade pretendida. Desta forma, ainda que o mágico não admitisse o auxílio do diabo, as finalidades só poderiam se alcançadas com a interferência daquele³⁹¹.

Segundo José Paiva, a noção do pacto diabólico e dos poderes obtidos através dele era um dos aspectos chave das preocupações do mundo dos letrados³⁹². No entanto, para o autor, em Portugal ao contrário do que acontecia no restante da Europa, a maioria

³⁹⁰ Ver Maria Benedita A. Araújo – *A Medicina Popular e a Magia no Sul de Portugal – contribuição para o Estudo das correntes mentais e espirituais (fins do séc. XVII e meados do séc. XVIII)*, Lisboa: Universidade de Lisboa, tese de doutorado, 1988, p. 217.

³⁹¹ Ver José Pedro Paiva- *Bruxaria e Superstição...*, p. 38-39. Segundo Paiva, a magia era definida como a arte de produzir maravilhas (*mirabilia*) e poderia ser causada tanto por meio natural, quanto por meio diabólico.

³⁹² A importância do pacto diabólico para a tradição que desde a idade média foi sendo construída pela igreja católica, é muito bem abordada por Maria Benedita A. Araújo que, dentre outras coisas, observa que foi a partir da *Doctrina Christiana* de Santo Agostinho, quando este condena como supersticiosa toda a tentativa de consulta aos demônios, que esta noção tornou-se presente nas leis canônicas e foi se incorporando na jurisprudência da Igreja ao longo do tempo, até tornar-se definida no documento *Malleus Maleficarum*, publicado em Colônia no ano de 1486, identificando definitivamente a magia e a heresia – ver em : *A Medicina Popular e a Magia no sul de Portugal...*, pp 213-222.

dos eruditos era pouco crente em relação aos ajuntamentos, ou seja, às reuniões coletivas entre mágicos e diabos. Citando Laura de Mello de Souza, admite que em Portugal era mais aceita a idéia de pacto individual. Ao mesmo tempo, era negada a possibilidade do demônio transformar corpos humanos em corpos de animais. As metamorfoses não se realizavam, segundo esses eruditos, porque o diabo não poderia criar a partir do nada ou modificar uma criação divina, o que corroborava o pensamento de São Tomás de Aquino³⁹³.

Para São Tomás, o diabo possuía certamente poderes. Esses poderes no entanto eram de ordem espiritual e limitados frente aos poderes divinos. Mesmo assim, através desses poderes poderia causar, por exemplo, danos aos corpos humanos (caso do mau olhado). O poder diabólico estaria limitado a produção de atos naturais pelo conhecimento extra-humanos das leis da natureza, utilizando tão somente as virtudes naturais para realizá-los. Além disso, era capaz da criação de ilusões diabólicas por intermédio de excitações sensoriais³⁹⁴.

Em linhas gerais, Paiva destaca que, em Portugal daquele período, pouquíssimos eram os autores dedicados ao fenômeno da bruxaria. No entanto, a crença na doutrina do pacto diabólico estava presente. Segundo o mesmo autor, neste campo produziram-se reflexões muito homogêneas. Várias delas dedicadas à delimitação das competências das instâncias jurídicas com jurisdição sobre este delito. Marcadamente de caráter herético, ele excluía a possibilidade dos tribunais seculares se ocuparem do caso. Ao mesmo tempo, outros autores tentavam sistematizar as idéias em torno do significado das práticas mágicas.

Os autores que se preocupavam em apresentar uma doutrina englobando todas as práticas mágicas, consideravam-nas, seguindo novamente as idéias de São Tomás de Aquino, como uma forma de *superstição*. O fato do caráter do delito ser considerado superstição, tornava-o uma falha contra o primeiro mandamento, isto fazia do pecado uma falta grave contra Deus. Ao mesmo tempo, dividiam essas práticas, assim como o

³⁹³ Em Paiva, *Bruxaria e superstição...*, p. 41. Paiva cita esta idéia do livro de Laura de Mello e Souza – *Inferno Atlântico – demonologia e colonização séculos XVI-XVIII*, São Paulo: Companhia das Letras, 1993, pp. 169-170. Este livro pode ser considerado, assim como *Diabo e a Terra de Santa Cruz*, da mesma autora, outro marco imprescindível para quem queira conhecer a religiosidade popular no período colonial da América Portuguesa.

³⁹⁴ Ver Paiva, *Bruxaria e superstição...*, p. 44.

santo filósofo, em cinco categorias: idolatria, magia, adivinhação, vã observância e malefício.³⁹⁵

Superstição era entendida por esses autores como um delito contra a religião e como culto a falsos deuses, ou ainda como culto ao Deus verdadeiro, mas feito de forma inapropriada ou ineficiente³⁹⁶. A magia, por sua vez, era definida como a arte de produzir maravilhas. Maravilhas essas que poderiam ser causadas por meios naturais ou por poderes diabólicos.

A adivinhação, segundo os autores portugueses da época e seguindo os ensinamentos de São Tomás, era dividida em cinco técnicas: a *quiromancia* (arte de ler as mãos); a *necromancia* (adivinhar o futuro com a ajuda de espíritos de defuntos); a *hidromancia* (adivinhar o futuro através dos sinais deixados pela água); a *piromancia* (predizer o futuro por sinais deixados pelo fogo) e a *aeromancia* (ler o futuro através dos sinais do ar). Existia ainda a adivinhação profética, astrológica e diabólica. Dessas, a primeira era via revelação divina – inacessível aos humanos comuns. A segunda se realizava com base na observação das estrelas e deveria ser feita exclusivamente para predizer efeitos naturais. A terceira era feita através da invocação do diabo para prever ações que dependiam da liberdade dos homens, para descobrir objetos perdidos e para saber o que se passava em regiões distantes. Segundo Paiva, esta terceira forma era considerada “uma forma de idolatria, pois implicava um culto dado ao Diabo e por isso considerada delito gravíssimo”.³⁹⁷

Ainda dentre as formas de superstição a “vão observância” – entendida como a maneira de obter determinados fins praticando atos considerados não apropriados ou ineficazes – dividia-se em: *Ars notoria* – usada para obter sabedoria sem ter trabalho através de oração, jejum ou ainda invocação do demônio; *Observatio eventum* – controlar o futuro com base no acaso de certos acontecimentos - como acreditar que dava azar encontrar uma pessoa corcunda, uma raposa ou um defunto; *Observatio sanitatum* – usar

³⁹⁵ Paiva, *Bruxaria...*, p. 48. O autor cita a J. Bossy – *Moral arithmetic: seven sins into ten commandments*, neste livro J. Bossy destaca que a partir do século XVI houve uma gradual substituição do sistema dos sete pecados mortais pelos dez mandamentos como código definidor da ética cristã e das ofensas contra esta ética. No caso da bruxaria, a alteração desse contexto transformou-a de ofensa contra o próximo (ligada ao pecado da ira) a quebra do primeiro mandamento, portanto falta mais grave, uma vez que era dirigida a Deus.

³⁹⁶ Paiva, *Op.Cit.*, pp. 48-49.

³⁹⁷ Paiva, *Bruxaria e superstição...*, p.50.

certos gestos ou orações para evitar ou curar uma doença. Este último acontecia como mais recorrência dentre os casos registrados pelo tribunal do Santo Ofício. Além do que, segundo Paiva, era o que recebia maior número de repreensões, seja na literatura de origem eclesiástica ou médica.³⁹⁸

O malefício também fazia parte da superstição. Definia-se como a arte de realizar o mal a terceiros com a ajuda e o poder do diabo, obtido através de um pacto instituído com o mesmo. Para que pudesse ocorrer, eram necessárias três condições: a existência dos agentes – o poder do diabo e a malícia humana – e, como aspecto imprescindível, a autorização divina. O malefício poderia ser de dois tipos: o *venéfico* e o *amatório*. O primeiro tinha por objetivo provocar o dano a terceiros atentando contra a sua saúde, vida ou bens. O segundo visava excitar o amor, a amizade ou o ódio entre duas pessoas. Dentre os tipos mais conhecidos de malefícios destacam-se o “mau olhar” e o “ligamento” (incapacidade sexual). Esses estavam presentes no discurso médico e no discurso jurídico, respectivamente.³⁹⁹

Todo esse universo de classificações tinha por objetivo definir essas práticas visando o estabelecimento de seu caráter herético. Na opinião de Paiva, havia consenso entre os letrados no que diz respeito a dois aspectos: o primeiro é que nem todas as práticas mágicas continham heresia (a alquimia era um exemplo de prática mágica lícita) e também que era sempre heresia invocar o demônio para que ele fizesse algo que sua natureza não permitia – revelar o futuro ou operar milagres, por exemplo. Caso se invocasse o demônio para realizar determinadas ações que não fossem contra a sua natureza, essas não eram consideradas práticas heréticas. Segundo o autor, levando-se em consideração que para aquelas pessoas o diabo existia e possuía determinada natureza, ao ser solicitado a realizar algo pela potência do seu ser, tal ação não atentaria contra a crença ortodoxa da Igreja Romana. Portanto, não poderia ser considerada heresia.⁴⁰⁰

³⁹⁸ Paiva, Op. Cit., p. 53.

³⁹⁹ Paiva (Op. Cit, pp. 53,54). A definição do malefício e suas conseqüências, usadas por Paiva, estão contidas no mais importante e famoso tratado conhecido na época, publicado em 1486: Kramer, H. e E. Sprenger - *Malleus Maleficarum* (Paiva usa a edição inglesa de 1971, p. 01).

⁴⁰⁰ Ver Paiva, Op. Cit, p. 57. O fato de se definir o caráter herético do delito definia também o foro em que deveria ser averiguado e julgado. No caso de delito herético, somente o tribunal da inquisição tinha poderes para julgamento. Nem mesmo os confessores teriam poder para absolver os penitentes. Quanto ao fato da invocação do demônio não se configurar como prática herética, nem por isto tal prática deixava de ser punida.

Se havia consenso em alguns aspectos, em outros as opiniões divergiam. Ao julgarem determinados delitos, muitos letrados e doutos discordavam quanto às condições necessárias para considerá-los de caráter herético. Alguns consideravam o delito herético, enquadrado sob a forma de superstição, aquele em que: houvesse pacto expresso feito com o diabo; quando houvesse adoração e culto ao mesmo; quando se lhe pedia algo que ele não tinha poder para realizar; ou quando se utilizavam coisas sagradas nas práticas mágicas. Invocá-lo para excitar um amor torpe, ação de sua potência, não deveria ser considerada heresia. Alguns argumentavam que mesmo existindo o pacto expresso, podia não haver heresia. A heresia então só se configuraria quando se convocasse o diabo acreditando que ele detinha poderes que, na realidade da doutrina cristã, não possuía. No entanto, em linhas gerais, concordavam que o pacto expresso daria ao delito seu caráter herético, assim como o uso de objetos sagrados com fins mágicos.

A magia no mundo popular português

Se no universo dos letrados compunham-se tratados, classificavam-se práticas com intuito da compreensão dos delitos e como auxílio no seu julgamento, no mundo popular português essas práticas possuíam um sentido que escapava às classificações dos doutos, mas que também delas eram depositárias. A fluidez e interpenetração entre práticas de representações do mundo erudito e do mundo popular são já conhecidas na historiografia, principalmente a que estuda o mundo moderno. Não poderia ser diferente no caso português⁴⁰¹. Para Paiva, este processo que ele chama de fusão e interpenetração

⁴⁰¹ O conceito de “circularidade cultural”, como outros que procuram dar conta da relação entre conjuntos culturais distintos, já foi utilizado por vários autores que trataram a temática cultural da “época moderna”, tanto na historiografia européia, quanto na historiografia brasileira. Carlo Ginzburg em seu livro *História Noturna – decifrando o Sabá* (São Paulo: Companhia das Letras, 1991 [1989], p.22), usa, como fruto dessa “interação”, o que chamou de “formação cultural de compromisso” que corresponderia a um resultado híbrido do conflito entre cultura folclórica e erudita. Essa perspectiva de Ginzburg inspirou Ronaldo Vainfas em seu livro: *A heresia dos índios – catolicismo e rebeldia no Brasil colonial* (São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p.159). Vainfas, ao analisar o movimento acontecido no século XVI no estado do Brasil denominado a Santidade do Jaguaripe, preferiu usar os conceitos de “circularidade

cultural no campo das práticas e crenças mágico-religiosas, é evidente em território lusitano⁴⁰².

Em terras lusas a procura por feiticeiras era muito comum, principalmente quando se buscava manipular atos e vontades de outrem. O termo “inclinare vontades” era muito utilizado no período. Das tentativas para inclinar vontades, as mais solicitadas estavam relacionadas ao campo das relações amorosas. Os pedidos normalmente eram: para dominar um sentimento amoroso desequilibrado; para encobrir infidelidade das esposas aos seus maridos; para evitar que maridos procedessem de forma violenta em relação às esposas; para forçar maridos a abandonarem lares ou atrair homens para ‘tratos desonestos’; para limitar as capacidades sexuais de homens e destruir frutos de amores ilegítimos. Por outro lado, esses pedidos para “inclinare vontades” ultrapassavam os objetivos amorosos. Muitos solicitavam que se provocassem inimizades entre pessoas; que pais não batessem em filhos; que favorecessem sujeitos em testamentos; que se provocasse regresso de pessoas ausentes; evitasse que pessoas fossem denunciadas em visitas pastorais; que se demovessem vontades régias para obter favores, entre outras. Todos esses eram pedidos freqüentes feitos às feiticeiras no mundo popular português.⁴⁰³

Ao mesmo tempo, a feiticeira desempenhava o papel de conselheira e era consultada sempre que fosse necessária alguma tomada de decisão mais difícil. Para dar conta de pedidos tão variados, essas mulheres usavam de procedimentos múltiplos. A realização de cerimônias em que eram utilizados objetos e substâncias manipuladas para

cultural” e de “hibridismo cultural” ao invés do conceito de “sincretismo” utilizado por Laura de Mello e Souza (*O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, Op. Cit, 1986, p16). José Pedro Paiva, por sua vez, utiliza a noção de circularidade ao abordar a relação entre o mundo erudito e o mundo popular português. De certa forma, esse conceito colocou em questão a idéia de que o choque e o conflito seriam sempre o aspecto triunfante no que se refere ao contato entre universos culturais tão distintos. No entanto, o conceito de hibridismo, lançado por Mikhail Baktin em finais da década de 60 do século passado, já foi utilizado por autores diversos com sentidos distintos. Baktin utilizou-o como representando, antes de tudo, na opinião de Ulf Hannerz (“Fluxos, Fronteiras, Híbridos...” in: *Revista Mana*: vol. 3, n. 1, 1997, pp. 7-30), a coexistência de duas línguas, duas consciências lingüísticas; Homi Bhabha, por sua vez, utilizou-o para fazer uma crítica cultural do colonialismo, destacando-o como retratando a “subversão” contra a autoridade cultural colonial. Neste sentido, Hannerz considera-o um termo repleto de ambigüidades (p.26).

⁴⁰² Paiva, *Bruxaria e superstição...*, p. 95.

⁴⁰³ Idem, p. 96. Diversas dessas práticas e solicitações de feitiços, concebidas como “inclinação de vontades”, também são observadas por Francisco Bethencourt, em território português, já no século XVI (Bethencourt, Op. cit, 1987, pp. 67-103). Ao se estabelecer uma relação entre as práticas mágicas oriundas dos processos inquisitoriais do século XVI, em Portugal, analisados por Bethencourt e aqueles analisados por José Pedro Paiva para a mesma região nos séculos XVII e XVIII, observa-se enormes similaridades, o que atesta permanências significativas dessas práticas ao longo de, pelo menos, trezentos anos.

alcançar certos fins era o mais comum dos procedimentos. Eram chamadas de “encantamentos”. Os elementos usados nestas práticas eram basicamente excrescências do corpo humano como: a urina, o sangue menstrual, cabelos e unhas. Algumas vezes, usava-se também o suor, principalmente para atrair amores. Com eles, realizavam-se determinadas manipulações que incluíam cozer, queimar, transpassar, ingerir etc. Ao mesmo tempo, era associada a esses elementos a realização de gestos convencionais, incluindo à recitação de palavras.⁴⁰⁴

Além dos “encantamentos”, a pronúncia de determinadas palavras também era muito usada objetivando conseguir certos benefícios. Essa prática recebia o nome de “devoções”. Neste caso, o papel das feiticeiras era apenas o de ensinar a “devoção” que depois seria utilizada pelo próprio cliente. Acreditando na força das palavras, as pessoas invocavam santos ou o poder divino para interceder a seu favor. Diversas “devoções” e “orações” eram utilizadas com esse fim. As palavras ou orações tinham também, por vezes, de cumprir certos rituais para se tornarem eficazes. Esses rituais envolviam a utilização de certas repetições, o uso de água, velas e/ou eram realizados em determinadas horas pré-estabelecidas. Era assim com a “oração de Santa Helena”, a “devoção de Santo Antônio”, entre outras. Esta última, era muito utilizada para conseguir casamentos e, por vezes, também para patrocinar encontros amorosos ilícitos. Esses amores ilícitos também contavam com a ajuda da “devoção de Santo Erasmo”, demonstrando, segundo Paiva, uma fusão cultural de elementos e crenças de tradições distintas.⁴⁰⁵

A força das palavras por vezes era auxiliada pela utilização de determinados objetos sagrados que reforçava a sua eficácia. Era o caso da utilização da “pedra de ara” (pedra utilizada no altar cristão). Em casos relatados por Paiva, ela servia para “engrandecer” a força das palavras pronunciadas. Fazia-se um pó com essas pedras e jogava-se sobre a cabeça do marido ou em sua comida para que esse “quisesse bem” a sua mulher. Em raras vezes, as “devoções” utilizavam o auxílio dos astros o que, segundo Paiva, deixava escapar remotas crenças pré-cristãs. Ainda para “querer bem”, eram

⁴⁰⁴ Paiva, *Bruxaria e Superstição*, pp. 97-98.

⁴⁰⁵ Paiva, *Bruxaria e superstições num país sem caça às bruxas*, p. 99.

utilizados também o auxílio dos mortos e de certos animais cuja potência para esse fim era afamada⁴⁰⁶.

Além das devoções, que evocavam o poder de santos e o poder divino inerentes à pronúncia de certas palavras e orações, havia também, em contrapartida, os “conjuros”. Esses também utilizavam o poder das palavras para obter vantagens. No entanto, ao contrário das devoções, evocavam os espíritos infernais e diabólicos. Em alguns casos, invocavam-se espíritos infernais variados como: Barrabás, Satanás, do Diabo coxo, Caifás, entre outros. Da mesma forma que no caso das “devoções”, eram realizadas certos rituais que envolviam recitar os tais conjuros em horário pré-determinado e usar roupas e gestos adequados aos fins pretendidos. Paiva destaca os conjuros de Maria Padilha. Era uma figura provavelmente lendária de origem espanhola e que teria sido amante de um rei espanhol, tendo sido responsável pela infelicidade da relação amorosa do rei com sua legítima mulher.⁴⁰⁷

Assim como os encantamentos, devoções e conjuros, também era comum a utilização dos “fervedouros”. Os fervedouros eram muito utilizados pelas feiticeiras no negócio de ajustar amores. Consistia em ferver num líquido, vinho ou vinagre, ou queimarem-se ervas de odor forte, juntando-se objetos que tivessem tido contato com o mundo dos mortos. Eram utilizados também corações de animais que simbolizavam o coração das pessoas que se queria atingir.

Um aspecto relevante levantado por Paiva ao analisar as crenças mágico-religiosas no mundo popular português, nos séculos XVII e XVIII, é que as feiticeiras, tão solicitadas por seus talentos, eram personagens do mundo urbano popular. Era neste mundo urbano, onde havia maior facilidade de encontro entre sexos, que as mulheres se prostituíam e eram mais favorecidas as relações amorosas ilícitas. Portanto, o ambiente mais adequado para a solicitação de seus serviços. Ao mesmo tempo em que era urbano,

⁴⁰⁶ Idem, p. 100. Bethencourt, op. cit, 1987, p. 76, também destaca o uso da pedra de ara para atrair amores. Segundo ele, em alguns casos, essas pedras, muitas vezes eram comercializadas com cumplicidade dos clérigos, eram dadas moídas para serem bebidas pelo bem amado. Dessa forma, reforçavam seus poderes.

⁴⁰⁷ Segundo Paiva, os conjuros dedicados a essa mulher preocuparam os inquisidores que buscaram sua identidade. Ela teria sido amante do rei D. Pedro, o cruel ou justiceiro, rei da Espanha na segunda metade do século XIV. Nos romances literários espanhóis, ela aparece como uma mulher muito bonita que além de ser responsável pela infelicidade da relação do rei com sua legítima esposa, também teria sido responsável pela morte desta mulher. A partir de então, foi atribuída a ela a identidade de feiticeira (Paiva, *Bruxarias e superstições*, pp. 101-102).

o mundo da feitiçaria amorosa era um mundo eminentemente feminino. As mulheres forjavam espaços de sociabilidade nos quais trocavam informações sobre seus dissabores, principalmente relativos a sua experiência amorosa. Raros eram os casos em que homens exerciam a prática da magia amorosa.⁴⁰⁸

Assim como no universo das relações amorosas, as práticas mágicas eram muito solicitadas também para curar os corpos e as almas dos clientes. Segundo Paiva, mais da metade dos perseguidos por práticas mágicas pelos tribunais da inquisição em Portugal foram acusados por praticarem curas. Esses praticantes eram designados por nomes variados dependendo da região. No norte do Tejo, eram conhecidos como “curadores”, assim como em algumas regiões do sul; em outras regiões como em Évora, Elvas, Portalegre e Algarve eram chamados de “salutadores”. Com menos frequência, eram chamados de “benzedores”, “mezinheiros” e, até mesmo, feiticeiros. Outros que diziam curar por intermédio de espíritos com os quais mantinham contato eram chamados de “corpo aberto”.⁴⁰⁹

Com um campo vasto de atuação, curavam pessoas assim como animais. Poderiam tanto se especializar em curar determinadas doenças, como exerciam seu ofício curando um número ilimitado de enfermidades. As palavras, assim como nas devoções, possuíam um grande poder e eram utilizadas na forma de orações e fórmulas para obterem a cura. Essas palavras normalmente eram acompanhadas por benzeduras, onde se valiam de uma cruz, de um terço, de um rosário ou das próprias mãos. Existia também outro procedimento, como no caso dos “salutadores” do sul de Portugal que, de forma geral, tratavam pessoas e animais mordidos por cães raivosos. Esses mágicos jejuavam e, por vezes, andavam descalços sobre um ferro em brasa ou passavam o ferro quente sobre a língua.⁴¹⁰

⁴⁰⁸ Paiva, Op. Cit., p. 103. Quanto ao caráter urbano das feiticeiras européias, Paiva assinala que existia um modelo desse tipo de feiticeira forjado numa peça do final dos quatrocentos por Fernando Rojas, que foi apresentado por Jacob Burckhart (*A Civilização do renascimento italiano*, p. 407-411, apud Paiva, p. 177) e Julio Caro Baroja (*As bruxas e seu mundo*, p. 139-143, apud Paiva, p. 177) que criou o protótipo da feiticeira urbana da Europa do Sul. Trata-se a célebre figura da “Celestina”. No entanto, Paiva observa que no caso de Portugal, apesar das feiticeiras atuarem em ambiente urbano, elas não podem ser consideradas exclusivamente do tipo urbano. Essa percepção também teve Francisco Bethencourt em seu livro: *O imaginário da Magia*, p. 76.

⁴⁰⁹ Paiva, Op. Cit., pp. 103-104.

⁴¹⁰ Idem, p. 105.

O contato com os espíritos para descobrir a causa das enfermidades e sua cura acontecia, segundo Paiva, principalmente no norte de Portugal, na zona do Minho. Lá, pessoas se diziam capazes de entrar em contato com os espíritos dos defuntos que lhes revelavam como sarar e quais os remédios que poderiam utilizar para a cura de determinadas enfermidades. Eram chamadas de “corpo aberto” e eram invariavelmente mulheres. Paiva destaca que eram práticas utilizadas principalmente quando o doente estivesse “assombrado” pelo espírito de algum defunto ou demônio. Esses agentes da cura entravam numa espécie de transe com perda de sentidos. Neste estado, falavam-lhes os espíritos indicando-lhes os procedimentos a serem adotados. Tais procedimentos tinham por objetivo libertar o doente da possessão de que fora vítima.⁴¹¹

Nem sempre era necessário que o mágico entrasse em transe para convocar os espíritos. Em certas cerimônias chamadas de “por a mesa às almas” ou “aos fiéis de Deus”, para obter dos espíritos convocados o conhecimento da cura, o mediador utilizava-se de determinado ritual em que se ofertavam alimentos e vinhos às almas. Despindo-se da cintura para cima e com os cabelos soltos, o mediador colocava um banco de três pernas virado ao contrário sobre o qual punha uma toalha branca e velas em cada perna do banco. A oferta dos alimentos era solicitada do doente e colocados à volta do banco. Esta cerimônia era executada à noite em certos dias da semana. Em alguns casos, ofertavam-se não mais alimentos (como de uso em práticas pagãs ancestrais), mas orações e missas em troca de informações das almas. O que, naturalmente, não era tolerado pela ortodoxia católica.

Assim como nos feitiços de “bem querer”, objetos sagrados como pedra d’ara, hóstias e água benta eram também utilizadas para potencializar os efeitos de certos produtos ou técnicas de cura. Por outro lado, as ervas poderiam ser cozidas, bebidas ou defumadas dependendo da necessidade e para ampliar seus efeitos curativos.

Secreções do corpo do agente da cura também permitia efeitos curativos. Acreditava-se que a saliva, por exemplo, transmitia ao doente o dom que emanava do

⁴¹¹ Paiva destaca as similaridades entre estes procedimentos e os que aconteciam no Friuli italiano com os “benandanti” (Carlo Ginzburg – *I Benandanti, Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, p. 53-58 – publicado no Brasil sob o título: *Os Andarilhos do Bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*, São Paulo: Companhia das Letras, 1988) na Sicília com os “donos de fora” (Gustav Henningsen – *The ladies from outside: an archaic pattern of the witches sabbath*, p. 201) e na Hungria com os “taltos” (Gabor Klaniczay – *Le sabbat raconté par les témoins des procès de sorcellerie em Hongrie*, p. 137-139).

curador. Quando se imaginava que determinadas doenças teriam origem em feitiços, utilizava-se um conjunto de procedimentos que misturava o poder das palavras, a intercessão de espíritos celestes ou malignos, a manipulação de determinados objetos e a realização de atos que obedeciam a regras de tempo e espaço.

Em outros campos, também era solicitada a participação dos feiticheiros. Além da “inclinação de vontades” e das práticas de cura, eram também requisitados para exercerem a “magia protetiva”. A mais comum era a utilização de bolsas feitas de pano que eram trazidas atadas ao pescoço. Compunha-se de certos produtos ou escritos e, em geral, eram postas para benzer às escondidas em igrejas. Alguns objetos sagrados também compunham estas bolsas. Desses objetos, os mais utilizados eram as pedras de ara e as hóstias.

A utilização dessas bolsas como amuletos difundiu-se em Portugal com mais constância em fins do século XVII e nas primeiras décadas do século XVIII. Negros escravos vindos da África e do Brasil divulgaram o uso destes amuletos que ficaram conhecidos como “bolsas de mandinga”. Esses homens divulgavam os efeitos protetores em público demonstrando sua eficácia, como por exemplo quando se punham de tronco nu sobre a ponta de espadas sem que essa os ferissem. Essas bolsas assim como as anteriores, já utilizadas em Portugal, também traziam objetos em seu interior que, segundo Paiva, não se diferenciavam estruturalmente das suas antecessoras. Traziam pós, cabelos, unhas, pássaros e orações escritas.⁴¹²

Outra prática protetiva usada, eram as “cartas de tocar” – papéis escritos que tinham de ser levados junto ao corpo para que com este contato transmitissem ao seu portador a sua potência. Também poderiam ser usadas para efeitos de magia amorosa. Isto acontecia quando homens queriam alcançar mulheres. Neste caso, deveriam tocar com elas na mulher pretendida. Normalmente, as “cartas de tocar” traziam o desenho de objetos dos quais se queria ver protegido, como por exemplo, facas, machados, armas de

⁴¹² Laura de Mello e Souza traça um bom panorama dessas práticas nos estados do Brasil e Grão-Pará no período colonial em *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, Op. Cit., 1986. Abordando Portugal, também existe um trabalho que traz informações sobre essas práticas, inclusive discutindo algumas idéias defendidas por Laura de Mello de Souza e por José Pedro Paiva. Trata-se da tese de doutorado de Didier Lahon, ainda inédita, sob o título: *Esclavage et Confréries Noires au Portugal Durant l'Ancien Regime (1441-1830)*, Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2001.

fogo etc. Além disso, traziam também palavras e orações para alcançar o que se pretendia.

