



# Anais do IV Encontro Internacional de História Colonial

Volume 9  
Culturas Amazônicas

ISBN 978-85-61586-59-1

Realização  
PPHIST/UFPA  
FAHIS/UFPA

Apoio



Reitoria  
Propesp  
Proex  
IFCH  
CMA



### **Ficha Catalográfica**

Anais do IV Encontro Internacional de História Colonial. Culturas Amazônicas / Rafael Chambouleyron & Karl-Heinz Arenz (orgs.). Belém: Editora Açaí, volume 9, 2014.

114 p.

ISBN 978-85-61586-59-1

1. História – Culturas amazônicas. 2. História cultural – Antropologia - História. 3. Religiosidade popular – populações indígenas. 4. História – América colonial portuguesa.

CDD. 23. Ed. 338.9969

Apresentamos os *Anais do IV Encontro Internacional de História Colonial*, realizado em Belém do Pará, de 3 a 6 de Setembro de 2012. O evento contou com a participação de aproximadamente 750 pessoas, entre apresentadores de trabalhos em mesas redondas e simpósios temáticos, ouvintes e participantes de minicursos. O total de pessoas inscritas para apresentação de trabalho em alguma das modalidades chegou quase às 390 pessoas, entre professores, pesquisadores e estudantes de pós-graduação. Ao todo estiveram presentes 75 instituições nacionais (8 da região Centro-Oeste, 5 da região Norte, 26 da região Nordeste, 29 da região Sudeste e 7 da região Sul) e 26 instituições internacionais (9 de Portugal, 8 da Espanha, 3 da Itália, 2 da França, 2 da Holanda, 1 da Argentina e 1 da Colômbia). O evento só foi possível graças ao apoio da Universidade Federal do Pará, da FADESP, do CNPq e da CAPES, instituições às quais aproveitamos para agradecer. Os volumes destes *Anais* correspondem basicamente aos Simpósios Temáticos mais um volume com alguns dos textos apresentados nas Mesas Redondas.

Boa leitura.

A Comissão Organizadora

## Sumário

### **Colônia ou Império? Inserção indígena no mundo ocidental através da legislação**

*Ana Luíza Moraes Soares* ..... 1

### **O “pestilento mal” das bexigas na Amazônia colonial na primeira metade do século XVIII**

*Claudia Rocha de Sousa* ..... 14

### **A sexualidade feminina e Inquisição no Brasil colonial**

*Gisele da Silva Rezak* ..... 28

### **Quilombos na Amazônia**

*Glauciene da Costa Maia* ..... 39

### **Memória, cosmologia & natureza na escrita de João Daniel**