Os mágicos ou feiticeiros podiam usar seus poderes para realizarem o mal. Havia a crença de que certos feiticeiros ou mágicos que usavam seus poderes para curarem também poderiam utilizá-lo para causar doenças. Desta forma, se alguns desses homens e mulheres eram respeitados por seus poderes, também eram igualmente temidos. No levantamento feito por Paiva, a grande maioria dos acusados por malefícios era composta de mulheres. A elas se imputava três tipos de desgraça: a morte, as doenças e infortúnios causados aos bens dos enfeitizados.

Os malefícios eram realizados usando-se bonecos que eram feitos com objetos pertencentes à vítima. Espetavam-se tais bonecos com alfinetes na tentativa de causar danos a vítima que representavam. Outro recurso, era espetar corações de animais enquanto se pronunciavam o nome de quem se pretendia atingir. Também eram utilizados diversos animais peçonhentos, reduzindo-os a pós que eram dados a quem se quisesse prejudicar ou, como no caso dos sapos, utilizando-os como veículos de feitiços.

Ao mesmo tempo, o toque de feiticeiros, o poder de seu olhar, ou mesmo a palavra pronunciada por ele, eram muito temidas. O medo desses feitiços fazia com que suas vítimas recorressem a exorcismos, a outros feiticeiros e ao próprio agente do feitiço. Neste caso, ofereciam-se dádivas ou ameaças para que este mudasse sua atitude. O recurso aos curadores de feitiços normalmente implicava na destruição de embrulhos ou bonecos feitos de trapos que se consideravam os objetos geradores do mal. O feiticeiro curador, para tal efeito, buscava os tais objetos onde estivessem escondidos, normalmente na casa da vítima.

Esta pequena incursão no mundo letrado e popular de Portugal, dos séculos XVII e XVIII, relativas às crenças mágico-religiosas, é essencial para a compreensão da tradução dos comportamentos de diversos homens e mulheres indígenas feitas pelos inquisidores portugueses, pelos seus oficiais no Pará e por parte da população da mesma região. A sua importância está ligada a necessidade de revelar os principais padrões de percepção que norteavam o julgamento e a leitura que estes personagens diversos faziam dessas práticas e comportamentos com as quais conviviam. Ao mesmo tempo, esses

padrões de percepção permitem identificar similaridades e diferenças entre práticas e representações que surgem nos documentos da inquisição.

Os documentos dos tribunais da inquisição obedecem a regras retóricas e a uma organização lógica que vão se repetindo por séries intermináveis de processos ao longo de décadas. É indispensável compreender os dispositivos lógicos que regiam as etapas dos processos, assim como aqueles que norteavam a confecção das denúncias. É importante ainda tomar conhecimento do papel que representavam os comissários e familiares – as pontas de lança do Santo Ofício em terras longínquas. De posse dessas regras e associando-as ao conhecimento dos padrões referenciais que guiavam a percepção dos delitos para o julgamento de seu caráter herético, fica mais simplificada a tarefa de compreender o sentido dessas práticas e de suas representações.

Não se inclui como objetivo desta reflexão, na tarefa de decodificação dos sentidos encobertos de práticas mágico-religiosas representadas na documentação da inquisição, a tradução dos significados simbólicos das práticas mágicas populares européias à luz da teoria sociológica. Não serão os princípios ou “leis” da magia os aspectos importantes a serem ressaltados, como acontece em outros trabalhos. Ao contrário, interessa sim compreender como esse panorama de crenças populares e eruditas faziam sentido para os seus produtores no momento em que eram pensadas e vividas. Ou seja, como inquisidores, comissários, familiares e população em geral compreendiam e davam sentido a práticas e comportamentos de que foram contemporâneos. Não interessa, portanto, afirmar que essas práticas mágicas obedeciam a “leis” que ultrapassam espaço e tempo e que se traduzem em determinados princípios.⁴¹³

⁴¹³ Alguns trabalhos aqui citados que tratam sobre a magia popular na Europa, particularmente em Portugal, se preocupam em vincular suas análises às teorias gerais sobre magia. Esses autores buscam na obra de Marcel Mauss, principalmente, o arcabouço conceitual onde inscrevem sua análise sobre essas práticas mágicas. É o caso do trabalho de Maria Benetida A. Araújo em: *Medicina Popular e a Magia no sul de Portugal*, Universidade de Lisboa/Faculdade de Letras: tese de doutorado, 1988. A mesma preocupação é apresentada por José Pedro Paiva, em *Bruxaria e superstição num país sem ‘caça às bruxas’*, Op. cit, [1997] 2002. Francisco Bethencourt, por sua vez, em *O Imaginário da Magia – Feticeiras, saluadores e nigromantes no século XVI*, Lisboa: Centro de Estudos de História e Cultura Portuguesa/Projecto Universidade Aberta, 1987, utiliza com ressalvas as mesmas teorias, uma vez que tem dúvidas sobre a operacionalidade de alguns pressupostos de Mauss, os quais considera datados. Um exemplo desses pressupostos que aponta é a diferenciação que Mauss estabelece entre magia e religião. Ainda assim, vê suas idéias como básicas e insubstituíveis para o entendimento da mentalidade mágica (Bethencourt, p.107). Marcel Mauss em “Esboço de uma teoria geral da magia”, In: *Sociologia e Antropologia V.I.* São Paulo: E.P.U./EDUSP, p. 37-172, 1974 [1902-1903], baseou-se na teses de Durkheim para criar uma teoria da magia, na qual resgata o seu aspecto coletivo, considerando a magia um fato social e um sistema de

Por outro lado, de posse desse conjunto de padrões referenciais, também se torna imprescindível um diálogo com informações etnográficas coletadas por diversos autores dos séculos XVI e XVII, sobre grupos indígenas da região. Ao mesmo tempo, embora de forma secundária, informações etnográficas de grupos indígenas contemporâneos têm também importância. Seu aspecto relevante diz respeito ao conteúdo ritual dessas etnografias que auxiliam na detecção do significado de vestígios e fragmentos das práticas ancestrais registradas.⁴¹⁴

representações transmitido pelo grupo. Ao mesmo tempo, Mauss utilizou a teoria da magia de Frazer (*The Golden Bough - A Study in Magic and Religion*. London: Macmillan, 1890) concordando com ele quanto ao fato da magia dominar os níveis mais primitivos da cultura. Mauss também segue as idéias de Frazer relativas ao fato de que a lógica do pensamento mágico está relacionada à lei de simpatia baseada na analogia. José Pedro Paiva usa os mesmos princípios assinalados por Mauss relativos à similitude, contraste, contato e contigüidade quando trata do valor simbólico e do significado das práticas e crenças mágicas no mundo popular português (Paiva, Op.cit, p 131 e seguintes). Não desmerecendo esses importantes trabalhos e suas inestimáveis contribuições para a compreensão da temática da magia, meu objetivo não pretende aplicar o conceito de magia num sentido tão amplificado. Segue, de certa forma, as advertências feitas por Bethencourt que observa a dificuldade da adequação de conceitos da antropologia referente, por exemplo, à bruxaria para a análise de seu objeto, no caso, a sociedade quinhentista portuguesa e sua relação com a magia. Existiria, para o autor, um problema metodológico, uma vez que: “(...) não podemos utilizar com ligeireza conceitos elaborados para a análise de fenômenos ocorridos em sociedades diferentes e, por isso, com contornos diferentes” (p. 24-25, Op. cit, 1987). Como mencionei no texto, interessa-me saber o sentido que tais práticas possuíam para aqueles que delas se utilizavam e que com elas conviviam.

⁴¹⁴ Os diversos cronistas que coletaram informações sobre os tupinambá ao longo dos séculos XVI e XVII, dentre os quais se incluem: Jean de Léry, Yves d'Evreux, Hans Staden, Claude d'Abbeville, Thevet, Gabriel Soares de Souza, dentre outros – já foram utilizados por diversos autores como fontes de informações sobre essa população indígena. O pioneiro na exploração sistemática dos dados destes cronistas foi Alfred Métraux, articulando-os com materiais etnográficos contemporâneos. Na obra: *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos Tupi-Guarani* (São Paulo: Nacional/EDUSP – Brasileira, vol. 267, [1928],1979), por exemplo, o autor inclusive a escreveu em função de sua descoberta do então inédito manuscrito de Thevet. Dentre outros autores que utilizaram esses cronistas, no Brasil temos Florestan Fernandes em seus livros: *Organização Social dos Tupinambá* (São Paulo: HUCITEC/UnB ,fac-simili [1949], 1989) e a *Função da Guerra na Sociedade Tupinambá* (São Paulo: Editora da USP/Livraria Pioneira Editora,[1952]1970). Florestan apresentou um sistema de análise das informações trazidas por esses diversos autores bastante sofisticada e cuidadosa. No entanto, mesmo com todo o cuidado metodológico que o autor dispensou a elas, críticas já foram produzidas sobre suas conclusões. Dessas críticas, assinalamos a de Viveiros de Castro em sua tese de doutoramento: *Araweté: os deuses canibais*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed., 1986,pp.84-88. Viveiros, além da crítica referente a esse autor em particular, faz um rico levantamento crítico dos diversos trabalhos que trataram os tupis históricos e contemporâneos. Outra crítica relativa ao método adotado por Florestan é de João Pacheco de Oliveira Filho, em “Os Atalhos da Magia: reflexões sobre o relato dos naturalistas-viajantes na etnologia indígena” In: *Boletim do Museu Nacional Paraense Emílio Goeldi*, Série Antropológica, 3 (2),1987. É sempre importante, ao se cotejar essas informações, ter em mente os contextos variados em que ocorreram e a diversidade de visões que nelas estão embutidas. Um trabalho recente que tenta demonstrar as dificuldades de algumas conclusões advindas da análise desse tipo de fonte é a tese de doutorado de Maria Cristina Pompa: *Religião como Tradução: missionários, Tupi, 'Tapuia' no Brasil Colonial*, Campinas: Unicamp, Tese de Doutorado, 2001, recentemente publicada, com o mesmo título, como prêmio de melhor tese do ano de 2002, dado pela ANPOCS (Bauru-SP: EDUSC,2003) que coloca em xeque as conclusões de Métraux, Pierre Clastres e Hélène Clastres sobre o messianismo tupinambá . A crítica eficaz

destas fontes é essencial, assim como a necessidade de se relacionar sempre aos dados sobre rituais e outras manifestações culturais nelas descritas o conteúdo de alguns rituais e práticas culturais de grupos contemporâneos do mesmo tronco lingüístico. Diferentemente das obras aqui mencionadas, no caso desse trabalho, o uso de dados do presente etnográfico será feito apenas no intuito de oferecer um contraponto a possíveis outros significados rituais que permanecem obscuros nessas fontes históricas.

CAPÍTULO

8

ÍNDIOS HEREGES

Feiticeiros do Pará

Entre os anos de 1750 e 1751, foram realizadas duas devassas em terras do estado do Grão-Pará por frei Miguel de Bulhões. Tratava-se de uma visita feita pelo então bispo a algumas regiões do seu bispado. Uma delas foi realizada na vila do Gurupá. Esta devassa resultou em quatro acusados de feitiçaria. Foram acusadas as índias Cecília, Suzana e Grácia, todas elas escravas de Domingas Gomes. Foi acusado também o índio José Pajé, índio forro. As acusações e testemunhos conseguidos pelo bispo foram enviados ao Tribunal do Santo Ofício, em Lisboa. Assim como os comissários, também os bispos podiam averiguar, através de visitas em seu bispado, a conduta moral de suas ovelhas. Quando considerassem necessário e houvesse algum conteúdo herético nos comportamentos avaliados, as averiguações eram enviadas ao Tribunal do Santo Ofício – foro mais apropriado para investigar comportamentos heréticos. Assim aconteceu no caso das acusações de feitiços.⁴¹⁵

Cecília, escrava de Domingas Gomes, usara veneno para matar outros índios. Além de fazer venenos, foi acusada de ser suposta feiticeira e de ter pacto com o Demônio. Foram sete os testemunhos arrolados pelo bispo para a averiguação do caso. Dentre eles, dois capitães, um vigário, duas servas (uma índia e uma cafuza) e uma índia

⁴¹⁵ ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, Livro 304, f. 244 – 259.

escrava. Segundo uma das testemunhas, a cafuza Portázia, Cecília teria matado duas índias com uma erva chamada de rato e outro índio com uma erva chamada de macaco. Portázia afirmou ainda que, segundo a índia Mônica, Cecília costumava dizer umas orações e que fazia descer demônios.⁴¹⁶

A índia Suzana, também do serviço de Domingas Gomes, foi acusada por várias pessoas de produzir feitiços. O capitão Amaro Pinto disse que, tendo em sua casa uma escrava muito doente que “deitava pelos narizes a modo de uma tripa”, esta acusara a índia Suzana, escrava de Domingas Gomes, de ter-lhe posto feitiço. A índia Suzana se defendeu dizendo que os tais feitiços que havia dado a escrava do capitão eram para que seus amantes lhe quisessem bem, não para lhe fazerem mal. Amaro Pinto, por sua vez, confirmou que a índia Suzana usava de feitiços para que “se lhe consintam nas suas desonestidades sem que a castiguem”. O filho de Domingas Gomes, ao ser interrogado, disse que a escrava de sua mãe apenas fazia coisas supersticiosas para lhe quererem bem e que vira a índia Maria Suzana lavando a cabeça com ervas, certa vez, com este objetivo. Outra testemunha afirmou ser público e notório que a índia Maria Suzana fazia feitiços para lhe quererem bem e para fazer abrandar os ânimos “para lhe consentirem as suas velhacarias”.⁴¹⁷

Alguns aspectos se destacam nesta acusação. Em primeiro lugar, se fosse um caso simples de envenenamento, a acusação feita contra a índia Cecília não seria enviada ao Santo Ofício. A justiça secular cuidaria do caso. No entanto, Cecília fora acusada de ser suposta feiticeira e de ter pacto com o demônio. Ao mesmo tempo, uma das testemunhas, a cafuza Portázia, ouvira uma índia chamada Mônica dizer que Cecília pronunciava orações e fazia descer demônios. A outra denunciada, índia Suzana, foi acusada por produzir feitiços causando doença em outra índia. As duas estariam, pelos indícios, enquadradas na prática de superstição, mais especificamente, acusadas pela realização de malefícios. No entanto, se no caso da índia Cecília a caracterização de malefício fica patente, na acusação de Maria Suzana, não. Esse elemento parece ser crucial para a compreensão da apreensão e utilização das normas de condutas ditadas pelo tribunal, por parte dessas índias.

⁴¹⁶ Idem, f. 244.

⁴¹⁷ Ibidem, Livro 304, f. 249.

Como visto, Suzana se defendeu afirmando que dera o tal feitiço a Mônica para que seus amantes lhe quisessem bem, o que foi corroborado pelo filho de sua senhora. Os dois outros testemunhos acrescentam que a “feiticeira” usava de artimanhas para que consentissem em suas “desonestidades” e “velhacarias”. Ao se defender da acusação de feitiçaria, a índia Suzana indica um certo conhecimento das normas de conduta do tribunal, mesmo que seja superficial. A acusação de malefício, certamente, era muito mais grave do que uma acusação de encantamento de fundo amoroso. Aqui uma ressalva: não era consenso entre os doutos a qualidade maléfica da prática mágica utilizada para interferir na relação amorosa entre as pessoas. Embora se possa enquadrar esta prática no rol dos malefícios, na condição de “amatório”, como classifica o *Malleus Malleficarum*, é importante lembrar que estes letrados, ao analisarem o caráter herético dos delitos, frisavam que o que implicava sua condição de heresia era o pacto demoníaco. No caso da índia Suzana, não fica claro qualquer indicação de pacto demoníaco, ao contrário do que aconteceu com a índia Cecília. Isto pode indicar que Suzana, ao se defender, usou uma estratégia comum a outros acusados pelo tribunal, fato comum presente em processos da Inquisição, em Lisboa. Esta estratégia consistia em conseguir minorar a gravidade da culpa. Portanto, seria possível afirmar que parte dos índios integrados no mundo colonial tinha consciência de sua posição social ao usar regras de conduta do mundo branco para poder sobreviver e constituir espaços de liberdade. A consciência de sua posição, assim como o uso de estratégias para a constituição de espaços de liberdade, é plausível. Outras situações, adiante mencionadas, poderão confirmar esta hipótese inicial.

Outro aspecto se desprende deste episódio. Traz à tona uma rede de relações que se estabelecia no cotidiano daquela região. As acusadas de feitiços são todas escravas de Domingas Gomes. Ao mesmo tempo, uma das testemunhas arroladas, Amaro Pinto, é também proprietário de escravos índios. Uma das vítimas, a índia Mônica, pertencia a sua casa. As acusações parecem ter endereço certo. Possivelmente, visavam atingir não somente as acusadas, mas também Domingas, proprietária das mesmas. Amaro Pinto, por sua vez, não ficara livre do mesmo constrangimento. Teve também acusadas algumas de suas escravas.

Três anos antes da visita de Bulhões, em 29 de outubro de 1747, escrevia ao comissário do Santo Ofício no Pará, o Frei Manoel da Penha e Noronha, dando conta ao

Oficial do Tribunal de uma série de denúncias contra heresias naquela região. Dentre as denúncias, acusava ter recebido informações de Manoel Caldeira sobre uma “negra” de Amaro Pinto que, não somente se comunicava carnalmente com o demônio “com atos desonestos”, como também causava mortes. Esta feiticeira, segundo seu denunciante, assustava muita gente com feitiços. Ela, mesmo tendo morrido tempos depois, teria ensinado outras duas “negras”, também da casa e da fazenda de Amaro Pinto, a serem feiticeiras. A rede de aprendizagem de feitiços não terminava aí. Segundo o frei Manoel da Penha, uma dessas “negras” andava ensaiando outras duas para a mesma função.⁴¹⁸

A troca de acusações entre proprietários de escravos índios contra feitiços de seus servos e contra outros tipos de práticas heréticas revela-se importante para a compreensão da função que o Tribunal do Santo Ofício, representado pelos seus oficiais em terras do Pará, tinha para o controle sobre a mão-de-obra indígena urbana naquela região, como vai ser possível observar em outros capítulos. Ao mesmo tempo, reforça a tese de que as práticas heréticas eram de conhecimento público e bastante comuns naquelas terras.

Havia, por outro lado, uma ligação muito próxima entre todos os obscuros escravos índios. Eles também mantinham relações complexas entre si, o que fica atestado na denúncia de frei Bulhões, quando se registra outro acusado de feitiçaria na mesma devassa, em Gurupá. Era um índio conhecido por José Pajé. Ao contrário das índias Cecília e Maria Suzana, ele não era escravo. Era índio forro que trabalhava fazendo curas pela região. Segundo as testemunhas arroladas, costumava fazer curas com superstições, com bênçãos, fumaças e chupações da boca. O tal índio havia feito cura com bênçãos e bafo da boca a uma índia de Amaro Pinto chamada Mônica – a mesma índia possível vítima de Maria Suzana. Segundo o capitão João Gomes, vários índios haviam dito que o tal Pajé fazia descer demônios com grandes terremotos. Ainda sobre a índia Mônica, um outro aspecto a se destacar: ela foi indicada pela cafuza Portázia como aquela que acusou a índia Cecília (acima mencionada) de dizer orações e fazer descer demônios. Isto, como já sabido, indicava a possibilidade de haver pacto demoníaco. Fica uma pergunta: na intrincada relação entre os “índios cristãos”, seria possível perceber que, tanto as práticas de “feitiços”, quanto os testemunhos ao tribunal teriam como objetivo a constituição de espaços de poder e liberdade frente aos seus pares? Esta questão se irmana e

⁴¹⁸ ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, Livro 301, f. 147.

complementa a anterior já mencionada. Hipoteticamente, não somente utilizar-se-iam de estratégias para sua sobrevivência e convívio com o mundo branco, como também usavam do mesmo artifício na luta por espaços de poder frente ao restante de seus pares.⁴¹⁹

Ao mesmo tempo em que a relação entre os “feiticeiros índios” era complexa, a que se estabelecia entre estes e seus senhores também o era. Lembrando o caso do índio José Pajé, é possível que Amaro Pinto, ao perceber sua escrava doente, tenha pedido ajuda a José Pajé, afamado “feiticeiro”. O próprio fato de Amaro Pinto ter, sob seu teto, servas escravas acusadas de realizarem e ensinarem feitiços é um indício de que se não aprovava, pelo menos tinha conhecimento da situação. Tudo indica que conviver com tais práticas era comum em terras do Pará.

Dados indicam que senhores de escravos, a população em geral e algumas autoridades usavam dos talentos desses índios e índias em curas e/ou para se livrarem de feitiços. Há também indícios de que a interferência destes senhores nestas práticas mágicas foi mais substantiva do que o simples conhecimento de sua existência. Em 12 de maio de 1749, foi encaminhada do Pará uma acusação ao tribunal, em Lisboa, pelo comissário Manoel do Couto, contra uma “negra índia do gentio da terra” de Bento Guedes. A denúncia acusava a índia de ser adivinha. Bento Guedes de Sá dizia-se afortunado por possuir a tal adivinha que, dentre outras coisas, andava descobrindo malefícios na forma de embrulhos e “várias superstições”. Bento Guedes, possuidor da tal escrava, não a negava a quem a procurasse. Denunciou-a o capitão Manoel da Costa e Araújo que, ao ser questionado pelo comissário sobre qual o conceito que dela fazia, se era virtuosa ou não, disse que a seu ver a “aclamava por insigne feiticeira, que se portava de modo simples”. O comissário teve o cuidado em destacar que averiguou a opinião de várias pessoas sobre a tal índia – uns atribuíam à mesma grande virtude, outros consideravam-na possuidora da “arte diabólica”.⁴²⁰

O atestado de virtuosismo ou de arte diabólica parecia ter um outro significado em terras do Pará em relação ao que tinha em Portugal. O distanciamento que havia entre índios e senhores, negros e brancos, autoridades coloniais e autoridades indígenas não era

⁴¹⁹ ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, Livro 304, f. 256.

⁴²⁰ ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, Livro 300, f.162.

tão grande quanto entre o mundo popular português, o clero e a fidalguia no continente europeu. O mundo amazônico diminuía estas fronteiras. A necessidade dos indígenas nos remos, para o conhecimento de rios, nas alianças estratégicas e, principalmente, a necessidade do conhecimento que possuíam das ervas e das doenças da região possibilitava um tipo de relação mais próxima, o que não significa dizer menos servil e violenta. A falta de profissionais médicos no Pará abria para os pajés mais talentosos um espaço de atuação importante para a manutenção da saúde, não somente dos seus pares, como também dos brancos europeus que ali se encontravam.

Em 18 de novembro de 1747, o comissário do Santo Ofício, padre Caetano Eleutério de Bastos, enviava ao Tribunal de Lisboa uma carta com algumas denúncias. Destacava o padre que por obediência ao regimento e em busca de manter a “pureza” da santa fé, denunciava coisas contra a mesma ou que tivessem aspectos que fossem da alçada do Santo Tribunal. Referia-se, também, aos procedimentos que considerava escandalosos de uma índia do serviço de Bento Guedes de Sá chamada Sabina. Trata-se, sem dúvida, da mesma índia denunciada acima por intermédio do também comissário Manoel do Couto. Segundo Eleutério de Bastos, Sabina curava de malefícios descobrindo os feitiços onde estivessem. Eleutério alegava que havia forte rumor público de seus poderes e que essas atividades eram, por muitos, censuradas. Apesar disso, escrevia o denunciante, os comissários daquela cidade não acudiam aos protestos. Afirma ainda que apenas uma única pessoa, o frei Manoel da Penha e Noronha, havia feito uma denúncia contra a referida índia. Alegava o comissário Caetano Eleutério que o ex- Governador e Capitão Geral João de Abreu Castelo Branco, que se encaminhava para a corte, seria capaz de expor com detalhes as atividades desta índia. O antigo governador afirmara que Sabina encontrara, em sua residência, um embrulho contendo várias “coisas”, num buraco de uma parede, junto a uma porta. Ao avisar da ida do antigo governador e de outro seu familiar, Domingos Rodrigues, à corte, o comissário solicitava ao Tribunal que o aliviasse da diligência que teria de proceder para a averiguação da referida denúncia contra Sabina. O padre Caetano Eleutério dizia que não teria “trato” com o tal Bento Guedes de Sá há um ano e que, para ele, seria “suspeitosa” a tal diligência.⁴²¹

⁴²¹ ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, Livro 301, f. 55. A quantidade de denúncias contra a índia Sabina tornou especial frente a outras feiteiras. As denúncias contra ela se situam, basicamente,

Pouco mais de um mês antes, em 29 de outubro de 1747, escrevia o Frei Manoel da Penha e Noronha sobre a mesma índia. A acusação foi entregue ao mesmo comissário Caetano Eleutério, o que possivelmente deu origem à denúncia acima. Nesta, entregue pelo frei, existiam outras informações sobre as atividades de Sabina. Segundo ele, Sabina era publicamente reconhecida por seus poderes em descobrir objetos escondidos, em suas palavras, por ter “a sutileza da vista”. Bento Guedes de Sá, para demonstrar tais poderes, escondera certos objetos no quintal sem que ela soubesse. Sabina teria não somente adivinhado onde estariam os objetos, como também descobrira que o objetivo era testá-la. Frei Manoel também afirmou ter ouvido de Xavier de Moraes que, tendo padecido de uma enfermidade, Sabina teria “dado conta” não somente da mesma e do feitiço que a causara, como também de algumas “inclinações incógnitas” de seu cliente a hábitos de ódio para certos objetos, e de amor para com outros.⁴²²

Os poderes e as curas realizadas por Sabina passaram a ser divulgadas por toda a região do Grão-Pará. Autoridades diversas utilizavam seus incríveis dotes. A índia passou a ser muito requisitada por toda aquela população. O comissário Caetano Eleutério de Bastos não cessou de indicar Sabina como feiticeira e continuou a veicular denúncias ao Tribunal contra a mesma. Em 02 de junho de 1762, apresenta uma nova, 15 anos após a

no final da década de 1740, exceto aquelas apresentadas a Mesa do Santo Ofício quanto da Visitação ao Grão-Pará. Essas se situam na década de 1760. Dentre as fontes da Inquisição de Lisboa em que se pode encontrar denúncias contra ela, estão os Cadernos do Promotor de números 301, 315 e os processos de números: 13331 e 15969. Quanto ao processo de n. 13331, este se compõe apenas de um conjunto de denúncias. A primeira delas está transcrita na página 165 do livro de JR. Amaral Lapa – *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Trata-se da denúncia que fez Manoel de Souza Novais, em 17 de outubro de 1763. Lapa transcreve quase todo o documento. Ao que parece, ele transcreveu uma cópia do mesmo documento que deve estar no livro da Visitação do Pará. Ao final da denúncia que consta no dito processo, existe uma pequena parte não transcrita que não altera o conteúdo do mesmo. A terceira denúncia existente neste processo corresponde à que foi transcrita pelo mesmo historiador no livro já citada a página 171. Trata-se da denúncia de Domingos Rodrigues, de 21 de outubro de 1763. No livro de Lapa, consta uma outra denúncia contra a índia Sabina que está no processo aqui referido, mas que foi por ele considerada como sendo de outra pessoa com o mesmo nome. Como as anteriores, esta denúncia contida no processo parece ser a mesma da cópia transcrita por Lapa. Algumas pequenas partes são diferentes, mas no todo é a mesma. Eu cotejei a dita transcrição com o documento manuscrito e preenchi algumas lacunas deixadas por Lapa no seu livro. Possivelmente, a cópia que ele tinha em mãos estava em pior estado do que a que encontrei. Fica claro para mim que a denúncia acima é feita não contra outra suposta Sabina, trata-se da mesma Sabina das denúncias anteriores. Isto se justifica, não somente pelo fato das três denúncias se encontrarem juntas no mesmo processo contra uma única Sabina, mas também porque ao ler a denúncia feita aos inquisidores, percebe-se indícios que indicam se tratar da mesma pessoa das outras denúncias. Fica muito difícil acreditar que numa mesma cidade, num mesmo período de tempo, existissem duas pessoas com o mesmo nome, que eram afamadas feiticeiras índias e que seu maior talento era encontrar embrulhos contendo malefícios escondidos.

⁴²² Idem, Livro 301, f. 146-147.

primeira que enviou. Afirmava ser público e notório, em toda a cidade do Pará, que Sabina realizava curas e descobria malefícios, considerando todo esse seu poder oriundo de pacto demoníaco. Destaca ainda que várias pessoas se sentiam oprimidas, embora fosse procurada por todos. Apenas os bons a censuravam por tal procedimento. Um aspecto interessante que destaca é que Sabina, possivelmente sabedora dos cuidados do comissário, solicitava a quem a procurava segredo do que fazia. Caetano Eleutério indica que algumas pessoas solicitavam bênçãos da índia para se verem livres do que padeciam. Já outras, nas palavras do comissário, “fogem dela com tenção de que lhe não faça mal”. No entanto, o que parecia preocupar o referido padre era a publicidade que se fazia dos seus poderes e o escândalo que dava aos bons.⁴²³

Quando outra denúncia contra Sabina veio à tona, em 17 de outubro de 1763, ela já não era mais cativa de Bento Guedes nem com ele residia. Morava na vila de Colares e tinha em torno de quarenta anos. Caso esse dado esteja correto, nas primeiras denúncias que recebeu, Sabina devia ter em torno de 24 anos. A acusação de Manoel de Souza Novais referia-se há sete anos antes quando, devido a uma grande mortandade de sua “escravaria”, mandou chamar a famosa Sabina que ainda residia em casa de Bento Guedes. Novais acreditava que a mortandade acontecia devido a feitiços. Ele havia encontrado vários embrulhos enterrados pelas árvores de cacau que cultivava. Manoel de Souza Novais recorreu primeiramente, por várias vezes, aos exorcismos da igreja, que não surtiram efeito. Soube então de Sabina, famosa por descobrir e desfazer feitiços. Segundo Novais, assim que chegou em sua casa, já na entrada, no patamar da escada, Sabina descobriu enterrado um embrulho que continha uma cabeça de cobra jararaca. A índia afirmou que aquele feitiço era a causa dos tantos danos que sofria. Manoel de Souza Novais, como possivelmente fosse de praxe, pagou a dita índia com uma pesada “Bretanha”. Tudo indica que Novais somente denunciou Sabina devido ao medo com o qual certamente conviviam todos os habitantes do Pará quando da chegada da Visita à região naquele ano. Novais dizia-se arrependido e pedia clemência de seus pecados ao inquisidor.⁴²⁴

⁴²³ ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 15969.

⁴²⁴ ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 13331. Esta mesma denúncia encontra-se transcrita no livro de Amaral Lapa, op. cit, p.165.

O inquisidor perguntou a Manoel de Souza Novais por que razão ele não havia denunciado antes este fato. Novais respondeu que não tinha certeza de que o tal descobrimento era obra do demônio e que somente ficou ciente da pena que incorria depois que lera os éditos daquela Visita.

Quatro dias após essa denúncia, outra se fez ouvir na Mesa da Visita. Em 21 de outubro de 1763, Domingos Rodrigues denunciava também a índia Sabina. A denúncia se referia a um caso ocorrido quinze anos antes. Sabina, segundo o denunciante, naquela época ainda era solteira. Afirma o denunciante que a dita índia que fora escrava de Bento Guedes, já defunto, estava “atualmente em degredo” na vila de Cintra. Domingos referia-se à cura que Sabina teria feito à sua mulher, quando esta estava gravemente enferma. Isto aconteceu quando ela ainda era solteira, na casa da mãe. Sabina, ao examinar a moça, teria dito que ela estava enfeitiçada e quem a enfeitiçara fora uma “tapuia” que ela tinha em casa. Nas palavras de Rodrigues, “e mandando vir a(sic) mesma casa as escravas que então eram todas índias”, Sabina apontou uma delas que inicialmente alegara inocência, negando sua culpa. Depois, Sabina a fez retirar de um buraco embaixo da cama da enferma um embrulho contendo ossos, penas, espinhos lagartinhos espetados e outras coisas. Também encontrou outros embrulhos da mesma espécie espalhados pela casa. A dita índia “tapuia” acabou por confessar sua culpa, dizendo que ela mesma colocara os tais embrulhos, juntamente com seu camarada – o demônio.⁴²⁵

Sabina solicitou, para completar a cura da enferma, um braseiro no qual fez um defumador com certas ervas. Esfregou então sobre o corpo da doente as folhas, retirando vários bichos vivos como lagartinhos e outras “sevandijas”. Com o auxílio de água benta, a índia Sabina mergulhou seus dedos na boca da mulher extraíndo um lagarto. Sabina também aconselhou a doente a tomar exorcismos da Igreja.⁴²⁶

⁴²⁵ ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 13331. Também transcrita por Amaral Lapa, op. cit, p. 171.

⁴²⁶ Em seu livro *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, Laura de Mello e Souza também utiliza o exemplo dessa e de outras denúncias contra a índia Sabina. A autora faz referência, neste caso específico, a similaridade existente entre os processos de sucção praticados pelas populações indígenas e as práticas das feiticeiras européias de conhecimento dos doutos. Segundo a autora, os ingrediente diabólicos preparados pelas feiticeiras do velho mundo eram compostos de “Sevandijas, sapos, cobras, lagartos, lagartixas, lesmas, carocóis, ossos e miolos de defuntos” (p.176). Por utilizarem-se dos mesmos produtos de suas colegas na colônia, a autora se pergunta se seria mera coincidência arquetipa ou superposição de tradições. Segundo Mello e Souza, houve uma modificação deste tipo de descrição da época de Abbeville para a época da acusação contra Sabina, cerca de 150 anos depois, embora destacando que Abbeville e os inquisidores “pensavam no diabo de forma semelhante” e, ao mesmo tempo, diversa da crença dos espíritos maus dos

Na mesma denúncia, Domingos Rodrigues refere-se ao caso do Governador João de Abreu Castelo Branco (aqui já relatado em outra denúncia) que teria sido socorrido por Sabina quinze anos antes. Segundo Rodrigues, a referida índia fora chamada por ele e não pelo governador. Sabina também usou o fogareiro e, neste caso, acendeu um cachimbo soprando com a fumaça a perna do então governador, esfregando a mesma com suas mãos. A alegada feiticeira teria feito sair da perna do doente três bichos vivos e moles do tamanho de um grão de bico que se desfizeram. Sabina argumentou que aquela doença não se tratava de feitiço e que o que se encontrou na parede da casa do governador era para seu antecessor, governador José da Serra, já defunto. A índia Sabina, como das outras vezes, também foi paga pelos seus serviços.

Domingos Rodrigues afirma que Sabina era reconhecida feiticeira e por várias pessoas chamada para fazer curas. Ela, segundo o denunciante, já havia feito curas em casas diversas: em casa de Antônio Rodrigues Martins – tesoureiro de índios –; em casa de um certo Domingos Rodrigues Lima; em casa de Manoel da Costa Ferrão – tesoureiro dos ausentes. Assim como Manoel de Souza Novais, Domingos Rodrigues ao ser perguntado porque não denunciou antes o que ocorrera, afirmou não ter consciência que devia, até ler os editais da Visita.

Uma outra denúncia contra a índia Sabina foi feita quatro anos depois. Trata-se de uma denúncia de um certo Raimundo José de Bitencourt, aos sete dias do mês de outubro, do ano de 1767. Perante a Mesa da Visita, então instalada no Colégio de Santo Alexandre em Belém – antigo colégio dos jesuítas – Bitencourt veio denunciar uma índia chamada Sabina por realizar curas. Raimundo José de Bitencourt era *Ajudante do Terço dos Auxiliares* da Capitania de São José do Rio Negro, embora morasse na cidade do Pará. Disse o denunciante que ele, estando gravemente enfermo de um olho, teve

índigenas, uma vez que os europeus católicos sempre demonizaram as práticas mágicas indígenas. No entanto, segundo suas palavras: “Mesmo que Geraldo José de Abranches, Heitor Furtado de Mendonça, Marcos de Noronha ou quaisquer outros dignitários do Santo Ofício não tivessem vindo ao Brasil, o diabo da índia Sabina, os feitiços dos negros João, José e de tantos outros se pareceriam com os de Logroño, com os de Loudun, com os de Lancashire, com os de Val de Cavalinhos: fazia parte do viver em colônias” (p.176). Embora concordando em muitos aspectos com as idéias da autora, sou obrigado a observar que talvez os referidos bichos descritos pelos acusadores de Sabina certamente tenham sido os mesmos que alimentavam o imaginário dos colonos europeus na colônia. No entanto, isto acontecia porque era a única forma possível que tinham para descrevê-los, mesmo que não tivessem essa aparência. Portanto, não creio que o simples fato da descrição dos referidos bichos serem semelhantes aos dos utilizados pelas feiticeiras européias, signifique, necessariamente, que independente das representações, existiria uma “fusão” de imagens indígenas, européias e africanas – característica de “viver em colônia”.

conhecimento das curas realizadas pela índia Sabina e mandou chamá-la. O fato teria ocorrido pouco tempo antes, no fim do mês de agosto daquele mesmo ano. Disse no depoimento que a tal Sabina residia então em casa do padre José Carneiro, situada no bairro da Campina, naquela mesma cidade. Chegando em sua casa, Sabina solicitou dos presentes um cachimbo com tabaco e fogo. A índia então, depois de recolher bastante fumaça em sua boca, borrifou-a algumas vezes nas narinas do denunciante. Segundo Bitencourt, a cerimônia foi acompanhada de cruces feitas por Sabina com o dedo polegar em sua testa, momento em que ela pronunciava certas palavras. O denunciante conseguiu distinguir as palavras Padre, Filho, Espírito Santo e Virgem Maria. Na seqüência a índia, descendo sua mão da testa de Bitencourt, bateu com as costas da mesma na barba do denunciante, ainda pronunciando certas palavras que ele não soube distinguir.⁴²⁷

A cerimônia continuou com a índia Sabina soltando mais fumaça de seu cachimbo em direção ao olho direito de Bitencourt. Depois disso, ela introduziu sua própria língua dentro do mesmo olho, após o que vomitou, lançando em sua mão um bicho “com forma de Lacrão pela parte do rabo, e com forma de um peixe chamado Isuy pela parte da cabeça não sabe dizer o tamanho do todo”. A mulher do denunciante abriu o referido bicho encontrando em seu interior filhotes, todos mortos. Sabina dizia que os tais filhotes teriam morrido devido a fumaça que havia soprado no olho de seu paciente. A índia ainda teria afirmado que, caso os tais filhotes nascessem, o olho estaria completamente perdido. Sabina também vasculhou o outro olho do doente dizendo ter encontrado areia e cinzas. A cerimônia foi repetida outro dia. Nesta oportunidade, Sabina encontrara também no olho esquerdo de Bitencourt uma vespa que lançou fora, já morta. Sabina, por fim, afirmou que tudo aquilo eram feitiços que lhe tinham posto na povoação de Beja, onde era Diretor. Teriam sido três índios e uma índia. O escrivão destaca que o denunciante parecia saber o nome dos tais índios feiticeiros, mas não quis dizê-lo.⁴²⁸

Para complementar a cura, Sabina teria indicado a Bitencourt que recorresse aos exorcismos, além de lavar os olhos com água benta para que mais depressa viessem a

⁴²⁷ ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 13331. Também em Amaral Lapa, op. cit., p.266-270.

⁴²⁸ ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 13331; Lapa, op. cit., p. 266-270. Em relação a esta prática de cura, é bom lembrar que no capítulo 6 fica patente que era ação ordinária usada por parte dos pajé em sua atividade curativa. Esta ação é descrita por João Daniel ao descrever as atividades desses “médicos indígenas”.

sarar. O denunciante afirma que sentiu certo alívio após esta operação. A índia ainda teria usado o sumo de certa erva chamada “camará” para lhe “aclarar as vistas dos olhos”.

Por duas outras vezes, o denunciante diz ter usado os serviços da índia para lhe curar problema nos olhos. Sua mulher, por sua vez, estando certa feita enferma, mandou chamar Sabina. Esta então lhe preparou uma bebida de aguardente, água natural, canela pisada e mais ingredientes, mandando-a beber. Após um tempo, sua mulher vomitara lançando da boca misturados uns bocados de “tajas já corruptos” e cinco ou seis caracóis, “ou cascaveis de limas”. Disse a índia serem aqueles também feitiços que lhe tinham feito na Vila de Beja. Afirmou que tais feitiços lhes tinham sido dados “em bebida”. Ela então confeccionou outras bebidas, fazendo com que a mulher do denunciante vomitasse outras demais “coisas” que também afirmava serem feitiços.⁴²⁹

Assim como havia feito com o marido de sua paciente, Sabina indicou a doente que freqüentasse os exorcismos para se ver livre de todos os seus males. Naquela ocasião, também usara, segundo Bitencourt, dos mesmos “defumadores” que havia usado nele próprio. Ao ser indagado por qual razão denunciava a dita índia, disse que foi por ter ouvido do seu confessor que tinha esta obrigação.

Questionado se sabia de outros casos que envolvessem a referida índia, disse que, além de curas como aquelas, Sabina também realizava “adivinhações de cura”. Assim teria procedido, cinco meses antes, ao curar o Dr. José Aluísio de Mello e Albuquerque, então Ouvidor Geral daquela cidade. Segundo Bitencourt, Sabina teria encontrado feitiços metidos na cama, nos baús de roupas e nas paredes de sua casa. Além do Ouvidor, Bitencourt afirma que Sabina curava diversas outras pessoas, dentre as quais, um cabo de canoa da vila de Beja, chamado Antônio da Silva Bragança. Sabina deu-lhe certa bebida, fazendo-o lançar de sua boca vários bichos em grande número. Disse a índia que, naquele caso, eram feitiços realizados pela mãe de um rapaz que o servia. O feitiço teria sido colocado no café que fizera para o cabo beber.⁴³⁰

Ainda segundo Bitencourt, Sabina curara um “mameluco sapateiro”, dando-lhe também uma bebida, fazendo-o lançar fora uma variedade de coisas que disse serem feitiços que lhe foram dados por sua própria mulher em uma bebida. Bitencourt afirma

⁴²⁹ Idem.

⁴³⁰ Ibidem.

que eram inumeráveis as pessoas tratadas por Sabina mas que, por não conhecer os detalhes destes tratamentos, não os indicava.

O depoimento desse Diretor de vila é dos mais interessantes, como já observado. Além do detalhamento que faz do ritual de cura e das pessoas que indica terem sido curadas pela pretensa feiticeira, também emite interessante opinião sobre a mesma. Ao ser questionado sobre qual opinião tinha de Sabina, disse dela não ter má opinião, pois a tal índia fazia estas curas por uma virtude que possuía. Esta virtude lhe era dada por ter no céu de sua boca uma cruz. Assim como os outros denunciante, Bitencourt afirma somente ter denunciado a referida índia porque assim o mandara o seu confessor.

Levando em consideração as denúncias existentes, a “feiticeira” Sabina atuou na cidade de Belém do Pará e no seu entorno pelo menos durante vinte anos. Isto demonstra que teve uma carreira de sucesso, ao longo da qual estabeleceu relações com um universo amplo de pessoas dos mais variados segmentos sociais daquele estado. As denúncias, além de explicitarem uma rede de relações amplas da qual a índia fazia parte, trazem vários outros aspectos relevantes. O primeiro deles corresponde ao nível de aceitação que suas atividades tinham naquela sociedade colonial amazônica. A grande maioria dos denunciadores da referida Sabina era formada por seus clientes. Poucos tinham juízo negativo sobre suas atividades, a não ser no momento em que tomavam consciência dos editais do Santo Ofício ou quando eram induzidos por seus confessores. Ela não era vista como alguém que lançava feitiços. Ao contrário, era considerada como alguém que os desfazia. Isto talvez explique a causa da sua aceitação. Por outro lado, Sabina parecia fazer convergir dois universos simbólicos distintos. Ao mesmo tempo em que utilizava a fumaça e a sucção para curar – característica da tradição indígena – também afirmava o valor dos exorcismos e de gestos e palavras cristãs. Possuía o conhecimento dos métodos de cura espiritual da terra e os vinculava a outros métodos de cura espiritual católica.

O sucesso que teve naquela região também pode estar ligado ao conhecimento que possivelmente possuía das formas de utilização das ervas amazônicas, o que fica evidenciado em algumas dessas denúncias. Ela, como visto, diferenciava as doenças quando causadas por feitiços ou por qualquer outra razão. Ao mesmo tempo, é provável que, na maioria das vezes, alguns dos referidos feitiços foram resultado de envenenamentos dados por índios aos seus senhores na forma de bebidas.

As denúncias revelam ainda que Sabina exercia uma atividade que lhe rendia ganhos. Ao ser solicitada por seus serviços, era devidamente paga na forma de tecidos que serviam, naquela época, como moeda. Possivelmente, isto a tornava mais autônoma e independente frente à maioria dos outros índios que, igual a ela, servia como escravos aos seus senhores. Sua mudança constante de endereço, como visto, também pode atestar o grau de liberdade que certamente gozava numa sociedade que primava pelo uso compulsório da força de trabalho destas populações, fossem eles livre ou escravos. Este é um aspecto crucial que pode explicar o significado que poderia ter esse tipo de atividade para a própria Sabina e para outros feiticeiros índios. Sabina foi uma feiticeira singular, sem nenhuma dúvida. No entanto, ela revela, com suas práticas e com as relações que estabelecia, um padrão comportamental repetido por diversos outros “feiticeiros” e “feiticeiras” que, assim como ela, viviam no cotidiano paraense dos setecentos.

Ao longo de sua vida, Sabina ganhou a simpatia e também a inimizade de várias pessoas. Mas, no cômputo geral, parece que o número de simpatizantes pode ter sido maior. Vejamos, como exemplo, a opinião do comissário do Santo Tribunal, Manoel do Couto. Depois de ter, provavelmente, recebido ordens para a realização de uma diligência na qual fossem averiguadas as atividades dessa índia, não parece ter se convencido de sua culpa. Isto foi confirmado por Caetano Eleutério quando acusa “outros” companheiros seus de ofício de não tomarem providências frente às denúncias que se mostravam contra a referida índia. O padre Caetano Eleutério de Bastos talvez tenha sido o grande inimigo que Sabina ganhou naqueles seus anos de atividades.

Esse aspecto traz indícios importantes sobre a forma de percepção das práticas “mágicas” pelos membros do clero, no interior daquela sociedade colonial. Certamente, não havia uma opinião homogênea diante delas. Alguns comissários, como Caetano Eleutério, eram mais ciosos dos seus deveres e levavam a tradição douta sobre as práticas heréticas de forma mais rígida. Outros, pareciam ver com mais condescendência certas heterodoxias de suas ovelhas. Em geral, no entanto, a ortodoxia continuava a ditar as normas através das quais esses perscrutadores da alma avaliavam os comportamentos daqueles novos cristãos.

A índia Sabina tornou-se exemplo das feiticeiras do Pará e já foi mencionada em diversos trabalhos. Todos que a mencionaram, no entanto, o fizeram com base em

denúncias contidas do Caderno do Promotor da Visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará, realizada de 1763 a 1769 e publicado, como já assinalado anteriormente, pelo historiador José Roberto do Amaral Lapa. As denúncias contidas no livro da Visitação muitas vezes reeditam denúncias anteriores, como é caso de algumas das aqui mencionadas. O aspecto relevante da descoberta das denúncias anteriores é que elas esclarecem, dentre outras coisas, a persistência destas atividades ao longo de décadas e, muitas vezes, como já destacado, a permissividade por parte de autoridades, da população em geral e mesmo de alguns comissários ante este tipo de atividade.⁴³¹

Essa permissividade desencadeava, por outro lado, por parte dos funcionários da inquisição e do clero, uma profunda preocupação que, como visto, já se fazia sentir desde do século XVII, ainda no Maranhão e que iria se repetir muitas vezes ao longo do século seguinte. Um exemplo disso é a preocupação do comissário Manoel de Almeida revelada em carta de 19 de setembro de 1736, enviada do Pará ao tribunal em Lisboa. Referindo-se a quatro denúncias que enviava, observa:

⁴³¹ Caso minhas suspeitas estiverem certas, a índia Sabina, durante mais de vinte anos, foi alvo de denúncias ao Santo Tribunal. Essas começam nos finais de 1747, momento em que aparecem duas: em 18/11/1747, feita pelo padre Caetano Eleutério de Bastos (Livro 301, f.55) e em 29/10/1747, pelo padre Manoel da Penha e Noronha (Livro 301, f. 146/147). Amaral Lapa divulga, em sua publicação, as denúncias de Manoel de Sousa Novais, de 17/10/1763 (Lapa, op. cit., p.165); outra em 21/10/1763 (Lapa, op. cit., p.171) apresentada por Domingos Rodrigues e a de 07/10/1767 feita por Raimundo José de Bitencourt (Lapa, op.cit.,p.266). Encontrei todas estas mesmas três denúncias juntas no processo da Inquisição de Lisboa de número 13331, indicando pertencerem a uma única denunciada. Lapa considerou a última denúncia como referente a outra Sabina. Como já mencionado em nota anterior, eu questiono esta afirmativa. Existe ainda uma outra fonte de denúncias contra Sabina: trata-se do processo da Inquisição de Lisboa de número 15969 de 02/06/1762. Este processo é composto por apenas uma denúncia feita por Manoel David e sua mulher contra a mesma índia. Encontrei ainda outra fonte composta por um sumário de testemunhas datado de 1761, contido nos Cadernos do Promotor, Livro n. 315. Como já mencionado anteriormente, além do historiador José Roberto do Amaral Lapa, também citaram Sabina: Laura de Mello e Sousa (*O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, 1986), Rita de Almeida (*O Diretório dos Índios – um projeto de ‘civilização’ no Brasil do século XVIII*, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997) – esta última autora não cita Lapa, mas trabalha com os dados fornecidos por Laura de Mello e Souza retirados, em parte, do primeiro autor. Além destes trabalhos, as duas dissertações de mestrado, já citadas anteriormente, também analisaram as acusações divulgadas por Amaral Lapa sobre a famosa feiticeira: Evandro Domingues em *A pedagogia da desconfiança – o estigma da heresia lançado sobre as práticas de feitiçaria colonial durante a Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1772)*, Campinas: Unicamp, dissertação de mestrado, 2001; e Pedro Marcelo Pasche de Campos em *Inquisição, Magia e Sociedade: Belém do Pará, 1763-1769*, Niterói: UFF, dissertação de mestrado, 1995. No entanto, boa parte das denúncias acima mencionadas, encontradas nos Cadernos do Promotor contra Sabina, é inédita, ao contrário daquelas trabalhadas pelos autores indicados, oriundas dos processos e do caderno da Visitação de 1763.

(...)Não há dúvida estar toda esta terra infeccionada de feiticeiras, e várias superstições, ritos, a abusos diabólicos, não só entre negros, mas ainda entre brancos, e cada vez se vai ateando mais esta peste, e tudo causa o pouco zelo dos prelados eclesiásticos, e ainda dos ministros seculares(...), que a tudo dão [passe] ainda que haja que[m] (sic) acuse, e se provem os delitos, e como há pouco segredo nos ofícios da justiça de um de outro foro, sucede muitas vezes jurarem as testemunhas a medo, e algumas falsamente, na suposição, que os oficiais revelem seus ditos, e os culpados o venham a saber e em tudo tenho larga experiência pelos anos que assisto nesta cidade, e ter sido nela Vigário Geral.⁴³²

A observação do comissário Manoel de Almeida sobre a infecção de feiticeiras, em terras do Pará, pode ser confirmada por inúmeras acusações de índios e outros habitantes daquelas terras envolvendo o delito de práticas heréticas vinculadas a atividades de magia. No entanto, ainda que o número de índios acusados de feitiçaria não seja tão espetacular ao ser comparado com a quantidade de acusados de práticas heréticas em outras origens sociais e localidades, os dados que emergem das denúncias e processos revelam uma rede de relações bastante ampla o que potencializa a qualidade das informações por eles trazidas.

A preocupação com a disseminação das práticas heréticas durou décadas. Em 24 de novembro de 1757, vinte e um anos depois da carta de Manoel de Almeida, escrevia aos inquisidores de Lisboa o também comissário do Santo Ofício Manoel Couto. Naquela época, muita coisa mudara no Pará. As antigas missões das diversas ordens religiosas que atuavam na região haviam sido extintas. Em seu lugar, foram criadas vilas. Eram tempos da administração pombalina. Nesta carta, o comissário solicitava urgente envio de cópias dos editais do Santo Ofício para os vigários das novas vilas. Estes o procuravam com insistência, para conseguir as regras de conduta ditadas pelo tribunal, a fim de tornar suas novas ovelhas cientes do rol de heresias contra a fé católica, que deveriam guardar e vigiar.

Anexo ao pedido do comissário, foram enviadas a Lisboa duas outras cartas. Tratavam sobre a acusação feita pelo índio Manoel da Costa, capitão dos índios da nova

⁴³² ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n. 16825.

vila de “Ourem” e pelo índio principal Gregório Pereira contra outro índio chamado Domingos Açú. Acusavam-no de ser feiticeiro.

A primeira carta, escrita em 27 de fevereiro de 1757, descrevia o ocorrido. Dizia Antônio Dutra que o principal Manoel da Costa, assim que foi publicada “a pastoral do Santo Ofício”, veio denunciar a Domingos Açú. O principal acusava o índio de ter enfeitizado um outro já defunto e temia ser enfeitizado e morto em pouco tempo. O tal Domingos associou-se com um seu cunhado chamado Firmino, que todos diziam “a boca cheia” ser feiticeiro, com objetivo de matar o principal. Domingos teria dado a Firmino pano e dinheiro para a realização do feitiço. Outro índio chamado Raimundo Rodrigues, irmão do principal Manoel da Costa, acusava também a Domingos Açú de ter matado com feitiços ao Sargento-mor da aldeia e de ter afirmado que ele e seu irmão Manoel iriam morrer do mesmo “achaque” que morrera seu pai: dores de cabeça contínuas e febres. Não parando por aí, Raimundo Rodrigues descreve uma verdadeira rede de feiticeiros na qual, além de Domingos Açú, estavam sua mulher Vitória e seu cunhado Firmino. Vitória usava folhas e porções para a consumação do feitiço.⁴³³

Bem mais dramática que a primeira carta, a segunda, escrita pelo índio Gregório Pereira em primeiro de março do mesmo ano, dá a exata dimensão do terror pelo qual passava o principal. Acusava Domingos Açú e sua mulher de, através de puçangas, terem matado vários índios, deixando outro moribundo. Depois de explicar ter aprisionado e entregue ao tenente os índios acusados, termina assim a carta: “... esperamos de Vossa Mercê que os mande remeter com toda brevidade que puder ser antes que nos acabe aqui todos, pois eles mesmos disseram que não haviam (sic) descansar sem acabar a todos...”⁴³⁴

A acusação feita por parte de dois índios contra um outro que realizara feitiços, depois de ter sido publicado o documento da inquisição determinando quais as heresias a serem observadas, é significativa e talvez seja das mais interessantes. O primeiro aspecto a se destacar é o uso que estes personagens fizeram das normas inquisitoriais para sanar um problema que estavam vivenciando. Um deles adiantou-se em mandar prender o referido feiticeiro, entregando-o ao tenente. Isto, de certa forma, confirma a hipótese,

⁴³³ ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, Livro 312, f. 145-147.

⁴³⁴ Idem, Livro 312, f. 145-147.

levantada inicialmente, de que estes índios utilizavam a lógica do tribunal em seu benefício. Outro aspecto diz respeito ao papel que poderiam ter esses feiticeiros para seus pares índios. Certamente, não é possível acreditar que o feiticeiro de que tratam os índios acusadores pode se confundir com o feiticeiro classificado pelo mundo letrado e pelo universo popular português, muito embora, os mesmos índios tenham se utilizado das referências do tribunal para conseguirem prender os seus perigosos desafetos. O alarde feito pelo comissário Manoel de Almeida, em 1736, contra a infecção de feiticeiras no Pará, mencionado anteriormente, no qual traz implícito a imagem de um cortejo diabólico, não pode se confundir certamente com o significado que estes feiticeiros poderiam ter para os índios que os denunciaram.⁴³⁵

Por outro lado, essa prática de feitiços utilizada por Domingos Açú contra o capitão índio Manoel da Costa, contra seu irmão Raimundo Rodrigues e contra o principal, índio Gregório Pereira, pode ser enquadrado na classificação de malefícios, uma vez que o acusado utilizou-se de feitiços contra a vida dos seus acusadores. Mas o lugar que os pajés tinham no universo cosmológico indígena naquela região era muito diferente. É plausível que a percepção que os índios tiveram do lugar social e espiritual de Domingos Açú obedecia a referenciais muito mais complexos do que aqueles baseados nas classificações do “mundo europeu”.

Uma outra acusação de feitiço, também feita entre índios, pode vir a exemplificar melhor a afirmação acima. Em 11 de julho de 1757, o índio Agostinho da “nação Aruaqui (sic)” da aldeia de São Francisco das Mangabeiras, para cumprir com o preceito da Santa Inquisição, denunciou ao índio ancião Afonso, da aldeia do Maracanã, por ter fama de feiticeiro. Segundo o índio Agostinho, ele presenciara o índio Afonso uma noite, estando às escuras em uma casa, a chamar por outros feiticeiros que descessem do teto. Segundo

⁴³⁵ Quanto ao significado que “feiticeira” ou “feiticeiro” poderia ter para os doutos, pode-se utilizar o excelente levantamento feito por Francisco Bethencourt sobre estes termos nos dicionários portugueses e vocabulários latino-portugueses desde o século XVI até o século XVIII. O autor destaca que vários mitos da literatura clássica marcaram o quadro mental quinhentista e seiscentista dos humanistas portugueses. A teologia medieval, por sua vez, acrescentou uma peça fundamental neste cenário com a introdução do conceito de pacto demoníaco, conceito que já trabalhamos anteriormente. O “Vocabulário de Rafael Bluteau” destaca: “*Em porutuguez chamamos Bruxas humas mulheres que se entende que matão as crianças, chupando-lhe o sangue; “Feiticeira. Mulher que faz e dá feitiços”; “Feiticeria. Mágica. Deriva se do italiano Fattuchieira. Encanto, fascinação, obra mágica. Veneficum, ii. Neut. Fascinatio, onis. Fem. Cic” e “Feiticeiro. Homem que com arte diabólica e com pacto, ou explicito ou implícito, faz cousas superiores às forças da natureza”* (Apud Bethencourt, 1987, p. 31).

Agostinho, os tais outros feiticeiros responderam e desceram. Os que estavam presentes na dita casa julgaram serem demônios os referidos feiticeiros. Agostinho lista as pessoas presentes, que eram, segundo ele: as filhas de Lourenço, principal da então aldeia (chamada do Piriá) e também os genros do dito principal João e Damásio. Acusa também outro índio escravo de nome Ignácio, companheiro de Afonso, e que também fazia o mesmo. O denunciante afirma que a dita cerimônia fora realizada fazia muito tempo, cerca de onze ou doze anos antes, mas por ignorar sua obrigação em denunciar, somente naquele momento o fazia.⁴³⁶

Esta denúncia traz certos indícios preciosos que ajudam na compreensão do significado que os feiticeiros e feitiços poderiam ter para os índios. O índio Agostinho possivelmente soube da obrigação em denunciar o ancião Afonso por intermédio de seu confessor. Era tarefa do confessor, ao perceber que determinadas confissões envolviam práticas heréticas, indicar a quem confessava a obrigação de se apresentar ao Santo Ofício, naquela ocasião representado pelo comissário. A descrição feita pelo índio Agostinho do ritual de “descer demônios” – é bom que se diga “feiticeiros”, percebidos como demônios por quem os assistia – deve ter impressionado muito seu confessor e, é provável, o próprio comissário. Uma questão vem à tona: qual poderia ser o significado deste ritual para os inquisidores e para os índios?

A prática aqui descrita poderia ser classificada de diversas formas pelos doutos portugueses. Principalmente, poder-se-ia vincular o episódio ao pacto demoníaco. Lembremos que, em duas outras situações anteriormente descritas, vestígios deste ritual também apareceram. Trata-se da acusação contra a índia Cecília pela cafuza Portázia afirmando que, segundo a índia Mônica, Cecília dizia orações e fazia descer demônios. Outra acusação, contra o índio José Pajé, também afirmava que o referido índio fazia descer demônios com grandes estrondos.

Indícios desse ritual não ficam restritos aos casos mencionados. Oito anos antes da acusação do índio Agostinho, o comissário Manoel Couto, em 20 de maio de 1749, escrevia aos inquisidores no reino, denunciando a três “negros do gentio da terra” chamados Raimundo, Simão e Cipriano, escravos de um certo Antônio de Oliveira Pantoja. Segundo o comissário, o padre da ordem dos mercedários, frei Manoel Monteiro,

⁴³⁶ ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, Livro 306, f.255.

acusava os três índios de que teriam uma casa no campo onde se juntavam e faziam descer várias figuras diabólicas que ali bailavam “fazendo várias superstições”. Ao relatar isto ao comissário, o frei afirmava que aquilo provava terem, os referidos índios, pacto com o demônio.⁴³⁷

No mesmo ano no Pará, escrevia, em 1º de junho de 1749, o frei Manoel da Penha Xavier relatando vários casos acontecidos e que entendia serem da conta do Tribunal da Inquisição. Dentre os casos, destaca os do índio Crispin e sua mulher Paula, cafuza que, juntamente com suas filhas, dentre as quais uma chamada *Portázia*, faziam descer demônios às escuras. Além deles, acusa do mesmo feitiço um outro índio forro chamado Ignácio.⁴³⁸

O ritual que envolvia fazer descer demônios, ao que tudo indica, manteve-se durante algumas décadas naquela região. Ainda na década de 1730, o ritual era descrito com mais detalhes em outras denúncias também contidas nos cadernos do promotor. Escrevendo do Pará em setembro de 1735, o comissário Manoel do Couto relata o conteúdo de uma denúncia feita por Josefa Florinda contra uma certa Dolovina Ferreira, que era tida “e havida” por famosa feiticeira. Dizia a denunciante que, sendo chamada por D. Margarida para dar remédio a sua mãe doente, em uma casa soturna e diante de diversas pessoas, a tal Dolovina Ferreira começara a cantar certas cantigas e que, repentinamente, vieram descendo demônios. Uns vinham em trajes de ferozes onças, outros vestidos de jacaré, também vinham como “horríveis bichos do mar” e mesmo “moleques horrendos”. Ao som da música cantada, os demônios se punham a bailar. Dolovina, segunda a denunciante, cantava modas para os demônios por diversão e no meio daquele horrível canto perguntava-lhes qual era a enfermidade da doente. Os demônios respondiam serem feitiços. A denunciante confessou o horrível medo que ela e os demais tiveram frente àquela cena. Em vista disto, denunciaram-na ao vigário geral e ao comissário do tribunal, Manoel de Almeida, que a prendeu. No entanto, apesar de ter sido presa e processada, as testemunhas juraram em falso, negando o ocorrido, por medo da referida “feiticeira”. Dolovina acabou sendo libertada. Somente depois, estando

⁴³⁷ ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, Livro 300, f.160. Com algumas diferenças, é possível fazer um paralelo com o “terreiro do diabo” descrito por Bettendorff em seu registro e apresentado no capítulo 6 da segunda parte deste trabalho.

⁴³⁸ ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, Livro 301, f. 11/11v.

próxima da morte, a denunciante, obrigada pelo seu confessor, mandou chamar ao comissário Manoel Couto, confessando o fato.⁴³⁹

No mesmo ano, em agosto de 1735, uma mulher chamada Inácia Correa prestava depoimento ao comissário do Santo Tribunal, o jesuíta João Teixeira. Dizia que ouvira Ludovina Ferreira cantar uma cantiga pela língua da terra (Nheengatu) afirmando que servia para atrair para si as pessoas que quisesse. Disse também que a mesma Ludovina estando no interior de uma casa curando uma mulher enferma, usara certas folhas enroscadas e outras coisas semelhantes, o que ela suspeitava fosse feitiçaria. Além disso, Ignácia fora convidada pela mesma Ludovina para participar do que chamou de “galhofa”. Chamou-a para ver bailar e descer de cima uns seus camaradas que vinham do céu.⁴⁴⁰

Ludovina Ferreira e Dolovina Ferreira são a mesma pessoa. Talvez, por erro do escrivão, o nome foi registrado destas duas formas distintas. No entanto, os detalhes das diversas denúncias existentes contra a mulher impedem qualquer dúvida quanto a isto. Juntamente com a famosa feiticeira Sabina, Ludovina foi a das mais afamadas. Sua história começa a aparecer nas denúncias da década de 1730, como visto acima, e chega até a visitação realizada no Grão-Pará de 1763 a 1769. Neste longo período de tempo, apesar de tantas denúncias acumuladas, como veremos a seguir, ela não sofreu mais do que uma prisão momentânea, como relatado acima, tendo sido liberada logo em seguida. As denúncias existentes contra ela apresentam uma riqueza de detalhes impar. Demonstram uma extensa rede de relações que se concentra em torno de seus clientes e inimigos. Nada indica que Ludovina Ferreira fosse índia. Ao contrário, em uma das denúncias, ela é registrada como sendo branca. No entanto, é difícil também afirmar tal coisa. O mais provável é que ela fosse mestiça, ainda que não se tenham dados suficientes para tal afirmação. Sua importância, em contrapartida, ultrapassa sua origem. Os rituais de que se utiliza indicam claramente serem rituais indígenas e, possivelmente, de origem tupi – como adiante vai se observar.⁴⁴¹

⁴³⁹ ANTT, Inquisição de Lisboa, Livro 324, s/n.

⁴⁴⁰ Idem.

⁴⁴¹ Assim como a índia Sabina, a feiticeira Ludovina Ferreira foi citada em outros trabalhos anteriores. Ela também aparece nas denúncias do Caderno da Visitação de 1763 a 1769 no Grão-Pará publicado pelo historiador José Roberto do Amaral Lapa. Ao mesmo tempo, assim como Sabina, também é citada nas

Ludovina Ferreira, na época de suas primeiras denúncias, durante 1735, era viúva e vivia com outras mulheres, como parecia ser comum em casos semelhantes ao seu. Uma delas era sua filha e se chamava Ignácia da Encarnação. Ludovina Ferreira tinha pelo menos um escravo ou servo que a ajudava, buscando ervas para ela no mato, para a realização dos feitiços dos quais era acusada. Dentre as mulheres com as quais convivia, segundo uma denúncia de José Portal de Aragão, duas delas, mulheres casadas, lá estavam para aprender feitiçarias. Segundo o denunciante, “...as quais aprendem as mesmas feitiçarias para serem queridas daqueles com quem se desonestam”. O mesmo denunciante também afirma que Ludovina teria em seu poder um baú pequeno, no qual guardava vários “malefícios”, os quais usava para conseguir seu intento. Portal de Aragão ainda indica haver, dentre os objetos do referido baú, um espelho que, na sua parte posterior, continha outros malefícios. Através destes, segundo o denunciante, Ludovina se comunicava com as pessoas que a consultavam “... e lhe pedem para usarem nas suas torpezas, que pervertem alguns homens”.⁴⁴²

O mesmo denunciante, José Portal de Aragão, afirma que numa outra caixa – esta de pau amarelo com moldura preta – Ludovina guardaria, segundo suas palavras:

(...)um instrumento com que faz perante várias pessoas aparecer visões cantando ao som dele cantigas, que tem pacto com o demônio e em cima das mesmas cantigas aquelas pessoas que convoca o depravado ato, cujo instrumento consiste estar metido em um flecha cortada com um cabaço pequeno com dois furos correspondentes um ao outro e tem dentro umas miçangas (...) e metido na dita haste faz o som que lhe parece com movimento que lhe dá com as mãos e na ponta da haste está fincado (sic) uma pena tirada do rabo de Arara.⁴⁴³

José Portal também afirma, na mesma denúncia, que o referido instrumento fora usado em casa da defunta D. Mariana de Mesquita, na época enferma – mesmo caso denunciado pelo Comissário Manoel Couto, como visto acima. Ludovina fora consultada

dissertações de mestrado já indicadas: Evandro Domingues – *A pedagogia da desconfiança.*, op. cit., e Pedro Marcelo Pasche de Campos – *Inquisição, Magia e Sociedade*, op. cit. .

⁴⁴² ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, Livro 312, f. 337.

⁴⁴³ Idem, Livro 312, f. 337- 340.

para descobrir os malefícios que possivelmente estavam causando a referida doença. Para este fim, usara o dito instrumento. Segundo as palavras do denunciante, este instrumento

(...) a que vulgarmente chamam Maracá pelo idioma da terra emborcando uma cuia no sobrado fincando-lhe as costas da parte de cima sobre ela colocou a haste do dito Maracá e sem ninguém pegar nele ficou imóvel e começou a cantar a cantiga dos feiticeiros, a cujo som se moveu o dito [maracá] e começou a andar dançando sobre as costas da cuia e depois desceu abaixo e começou a rodeá-la com a mesma dança.⁴⁴⁴

O referido maracá, segundo D. Margarida de Mesquita, testemunha indicada por Portal de Aragão, filha da senhora doente, movimentou-se junto à cama da enferma para, em seguida, ficar imóvel. Depois de parado o instrumento, Ludovina tomou-lhe as mãos e afirmou que a senhora estava enfeitiçada. Solicitou então que mandassem vir à sua presença todos os escravos da referida doente e que ela apontaria o causador do feitiço. Ludovina apontou duas “negras” chamadas Belisária e Angélica, mandando amarrar e castigar a ambas. Depois disto, começou a mostrar onde se encontravam os malefícios: um estava debaixo do batente da porta e que consistia em uma cabeça de cobra com uma pimenta na boca; em outras partes da casa em que se cavou, achou-se também vários ossos de aves.⁴⁴⁵

Nesta longa denúncia, Portal de Aragão também indica outras situações. Afirma que uma outra cliente de Ludovina, uma certa Constância Maciel de Carvalho, disse que Ludovina a convidara para fazer uma dança. Era noite e, depois de apagar a candeia, a denunciada começou a cantar, momento em que foram aparecendo várias visões. Ludovina passou a nomeá-las, afirmando que eram feiticeiros com os quais tinha amizade, mandando servirem de [aios] para Constância. Segundo as palavras do escrivão, “...e sentiu ela por tato pegar-lhe aquela visão em um braço e que a acompanhasse até a sua casa que depois soube ela que a dita dança se encaminhava para a matar”.⁴⁴⁶

Outro denunciante de Ludovina, chamado João da Matta Silva, acusou não somente a ela, mas também à sua filha e a uma outra mulher que com ela habitava,

⁴⁴⁴ Idem, f. 337-340.

⁴⁴⁵ Ibidem, Livro 312, f. 337- 340.

⁴⁴⁶ ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, Livro 312, f. 337-340.

chamada Maria Esteria. Dizia o denunciante que tais mulheres presumivelmente tinham pacto implícito e explícito com o Demônio e realizavam várias feitiçarias. Segundo o acusador:

(...) falam e cantam as ditas denunciadas com cobras com o instrumento chamado maracá e fazer (sic) descer demônios com mesmo instrumento e os faz descer por suas artes [continuadamente] e também tem as ditas denunciadas um frasco de gordura de gente humana com que esfrega a cara todos os dias e juntamente um dedo de gente humana(...).⁴⁴⁷

Ainda sobre os relatos das danças realizadas pela “feiticeira”, Ludovina foi também denunciada porque fazia aparecer várias pequenas aranhas, ao som da mesma cantoria, para outra sua cliente chamada Albina das Neves Borges. Albina perguntou a Ludovina que aranhas eram aquelas, ao que a denunciada respondeu que de dia eram aranhas, mas que de noite transformavam-se, cada uma delas, em um feiticeiro com quem ela se comunicava em suas feitiçarias. Ludovina também foi acusada de ter uma cobra doméstica que colocava a língua para fora ao ouvir suas cantorias. Atraía, também, com sua música, a um pássaro preto dos “matos” que, vindo em vôo, assentava-se num pau junto à porta de sua casa.⁴⁴⁸

Ludovina, tudo indica, era considerada uma poderosa feiticeira. Eram inúmeros os clientes que a procuravam para diversos fins. Sua fama a fez ser temida e respeitada. Alguns solicitavam seu serviço para ganhar a simpatia de seus amantes; outros, buscavam apaziguar conflitos e inimizades. Foi assim com um certo João de Matos que foi à procura da feiticeira para se ver livre do perigo de morte que um seu inimigo poderia lhe causar. Cantando e dançando, Ludovina acalmou o cliente indicando que seu inimigo, ao retornar do sertão, passaria a tratá-lo com amizade, o que, segundo as testemunhas, aconteceu. Outro caso, de um “preto” do Coronel Antônio Ferreira Ribeiro, demonstra o mesmo talento atribuído a Ludovina. O tal “preto” solicitou à denunciada uma “mezinha” para que o seu senhor não mais o maltratasse. Segundo o referido escravo, a denunciada fez aparecer um bode, dizendo ao “preto” que com ele falasse e não temesse, pois seus problemas iriam ser resolvidos.

⁴⁴⁷ Idem, Livro 312, f. 336.

⁴⁴⁸ Ibidem, f. 337-340.

O poder da referida feiticeira pode ser atestado, também, em outro caso denunciado por Portal de Aragão. Segundo o denunciante, ainda na casa da defunta Mariana de Mesquita, então enferma, fora chamado um feiticeiro de nome Antônio, escravo de Hierônimo Roberto, para que declarasse se ela estava ou não enfeitçada. Em função da dança iniciada por Ludovina, depois que esta foi embora para sua casa, caiu o índio feiticeiro quase morto. Tentando reanimá-lo, jogaram-lhe água no rosto o que não teve efeito. Foi então chamada Ludovina. Ao chegar, riu-se dizendo que aquilo não era nada e que logo lhe daria vida. Ela então usou de tabaco metido em casca de pau, segundo Portal, “... de que usam os feiticeiros a que vulgarmente chamam os índios Tauari(...)”. Passando a fumaça pelo corpo do índio, logo ele se levantou. Perguntada sobre o que acontecera, disse Ludovina que: “...os outros feiticeiros que visivelmente estavam ai lhe tinham ocasionado o dito acidente por não ter tirado de si uma relíquia da mesma feitiçaria(...)”⁴⁴⁹

Com tantas denúncias e um rol de testemunhas enorme, onde constam, em sua maioria, antigos clientes da feiticeira, Ludovina nem por isso, a exemplo de Sabina, foi condenada ou mesmo enviada aos cárceres de Lisboa. Ciente das denúncias, segundo testemunhas, a feiticeira não se intimidava. É bom lembrar a crítica feita pelo comissário Manoel do Couto contra a não condenação e a não prisão da referida denunciada, como se destacou acima. Sobre isso, Portal do Aragão afirma que Ludovina não temia qualquer denúncia. A denunciada dizia que quantas fossem feitas contra ela, nenhuma lhe ocasionaria qualquer dano. Aragão menciona o caso de um familiar do Santo Ofício do Pará, chamado Manoel da Fonseca, que fora entregar a Ludovina uma notificação do tribunal para que comparecesse no dia seguinte ao colégio, possivelmente da Companhia de Jesus, por interesse do Santo Ofício. Nas palavras do denunciante:

(...) depois que ele voltou dera em si muitas bofetadas e ao outro dia seguinte lhe mandara dizer que não fosse ao dito chamado dando a entender depois disso fazendo mofa da dita notificação que reprimira tudo com suas feitiçarias(...).⁴⁵⁰

⁴⁴⁹ ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, Livro 312, f. 340.

⁴⁵⁰ Idem, f. 340. Quanto às testemunhas arroladas pelos denunciadores para a confirmação das práticas de feitiços de Ludovina, foram indicados por João da Matta Silva os seguintes nomes: José Portal de Aragão, Máximo Fernandes Moura, sua mulher Bernarda A. Matildes, Constância Maciel, Albina das Neves Borges, Anna Maciel, Luiza da Gama, Anna Marques, Igenes de Andrade, Josefa Monteiro, Luiza de Jesus,

O destino de Ludovina Ferreira nunca foi a prisão nos cárceres inquisitoriais. Existe um processo na Inquisição de Lisboa com seu nome. No entanto, não passa de uma denúncia datada de 19 de setembro de 1736, enviada aos inquisidores pelo comissário Manoel de Almeida. Queixava-se o comissário que tendo sido denunciada pelo promotor eclesiástico e estando presa, Ludovina foi posta em liberdade. Na opinião de Manoel de Almeida, foi libertada injustamente. O comissário afirma que foram provadas as culpas de feitiçaria a ela imputadas. Apesar disso, para ela tudo lhe fora favorável. Em sua opinião, isto aconteceu pelo fato de Ludovina ter-se intrometido no novo governo do bispado que passara a outro Vigário Geral. Segundo Manoel de Almeida, o novo Vigário, ao ter sentenciado Ludovina Ferreira,

(...)logo imediatamente largou a ocupação, e logo lhe deu tal demência, que há um ano a padece, e com nenhuma esperança de recuperar seu perfeito juízo como de antes tinha.⁴⁵¹

Como visto, além de Ludovina incutir o medo em muitos dos seus inimigos e clientes, também o fazia aos membros do clero. Teria sido esta a razão para a sua não condenação? O certo é que, quase trinta anos depois de todas as denúncias, elas foram reeditadas quando da Visitação no Grão-Pará. O efeito, no entanto, parece ter sido o mesmo – Ludovina ficou “impune”.

Ludovina Ferreira, afamada feiticeira, usou de diversas práticas comuns aos outros acusados de feitiçaria no Pará. Assim como alguns desses, construiu fama e, através do medo que incutia em pessoas diversas de variadas camadas da sociedade colonial daquela região, construiu também espaços de poder. Apesar de não ser nomeada como índia, os rituais dos quais se utilizou faziam parte de uma tradição compartilhada

Mariana Baziliza L., Custodia L. da Franca; filhas da dita acima, estas são irmã e sobrinhas de Lourenço Rodrigues esquerdo; Izabel Rodrigues Esquerda, Rosa Rodrigues Esquerda (filhas do dito Lourenço Rodrigues Esquerdo); Catarina Maciel – filha de Constância Macial, mulher de Manoel da Gaya e Nazaria da Silva – filha de Felipe Franco (Livro 312, f. 336 e f. 341). José Portal de Aragão indica outras ainda: o beneficiado José C. J. Rodrigues, sua irmã Luiza de Jesus, Luiza da Gama, Margarida de Mesquita e Caterina Maria da Conceição (Livro 312, f. 340).

⁴⁵¹ ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, Processo n. 16825. Consta do referido processo, além dessa acusação contra Ludovina Ferreira, vários pequenos fólios, ao número de quatro, que não fazem parte do dito processo. São denúncias de 1802 vindas de Mariana no estado do Brasil.

por aquelas populações. O que mais chama a atenção no seu caso é o uso que faz de palavras em língua geral no momento dos rituais. Não era comum a uma mulher supostamente branca o conhecimento tão íntimo de certas palavras dessa língua, ainda mais vinculadas a rituais. Por outro lado, o conhecimento que possuía das ervas da região, a utilização que fazia do maracá, e o uso do ritual de “descer demônios” transfigurados em animais a ligavam definitivamente com uma tradição cosmológica indígena.

A comparação entre Ludovina e Sabina é natural e visível. Assim como Ludovina, Sabina também construiu uma “carreira” de fama. Ao mesmo tempo, a índia Sabina também forjou espaços de poder naquela sociedade, passando a ser temida e respeitada. As duas sofreram acusações e foram investigadas pela inquisição. Nenhuma delas, no entanto, foi enviada a Lisboa ou presa nos cárceres secretos do Santo Ofício. Ao mesmo tempo, as duas apresentam diferenças importantes. Sabina não teve nenhuma acusação que a ligasse definitivamente ao pacto demoníaco. Apesar de usar práticas de cura e de adivinhação, não fazia “descer demônios”. Em nenhum momento, ela foi acusada de causar malefícios, apenas de descobri-los. Ludovina, por outro lado, enquadrava-se na prática de pacto demoníaco e na realização de malefícios. Resta saber: por que será que Ludovina sofreu este tipo de acusação ao contrário de Sabina?

Esta pergunta talvez não possa ser respondida. As diferentes leituras feitas pelos funcionários do tribunal e pelos acusadores das duas mulheres podem estar ligadas a razões diversas que ficaram perdidas no tempo. Talvez, no entanto, o grande diferencial tenha sido a utilização do ritual de descer demônios. Embora Ludovina não figure como índia nos registros, ela repetiu o mesmo ritual tantas vezes praticado por índios diversos. Sabina, embora utilizando fumaças e chupações para promover a cura – características das práticas indígenas, acreditava no poder dos exorcismos e da água benta. As duas, cada qual a sua maneira, utilizavam práticas ligadas aos dois universos dos quais faziam parte: o universo cristão e a cosmologia indígena sul-americana.

Considero que o ritual de “descer demônios” representa uma chave para a tradução do significado dessas práticas vivenciadas naquele cotidiano. Ele traz consigo um sentido encoberto. Não se trata, no entanto, de buscar o significado que tais práticas tinham para a população portuguesa ali estabelecida ou para os funcionários do Santo

Ofício. Este sentido está revelado. Em graus diferenciados, eram lidos como pactos com o demônio. Esta era a única leitura possível. Resta então buscar compreender qual poderia ter sido a percepção que tiveram desse mesmo ritual esses índios destribilizados e seus obscuros feiticeiros.

Um ritual de pajés

O primeiro aspecto importante que se pode observar sobre o significado que o ritual de “descer demônios” poderia ter para os “índios cristãos”, está ligado ao papel que os “feiticeiros” (ou melhor – pajés) tinham no cotidiano destas populações. Apesar da diferença entre os dois nomes ser significativa, muitas vezes foi silenciada quando traduzida. Para os portugueses, na colônia, pajé era feiticeiro – a tradução era direta. Por outro lado, tudo leva a crer que, para os índios, o feiticeiro dos brancos confundia-se com o seu pajé, sem diferenças marcantes.⁴⁵²

No entanto, a invocação do nome pajé remete a um conjunto de sentidos amplos. Alguns destes sentidos foram colhidos e registrados por fontes quinhentistas e seiscentistas que tiveram contato com os tupis históricos, seja no litoral do estado do Brasil, seja no estado do Maranhão. As fontes destacam determinados atributos importantes. O primeiro diz respeito ao terror que os pajés infligiam aos outros índios, criando em torno de si uma aura de medo e mistério. Conseguiram se apossar de bens e de

⁴⁵² Segundo Estevão Pinto, utilizando-se de outros autores, dentre os quais Rodolfo Garcia, nas notas dos *Diálogos da Grandeza do Brasil*, p. 293, a variação do nome dado a estes homens em tupi corresponde a: “Pagi, pay, payni, paié, paé, piaché, pautché. A explicação etimológica para este vocábulo (pa-yé) significa, em tupi, “aquele que diz o fim, o profeta”. Cabe destacar aqui, por outro lado, o problema que implica o uso do termo xamã – conceito usado por boa parte dos antropólogos que trabalham com essa temática. A operacionalidade deste conceito vem sendo questionada por alguns etnólogos em função do seu caráter pouco flexível e insuficientemente amplo (Langdon, *Xamanismo no Brasil*, 1996: 11-13). O termo xamã, da língua siberiana tungue, inicialmente utilizado para indicar o mediador entre o mundo humano e o mundo dos espíritos naquela sociedade, foi aplicado para descrever fenômenos parecidos descritos em outras culturas, adquirindo com isto um caráter genérico e impreciso. Concordo com essa advertência de Jean Langdon e não utilizo aqui este conceito. Muito embora, ao citar outros trabalhos que o utilizem, não deixo de mencioná-lo. Acho mais conveniente, para a análise em questão, a utilização do termo pajé que não é amplo do ponto de vista global, nem flexível o suficiente para dar conta desse tipo de atividade em todo o planeta. No entanto, para me referir aos mediadores entre o sobrenatural e o real, nas sociedades indígenas amazônicas, é mais do que adequado. Não é importante, nesta reflexão, discutir a abrangência deste tipo de atividade, mas antes analisar o seu caráter específico.

poder através do pavor que incutiam aos seus pares. O uso de feitiços, que causavam doenças, era comum. As vítimas, normalmente, enviavam, ao pretense causador do mal, presentes em troca da cura ou para aplacar a ira do seu desafeto. Por medo, sua autoridade não era contestada. Seu pedido era obedecido como se ordem fosse. Eles poderiam tanto enviar a morte quanto a cura. Os pajés também eram procurados pelos tupinambás quando estes desejavam a morte de algum desafeto ou inimigo. Todavia, o respeito e o poder que tinham frente aos seus pares estava ligado à sua fama. Caso, por algum motivo, esta fama viesse a ser afetada por ter sido considerado menos poderoso, dependendo das circunstâncias, poderia também ser morto pelos que antes o temiam.⁴⁵³

Um aspecto muito interessante observado por Métraux, com base nas crônicas de Jean de Léry e Yves d'Évreux, é que, em alguns casos, mulheres também se tornavam pajés. Segundo Lery, as mulheres brasílicas feiticeiras eram chamadas *Mossen-y-gerre*, eram consideradas como aquelas a quem era dado o poder de guardar os remédios ou a quem eles pertenciam (Léry explica o significado dessa denominação como sendo: *Mossen* ou *Mosseu* – remédio e *gerre* – pertença). As velhas mulheres também poderiam adivinhar o futuro. Hans Staden, por sua vez, cita uma passagem, em seu livro, afirmando que ele próprio presenciara os tupinambás investirem mulheres com a dignidade de pajés.⁴⁵⁴

⁴⁵³ Ver Alfred Métraux – *A religião dos Tupinambás*, São Paulo: Cia. Editora Nacional, Brasileira, vol. 267, 1979, p. 67. O autor baseia-se nas crônicas de diversos autores, dentre os quais: Yves d'Évreux, Hans Staden, Soares de Souza e Claude d'Abbeville. É importante destacar que as notas do tradutor Estevão Pinto muitas vezes trazem informações mais completas e mais atualizadas para a época, sobre estudos feitos com a mesma temática. Quanto ao poder dos pajés, num trabalho sobre os Waiãpi – grupo tupi atual que habitava a região do Cabo Norte, hoje parte do estado brasileiro do Amapá – Dominique Gallois (“Xamanismo Waiãpi: Nos caminhos invisíveis, a relação I-Paie”, In: Langdon, Jean Matteson (org.), *Xamanismo no Brasil – Novas Perspectivas*, EDUSC: Florianópolis, 1996, p.59) observa, em relação aos pajés naquela sociedade, que eles são sempre remunerados pelas atividades que exercem, pedindo o que desejam e sendo atendidos. No entanto, recai sobre ele um controle social exercido pela comunidade. Caso não haja sucesso em suas operações, há uma diminuição de seus ‘honorários’ e, ao mesmo tempo, também uma diminuição do seu prestígio.

⁴⁵⁴ Ver Métraux, op. cit., em nota, p. 75-76. Em relação às mulheres feiticeiras tratadas por Lery, chamadas por ele de *Mossen-y-gerre*, o cronista estabelece uma relação entre estas e as feiticeiras européias, indicando que satã habitava e trabalhava nos dois lugares, mesmo tão distanciados. Este trecho da crônica de Jean de Léry, em que o autor relaciona as atividades dos pajés (por ele presenciadas) à tradição da demonologia européia, foi suprimida por Métraux, Clastres e mesmo pelo tradutor da obra do cronista em português, Sérgio Millet. Cristina Pompa, em tese de doutorado recente (*Religião como Tradução*, op. cit, 2001, p. 175), chama a atenção para o detalhe, destacando o possível desinteresse por parte de “certa etnologia ‘purista’” em colocar em evidência esse trecho. Ao mesmo tempo, lembra que foi a historiadora Laura de Mello e Souza quem comentou em detalhes o referido trecho esquecido (Mello e Souza, Laura – *Inferno Atlântico – demonologia e colonização. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo, Companhia das Letras,

Claude d'Abbeville enumera as principais funções dos pajés registradas por ele ao observar os tupinambás do Maranhão. Seriam elas: predizer a fertilidade da terra, a estiagem ou as chuvas; prometer proporcionar chuvas abundantes, assim como grande quantidade de bens e usar do poder da cura através do sopro da parte doente do corpo da pessoa. Ainda poderiam predizer o resultado de qualquer empresa coletiva ou individual, agir sobre fenômenos naturais e enviar a doença ou a morte. Os mais poderosos poderiam ainda ressuscitar os mortos e fazer nascer plantas, além de receberem alimentos de maneira miraculosa. Acontecimentos agradáveis ou desagradáveis eram sempre atribuídos pelos índios aos seus pajés.⁴⁵⁵

Não era qualquer um que poderia se tornar pajé. Antes de tudo, o candidato deveria apresentar um dom. Segundo Ives d'Evreux, existiam também diversos tipos de pajés conforme o seu grau de poder. Os menos poderosos não infligiam muito medo aos seus pares, não sendo, desta forma, muito procurados em razão dos seus limitados talentos. Outros eram mais instruídos e ocupavam um lugar médio entre pequenos e grandes e circulavam pelas aldeias realizando rituais. Conforme fossem alcançando honra e respeito, eram mais procurados e passavam a receber mais atenção. Por fim, existiam os grandes pajés, chamados de “pagy-uaçu”. Eram muito temidos e respeitados e adotavam uma atitude grave. Tinham, por sua vez, acesso a muitas mulheres e mercadorias que recebiam como presentes.⁴⁵⁶

Ao mesmo tempo, existiam provas de iniciação em que eram testados os poderes dos aspirantes a pajés. Teriam que possuir um “fôlego” necessário para enfrentar cobras venenosas, por exemplo. Segundo Stradelli, com menos de cinco “fôlegos” não era possível a um pajé passar impunemente pelo veneno dessas cobras. A partir de sete

1992). Pompa afirma que o trecho pode ser encontrado na edição integral da obra de Léry, editada em 1880, em dois volumes, a qual teve acesso (Pompa, p. 175).

⁴⁵⁵ Métraux, op. cit., p. 67-68. É possível fazer aqui um paralelo com a descrição feita dos tipos e atividades dos pajé na região do rio Amazonas pelo jesuíta João Daniel, descrito no capítulo 6 da segunda parte da tese.

⁴⁵⁶ Ver d'Evreux, 1929 [1874], p. 297/299, apud Pompa, Maria Cristina, op. cit., 2001, p. 171. Nessa recente tese, em que aparece citado este trecho de d'Evreux, Cristina Pompa traça, a mesmo modo de Alfred Métraux, um paralelo entre vários cronistas quinhentistas e seiscentistas, não mais unicamente para discutir a tradição religiosa dos tupinambá, como fez o autor, mas para refutar as idéias defendidas por Métraux e outros autores que dizem respeito à perspectiva milenarista dos tupinambá referentes a idéia da “Terra sem Mal”. Pompa se interessa especificamente pelos grandes pajés, chamados de *caraiabas* e que, segundo a tradição que busca refutar, eram aqueles responsáveis pelos “surtos milenaristas” nas aldeias tupinambá.

“fôlegos”, poderiam ler o futuro, curar a distância, transformar-se no animal que melhor lhes conviesse, tornarem-se invisíveis e se transportarem de um lugar para outro somente com o poder da própria vontade.⁴⁵⁷

Quanto ao poder de metamorfose dos pajés, eles poderiam se transformar em qualquer espécie de animais. Isto fazia com que, em alguns casos, os índios confundissem algum animal que porventura os atacasse, como sendo algum pajé oculto. Esse poder de se metamorfosear remete a questões importantes que podem dizer respeito a aspectos da concepção cosmológica dos povos de tradição tupi que, em alguns casos, mantêm-se em populações indígenas atuais⁴⁵⁸.

Ao que tudo leva a crer, o poder desses pajés estava intimamente ligado às relações que conseguiam estabelecer com os espíritos. O poder de suas ações dependia do espírito que estava sobre a sua autoridade. Alguns desses espíritos eram íntimos do pajé que os tinha sob comando. Avisavam-no sobre acontecimentos futuros, davam conselhos, entre outras coisas. Métraux cita uma passagem de Yves d'Évreux na qual certo ‘feiticeiro’ convivia com determinado espírito, amigo de Deus, que não somente se alimentava e dormia com ele, feiticeiro, como também voava diante do mesmo e roçava para ele trechos de terra.⁴⁵⁹

Alguns dos espíritos, no entanto, eram mais difíceis de serem contatados. Chamados por Thevet de *Houioulsira*, prováveis almas de mortos, eram consultados através de determinadas cerimônias que consistiam em levantar uma choça nova, que não poderia ter sido ainda habitada, armando no seu interior uma rede branca e limpa. Depois, transportava-se para esse lugar grande quantidade de víveres, como cauim, farinha etc. A população então conduzia para a tal cabana o “profeta” que, por sua vez, convocava, na concepção do religioso, o espírito maligno. O espírito chegava emitindo alguns sons semelhantes a assovios ou uivos. Era-lhe feita uma série de perguntas sobre seus inimigos, se iriam obter vitória contra eles, se alguém seria aprisionado ou devorado pelos contrários. Este verdadeiro oráculo era sempre consultado em qualquer situação que

⁴⁵⁷ Stradelli, Apud Estevão Pinto, p. 585, In: Métraux, Op. Cit., notas do tradutor, p. 75-76.

⁴⁵⁸ Ver Viveiros de Castro em “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena” In *A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de antropologia*, São Paulo: Cosac & Naify, 2002, p. 345-399.

⁴⁵⁹ Métraux, op. cit., p. 69.

fosse necessária. Ao final do ritual, saía o pajé da palhoça e era então cercado pelos seus pares que buscavam saber as respostas que este tinha conseguido do referido espírito.⁴⁶⁰

Hans Staden também dá uma descrição bastante detalhada de semelhante ritual. Segundo ele, os ditos pajés percorriam todo “o país” de cabana em cabana, uma vez por ano. Diziam ter consigo um espírito que vinha de longe e que lhes dava a virtude de fazer falar todos os maracás que quisessem e poderiam alcançar tudo que lhes fosse pedido. Para tanto, esses “adivinhos” marcavam um dia em que se dirigiam a uma cabana que deveria ser evacuada com antecedência e que nenhuma mulher ou criança lá poderia estar. Ordenavam, em seguida, que todos os maracás fossem pintados de vermelho, enfeitados com penas e que depois lhes fossem enviados para que eles lhes dessem o poder de falar. Segundo o cronista, dirigiam-se então à dita cabana e lá o pajé se assentava num lugar mais elevado, tendo próximo a si um maracá fincado no chão. Os outros que o acompanhavam na cabana também fincavam os seus maracás da mesma forma na terra. Depois de defumar os maracás com fumaça que borrifavam, levavam o mesmo à boca, chocalhavam e diziam: “Ne cora – agora fale e se faça ouvir, se está aí”. Faziam então com todos os outros a mesma operação.⁴⁶¹

A utilização de uma “cabana” pelo pajé para a sua comunicação com os espíritos é constante, não somente nos relatos de cronistas dos séculos XVI e XVII como também nos registros etnográficos de grupos tupis atuais realizados por diversos antropólogos. Tendo consciência de que o presente etnográfico traz, de certo, problemas graves para a análise de práticas de grupos indígenas históricos, mesmo assim a coincidência destas práticas revela indícios importantes que não podem ser negligenciados.

Alfred Métraux, ao estudar comparativamente aspectos mágicos e religiosos das populações indígenas da América do Sul, afirma que nas tribos do Caribe da Guiana o tratamento realizado pelo pajé acontece numa cabana construída com este fim, para onde é levado o doente. Tal ação terapêutica é realizada à noite. O “xamã”, sentado num banco próximo ao paciente, questiona-o sobre os sintomas de sua doença e sobre as causas prováveis. Depois, com grossas baforadas de fumaça que tira do seu cachimbo, sopra as

⁴⁶⁰ Idem, p. 70.

⁴⁶¹ Hans Staden, *A verdadeira história dos selvagens, nus e ferozes devoradores de homens, (1548-1555)*, tradução: Pedro Sussekind, - Rio de Janeiro: Dantes, 1998, p. 157. Cristina Pompa cita no mesmo trecho, mas o retira de outra edição, intitulada *Viagem ao Brasil*, Rio de Janeiro, Edições Ouro, 1968, p. 175.

regiões do corpo onde o princípio nocivo se encontra alojado. O “xamã” então canta com uma voz baixa e nasalada, entrecortada por “gritos selvagens”. Na seqüência, é acompanhado por um cortejo de espíritos identificados pelos barulhos e gritos que lhes são próprios. Métraux destaca que os diversos autores que registraram as conversas acontecidas entre esses xamãs e espíritos à cabeceira de um doente nem sempre especificam em seus trabalhos a razão daqueles espíritos terem sido convocados. No entanto, outros autores indicam que, em determinadas tribos, os xamãs interrogam os espíritos para saberem se são eles os responsáveis pelo estado de seu cliente. Tendo sido identificado o espírito responsável, a este é ordenado que saia dos lugares onde foi designado ficar pelo feiticeiro que o utilizou como instrumento. Em outros casos, o xamã apenas consulta os espíritos sobre as causas das doenças. Estes, por sua vez, ao responderem ao apelo do curandeiro, revelam a identidade do feiticeiro ou do espírito que atacou o paciente.⁴⁶²

As coincidências deste tipo de ritual se multiplicam. Segundo Métraux, existiria uma espécie de unidade nas práticas xamânicas de diversas sociedades indígenas, na América do Sul. Isto parece ser procedente no que se refere a este ritual em questão. De forma geral, a perspectiva de Métraux é reafirmada, mais recentemente, por Dominique Gallois ao trabalhar com as práticas xamânicas dos Waiãpi, da antiga região do Cabo norte, hoje parte do estado brasileiro do Amapá. Segundo a autora, ao investigar as práticas xamânicas, foi possível observar uma correspondência, em muitos pontos, com as descrições e generalizações produzidas por Métraux, entre outros autores.⁴⁶³

Segundo Gallois, os xamãs utilizam a “toçaia”, espécie de cabana, e lá iniciam os procedimentos da cura do doente. Estando sozinhos neste abrigo, com todo o cuidado para que não adentrem na toçaia outras entidades – “xamãs dos outros”, que poderiam agredi-los ou contaminar a comunidade – neste momento eles cantam para chamar seus auxiliares que se instalam à sua volta. Ali, diante das oferendas do “xamã” (alimentos, caxiri e tabaco) todos estabelecem entre si uma longa conversação. No momento dos

⁴⁶² Alfred Métraux, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud* – Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque des Sciences humaines, 1967, pp. 94-95. Nesta obra, dentre outras coisas, o autor destaca que a ação terapêutica do xamã era uniforme das Antilhas até a Terra do Fogo.

⁴⁶³ Ver Dominique Tilkin Gallois – “Xamanismo Waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação I-Paie”, In: Langdon Jean Matteson (org.) *Xamanismo no Brasil – Novas Perspectivas*, EDUSC: Florianópolis, 1996, pp. 39-74. Os Waiãpi são falantes de uma língua Tupi e habitam a fronteira entre o Brasil e a Guiana Francesa. Gallois se refere às observações feitas por Métraux em obra citada acima.

procedimentos de cura, em que se destaca o uso da fumaça do tabaco, os presentes se entretêm com os espíritos. Nas palavras da autora: “...solicitando aos donos dos animais soltarem suas criaturas, ou pedindo informações sobre o destino de seus parentes doentes, ou sobre os parentes mortos”.⁴⁶⁴

O contato entre o pajé e os espíritos é que lhe possibilita, neste caso, o poder de curar. Diversas outras sociedades amazônicas também utilizam os mesmos artifícios. Ainda entre os tupis históricos, um dos recursos mais utilizados pelo pajé era o de soprar, de forma enérgica, no paciente. O sopro impregnava o doente de força mágica que poderia lhe propiciar não somente saúde, como também crescimento, vigor e coragem. A fumaça do tabaco era também utilizada para reforçar o poder mágico do hálito do pajé. A utilização da sucção como método de cura também era comum. O objetivo era sugar do corpo do doente o objeto ou força maligna que lhe causara o mal.⁴⁶⁵

Gallois destaca, dentre as técnicas de cura dos Waiãpi e que também considera comuns a outras sociedades amazônicas, as seguintes: utilização de agentes sobrenaturais atraídos pelo “xamã” através do tabaco e do canto – a aproximação dos espíritos se dá através da voz do “xamã” e do seu “chocalho”; manipulação das substâncias vitais do doente através de massagens e sucções, até a absorção completa de substâncias exógenas que provocaram a dor ou doença; reintegração do princípio vital do paciente e despacho dos espíritos auxiliares com a dessacralização da tocaia. O canto é considerado importantíssimo para o ritual. Estes cantos, segundo a autora, consistem na própria comunicação com o domínio sobrenatural. Eles são a emanção de uma relação.⁴⁶⁶

Assim como a experiência de Gallois, outro trabalho etnográfico revela as características de práticas rituais de certos grupos atuais do tronco tupi, como os dos

⁴⁶⁴ Gallois, op. cit., p.66-68.

⁴⁶⁵ Métraux, *A religião dos Tupinambás*, São Paulo: Cia. Editora Nacional, Brasileira, vol. 267, 1979, p.70-72. Em relação ao método da sucção, o tradutor chama a atenção sobre o trabalho de Charles Wagley *Xamanismo Tapirape*, em que descreve práticas xamânicas dos pajés deste grupo indígena tupi que se confundem com as práticas descritas pelos cronistas quinhentistas e seiscentistas elencados por Métraux, In: Métraux, op. cit., 1979, notas do tradutor, p. 79. Ao mesmo tempo, Laura de Mello e Souza, ao se referir a essas práticas no “Brasil colonial”, observa que o ato de soprar e sugar era comum também no universo das práticas mágicas populares europeias (*O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, op. cit, 1986). Por outro lado, ainda em torno do método de cura dos pajés, Métraux observa: “ *Quelles que soient les modalités des cures, elles aboutissent presque toujours à l’extraction de l’objet pathogène au moyen de fumigations et de succions*” – (Qualquer que sejam as modalidades de cura, elas implicam quase sempre na extração de um objeto patogênico por meio de fumigação e de sucção) Métraux, op. cit, Gallimard, 1967, p. 94-95.

⁴⁶⁶ Gallois, op. cit., pp. 66-68.

Asurini do rio Xingu, no Brasil. A antropóloga Regina Müller observou os rituais xamanísticos chamados por aquele grupo de *maraká*. Nestes rituais, segundo a autora, o xamã possui a faculdade de estabelecer contato físico com os espíritos. Seu objetivo é, através deste contato, garantir a vida dos membros da aldeia por intermédio da troca de substâncias entre os espíritos, os xamãs e os humanos. A troca se dá entre as substâncias invisíveis trazidas pelos espíritos e mingau, resina, água, plantas etc, oferecidas pelos humanos. O “xamã” entra em contato com os espíritos que lhe são familiares, uma vez que freqüenta suas moradias em outras esferas e com eles convive na “tukaia” – pequena cabana de folhas. Os espíritos são atraídos para esta cabana na aldeia dos humanos. A atração se dá através dos cantos que são aprendidos pelos “xamãs” com os mesmo espíritos. A metamorfose que acontece com o “xamã” nestes rituais está relacionada ao aprendizado dos cantos e da técnica de fumar o tabaco, além da perda parcial dos sentidos. Segundo a autora, o canto e a dança do “maraká” (oforahai) correspondem ao ritual em que os xamãs trazem os espíritos à aldeia.⁴⁶⁷

Regina Müller observou que o “xamã” é aquele responsável por trazer substâncias emanadas pelos espíritos. A função máxima do “maraká” é a transferência dessas substâncias. O “xamã” também traz a cobra e a onça que são divindades do panteão sobrenatural do cosmos Asurini. A onça representa espíritos primordiais. A cobra corresponde ao princípio vital. Destes “espíritos animais”, a onça conduz o *moynga* (materialização do princípio vital, *Ynga*). Por sua vez, a cobra, sendo ela própria o princípio vital, traz o *Ynga*. Vários outros espíritos mencionados no canto freqüentam a cabana de folhas na aldeia. São “povos” habitantes de outras esferas cósmicas.⁴⁶⁸

Ainda, segundo Müller, a dança do “maraká” é o percurso que esses seres fazem entre o mundo que habitam e a aldeia. Eles viriam do céu, das águas, da mata e vêm acompanhados pela cobra. Ao mesmo tempo, além dos espíritos variados, os espíritos primordiais eram aqueles trazidos aos rituais terapêuticos, pois seriam eles que dariam ao “xamã” o *moynga* para que fosse transmitido aos pacientes.⁴⁶⁹

⁴⁶⁷ Ver Regina Pólo Muller, “Maraká, Ritual Xamanístico dos Asurini do Xingu”, In: Langdon, E Jean Matteson (org.) *Xamanismo no Brasil – novas perspectivas*. Editora da UFSC: Florianópolis, 1996, p. 154-159.

⁴⁶⁸ Muller, Regina, op. cit., p. 159.

⁴⁶⁹ Idem, p. 160.

Outro grupo do tronco tupi, também do mesmo rio Xingu, apresenta características semelhantes aos dois outros grupos descritos acima, assim como também aos tupis históricos. Trata-se dos Araweté. Eduardo Viveiros de Castro, em seu livro: *Araweté: os deuses canibais*, apresenta alguns dados importantes sobre o papel dos “xamãs” nesta sociedade. Segundo ele, o “xamã” Araweté utiliza-se do tabaco e do “chocalho”, prática comum às terapêuticas xamânicas na América do Sul, nas suas operações de cura. Dentre outras técnicas, usam a fumigação com tabaco, o sopro, a sucção de substâncias e dos princípios patogênicos. O autor também destaca que o canto xamanístico ou “música dos deuses” é a atividade mais freqüente dos “xamãs”. A música é recebida pelo “xamã” de seus deuses e quando os deuses e mortos querem vir a terra, o canto narra a descida. O “xamã” é considerado um veículo através do qual outras vozes são ouvidas. Ao mesmo tempo, ele não incorpora as divindades e os mortos, ele conta e canta o que ouve e vê. O processo de contato com a divindade se dá quando é “excorporado” pelo sonho, enquanto o seu “i” sai e viaja pelo céu. É quando ele volta que o “xamã” canta. Quando os deuses descem a terra com ele, pois é quem os faz descer, descem em corpo, mas não no corpo do “xamã”.⁴⁷⁰

Um aspecto que não pode ser negligenciado é que, ao mesmo tempo em que os Araweté apresentam semelhanças com outros grupos amazônicos quanto as suas práticas xamânicas, não deixa de ser verdade que também apresentam diferenças. Segundo Viveiros de Castro, neste grupo indígena, ao contrário da imensa maioria dos “xamãs” Tupi-Guarani da Amazônia, a cura não é a atividade principal, mesmo que não deixe de ser importante. A prática da cura é superada em importância pelo trabalho de condução dos deuses à terra para comerem ou “passearem”. Os “Mai” (assim chamados os seus deuses) não podem se confundir com os espíritos familiares e auxiliares anteriormente mencionados. Segundo Viveiros, ao contrário disso, algumas vezes os “xamãs” têm de curar os viventes do domínio dos “Mai”. O autor destaca que, por esse motivo, o “xamã”

⁴⁷⁰ Ver em Eduardo Viveiros de Castro – *Araweté: os deuses canibais*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986, p. 540-544. Quanto à relação que existe entre o canto e estes deuses, chamados “Mai”, Viveiros destaca: “ Os ‘Mai’, ao contrário dos espíritos da mata e da água, são antes de tudo música: maraka. Não só são cantores, como cantados... todos os espíritos celestes e subterrâneos parecem poder ser identificados por seus cantos – mesmo quando não são nomeados nestes. Isto é , certos refrões e temas estão associados a determinados deuses, e se repetem de xamã para xamã, com pequenas (mas importantes) variações. A forma de comunicação dos deuses com o vivente é essencialmente o canto: é cantando (ou cantados) que eles descem à terra, é cantando que os xamãs os encontram no céu” (p. 231-232).

Araweté é mais rezador do que curador, apresentando maior afinidade com o complexo Guarani do que com os grupos Amazônicos.⁴⁷¹

Em que pesem algumas distinções, a similaridade entre as práticas xamânicas dos diversos grupos de tronco Tupi aqui elencados é visível, mesmo entre aqueles situados há mais de quatrocentos anos. Independente das distâncias temporais, as etnografias atuais permitem, no mínimo, a percepção por parte de quem fizer a leitura dos fragmentos de práticas e rituais que se desprendem da documentação histórica, um olhar mais cuidadoso, verificando a complexidade e a permanência de determinadas práticas, ainda que reinventadas e resignificadas pela população indígena. Isto faz do ritual de “descer demônios” uma prática especial. Torna-se verdadeiramente uma ponte de contato entre universos temporais e culturais distintos. O ritual é uma chave para a compreensão de sentidos ocultos pelas regras retóricas, pelas representações parciais e pelas traduções culturais do mundo letrado e do mundo popular português, no que diz respeito às práticas mágicas.

Fica, no entanto, uma questão incômoda. Aqui foram elencados diversas etnografias atuais e históricas relativas a populações indígenas de origem Tupi. Mas é difícil, ou melhor, quase impossível verificar dentre esses índios cristãos quais são aqueles oriundos desta mesma tradição lingüística e cultural. Afinal, as populações que habitavam o mundo colonial amazônico, educados e catequizados por jesuítas e outras ordens religiosas, vieram de diversos grupos de línguas e padrões culturais distintos. Como, portanto, é possível afirmar que são os padrões culturais dos tupis os que prevaleciam nas práticas dos índios?

A questão pode ser respondida de duas formas. Primeiramente, a própria descrição do ritual indica que ele corresponde possivelmente a uma prática marcadamente Tupi. Ao mesmo tempo, a hipótese que defendo ao analisar o universo múltiplo de povos indígenas que compuseram a figura do “índio cristão” é de que a matriz cultural que predominou na conformação deste “novo índio” foi a matriz de origem Tupinambá. A razão para esta hipótese é que o “Nheengatu”, língua base da catequese e “civilização” das diversas populações nas várias aldeias missionárias

⁴⁷¹ Idem, p. 257. Segundo Viveiros, sem perder os traços característicos da cultura amazônica quanto à cosmologia: espíritos da mata, senhores de animais, dono das águas, entre outros, “ a cosmologia Araweté os subordina à população celestial, diversificada e rica” – Viveiros de Castro, op. cit, p. 258.

amazônicas e, ao mesmo tempo, língua franca falada naquela região, é uma língua Tupi. Todas as divindades cristãs e o próprio espírito e moral ocidentais, ensinados no interior das aldeias missionárias, foram traduzidos para um idioma tupi e foram lidos por essas populações a partir do mesmo universo referencial. Deus ou o demônio tiveram que ter seus correspondentes no mundo Tupi. Espíritos do panteão Tupi foram obrigados a encontrar sua “convergência” com santos e demônios do mundo cristão.⁴⁷²

Ao mesmo tempo, os antropólogos que estudam as práticas xamânicas nas terras baixas tropicais são unânimes em afirmar que estas práticas apresentam coincidências marcantes. Existiria uma certa unicidade das práticas xamânicas independente dos grupos étnicos que as praticam. Essa percepção, assumida primeiramente por Métraux como já mencionado, foi depois confirmada por diversos trabalhos etnográficos posteriores. Em obra relativamente recente, Jean Matteson Langdon organiza uma coletânea de trabalhos sobre o xamanismo no Brasil que pretende dar mostras representativas do estado atual das pesquisas, como também demonstrar quais os paradigmas mais utilizados, atualmente, neste campo, por diversos antropólogos. Traçando um panorama sobre as teorias antropológicas que trataram o tema, a autora destaca que tem havido dificuldades teóricas para definir o conceito xamã, como já observado em nota, e mesmo dificuldades para a análise das práticas xamânicas. Ainda assim, observa-se que algumas conclusões anteriores se confirmam nas pesquisas atuais.

Dentre as diversas perspectivas analisadas pela autora, as idéias defendidas por Métraux têm a sua importância. Muito embora ele aborde a questão do xamanismo ainda vinculada a uma perspectiva teórica que ela considera complicada – uma vez que ele não teria superado a dicotomia entre magia e religião, marca do paradigma histórico-evolucionista de Mauss e Durkheim no que se refere à visão sobre o xamanismo – mesmo

⁴⁷² O “Nheengatu”, língua ensinada nas missões jesuíticas e utilizada em toda a região por etnias diversas, se, num primeiro momento, foi imposta, a forma do seu uso no decorrer do período colonial na Amazônia adquiriu um outro significado, fazendo com que se transformasse numa língua de solidariedade. José Ribamar Bessa Freire, em seu texto “Da fala boa ao português na Amazônia Brasileira” In: *Ameríndia* n. 08, 1983 (pp. 39-81), já mencionava a importância do Nheengatu que, difundida pelos jesuítas como língua franca, inclusive incentivada pelas autoridades coloniais durante a década de 1720, foi sendo desprestigiada e criticada, além de ser proibida quando das reformas pombalinas na década de 1750. Essa língua passou a ganhar um novo significado, tendo inclusive servido de base para a solidariedade e comunicação entre os índios de diversas etnias, quando, por exemplo, do movimento da cabanagem, já na década de 1830. É possível encontrar do mesmo autor, já mencionado na introdução deste trabalho, obra recente fruto de sua tese de doutorado, cujo título é: *Rio Babel: a história das línguas na Amazônia*, 2004, resultado do amadurecimento daquela primeira reflexão.

assim, avança ao destacar o papel social do “xamã” e, ao mesmo tempo, utiliza o conceito de pajé para definir o xamã sul-americano. O xamanismo é tratado por esse autor como um complexo de traços que foi se expandindo a partir de um centro, adaptando-se e modificando-se com o tempo. Métraux ainda reconheceu o “xamã” como um mediador entre a comunidade e o mundo sobrenatural, destacando a sua ação como sendo benéfica à população. Este destaque da importância social do “xamã” e, ao mesmo tempo, a definição do pajé como uma especificidade sul-americana, parecem ser os aspectos mais positivos da contribuição de Métraux para o estudo das práticas xamânicas das terras baixas sul-americanas.⁴⁷³

Langdon avança na concepção do xamanismo ao conceber este fenômeno não como uma religião, mas como um sistema cosmológico. Considera-o como um sistema de representações coletivas e compartilhadas, enfim, como um complexo sócio-cultural. Neste sentido, para ela, este fenômeno deve ser considerado do ponto de vista coletivo, no qual o “xamã”, embora sendo o ator principal, não é o único. Assim, xamanismo trata também de política, medicina, organização social e de estética. Para a autora, com base nas diversas pesquisas já existentes, nas terras baixas da América do Sul existiriam vários aspectos comuns na cosmologia xamanística, em que pesem as diferenças específicas de cada uma das culturas.⁴⁷⁴

⁴⁷³ Ver Langdon, Jean Matteson – “Introdução: Xamanismo no Brasil – velhas e novas perspectivas”, In: Langdon, E. Jean Matteson (org.), *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*, Florianópolis: Editora da UFSC, 1996, pp. 09-37. Nesta reflexão, a autora aborda as teorias sobre magia e religião na tentativa de buscar o que ela considera como um paradigma satisfatório de xamanismo como um sistema sócio-cultural. Ao mesmo tempo, a autora aponta as dificuldades surgidas com a utilização do conceito de xamã vinculado às religiões chamadas animistas – consideradas mágicas. Isto fez com que o conceito de ‘agente mágico’ tenha se tornado um sinônimo de xamã. Langdon lembra da problemática perspectiva defendida por Mauss (1903) na sua discussão sobre os agentes mágicos. Segundo a autora, Mauss fez um vínculo entre as práticas mágicas e as atividades xamânicas, considerando o xamã apenas mais um tipo de mágico(Mauss, apud Langdon, p.65). Avançando nas discussões sobre as perspectivas teóricas tradicionais sobre o tema, a autora destaca os trabalhos de Mircea Eliade (*Shamanism: Archaic technique of Ecstasy* – 1951) que unifica os vários relatos sobre o xamanismo buscando construir uma definição mais precisa, mas o autor ignora o contexto social e cultural do fenômeno; Métraux(1944), por sua vez, embora tenha avançado na sistematização do conceito, e de ter contribuído decididamente para o estudo das religiões dos povos indígenas, ele, assim como Mauss, foi impedido de criar uma definição mais adequada devida a confusão analítica entre as categorias de magia e religião – Langdon, p. 12,13,14,15,19,20.

⁴⁷⁴ O paradigma escolhido pela autora para fazer frente à análise do fenômeno xamanístico é a perspectiva defendida pela antropologia simbólica que se caracteriza por se preocupar com a análise dos sistemas ideológicos e dos códigos culturais, mais especificamente dos símbolos destes sistemas. Através do estudo aprofundado dos processos rituais, esta perspectiva procura compreender a raiz das emoções e dos sentimentos. Segundo a autora, para a antropologia simbólica, o rito e as outras formas de expressão simbólica são tão importantes quanto à visão do mundo que eles expressam. Os símbolos rituais

A autora cita as seguintes características comuns que deveriam ser levadas em consideração ao se tentar uma nova perspectiva na definição de xamanismo. Seriam elas: a idéia de um universo com múltiplos níveis; um princípio geral de energia que unifica o universo, onde tudo se relaciona a ciclos de produção e reprodução, vida e morte; um conceito nativo do poder xamânico, no qual, através da mediação do pajé e/ou xamã, o humano exerce suas forças no extra-humano; um princípio da transformação em que entidades do universo se transformam em outras; o “xamã” como mediador agindo prioritariamente em benefício de seu povo; técnicas de êxtase como base do poder xamânico, possibilitando-lhe exercer o papel de mediador entre mundos – uso de tabaco, plantas, sonhos, danças, canto etc..⁴⁷⁵

Ainda para a autora, o xamanismo é uma instituição importante para as sociedades nativas da América do Sul, uma vez que expressa as preocupações gerais dessa sociedade e busca lidar com as energias que existem por trás dos eventos cotidianos. Para Langdon, é no ritual que estas concepções gerais sobre a ordem no universo são representadas, tornadas manifestas e , ao mesmo tempo, recriadas. O fato de o “xamã” servir como mediador entre os domínios humano e extra-humano, torna-o indispensável para a expressão do sistema cultural. Este seu papel de mediador se estenderia, também, para o domínio sociológico, no qual desempenha um papel importante de curar, assim como nas atividades econômicas, políticas e em outras atividades sociais.

Sendo para a autora uma instituição cultural central, o xamanismo através do ritual unifica o passado mítico com a visão de mundo e os projeta nas atividades da vida cotidiana. Neste sentido, o xamanismo é uma instituição duradoura e não apenas a expressão de algo arcaico, como visto pelas teorias histórico-evolucionistas, tão pouco um fenômeno reduzido à esfera das práticas mágicas.

possibilitariam, segundo esta perspectiva, a expressão de vários significados em uma só forma. Portanto, os objetivos da antropologia simbólica se concentram na interpretação dos sistemas simbólicos através da análise dos ritos. Nesta perspectiva, os sistemas de representação não são estáticos ou limitados. Langdon utiliza as idéias de Geertz sobre o “modelo da e modelo para a realidade” para exemplificar esta dinamicidade do processo ritual. Segundo esta perspectiva, o ritual religioso representa, por meio dos símbolos, a concepção de mundo e os valores de uma dada cultura. Em outras palavras, ele organiza o universo, tornando-se neste sentido um “modelo de realidade”. Por outro lado, torna-se uma realidade criada pelo simbólico que o motiva, fazendo com que saia do rito mudado, atuando frente ao mundo como se esta realidade fosse verdadeira, ou seja, torna-se um “modelo para a realidade”.

⁴⁷⁵ Langdon, op. cit., p. 27-28.

Portanto, levando em consideração que os rituais xamanísticos são, antes de tudo, um sistema cosmológico, eles possivelmente foram compartilhados por populações de origens étnicas distintas no mundo amazônico. Resta a questão: como foi possível a constituição deste sistema cosmológico comum? Tudo indica que as sociedades nativas, convivendo na nova ordem colonial que certamente impôs muitas “rupturas e descontinuidades”, foram capazes de constituírem redes de comunicação permitindo um diálogo cultural profícuo, mesmo que estas populações tenham sido, numa situação de pré-contato, muitas vezes indiferentes ou até inimigas. O convívio cotidiano permitiu que se compartilhassem códigos culturais variados. Através do “Nheengatu”, como já observado, configurou-se uma linguagem comum presente tanto na língua quanto nos rituais, nos jogos de gestos, enfim, nas práticas culturais. A constituição de um sistema cosmológico, como estão sendo considerados estes rituais xamanísticos, parece ter sido articulado por uma linguagem compartilhada, por uma “gramática profunda”.⁴⁷⁶

Creio que, ao mesmo tempo, esse “sistema cosmológico” amplamente compartilhado foi, lentamente, perdendo seu significado tradicional e, ao mesmo tempo, sendo adaptado e “recriado” por aqueles “índios cristãos” e coloniais. Seu sentido anterior de mantenedor da ordem cósmica foi se transformando. Essa transformação e seu significado podem ser observados ao se analisarem as práticas rituais no contexto daquele novo universo colonial, como já exemplificado e como adiante se poderá observar mais detalhadamente.

O ritual de “descer demônios”, descrito nos registros do Santo Ofício, é um dos rituais mais importantes, como já observado anteriormente, e traz consigo a chave para uma leitura mais substantiva das práticas culturais daqueles então novos “índios cristãos”. Ele revela sentidos imperceptíveis aos olhos inquisidores do tribunal. Muitos destes

⁴⁷⁶ Este termo popularizado por Richard Price, é um dos exemplos da contribuição dos estudos africanos para a noção de cultura numa situação de contato. Em meados da década de 70 do século XX, houve uma mudança na antropologia americana no que se refere à cultura numa situação de contato. Vários autores chegaram à conclusão de que houve um deslocamento radical dos padrões culturais dos africanos quando estes se tornaram afroamericanos. De um lado, havia aqueles que acreditavam que a cultura africana se extinguiu na transposição dos escravos negros para a América; de outro, havia quem acreditasse que os povos reelaboravam culturas e sociedades, mas agrupavam-nos em grupos culturais mais amplos que compartilhariam uma herança cultural que trariam em comum. Assim pensam Mintz e Price. Para os autores não haveria uma cultura tradicional, mais uma herança cultural que permitiria um acordo cosmológico, enfim, uma “gramática profunda”. Esta hipótese de uma “raiz comum” aqui confirmada foi também defendida no capítulo 3, incluído na segunda parte deste trabalho. Ver: Sidney Mintz e Richard Price, *The Birth of African-American Culture, an anthropological perspective*, Boston: Beacon Press, s/d.

sentidos, no entanto, só puderam ser lidos com o auxílio de um diálogo pouco mais profundo com a antropologia simbólica. Outros permaneceram ocultos. De outra forma, aquele ritual não significou a permanência de práticas ancestrais. Nele, permanências e mudanças se confundem. Não se trata de um ritual tribal. Ele só acontece e ganha significado no mundo colonial. Portanto, é fruto de uma mudança. Ao mesmo tempo, reconstitui códigos de percepção do mundo que não se confundem com um sincretismo entre práticas e crenças cristãs e nativas. Este ritual, assim como outros, formaram padrões de percepção do mundo essenciais para que aquela população indígena fizesse frente às novas crenças e valores que se lhes impunham. Era necessário que aquele novo mundo fizesse sentido ao ser vivenciado.

Pajés, feiticeiros, índios e cristãos

As múltiplas denúncias contra índios feiticeiros existentes nas fontes inquisitoriais demonstram, antes de tudo, a forma com que determinadas práticas culturais, estranhas ao universo cristão e ocidental, foram percebidas pelos inquisidores e por parte da população colonial. No afã de determinarem-se os traços heréticos das mesmas, o natural estranhamento que dela poderiam ter tido ou a percepção de seu caráter exótico ficou diluído. Em evidência ficaram os traços que tornavam estas práticas reconhecidas. Como observado, feitiços não eram estranhos ao universo letrado e popular português. A “tradução” foi direta. Houve uma “conversão” de sentidos. Em contrapartida, os índios que foram acusados ou aqueles que prestaram depoimentos também parecem ter praticado o mesmo processo de conversão. Feiticeiro foi traduzido como pajé. Estes dois processos de tradução também criaram um abismo de incompreensão mútua. É exatamente o descompasso entre o signo e o seu significado que permite que se possa buscar algo que foge à pura representação. Foge solto, em palavras e imagens, nos registros desatentos dos escrivões. Fragmentos fugidios remetem a processos ocultos

envoltos pela nebulosa do *já sabido*. Escapam da rigidez retórica e das representações correntes através da singularidade dos delitos.⁴⁷⁷

Assim, é possível pensar no termo feiticeiro ou feiticeira como o *já sabido* que criava um lugar determinado e assinalado no rol das heresias. As feiticeiras Sabina e Ludovina encontraram seu lugar no mundo português. José Pajé, as índias Maria Suzana, Cecília ou o índio Domingos Açu se enquadraram da mesma forma. Mas, ao se registrarem que demônios desciam dos tetos de cabanas escuras, criou-se um descompasso na representação das artimanhas do demônio cristão. Não se tratava, naquele caso, de um “sabá” de feiticeiras, ou mesmo de um pacto demoníaco tradicional como os que ecoavam em vários outros processos da inquisição. Daquele registro escaparam dimensões imperceptíveis aos doutos. Dimensões estas presentes na singularidade daquelas práticas que só eram perceptíveis para quem as praticava. O percebido por quem as denunciava e avaliava foi apenas o que se pôde traduzir. Sentidos estranhos permaneceram intocados.

Estes sentidos estranhos podem se descortinar se o “ritual de descer demônios” assim como outros, em que figuram as práticas de cura através da utilização de fumo, chupações etc., forem comparados com rituais tupinambá comuns aos tupis históricos e a certos grupos de origem tupi atuais. Como observado, eles apresentam similaridades bastante fortes. A riqueza das descrições dos rituais, como a que indica seres descendo

⁴⁷⁷ A idéia de práticas demoníacas induziram, certamente, o olhar dos inquisidores. A relação que estabeleceram entre rituais estranhos entre si foi automática. De um lado, práticas indígenas ancestrais, de outro, sabás e pactos demoníacos. Resta saber se estas formas de percepção acabaram por transformar as próprias práticas as quais representavam. Em outras palavras, se tais práticas ancestrais realmente transformaram-se em práticas demoníacas circunscritas dentro do imaginário cristão. Carlo Ginzburg, ao estudar os “Benadante” na região italiana de Friuli (*Os Andarilhos do Bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*, São Paulo: Companhia das Letras, 2.a ed, [1966]2001), demonstra como um antigo culto de fertilidade foi, aos poucos, sendo transformado num sabá diabólico. O autor acredita que a bruxaria diabólica se difundiu como uma deformação de um culto agrário anterior. O historiador italiano, nesta clássica e bela obra, busca demonstrar que “a sinonímia entre ‘benadante’ e ‘feiticeiro’ constitui (...) apenas o estágio terminal e cristalizado de um desenvolvimento complexo, contraditório, que é possível reconstruir com notável precisão em suas várias fases” (p. 12). No caso estudado aqui, tentando estabelecer vínculos comparativos, é possível que, durante um processo mais amplo, como foi o caso desse culto agrário estudado por Ginzburg nas fontes inquisitoriais durante um século, o “já sabido” – padrão de percepção dos inquisidores, se confundisse com as próprias práticas desses índios coloniais. No entanto, não creio que ocorresse o mesmo que na região italiana. O aspecto singular das cosmologias indígenas, creio, não permitiria uma transformação tão radical. É possível, no entanto, que assim como no caso dos “benadante” que bem ou mal compactuavam do mesmo universo simbólico que seus inquisidores, a transformação nas práticas e nas formas de percepção também acontecessem. Mas isso num prazo muito mais dilatado do que o aqui trabalhado e num grau de complexidade possivelmente muito maior do que no caso italiano.

do teto de cabanas escuras, travestidos de jacarés e onças, embora traduzidos pelos acusadores e registrado pelo escrivão como sendo demônios, trazem informações que ultrapassam essa “tradução”. Não é possível afirmar que os tais “demônios” pudessem ser assim considerados pelos operadores do ritual, os ditos feiticeiros e feiticeiras. A leitura que os inquisidores e seus oficiais fizeram dos mesmos seres certamente os ligava com a tradição européia do pacto demoníaco. No entanto, os cristãos nativos, índios nomeados e reconhecidos, buscavam somente formas de reconstituição do sentido de práticas que no mundo novo que compartilhavam já não tinham lugar.

Em contrapartida, apesar dos vínculos claros existentes entre os tradicionais rituais tupinambá e as práticas xamânicas ancestrais exercidas pelos feiticeiros índios no ambiente colonial, elas possuíam singularidades que também as diferenciavam desta tradição. Ao mesmo tempo, não é possível ligá-la automaticamente à tradição das práticas mágicas populares portuguesas. O que se via, naquela situação, era um conjunto de práticas que se (re)configuravam para fazer frente às necessidades impostas pelo universo colonial. Basicamente, aquela colônia portuguesa americana era um universo multicultural no qual se produziam, a cada instante, zonas de comunicação através do diálogo entre práticas diversas, instantaneamente traduzidas para que fizessem sentido aos seus interlocutores. Por outro lado, não se tratam de padrões culturais homogêneos que entravam em choque num jogo de poder que envolvia, de um lado, tradições indígenas coesas e “puras” de contatos externos e, de outro, padrões europeus e cristãos coerentes e bem configurados. Não podem ser considerados como blocos culturais monolíticos que, como forma de contato, só poderiam gerar atritos. Tratava-se, na realidade, de redes de padrões que se intercambiavam e se interconectavam criando caminhos novos a cada instante de contato. Certamente, eram um pouco mais rígidos os padrões que partiam do universo europeu e cristão, mas não menos heterogêneos. Somente dessa forma é possível entender a trajetória desses feiticeiros e feiticeiras indígenas coloniais.

Em parte, a disseminação do uso, por parte de índias e índios, das práticas indica formas de inserção e sobrevivência. No caso específico do uso de porções para matar, embora fizessem parte de hábitos ancestrais, revelam um novo sentido. Indicam também a constituição de espaços de poder que tornavam as relações de servidão, característica da

forma de trabalho na região, extremamente complexas. Estas práticas permitiam às populações indígenas construir espaços de autonomia em meio aos lugares sociais que lhes eram impostos. Mesmo na situação de servos ou escravos, elas obtinham certas vantagens nas relações que travavam com seus senhores, com os brancos em geral e com o restante da população de mestiços e negros. O medo que feiticeiras e feiticeiros impunham podia-lhes facilitar o convívio naquele mundo colonial, mas nada indica que essas práticas, que decididamente não se podem confundir com atitudes passivas, fossem estratégias de resistência; ao contrário, eram estratégias de “sobrevivência”.

Os dados indicam que no caso específico dos feiticeiros e feiticeiras estava se produzindo, ao longo das primeiras décadas do século XVIII naquela região, um processo de inserção e conformação de práticas tradicionais à nova realidade que se moldava. Ao mesmo tempo, estas práticas culturais tinham uma importância muito maior que estratégias de sobrevivência e de inserção somente. Elas permitiam aos atores a constituição de sentido para o novo mundo que compartilhavam. Através destas práticas, tomavam parte ativa naquele mundo, tornando-o, ao mesmo tempo, compreensível. Por outro lado, essas práticas eram lidas e traduzidas por parte da Igreja pela ótica das heresias, que as enquadrava no rol das práticas heterodoxas indicando que aqueles novos cristãos não estavam livres das garras do demônio. Portanto, as práticas faziam convergir e divergir tradições culturais distintas. É importante analisar a *convergência e divergência de sentidos* que foi se construindo na tentativa de comunicação. Embora tais práticas não tenham ficado livres dos contágios de outras, elas mantiveram sua coerência para quem as praticava e, ao mesmo tempo, se tornaram veículos de comunicação.⁴⁷⁸

O “sentido encoberto” das práticas vincula-se a um modelo de percepção que se constituía basicamente de estruturas tradicionais. Comportava, ao mesmo tempo, outras em construção que, ligadas ao já sabido, estavam, porém, abertas às vicissitudes do vivido. Neste sentido, estas atividades podem ser lidas como “práticas xamânicas” que faziam parte de um sistema cosmológico comum – o que as caracterizariam como

⁴⁷⁸ Afirmar que houve “convergência e divergência de sentidos” significa dizer que aconteceram tentativas de comunicação. A convergência e divergência eram resultado de um mesmo movimento que buscava dar sentido ao seu mundo. Visava impor, novamente, uma ordem roubada. A convergência de tradições culturais, quando acontecia, vinha truncada e fazia sempre par com a divergência. No caso dos universos culturais cristãos e indígenas, os sentidos permaneceram “encobertos”, malgrado a tentativa de pontes de comunicação.

coerentes, vivenciadas socialmente e que dariam sentido ao mundo para quem delas participasse. Mas como entender o papel que, no âmbito dessas práticas, poderiam ter os seus operadores? Estes sujeitos foram obrigados a se inserir numa nova sociedade, fazendo com que perdessem, muitas vezes, completamente, os laços que os uniam com sua comunidade de origem. Em consequência desta afirmação, impõe-se outra questão: o caráter do ritual como mantenedor da ordem cósmica e social se perdera no momento em que os seus operadores se inseriram naquele novo mundo colonial?

A situação peculiar dos índios feiticeiros coloca em xeque o significado do papel tradicional do “xamã”. A ordem que os homens e mulheres procuraram manter foi a lógica do sentido de seus atos. Mesmo que acompanhados em seus rituais por pessoas que, provavelmente, compartilhavam de um significado simbólico comum, ainda assim atuavam numa área de fronteira simbólica. Os clientes de Sabina ou de Dolovina compreendiam as mesmas práticas de maneira diversa do índio Gregório que acusou a Domingos Açu ou de outros diversos índios que compartilhavam do mesmo universo simbólico. No entanto, não se pode afirmar que os feiticeiros e feiticeiras pudessem manter, na vivência múltipla do cotidiano colonial, um sistema cosmológico enquanto um sistema simbólico compartilhado “universalmente” e, ao mesmo tempo, mantenedor da ordem social. A ordem, na realidade, foi sendo refeita no momento em que estas práticas foram sendo traduzidas.

Para os pajés, o papel de mediadores cósmicos foi mantido. Ao descerem seus “demônios”, o faziam por intermédio de uma tradição que lhes tinha sentido. Ao mesmo tempo, inseriram-se no universo colonial ocupando um outro papel – o papel de feiticeiros. Papel era por eles traduzido, coerente com o sistema simbólico que compartilhavam, enquanto, efetivamente, o de pajés. É possível, ao mesmo tempo, que intuíssem e, até mesmo, compreendessem o significado que o “outro” pudesse deles ter, como se pode ver em alguns dos casos relatados anteriormente. Assim sendo, usavam também este significado: aceitavam ser feiticeiros, pois, deste modo, continuariam a ser pajés. Fizeram, portanto, uma conversão de sentidos.

O processo de sua inserção também ocasionou mudanças substanciais no caráter de sua atividade. Constituiu-se um processo de individuação destas práticas que as levou a se distanciar de uma característica tradicional enquanto mantenedora da ordem cósmica

e social do grupo de origem. Naquele momento, a adaptação sofrida as tornava eficazes não para manter a ordem de um grupo específico, mas para manter a sobrevivência e inserção dos operadores do ritual. Tais operadores constituíram, naquele contexto, novas identidades. No entanto, mesmo com novas identidades, os “novos homens” necessitavam que seus pares compartilhassem do mesmo universo simbólico ou de fragmentos deste para que fosse possível a comunicação. Portanto, embora mudanças substanciais tenham acontecido, o ritual por eles praticado não se desvinculou da tradição que lhe era a fonte. Persistia ainda, mesmo rarefeito, um sistema cosmológico, na medida em que ainda havia comunicação simbólica.

Não se trata aqui de um movimento sincrético, mas de uma multiplicidade sem síntese. As práticas e identidades de pajés e feiticeiros se confundem com identidades ou práticas rituais híbridas. Trata-se de um jogo de significados identitários no qual espaços de autonomia se constituíam a cada possibilidade de comunicação construída. Um jogo de identidades múltiplas que facilitava o movimento de homens e mulheres entre mundos distintos que passaram a mediar. Os pajés e também feiticeiros mediavam não somente a relação entre o mundo natural e o sobrenatural, mas entre o mundo tradicional e o novo. O primeiro: fonte dos sentidos da qual ainda se alimentavam; o segundo: objeto mesmo da tradução e, também, campo de sua recriação. Portanto, continuavam pajés, mas eram feiticeiros e, ainda, cristãos. Não uma amálgama de identidades, mas as três separadas e, ao mesmo tempo, convergentes.

CONCLUSÃO

Não existe propriamente conclusão, mas uma parada necessária num trabalho que carrega consigo algumas certezas provisórias. Aliado às certezas, mais perguntas. As questões não cessam, porque o pensamento não finda. Portanto, certezas perseguem outras questões e questões buscam suas certezas. Dentre as certezas provisórias que aqui vou apresentar, inicialmente remeto o leitor àquelas que foram sua raiz, ao percurso que ensinaram e, finalmente, as repostas parciais que ofereço.

A questão principal que moveu esta pesquisa foi buscar saber quem eram os personagens identificados como “índios cristãos” que habitavam a parcela norte da América colonial portuguesa. Ao mesmo tempo, como eles passaram a se inserir na ordem colonial e as formas dessa inserção. Quais foram, ainda, as maneiras por eles utilizadas para construir espaços autônomos de sobrevivência cultural, política e social no mundo cristão. Finalmente, buscar compreender os “sentidos” de sua conversão.

Para alcançar as respostas a estas perguntas, já respondidas parcialmente ao longo dos capítulos, é necessário amarrar os fios dos argumentos. O entrelaçamento destes fios possibilitará a reconstituição do tecido que corresponde à lógica da produção dos Índios Cristãos, seres híbridos entre mundos. Para tanto, implementei um percurso revendo as conclusões parciais contidas nos capítulos. O caminho começa com a percepção que o caráter singular da região amazônica impôs ao processo da sua conquista, ainda no início do século XVII, uma forma diferenciada em contraste com aquela utilizada em outras regiões. O domínio político foi longo e trabalhoso e exigiu, além da uma vitória militar sobre as outras nações européias que buscavam se instalar na área, o estabelecimento de uma política de alianças com os índios tupinambá que povoavam boa parte do território do então recém criado estado do Maranhão e Grão-Pará. Eram índios oriundos dos mesmos grupos dos antigos aliados lusos no Estado do Brasil.

Estes primeiros aliados, por sua vez, eram, em grande parte, liderados por principais já cristianizados que migraram para aquelas regiões mais ao norte na tentativa de fugir do avanço dos brancos. O contato se estabeleceu sem muitas dificuldades, pois falavam o tupinambá – ou mais especificamente, a língua geral – de conhecimento dos portugueses, havia cem anos ou mais. O vestígio da presença destes índios foi constatado na documentação produzida pelos primeiros militares e colonizadores que, a serviço do monarca, ambicionavam terras como mercê. Além disto, o primeiro grande conflito entre portugueses e esses seus primeiros aliados iluminou, através das diligências efetuadas pelas autoridades da Coroa, os pontos obscuros que encobriam a presença de muitos índios cristãos na liderança dos grupos dos antigos tupinambá.

Espólios da guerra, transformados em escravos, estes antigos “amigos” passaram a habitar as novas aldeias missionárias e, principalmente, as novas propriedades dos colonos que se instalavam na região. Espalhados por boa parte do Estado, foram, efetivamente, base das primeiras missões instaladas ao longo de toda a faixa litorânea e de alguns rios interiores da região. Além disso, muitos passaram a servir como intérpretes, guias e, principalmente, guerreiros às tropas militares coloniais.

Neste sentido, estes índios tornaram-se a base étnica da formação dos primeiros cristãos nativos. Por outro lado, com o passar do tempo, também fundaram o patamar cultural dos grupos heterogêneos que iam, com o tempo, sendo “descidos” e incorporados àquelas aldeias missionárias. Em função da experiência, construída ao longo do século XVI, pelos membros da Companhia de Jesus no domínio do idioma de base tupi e da produção dos catecismos na mesma língua, foi se constituindo uma cosmologia comum, compartilhada por diversos grupos étnicos que, aos poucos, iam se integrando às missões. Esta base se construiu à revelia dos missionários católicos e em função da partilha de significados gerada pela comunicação simbólica. A fusão de rituais e a reconfiguração de crenças e tradições foram geradas na fornalha da vivência que se estabelecia no interior daqueles agrupamentos humanos. Obrigados a partilharem o mesmo espaço geográfico, reconheciam-se, embora de distintas culturas, como índios, em contraste com os portugueses e sua nova e complexa religião.

Em suas “beberonias” e danças, passaram a criar espaços autônomos onde compactuavam rituais híbridos, frutos das adaptações simbólicas que foram obrigados a

operar. Seus missionários não tiveram a capacidade de ler estes indícios, a não ser como trato com o diabo que, insistente, tentava minar o árduo trabalho da conversão. A inconstância assinalada por Vieira, e percebida ao longo da experiência missionária de Bettendorff, transformou-se em idolatria no texto de João Daniel. Nos tribunais da inquisição, por sua vez, este comportamento heterodoxo tornou-se heresia e exemplo de pactos demoníacos.

No interior das mesmas aldeias, grupos diversos construíram hierarquias muitas vezes capitaneadas pelos antigos “tapijaras”. Eram eles que forneciam os líderes que, escolhidos entre os jovens filhos dos antigos chefes tribais, já batizados e “doutrinados” pelos seus missionários, construíam sua liderança. Os líderes mais antigos, muitos deles agraciados pelos portugueses com títulos e mercês – o caso do hábito de cristo –, almejavam para seus filhos as mesmas graças de El’Rei. Com o passar do tempo, o status desses antigos aliados foi diminuído. A terra já havia sido conquistada aos “invasores” europeus. Em vista disto, os aliados passaram a servir como pontas de lança no processo de conquista das “novas almas” de outros grupos de “gentios”.

No século XVIII, a estrutura colonial já se fazia perceber de forma mais concreta. O ingresso no sistema de trabalho da colônia de várias gerações de índios cristãos como artesãos, remeiros, guias, línguas e guerreiros – para os homens –, tornaram sua convivência com aquele novo mundo colonial mais intensa. A circulação entre as aldeias missionárias diversas e os núcleos coloniais fez com que eles se desvinculassem de seus antigos grupos de parentesco e formassem famílias menores, por vezes integrados como escravos ou forros no entorno dos núcleos urbanos. O ingresso das mulheres no mundo colonial foi muito mais profundo. A atividade de “leiteiras” e “farinheiras” possibilitou uma convivência mais profunda com os brancos. Igualmente, devido ao tempo maior que permaneciam nas missões ou nos centros urbanos realizando diversos tipos de atividades – ao contrário dos homens sempre deslocados para rios e florestas – estas mulheres passaram a viver de forma mais constante no burburinho da vida cidadina.

Integrados à nova ordem, os índios não deixaram alguns hábitos esquecidos. Ainda buscavam, em seus antigos pajés, o amparo nas doenças ou a cura dos feitiços. Inseriram-se no mundo simbólico cristão sem deixar de adaptá-lo ao referencial cosmológico ao qual se vinculavam. Ao mesmo tempo, reinventaram e resignificaram

práticas ancestrais. As borrifadas de fumo e a sucção de bichos dos corpos vinham acompanhadas com pedidos de exorcismos. Compactuavam, também, do simbolismo cristão servindo ao senhor das trevas em suas choupanas escuras ao fazerem *descer demônios*. Eram demônios distintos dos rituais do sabá europeu, mas rapidamente foram traduzidos pelos inquisidores como pertencentes à mesma legião. Desciam demônios com os seus maracás. Os tais demônios eram sombras de animais e o eco de entidades ancestrais que tentavam adequar ao novo panorama místico. O espectro dos tupinambá alimentava ainda sua cosmo-visão, mesmo entrecortada por aspectos simbólicos de matrizes exógenas.

O pacto demoníaco e o seu enquadramento nos malefícios marcaram suas práticas híbridas com a chaga das heresias. O ritual de *descer demônios* transformou-se numa ponte de contato entre universos simbólicos de raiz estranha e divergente.

Os “índios cristãos”, obscuros personagens desta trama, foram os rebentos mutantes que cavaram seu lugar num mundo desconhecido, sendo deste modo também produtores do novo. Sentenciados a uma vida e identidade múltiplas que imprimiram em seus corpos e em suas almas, transformaram-nas na única saída contra sua destruição. Foram produtos das imagens criadas e de suas práticas cotidianas de vida e, através delas, mudaram sua história, pois passaram a ser protagonistas do drama que os envolvia.

O espectro tupinambá perpassava seus rituais ancestrais, enquanto patamar cosmológico chave. Não se pode dizer que esta raiz, que sofreu o desgaste do tempo, permanecia “pura”, até porque não compactuou com esta idéia de pureza intocada pela diacronia. As mudanças e as reconfigurações comportamentais e de crenças foram a mola propulsora que impulsionou o processo de constituição dos “índios cristãos”. Por outra via de análise, a “tupinização” dos diversos grupos étnicos proporcionou, aos índios aldeados, por intermédio da língua geral, o acesso aos referenciais culturais tupinambá, mesmo à revelia do projeto evangelizador que foi seu principal propagador. Ao mesmo tempo, a capacidade de integração social e cultural dos grupos indígenas desta etnia permitiu, também, o reforço da amálgama cosmológica – raiz híbrida e formadora daqueles novos personagens coloniais.

É importante assinalar que os “índios cristãos” não eram “mestiços”, não misturaram sangue, mas carregavam o hibridismo nas entranhas. *Eram múltiplos sem*

serem síntese. O jogo de identidades se confundia ao sabor dos conflitos políticos e sociais. O desejo de *pertencimento* à nova ordem era visível. Mas este desejo ansiava por espaços autônomos, construídos no embate cotidiano com as forças que os arrancavam do seu passado ancestral. Aos poucos, sua inserção ganhou contornos mais firmes. Mas, naquelas décadas finais do seiscentos e iniciais do setecentos, ainda circulavam nas canoas, pelas florestas e pelas ruas enlameadas das primeiras vilas coloniais, buscando traduzir o deus e o demônio cristãos, através da linguagem nova e antiga que herdaram de seus *pay-u- assu* – homens de batina preta e de crucifixo nas mãos.

FONTES E BIBLIOGRAFIAS

FONTES MANUSCRITAS:

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO:

Cadernos do Promotor : 232(1639-1653); 249(1669-1678); 251(1660-1682); 254(1659-1684); 255(1669-1688); 257(1670-1689); 260 (1680-1693); 262(1690-1698); 263(1683-1697); 264(1695-1699); 265(1692-1700); 267(1694-1703); 268(1700-1708); 270(1699-1710); 271(1703-1713); 272(1701-1714); 273(1699-1714); 277(1705-1716); 280(1716-1719); 281(1716-1720); 289(1714-1730 e 1744); 300(1724;1744-1750); 301(1723-1750); 303(1732;1740-1752); 308(1736-1757); 309(1746-1757); 310(1723-1757); 311(1743-1750); 312(1738-1750); 315(1754-1762); 316(1751-1768); 317(1757-1767); 324(1731-1739); 818(1740-1761).

Processos: 12885, 2703, 213, 5169, 2911, 2701, 5184, 222, 218, 11178, 13331, 10181, 2705, 225, 2694, 1563, 5189, 13201, 1894, 13325.

BIBLIOTECA NACIONAL DE LISBOA:

176; 534; 4513; 4517; 4518; 4529; 6936; 11570; 11589; PBA 04; PBA 475; PBA 621; PBA 625; PBA 627; PBA 631; PBA 632; PBA 642; PBA 645; PBA 651.

SOCIEDADE GEOGRÁFICA DE LISBOA:

Res. 2 – A – 10 ; Res. 2 – B – 6 – [4] ; Res. 2 – B – 22 ; Res. 2 – maço 2 ; Res. 2 – maço 2, doc. 61 ; Res. 2 – maço 2, doc. 64 ; Res. 2 – E – código 1 ; Res. 2 – E – código 1, fls. 67v-68v ; Res. 2 – código 1 ; Res. 2 – E – código 1 ; Res. 2 – E – código 1 ; Res. 2 – E – código 1 ; Res. 2 – E – código 1 ; Res. 2 – E – código 1, fls. 94-97v ; Res. 2 – E – código 1 ; Res. 2 – maço 4, doc. 63 ; Res. 3 – C – 13 – 9 – ; Res. 3 – D – 18 – [23] ; Res. 3 – D – 18 – [50] ; Res. 3 – D – 29– [4]

ARQUIVO E BIBLIOTECA PÚBLICA DO PARÁ:

Códices dos inventários: Código 02, Código 03, Código 04, Código 08, Código 160, Código 05.

FONTES IMPRESSAS

ALMEIDA, Francisco José de Lacerda e. *Diário da Viagem pelas Capitânicas do Pará, Rio Negro, Mato Grosso, Cuiabá e São Paulo nos anos de 1780 e 1790*. Instituto Nacional do Livro, 1944.

AMARAL LAPA, José Roberto do (org.). *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Petrópolis: Vozes, 1978.

AMOROSO, Marta Rosa & FARAGE, Nádia (orgs.). *Relatos da Fronteira Amazônica no século XVIII – Alexandre Rodrigues Ferreira, João Wilkens*, São Paulo: NHII/USP/FAPESP, 1994.

“AUTO DE DEVASSA contra os Índios Aroans da ilha do Marajó – 1723”, In: *Boletim do CEDEAM*, Manaus: Universidade do Amazonas, v. 6, n. 10, jan-jun, 1987.

“AUTO DE DEVASSA Geral dos Cativeiros Injustos dos índios e mais excessos contra as ordens de Sua Majestade do Estado do Maranhão – 1722”, In: *Boletim do CEDEAM*, Manaus: Universidade do Amazonas, v. 6, n. 10, jan-jun, 1987, pp. 05-34.

“AUTOS DE DEVASSA tirados pelo ouvidor geral, Feliciano Ramos Nobre Mourão, a mando do governador do Gram-Pará, Fernando da Costa de Ataíde Teive, no ano de 1764, nas vilas e povoações de Monçaras, Salvaterra, Monforte, Colares, Cintra, Bragança, Vila Nova Del Rei, Ourém e Soure”. In: *Anais do Arquivo Público do Pará*, Belém: Secretaria Estadual de Cultura/ Arquivo Público do Estado do Pará, v. 3, t. 1, 1997, pp. 9-211.

BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. *Compêndio das Eras da Província do Pará*, Belém: Universidade Federal do Pará, [1838], 1969.

BERREDO, Bernardo Pereira de. *Anais Históricos do Estado do Maranhão em que se dá notícia do seu descobrimento, e tudo o mais que nele tem sucedido desde o ano em que foi descoberto até o de 1718 – oferecidos ao Augusto monarca D. João V Nosso Senhor*. Rio de Janeiro: Tipo editor Ltda. [1749], 1988.

BETTENDORFF, João Felipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. 2^a. ed., Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves/Secretaria de Estado da Cultura, [1694-1698], 1990.

BLUTEAU, D. Raphael. *Vocabulário Portuguez & Latino(...) pelo Padre Raphael Bluteau*, Coimbra: Real Colégio das Artes, 1713.

BOSCHI, Caio. “Estruturas eclesiásticas e Inquisição”, In: BETHENCOURT, Francisco (dir.). *História da Expansão Portuguesa. Do Índio ao Atlântico (1570-1697)*, Lisboa: Círculo de Leitores, v. 2, 1998, pp. 429-455.

BRAUN, João Vasco Manoel de. “Roteiro Corographico”, In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 12, 1849, pp. 289-335.

CAEIRO, José. *Expulsão dos Jesuítas da Vice-Província do Maranhão*, [1777 ?], Bahia: Escola Tipográfica Salesiana, 1936.

CARDIN, Pe. Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*, São Paulo: Companhia Editora Nacional, [1625], 1978.

CARTAS do primeiro governador da Capitania de São José do Rio Negro – Joaquim de Mello e Povoas, 1758-1761, Manaus: CEDEAM/Universidade do Amazonas, 1983.

“CORRESPONDÊNCIAS (1616-1727)” In: *Annaes da Biblioteca e Archivo Público do Pará*, Tomo 1, Belém: Secretaria de Educação e Cultura do Estado do Pará, [1902], 1968.

“CORRESPONDÊNCIA dos Governadores do Pará com a Metrópole (1752-1757)”, In: *Annaes da Biblioteca e Archivo Público do Pará*, Tomo 2, Belém: Secretaria de Educação e Cultura do Estado do Pará, [1902], 1968.

“CORRESPONDÊNCIA dos Governadores do Pará com a Metrópole (1752-1757) – continuação”, In: *Annaes da Biblioteca e Archivo Público do Pará*, Tomo 3, Belém: Secretaria de Educação e Cultura do Estado do Pará, 1968.

CORTESÃO, Jaime. *Alexandre de Gusmão e o tratado de Madrid (1750) – antecedentes do tratado, t. II, documentos organizados e anotados*, Rio de Janeiro: Instituto Rio Branco, s/d.

D’ABBEVILLE, Claude. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. São Paulo: EDUSP; Belo Horizonte: Itatiaia, [1614], 1975.

DANIEL, João. *Tesouro Descoberto do Rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 95, v. 1 – 2, 1975.

D’EVREUX, Yves. *Viagem ao Norte do Brasil*, Rio de Janeiro: Livraria Leite Ribeiro, [1864], 1929.

“DIRECTORIO que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão, em quanto Sua Magestade não mandar o contrario”, In: BEOZZO, José Oscar. *Leis e Regimentos das Missões – política indigenista no Brasil*, São Paulo: Edições Loyola, 1983, pp.129-167.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem Filosófica pelas Capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá – 1783-1792*, Iconografia, 2 vols., Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1971.

_____. *Viagem Filosófica pelas Capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá, Memórias – Zoologia/Botânica*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1972.

_____. *Viagem Filosófica pelas Capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá, Memórias – Antropologia*, Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1974.

_____. “Diário da Viagem Filosófica pela Capitania de São José do Rio Negro”, In: *Revista do IHGB*, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 48 (1): 1-234, 1885; 49 (1): 122-288, 1886; 50 (1): 11-141, 1887; 51 (1): 5-166, 1888.

_____. *Viagem Filosófica ao Rio Negro*, Belém: Museu Emílio Goeldi, s/d.

FERREIRA, João de Sousa. “Noticiário Maranhense”, In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro: IHGB, 81, 1917, pp. 289-352.

FIGUEIRA, Luiz. “Dificuldades da missão do Maranhão”, In: LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*, Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940.

FRITZ, Samuel. “O Diário do Padre Samuel Fritz”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro: IHGB, tomo 81, 1918, pp. 351-397.

FURTADO, Francisco Xavier de Mendonça. *A Amazônia na Era Pombalina: Correspondência Inédita do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 1751-1757*. Editado por Marcos Carneiro de Mendonça, 3 vols. Rio de Janeiro: Instituto Histórico de Geográfico Brasileiro, 1963.

GARCIA, Rodolfo (org.). “Glossário das palavras e frases da lingua tupi contidas na ‘Histoire de la mission des pères Capucins em l’Isle de Maragnan et Terres Circonvoisines’, do padre Claude D’Abbeville”, In: *Revista do IHGB*, Rio de Janeiro: IHGB/Imprensa Nacional, tomo 94, v. 148, 1927, pp. 05-100.

HANSEN, João Adolfo(org.). *Antônio Vieira – cartas do Brasil*, São Paulo: Hedra, 2003.

LA CONDAMINE, Charle-Marie de. *Viagem pelo Amazonas, 1735-1745, [1745]*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: EDUSP, 1992.

LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*, Belo Horizonte: Itatiaia, [1578],1980.

“LIVRO GROSSO DO MARANHÃO”. Arthur César Ferreira Reis (org.). Rio de Janeiro: *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, 1948, pp.66-67.

MEIRA, Márcio (org.). *Livro das Canoas: Documentos para a história indígena da Amazônia*, São Paulo: NHII/USP/FAPESP, [1739-1755], 1993.

MORAIS, Pe. José de. *História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará*, [1759], Rio de Janeiro: Editorial Alhambra, 1987.

NORONHA, Pe. José Monteiro de. *Roteiro da Viagem da cidade do Pará até as últimas colônias dos domínios portugueses em os rios Amazonas e Negro. Ilustrado com algumas noticias, que podem interessar a curiosidade dos navegantes, e dar mais claro conhecimento das suas capitânicas do Pará, e de S. José do Rio Negro*, Lisboa: Academia Real de Ciências, tomo VI, 1856.

“NOTÍCIAS da Voluntária Redução de Paz e Amizade da Feroz Nação do Gentio Mura nos anos de 1784, 1785 e 1786”, In: João Renôr F. de Carvalho (org.) *Boletim do CEDEAM*, v. 3 , n. 5 Manaus – Am: Universidade do Amazonas, jul – dez/1984, pp. 05-88.

OLIVEIRA, Adélia Engrácia de (org.). *Autos da Devassa contra os índios Mura do Rio Madeira e Nações do Rio Tocantins (1738-1739) – fac-simili e transcrições paleográficas*, Manaus: Fundação Universidade do Amazonas; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1986.

PÉCORA, Alcir (org.). *Escritos históricos e políticos, padre Antônio Vieira*, São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *Antônio Vieira – Sermões*, Tomo I e II, São Paulo: Hedra, 2003.

PENHA DO ROSÁRIO, Pe. Manuel da. “A Imposição da língua Portuguesa aos índios e as questoens apologéticas do padre Manuel da Penha do Rosário”. (José Pereira da Silva, org.) In: *Revista do Instituto Histórico de Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro: IHGB, 148 , 355, abril-junho 1987, p. 164-281.

QUEIROZ, Bispo João de São José. “Viagem e visita do sertão em o Bispado do Gram-Pará em 1762 e 1763”, In: *Revista do Instituto Histórico de Geográfico Brasileiro*: IHGB, 9, 1847, p. 43-107; 179-227; 328-375; 476-527.

“REGULAMENTO das Aldeias Indígenas do Maranhão e Grão-Pará: padre Antônio Vieira – 1658-1661” In: BEOZZO, José Oscar. *Leis e Regimentos das Missões – política indigenista no Brasil*, São Paulo: Edições Loyola, 1983, pp. 188-208.

“REGIMENTO das Missoens do Estado do Maranhã, & Parã, 1 de dezembro de 1686”, In: BEOZZO, José Oscar. *Leis e Regimentos das Missões – política indigenista no Brasil*, São Paulo: Edições Loyola, 1983, pp. 114-124.

“REGIMENTO de tropas de Guerra e resgates no Rio Negro, 1726”, In: *Boletim do CEDEAM*, Manaus: Universidade do Amazonas, v. 5, n. 9, p. 3-29, jul-dez, 1986.

“REGIMENTO do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal, ordenado por mandado do ilustríssimo e reverendíssimo senhor Bispo dom Francisco de Castro Inquisidor-Geral do Conselho de Estado de Sua Majestade – 1640”, In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro: IHGB, a. 157, n. 392, 1996, pp. 693-883.

“REGIMENTO que levou o Capitão Mor Jozé Miguel Ayres, Cabo da Tropa de resgates dessa cidade de Belém do Gram Parã em 31 de dezembro de 1738”, In: *Boletim do CEDEAM*, v.5, n. 9, 1986, pp. 63-73.

SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. *As viagens do Ouvidor Sampaio (1774-1775); Diário da viagem que em visita, e correição das povoações da Capitania de S. José do Rio Negro; Apêndice ao Diário da viagem; Relação geográfica e histórica do rio Branco da América Portuguesa*, Manaus: ACA – Fundo Editorial, 1985.

SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil – em 1587*, 4ª. ed. , São Paulo: Companhia Editora Nacional/Editora USP, Coleção Brasileira v. 117, 1971.

STADEN, Hans. *Viagem ao Brasil*. Rio de Janeiro: Edições do Ouro, [1557], 1968.

STRADELLI, E. “Vocabulário da língua geral portuguez-nheêngatu e nheêngatu-portuguez, precedidos de um esboço da Grammatica nheêngatu-umbué-sáua mirí e seguidos de contos em língua geral nheêngatú poranduua”, In: *Revista do IHGB*, Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro/Imprensa Nacional, tomo 104, v. 158, 1929, pp. 9-768.

THEVET, André. *As singularidades da França Antártica*, Belo Horizonte: Itatiaia, [1557], 1978.

VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*, 2 v., Petrópolis: Vozes, [1663], 1977.

WILKENS, João Henrique. “Mhuraida – ou o triunfo da fé na bem fundada esperança da inteira conversão e reconciliação da Grande, e feroz nação do gentio Muhura. Poema heróico composta, e compediado em seis cantos dedicado e offerecido ao illustrissimo e excellentissimo senhor Joam Pereira Caldas...[1785], In: *Anais da Biblioteca Nacional*, vol. 109, [1989], Rio de Janeiro: Ministério da Cultura; Manaus: Governo do Estado do Amazonas, 1993, pp. 79-204.

BIBLIOGRAFIA

ABOU, Sélim . *La "République" Jésuite des Guaranis (1609-1768) et son Héritage*. Itália: Librairie Académique Perrin/UNESCO, 1995.

ABREU, J. Capistrano de. “Prefácio”. In *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Confissões da Bahia*. Rio de Janeiro: Livraria Briguet, 1935.

_____. *Capítulos de História Colonial & Caminhos antigos e o povoamento do Brasil*, 2ª ed., Brasília: Editora da Unb [1907], 1998.

ADAMS, John W. . “Anthropology and History in the 1980s – Consensus, Community, and Exoticism”, In: *The Journal of Interdisciplinary History*, v. XII, n. 2, Autumn, 1981, p. 253-265.

AGNOLIN, Adone. “Jesuítas selvagens: o encontro catequético no século XVI”. *Revista de História*, v. 144, 2001, pp. 19-71.

ALDEN, Dauril. “The Population of Brazil in the Late Eighteenth”, In: *Hispanic American Historical Review*, v. XLIII, n. 2, may 1963, pp. 173-205.

ALDEN, Dauril (ed.). *Colonial Roots of Modern Brazil - papers of the Newberry Library Conference*. Berkeley: University of California Press, 1973.

ALDEN, Dauril. “The Growth and Decline of Indigo Production in Colonial Brazil: A Study in Comparative Economic History”, In: *Journal of Economic History*, 25:1, 1965, pp.35-60.

_____. “El Indio desechable en el Estado de Maranhão durante los siglos XVII y XVIII”. In: *América Indígena*, v. 45, n. 2, 1985, p. 427-446.

_____. *The Making of an Enterprise - The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond*, California: Stanford University Press, 1996.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALGRANTI, Leila Mezan. “Famílias e Vida Doméstica” In: NOVAES, Fernando, *História da Vida Privada no Brasil – cotidiano e vida familiar portuguesa*, São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ALMEIDA, André Ferrand de. *A formação do espaço brasileiro e o projecto do Novo Atlas da América Portuguesa (1713-1748)*, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas - identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro:Arquivo Nacional, 2003.

_____. *Os Vassallos d'El Rey nos confins da Amazônia: a colonização da Amazônia Ocidental, 1750-1798*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, Dissertação de Mestrado, 1990.

_____. “Um tesouro descoberto: imagens do índio na obra de João Daniel”. *Revista Tempo*. Rio de Janeiro: Sette Letras, v.3, n.5, 1998, pp. 147-160.

_____. “Vieira e as missões religiosas na Amazônia”. *Atas do terceiro centenário da morte do padre Antônio Vieira*. Congresso Internacional. Braga: Barbosa & Xavier Ltda., v.2, 1999, p. 185-800.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos Índios - um projeto de "civilização" no Brasil do século XVIII*, Brasília-DF: Editora Universidade de Brasília, 1997.

AMARAL LAPA, José Roberto do. “Comércio em área de mineração” In: *Economia Colonial*. São Paulo-SP: Editora Perspectiva, 1973, pp. 15 -110.

_____. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*, Petrópolis: Vozes, 1978.

AMOROSO, Marta. *Guerra Mura no século XVIII: Versos e Versões - Representações dos Mura no Imaginário Colonial*. Campinas -SP: Unicamp, Dissertação de Mestrado, 1991.

_____. “Corsários no Caminho Fluvial: Os Mura do Rio Madeira”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *História dos Índios no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 297-301.

AMOROSO, Marta & CALAVIA SÀEZ, Oscar. “Filhos do Norte : O Indianismo em Gonçalves Dias e Capistrano de Abreu” In : SILVA, Aracy Lopes da. & GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. *A Temática Indígena na Escola - novos subsídios para professores de 1º. e 2º. graus.*, Brasília : MEC/MARI/UNESCO, 1995, p. 239 -256.

ARAÚJO, Maria Benedita A. *A Medicina Popular e a Magia no Sul de Portugal - contribuição para o estudo das correntes mentais e espirituais (fins do séc. XVII e meados do séc. XVIII)*, Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1988.

ARNAUD, Expedito. “A legislação sobre os Índios do Grão-Pará e Maranhão nos séculos XVII e XVIII”, In *Boletim do CEDEAM*, v.4, n. 6, Manaus-Am: Universidade do Amazonas, jan-jun, 1985, pp. 34-71.

AZEVEDO, João Lúcio de. “Os Jesuítas e a Inquisição em Conflito no século XVII”, In: *Boletim da Segunda Classe – actas e pareceres, estudos, documentos e noticias*, vol. X, n. 2, 1915-1916, Lisboa: Academia de Ciências de Lisboa, março e julho, 1916, p. 319-345.

AZEVEDO, João Lúcio de. *Estudos de História Paraense*, fac. simili [1893], serie Lendo o Pará, n. 19, Belém: SECULT, 1994.

_____. *Os Jesuítas no Grão-Pará - suas missões e a colonização*, fac. simili [1901] serie Lendo o Pará, n. 20, Belém: SECULT, 1999.

BAIÃO, António. *Episódios Dramáticos da Inquisição de Portuguesa*, Lisboa: Seara Nova, Vol. I,II,III 1936.

BARROS, Maria Cândida D. M. , BORGES, Luiz C. , MEIRA, Márcio . “A Língua Geral como Identidade Construída” In: *Revista de Antropologia*, v. 39, n. 1, São Paulo: USP, 1996, pp. 191-219.

BARTH, Frederick. *Process and form in social life*, London: Routledge & Kegan Paul, 1981.

_____. “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. In: POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias de etnicidade - seguido de Grupo Étnico e suas Fronteiras de Fredrik Barth* . São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

BELLOTTO, Heloisa Liberalli. “Trabalho Indígena, Regalismo e Colonização no Estado do Maranhão nos séc. XVII e XVIII” In: *Revista Brasileira de História*, 2-4, São Paulo: ANPUH, 1982, pp. 177-192.

BEOZZO, José Oscar. *Leis e Regimentos das Missões - Política Indigenista no Brasil*, São Paulo:Edições Loyola, 1983.

BETHENCOURT, Francisco. “Inquisição e Controle Social” , In: *Revista História & Crítica* Lisboa, 1987.

_____. *O Imaginário da Magia - feiticeiros, salutadores e nigromantes no séc. XVI*, Lisboa:Projecto Universidade Aberta, 1987.

_____, "A Inquisição" In: *Portugal Mitos Revisitados*, Lisboa: Edições Salamandra, pp. 101 -138.

_____. *História das Inquisições, Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV-XIX*, 3ª. Ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. "Vieira e o reino deste mundo", In: IANNONE, Carlos Alberto et alli (orgs.). *Sobre as naus da iniciação - estudos portugueses de Literatura e História*, São Paulo: Unesp, 1998.

BOXER, Charles R. . *Portuguese Society in the Tropics: The Municipal Councils of Goa, Macao, Bahia and Luanda, 1510-1800*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1965.

_____. *Relações Raciais no Império Colonial Português-1415-1825*, Rio de Janeiro:Tempo Brasileiro, 1967.

_____. *Idade de Ouro do Brasil*, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1963.

_____. *Women in Iberian Expansion Overseas, 1440-1815 – some Facts, Fancies and Personalities*. New York: Oxford University Press, 1975.

_____. *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1470)*. Lisboa: Edições 70, 1981.

_____. *O Império Marítimo Português - 1415-1825*, São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BUDICK, Sanford & ISER, Wolfgang. *The translatability of cultures - Figurations of the Space Between*, Stanford: Stanford University Press, 1996.

CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. *Inquisição, magia e sociedade: Belém do Pará, 1763-1769*, Niterói: UFF, dissertação de mestrado, 1995.

CARDOSO, Alírio Carvalho. *Insubordinados, mas sempre devotos - poder local, acordos e conflitos no antigo Estado do Maranhão (1607-1653)*, Campinas-SP: Unicamp, dissertação de mestrado, 2002.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. . *Economia e Sociedade em Áreas Coloniais Periféricas: Guianas Francesa e Pará (1750-1817)*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. (org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. “Xamanismo e Tradução”, In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*, São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp. 223-233.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Vingança e temporalidade: os Tupinambás”, In: *Anuário Antropológico*, v. 85, 1986, pp. 57-78.

CARVALHO, João Renôr F. de. “Historiografia da Amazônia”, In: *Boletim do CEDEAM*, Manaus-AM:Universidade do Amazonas v. 5, n. 9, jul-dez,1986, pp.121-142.

_____. “Permanência e Evolução do Conflito na Sociedade Amazônica no Período Colonial”, In: *Boletim do CEDEAM*, v. 3, n. 4, Manaus-AM:Universidade do Amazonas, jan-dez,1984, pp. 54-74.

_____. “A Consciência de Amazônia nos séculos XVI e XVII”, In: *Boletim do CEDEAM*, v.4,n.7, Manaus-AM:Universidade do Amazonas,1985, pp. 89-108.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. “O Índio Inexistente (representação dos “índios” na Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira)” In: *Terra das Águas*, vol. I, n. 2, Brasília: Paralelo 15, Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Marco Zero, 1999, pp. 117-136.

_____. Do índio imaginado ao índio inexistente – a construção da imagem do índio na Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira, Campinas: Unicamp, dissertação de mestrado, 2000.

_____. “Registro da Diferença – a invenção do ‘tapuia’ nos desenhos da Expedição Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira (1783-1792)” In: *Revista Pós-História*, n. 10, Assis: UNESP, 2002, pp. 61-86.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. *Les Ouvriers D'une Vigne Stérile- Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil 1580-1620*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2000.

_____. “Salvar-se, salvando os outros: O padre António Vieira, missionário no Maranhão”, In: *Oceanos*, n. 30/31 Lisboa: Comissão N. para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, , abril/setembro,1997, pp. 55-64.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1975], 1982.

_____. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, [1990], 1998.

CÉSAR, José Vicente. “Situação Legal do índio durante o período colonial (1500-1822)”, In: *América Indígena*, ano XLV, n. 2, v. XLV, abril-jun, 1985.,pp. 391-425.

COATES, Timothy J. *Degredados e Órfãs: colonização dirigida pela coroa no império português – 1550-1755*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.

COHN, Bernard S. . “Anthropology and History in the 1980s - Toward a Rapprochement”, In: *The Journal of Interdisciplinary History*, v. XII, n. 2, Autumn, 1981, pp. 227-252.

CONSIGLIO, Vittorio. *Fontes missionárias e história indígena. Um inventário analítico sobre textos jesuíticos nos arquivos romanos referentes à missão em Maranhão e Grão-Pará, séculos XVII-XVIII*, São Paulo: USP, Dissertação de Mestrado, 1997.

COUTO, Jorge. “O poder temporal nas aldeias dos índios do Estado do Grão-Pará e Maranhão no período pombalino: foco de conflitos entre Jesuítas e a Coroa (1751-1759)”, In: NIZZA DA SILVA, Beatriz (coord.). *Cultura portuguesa na Terra de Santa Cruz*, Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

_____. “As visitas pastorais às missões da Amazônia: focos de conflito entre Jesuítas e o 1º. Bispo do Pará (1724-1733)”, In: *Amar, sentir e viver a História – Estudos de Homenagem a Joaquim Veríssimo Serrão*, Lisboa: Edições Colibri, 1995, pp. 591-610.

DAVIDSON, David Michael. *The Madeira Route and the Incorporation of the Brazilian Far West, 1737-1808*, Michigan: Yale University - PHD Thesis, 1970.

DAVIS, Natalie Z. . “Anthropology and History in the 1980s – The Possibilities of the Past”, In: *The Journal of Interdisciplinary History*, v. XII, n. 2, Autumn, 1981,pp. 267-275.

DOMINGUES, Ângela. *Quando os Índios eram Vassalos: Colonização e Relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do séc. XVIII*, Lisboa; Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

DOMINGUES, Evandro. *A pedagogia da desconfiança – o estigma da heresia lançado sobre as práticas de feitiçaria colonial durante a Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1772)*, Campinas: Unicamp, dissertação de mestrado, 2001.

EISENBERG, José. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno - Encontros culturais*, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador – uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Zahar [1939], 1990.

FARAGE, Nádia. *As Muralhas dos Sertões - os povos indígenas no rio Branco e a colonização*, Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS, 1991.

_____. “As muralhas dos Sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a Colonização” In: *Boletim do CEDEAM*, v.5, n. 9, Manaus:Universidade do Amazonas, 1986.

FAUSTO, Carlos. “Fragmentos da história e cultura tupinambá: da etnologia como conhecimento crítico e do conhecimento etno-histórico”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, pp. 381-396.

FERNANDES, Florestan. *Função da Guerra na Sociedade Tupinambá*, São Paulo: Editora da USP/Livraria Pioneira Editora, [1952], 1970.

_____. *A organização social dos Tupinambás*, São Paulo: Editora Hucitec/UnB, [fac.1948], 1989.

FIGUEIREDO, Napoleão. “Os Tapajó - A História de um povo sem história”, In: *Boletim do CEDEAM*, Manaus: Universidade do Amazonas, v. 3, n. 5, 1984, pp. 109-120.

_____. “O Naturalista e as Gentes da Amazônia”, In: *Boletim do CEDEAM*, Manaus:Universidade do Amazonas, v. 4, n. 7, 1985, pp.109-120.

FLEISCHMAN, Ulrich. "Os Tupinamba: Realidade e Ficção nos Relatos Quinhentistas" In: *Revista da ANPHU*, v. 11, n. 21, São Paulo: ANPHU/ Marco Zero, 1991, pp. 125-145.

FLEXOR, Maria Helena Ochi. “Oficiais Mecânicos e a vida quotidiana no Brasil”, In: *Oceanos*, n. 42, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, abril/junho, 2000, pp.71-84.

FOX, Christopher & PORTER, Roy et. Alli. . *Inventing Human Science - Eighteenth-Century Domains*, Los Angeles/ London: Berkeley -University of California Press, 1995.

FRAGOSO, João (org.). *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (século XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FRAGOSO, João & BICALHO, Maria et. alli (org.) . *O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica Imperial Portuguesa (séculos XVI-XVIII)*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FREIRE, José Ribamar Bessa. “Da ‘fala boa’ ao português na Amazônia brasileira”. *Ameríndia*, n. 8, 1983, pp. 39-81.

_____(org.) *Amazônia Colonial (1616-1798)*, Manaus: Metro Cúbico, 1991.

_____. *Da Língua Geral ao Português: para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia*, Rio de Janeiro:UERJ - Tese de Doutorado, 2003.

_____. *Rio Babel – a história das línguas na Amazônia*, Rio de Janeiro: Ed. UERJ/Atlântica, 2004.

FREIRE, José Ribamar Bessa e ROSA, Maria . *Línguas Gerais - Política Lingüística e Catequese na América do Sul no Período Colonial*, Rio de Janeiro:Editora da UERJ, 2003.

FRIEDMAN, Jonathan. “The Past in the Future: History and the Politics of Identity”, In: *American Anthropologist*, v. 94, n. 4, 1992, pp. 837-859.

GALLOIS, Dominique Tilkin, “Xamanismo Waiãpi : Nos caminhos invisíveis, a relação I-Paie”, In : *Langdon, Jean Matteson (org.)*, Xamanismo no Brasil – Novas Perspectivas, EDUSC : Florianópolis, 1996, pp. 39-74.

GEERTZ, Clifford . *A Interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. *O saber local – novos ensaios em antropologia interpretativa*, Petrópolis:Vozes, 1998.

GERBI, Antonello. *O Novo Mundo – História de uma polêmica (1750-1900)*, São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GINZBURG, Carlo. “Anthropology and History in the 1980s - A Comment”, In: *The Journal of Interdisciplinary History*, v. XII, n. 2, Autumn, 1981, pp. 277-278.

_____. *Os Andarilhos do Bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*, São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. *Mitos, Emblemas e Sinais – morfologia e história*, São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *A Micro-História e outros ensaios*, Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1991.

_____. *História Noturna – decifrando o sabá*, São Paulo: Companhia das Letras, [1989], 1991.

_____. "As vozes do outro - Uma revolta indígena nas ilhas Marianas" In: *Relações de Força – História, Retórica, Prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp. 80-99.

GÓES, Synésio Sampaio. "Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid" In: *Oceanos*, n. 40, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, outubro/dezembro, 1999, pp.45-62.

GOMES, Flávio dos Santos. "Nas fronteiras da liberdade: mocambos, fugitivos e protesto escravo na Amazônia Colonial" In: *Anais do Arquivo Público do Pará*, Belém: Secretaria de Estado da Cultura/Arquivo Público do Estado do Pará, v. 2, t. 1, 1996, pp. 125-152.

GROSS, Sue A. "Labor in Amazonia in the first half of the eighteenth century", In: *The Americas*, v. XXXII, n. 2, p. 211-221, October, 1975.

GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *A Colonização do Imaginário – Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol, séculos XVI-XVIII*, São Paulo: Companhia das Letras, [1988], 2003.

_____. "O historiador, o macaco e a centaura: a 'história cultural' no novo milênio", In: *Estudos Avançados*, v. 17, n. 49, São Paulo: USP, setembro/dezembro, 2003, pp. 321-342.

GUERREIRO, Inácio. "Fronteiras do Brasil Colonial: A cartografia dos limites na segunda metade do século XVIII, In: : *Oceanos*, n. 40, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, outubro/dezembro, 1999, pp.24-42.

GUZMÁN, Décio. *História de Brancos: memória, historiografia dos índios Manao do Rio Negro*, Campinas:Universidade Estadual de Campinas, 1997.

HANNERZ, Ulf. "Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-chave da Antropologia Transnacional" In: *Revista Mana – Estudos de Antropologia Social*, v. 3, n. 1, abril de 1997, pp. 07-30.

HANSEN, João Adolfo. “A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro”. In: NOVAES, Adalto (org.). *A Descoberta do homem e do mundo*, São Paulo – SP: Cia. das Letras, 1998.

HAUBERT, Máxime. *Índios e jesuítas no tempo das missões, séculos XVII e XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

HEMMING, John. *Red Gold - The Conquest of the Brazilian Indians*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1978.

_____. *Amazon Frontier - The Defeat of the Brazilian Indians*, London: Macmillan London Limited, 1987.

HESPANHA, Antonio (org.) . *História de Portugal: o Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Editorial Estampa, v. IV, 1993.

HILL, Jonathan (org.). *Rethinking history and myth*. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

_____. *History, power and identity: ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press, 1996.

HILL, Jonathan & WRIGHT, Robin. “Time, narrative and ritual: a historical interpretation of an Amazonian society”, In: HILL, Jonathan (org.) – *Rethinking History and Myth*. Urbana: University of Illinois Press, 1988, pp. 78-105.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso – os motivos endêmicos no descobrimento e colonização do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1959.

_____. *Caminhos e Fronteiras*, 3^a. Ed. , São Paulo: Cia. das Letras, 1994.

HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja na Amazônia*, Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. *Formação do Catolicismo Brasileiro-1550-1800*, Petrópolis: Vozes, 1974.

KELLY-NORMAND, Arlene M. “Fontes Primárias para a História de índios destribalizados na Região Amazônica”, In: *Boletim do CEDEAM*, v. 5, n. 8, Manaus-AM: Universidade do Amazonas, jan-jun/1986, pp. 92-119.

KIEMEN, Mathias. *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region, 1614-1693*, Washington – DC: Catholic University of America Press, 1954.

_____. The Indian policy of Portugal in America with special reference to the old State of Maranhão – 1500-1750, In: *The Americas*, Washington, v. XXI, n. 3, January 1965.

LAHON, Didier . *Esclavage et Confréries Noires au Portugal durant l'Ancien Regime (1441-1830)*, Paris: École des Hautes Etudes en Ciencias Sociales – Thesis, 2001.

LANGDON, Jean Matteson (org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*, Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

LARA, Sílvia Hunold (org.). *Ordenações Filipinas – livro V*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

LARA, Sílvia Hunold. “Customs and Costumes: Carlos Julião and the image of Black Slaves in late eighteenth-century Brazil”, In: *Slavery and Abolition*, 23, n. 2, 2000, pp. 125-146.

_____. *Fragmentos Setecentistas: Escravidão, Cultura e Poder na América Portuguesa*, Campinas: Unicamp, Tese de Livre Docência, 2004.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugália/ Civilização Brasileira, 10 v.,1938-1950.

LESTRINGANT, Frank. *O Canibal: grandeza e decadência*, Brasília: Editora Universidade de Brasília,1997.

LIPENER, Elias. *Terror e Linguagem: um dicionário da Santa Inquisição*, Lisboa: Contexto, 1998.

LISBOA, João Francisco. “Apontamentos para história do Maranhão”, In: LEAL, Antonio Henriques. *Obras de João Francisco Lisboa*, Lisboa: Tipografia Mattos Moreira Pinheiro, 1901, v. I, pp. 255-480 e v. II, pp. 9-252.

_____. “Vida do Padre Antonio Vieira”, In: LEAL, Antonio Henriques. *Obras de João Francisco Lisboa*, v. II, Lisboa: Tipografia Mattos Moreira Pinheiro, 1901, pp. 17-487.

LOURENÇO, Eduardo. “Portugal e os Jesuítas”, In: *Oceanos*, n. 12, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, novembro, 1992, pp. 47-53.

MAcLACHLAN, Colin M. . “The Directorate: forced acculturation in Portuguese America, 1757-1799”, In: *The Americas*, 28:4, abril 1972, pp. 357-387.

_____. “The Indian Labor Structure in the Portuguese Amazon, 1700-1800”, In: ALDEN, Daril (ed.). *Colonial Roots of Modern Brazil*, Los Angeles, London: University of California Press, 1973, pp. 199-230.

MAcNICOLL, Murray Graeme. “Seventeenth-century Maranhão: Beckman revolt”. *Estudos Ibero-americanos*, Porto Alegre, V., 1978, pp. 129-140.

MARQUES, Fernando Pereira. *Exército e Sociedade em Portugal no declínio do Antigo Regime e advento do Liberalismo*, Lisboa: Regra do Jogo, 1981.

MASON, Peter. *Infelicitities - representations of the exotic*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1998.

MEIHY, J.C. Sebe Bom (org.). *Padre Antônio Vieira: escritos instrumentais sobre os índios*. São Paulo: EDUC, 1992.

MELIÀ, Bartomeu. *El Guaraní conquistado y reducido - ensayos de etnohistoria*. Asunción– Paraguai: Universidad Católica – C. de Estudios Antropológicos, 1988.

MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*, São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

_____. *Inferno Atlântico - demologia e colonização - séculos XVI-XVIII*, São Paulo :Companhia das Letras, 1993.

MENENDEZ, Miguel. “Uma Contribuição para a etno-história da Área Tapajós-Madeira” In: São Paulo: *Revista do Museu Paulista*, Vol XXVIII, 1981-1982, pp. 289 – 387.

_____. “A área Madeira - Tapajós : situação de contato e relações entre colonizador e indígenas” In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992, pp.281-296.

MENEZES, Aprígio. “História do Amazonas - 1896”, In: *Boletim do CEDEAM*, Manaus: Universidade do Amazonas, v. 4, n. 7, jul-dez,1985, pp. 53-88.

MÉTRAUX, Alfred. *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Bibliothèque des Sciences humaines, Paris: Gallimard, 1967.

_____. *A religião dos Tupinambás – e suas relações com as das demais tribos Tupi-Guaranis*, 2.a ed., São Paulo: Companhia Editora Nacional, coleção Brasiliana, vol. 267, 1979.

MINTZ, Sidney W. & PRICE, Richard. *The Birth of African-American Culture, an anthropological perspective*, Boston: Beacon Press, s/d.

MONTEIRO, John Manuel. “De Índio a Escravo. A Transformação da população indígena de São Paulo no século XVII”, In: *Revista de Antropologia*, v. 30/31/32, São Paulo: Universidade de São Paulo, 1989, pp. 150-174.

_____. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. *Guia de fontes para a história indígena e do indigenismo em arquivos brasileiros*. São Paulo: NHII/USP-FAPESP, 1994.

_____. “Entre Armas e Armadilhas” In: *A Outra Margem do Ocidente*, São Paulo: Cia. das Letras, 1999, pp. 237 -249.

_____. *Tupis, Tapuias e Historiadores - Estudos de História Indígena e do Indigenismo*, Campinas:Universidade Estadual de Campinas: Tese de Livre Docência, 2001.

MORAES BELLUZZO, Ana Maria de. *O Brasil dos Viajantes*, v. I, São Paulo: Metalivros; Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 3ª. ed., 2000.

MOREAU, Filipe Eduardo. *Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta*, São Paulo:Annablume, 2003.

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

MOTT, Luiz R. B. .”Os Índios e a pecuária nas fazendas de Gado do Piauí Colonial”, In: *Revista de Antropologia*, v. 22, São Paulo:Universidade de São Paulo,1979, pp. 61-78.

_____. “Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e os calundus, In: NOVAES, Fernando (Org.). *História da Vida Privada no Brasil – cotidiano e vida privada na América Portuguesa*, São Paulo: Companhia das Letras, ,1997, pp. 155-220.

NEVES, Guilherme Pereira das. “Um mundo ainda Encantado, religião e religiosidade ao fim do período colonial”, In: *Oceanos*, n. 42, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, abril/junho, 2000, pp. 114-130.

NEVES, Luiz Felipe Baeta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*. Rio de Janeiro: Florence Universitária, 1978.

_____. *Vieira e a imaginação social jesuítica. Maranhão e Grão-Pará no século XVII*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

NIMUENDAJÚ, Curt. *Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1981.

NIZZA DA SILVA, Maria Beatriz (org.) .*Cultura Portuguesa na Terra de Santa Cruz – coleção: Histórias de Portugal*, Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

NIZZA DA SILVA, Maria Beatriz. “Culinária Colonial”, In: *Oceanos*, n. 42, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, abril/junho, 2000, pp.23-32.

_____. *Sexualidade, Família e Religião na Colonização do Brasil*, Lisboa: Livros Horizonte, 2001.

NOELLI, Francisco Silva. “As hipóteses sobre o centro de origem e rotas da expansão tupi”, In: *Revista de Antropologia*, v. 39, n. 2, São Paulo: USP, 1996, pp. 7-53.

_____. “Resposta a Eduardo Viveiros de Castro e Greg Urban”, In: *Revista de Antropologia*, v. 39, n. 2, São Paulo: USP, 1996, pp. 105-118.

NOVAES, Adauto (org.). *A Descoberta do homem e do mundo*, São Paulo –SP: Cia. das Letras, 1998.

NOVAIS, Fernando. *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)*. São Paulo: HUCITEC, 1979.

NOVINSKY, Anita . “Sebastianismo, Vieira e o messianismo judaico”, In: IANNONE, Carlos Alberto et all.(orgs.). *Sobre as naus da iniciação*, São Paulo: Unesp, 1998.

O’GORMAN, Edmund . *A invenção da América*. São Paulo: Unesp [1958], 1992.

OLIVAL, Maria Fernanda. *Honra Mercê e venalidade: as Ordens Militares e o Estado Moderno em Portugal (1641-1789)*, Évora: Dissertação de doutoramento, 1999.

OLIVEIRA, Luiz da Silva Pereira. *Privilégios da Nobreza e Fidalguia de Portugal*, ed. Fac-simili [1806], Lisboa: Associação da Nobreza Histórica de Portugal, 2002.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. “Elementos para uma sociologia dos viajantes”, In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). *Sociedades Indígenas & Indigenismo no Brasil*, Rio de Janeiro: UFRJ/Marco Zero, 1987.

_____. “Os Atalhos da magia: notas para uma etnografia dos naturalistas viajantes” In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, v. 3, n.2, 1987, pp. 155-188.

_____. “Fazendo etnologia com os caboclos do Quirino: Curt Nimuendaju e a história Ticuna”, In: *Ensaio em Antropologia Histórica*, Rio de Janeiro: UFRJ, 1999, p. 60-96.

ORTNER, Sherry B. (ed.). *The Fate of 'Culture': Geertz and Beyond* – Representations, n. 59, California: University of California Press, summer 1997.

PAGDEN, Anthony. *The Fall of Natural man - The American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

PAIVA, José Pedro Matos. *Bruxaria e Superstição num país sem "caça às bruxas" 1600-1774*, 2ª. ed., Lisboa: Editorial Notícias, 2002.

_____. "Inquisição e Visitas Pastorais dois mecanismos complementares de controle Social?" In: *Revista de História das Idéias*, v. 11, Coimbra-Portugal: Faculdade de Letras de Coimbra, 1989.

PÉCORA, Alcir. *Teatro do sacramento. A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*, São Paulo-Campinas: Edusp/Editora da Unicamp, 1994.

_____. "Vieira, o índio e o corpo místico", In: NOVAES, Adauto (org.). *Tempo e História*, São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura; Companhia das Letras, pp.423-461.

_____. "O processo inquisitorial de Antônio Vieira", In: IANNONE, Carlos Alberto et alli.(orgs.). *Sobre as naus da iniciação*, São Paulo:Unesp, 1998.

_____. "Cartas à Segunda Escolástica", In: NOVAES, Adauto (org.) *A outra margem do Ocidente*, São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp. 373-414.

PEIRANO, Mariza G. S. (org.). *O Dito e o Feito - Ensaios de Antropologia dos Rituais*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

PEREIRA, Paulo. "A Arquitectura Jesuíta – primeira construções", In: *Oceanos*, n.12, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, novembro, 1992, pp. 104-111.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Legislação Indigenista Colonial – Inventário e Índice*. Campinas: Unicamp, Dissertação de Mestrado, 1990.

_____. "Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI e XVIII)".In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 115-132.

_____. "Para conter a fereza dos contrários: guerras na legislação indigenista colonial", *Cadernos Cedex*, Campinas: Unicamp, n. 30, 1993, pp. 57-64.

_____. “A vida nas aldeias dos Tupi da costa”, In: *Oceanos*, n. 42, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000, pp.8-20.

PIRES, Maria Lucília Gonçalves. “O protótipo do Missionário em textos de Vieira”, In: *Oceanos*, n.30/31, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, abril/setembro, 1997, pp.25-32.

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

PORRO, Antônio . “As Tribos Indígenas do Rio Amazonas: bibliografia comentada do período colonial”, In: *Boletim do CEDEAM*, v. 5, n. 8, Manaus: Universidade do Amazonas, 1986, pp. 120-147.

_____. *As crônicas do rio Amazonas – notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia*, Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *O Povo das Águas – ensaios de etno-história Amazônica*, Petrópolis: Vozes ; São Paulo: EDUSP, 1995.

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias de etnicidade - seguido de Grupo Étnico e suas Fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

PRATT, Mary. *Os Olhos do Império – relatos e viagem e transculturação*, 2ª. ed., Bauru: EDUSC, 1999.

QUEIJA, Berta e GRUZINSKI, Serge (Orgs.). *Entre dos Mundos – Fronteras Culturales y Agentes Mediadores*, Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1997.

RAFAEL, Vicente L. ."Confession, Conversion and Reciprocity - Early Tagalog Colonial Society" In: *Comparative Studies in Society and History*, 29, 1986.

RAMINELLI, Ronald . *Imagens da Colonização: Representações do Índio de Caminha a Vieira*, São Paulo: Ed. EDUSP/Zahar, 1996.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. “A Formação Espiritual da Amazônia”, In: *Revista Cultura*, ano I, n. I, Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1948, pp. 97-118.

_____. *Aspectos da Experiência Portuguesa na Amazônia*, Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas, 1966.

_____. “Alexandre Rodrigues Ferreira - Um cientista Luso-Brasileiro na identificação da Amazônia”, In: *Revista de Cultura do Pará/separata*, ano I, n. 4, Belém-PA: Governo do Estado do Pará, agosto-outubro/1971.

_____. *Limites e demarcações na Amazônia brasileira*, Belém: SECULT, Coleção Lendo o Pará, 15, 2 v., 1993.

_____. *A Conquista Espiritual da Amazônia*, 2^a. ed., Manaus: Editora da Universidade do Amazonas/Governo do Estado do Amazonas, 1997.

REIS, Nestor Goulart et alli. *Imagens de vilas e cidades do Brasil Colonial*, São Paulo: Editora da USP; Imprensa Oficial do Estado; Fapesp, 2000.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Gentios Brasílicos – índios coloniais em Minas Gerais setecentista*, Campinas: Unicamp, Tese de Doutorado, 2003.

REVEL, Jacques (org.). *Jogos de Escalas – a experiência da microanálise*, Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998.

RIBEIRO, Márcia Moisés. *A Ciência dos Trópicos – A arte médica no Brasil do século XVIII*, São Paulo: Editora HUCITEC, 1997.

RIOUX, Jean-Pierre & SIRINELLI, Jean-François. *Para uma História Cultural*, Lisboa: Editora Estampa, 1998.

ROCHE, Daniel. “Uma declinação das luzes”, In: RIOUX, Jean-Pierre & SIRINELLI, Jean-François. *Para uma História Cultural*, Lisboa: Editora Estampa, 1998, pp. 25-50.

RODRIGUES, Arion D. . “A classificação do tronco lingüístico tupi”. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, v. 12, 1964, pp. 99-104.

_____. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

RODRIGUES, Isabel Vieira. “A política de Francisco Xavier de Mendonça Furtado no Norte do Brasil (1751-1759)”, In: *Oceanos*, n. 40, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, outubro/dezembro, 1999, pp.94-110.

ROSENTAL, Paul-André. “Construir o ‘macro’ pelo ‘micro’ Fredrik Barth e a ‘microstoria’”, In: REVEL, Jacques(org.), *Jogos de Escalas – a experiência da microanálise*, Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998, pp. 151-172.

RUSSEL-WOOD, A. J. R. . “Fronteiras do Brasil Colonial”, In: : *Oceanos*, n. 40, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, outubro/dezembro, 1999, pp.08-20.

SAHLINS, Marshall . *Ilhas de História*, Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

SALGADO, Graça (org.). *Fiscais e meirinhos: a administração no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Espelhos Partidos - Etnia, Legislação e Desigualdade na Colônia Sertões do Grão-Pará, 1755-1823*, Niterói: Universidade Federal Fluminense, tese de doutorado, 2001.

SANTOS, Francisco Jorge dos. *Além da Conquista – guerras e rebeliões indígenas na Amazônia Pombalina*, Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1999.

SARAGOÇA, Lucinda . *Da "Feliz Lusitânia" aos Confins da Amazônia (1615-1662)*. Lisboa: Câmara Municipal de Santarém: Editora Cosmos,2000.

SCHADEN, Egon. *Aculturação Indígena*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora/Edusp [1964], 1969.

SCHALLENBERG, Erneldo. “Franciscanos e jesuítas no processo missionário platino: a pedagogia catequética e a redução cultural”, In: *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, v. XV, n. 1, junho 1989, pp. 93-110.

SEED, Patrícia. *Cerimônias de Possa na Conquista Européia do Novo Mundo (1492-1640)*, São Paulo: Editora UNESP, 1999.

SCHWARTZ, Stuart B.. “Indian Labor and New World Plantations: European Demands and Indian Responses in Northeastern Brazil”, In: *The American Historical Review*, v. 83, n.1, Washington-DC: American Historical Association, 1978, pp. 43-79.

_____. *Burocracia e sociedade no Brasil colonial*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

_____. “The formation of colonial identities in Brazil”. In: CANNY, N & PAGDEN, A. (ed.). *Colonial identity in the Atlantic World 1500-1800*. Princeton: Princeton University Press, 1987, pp. 15-50.

_____. “Brazilian ethnogenesis: mestiços, mamelucos, and pardos”. In: GRUZINSKI, S. et. al. *Le nouveau monde: mondes nouveaux l’expérience américaine*. Paris: Editions Recherches sur lês Civilizations/École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1996, pp. 7-27.

SHWARTZ, Stuart B. & LOCKHART, James. *A América Latina na época colonial*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

SHAPIRO, Judith. "From Tupã to the Land without Evil: the christianisation of tupi-guarani cosmology", In: *American Ethnologist*, v. 14, n. 1, 1987, pp. 126-139.

SIDER, Gerald. *Lumbee Indian Histories - race, ethnicity, and Indian identity in the southern United States*. New York,: Cambridge University Press, 1993.

_____. "Identity as History - Ethnohistory, Ethnogenesis and Ethnocide in the Southeastern United States". In: *Identities*, Malasya: Gordon and Breach Science e Publishers S. A., v. 1 (1), 1994, pp. 109-122.

SIQUEIRA, Sônia A. *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*, São Paulo: Editora Ática, 1978.

_____. "Inquisição e Marginalidade. O Caso do Pará", In: *Revista de Ciências Históricas*, vol. XI, Porto:Universidade Portucalense, 1996, pp. 113-143.

_____. "A disciplina da vida colonial: Os Regimentos da Inquisição", In: *Revista do IHGB*, Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a. 157, n. 392, jul./set. 1996, pp. 492-571.

SOMMER, Barbara Ann . *Negotiated Settlements: Native Amazonians and Portuguese Policy in Pará, Brazil*, New Mexico: University of New Mexico, 2000.

SOUZA E MELO, Márcia Eliane Alves. *Pela Propagação da Fé e Conservação das Almas nas conquistas portuguesas - As Juntas das Missões – século XVII e XVIII*, Porto:Universidade do Porto - tese de doutorado, 2002.

STERN, Steve J. *Resistance, rebellion and consciousness in the Andean peasant world, 18th to 20th centuries*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1987.

SWEET, David. *A Rich realm of nature destroyed: the Middle Amazon Valley, 1640-1750*. Madison: University of Wisconsin, PhD, 1974.

SWEET, David G. & NASH, Gary B. (ed.). *Struggle and Survival in Colonial America*, Los Angeles, London: University of California Press, 1981.

TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem – um estudo sobre o terror e a cura*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. Escrevendo cartas, Jesuítas, escrita e missão no século XVI, In: *Revista Brasileira de História*, n.43, 2002, pp. 11-32.

_____. “La experiencia religiosa jesuítica y la crónica misionera de Para y Maranhão en el siglo XVII”, In: *Un Reino en la Frontera: las misiones jesuíticas en la América colonial*. Quito: Abya-Yala, 1999.

TURNER, Victor. *Schism and Continuity in African Society (1957,1964,1968)*, Institute for African Studies, University of Manchester, London, 1972.

_____. *Dramas, Fields and Metaphors - Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, Londres: Cornell University Press, 1974.

_____. *O Processo Ritual – estrutura e antiestrutura*, Petrópolis: Vozes, 1974.

URBAN, Greg. “On the geographical origins and dispersions of tupian languages”, In: *Revista de Antropologia*, v. 39, n. 2, São Paulo: USP, 1996, pp. 61-104.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados – moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1989.

_____. *A Heresia dos índios – Catolicismo e Rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo. *História Geral do Brasil. Anotada por Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia*, 7^a.ed. , 5 v, São Paulo: Companhia Melhoramentos, 1962.

VENTURA, Maria da Graça M . *Viagens e Viajantes no Atlântico Quinhentista*, Lisboa: Edições Colibri, 1996.

VILAÇA, Aparecida, “O Que Significa Tornar-se Outro? Xamanismo e Contato interétnico na Amazônia”, In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 44, 2000, pp. 56-72.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.

_____. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, v.35, 1992, pp. 21-74.

_____. “Comentários ao artigo de Francisco Noelli (debate)” In: *Revista de Antropologia*, v. 39, n. 2, São Paulo: USP, 1996, pp. 54-60.

_____. “Etnologia Brasileira” In: *O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*, São Paulo/Sumaré: ANPOCS/CAPES, 2000.

_____. *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de Antropologia*, São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & CARNEIRO DA CUNHA, Manoela (orgs.). *Amazônia Etnologia e histórica indígena*. São Paulo: NHII/USP/FAPESP, 1993.

WHITEHEAD, Neil. “Ethnic transformation and historical discontinuity in native Amazonia and Guyana, 1500-1900”. *L’Homme*. Paris: n. 126-128, 1993, pp. 285-305.

_____. “Ethnogenesis and Ethnocide in the European Occupation of Native Surinam, 1499-1681” In: D. Hill, Jonanthan. *History, Power and Identity*, Lancelot, Iowa City: University of Iowa Press, 1996, pp. 20-35.

_____. *Dark Shamans – Kanaimà and the poetics of violent death*, Durham & London: Duke University Press, 2002.

WILLEKE, Venâncio. “Three centuries of missionary work in northern Brazil. Franciscan province of st. Anthony, 1657-1957”, In: *The Americas*, Washington, v. 15, n. 2, oct. 1958, pp. 129-138.

_____. *Missões Franciscanas no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. *Franciscanos na História do Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1977.

WRIGHT, Robin M. . “Indian Slavery in the Northwest Amazon”, In: *Boletim do Museu Emílio Goeldi, Série Antropologia*, v. 7, Belém-PA: CNpQ / Museu Goeldi, dezembro/1991, pp. 149-179.

_____. *The History and religion of the Baniwa peoples of the upper Rio Negro Valley*, Stanford: Stanford University, PhD thesis, 1981.

_____. *Transformando os deuses – os múltiplos sentidos da conversão entre os índios do Brasil* (org.). Campinas: Editora da Unicamp, 1999.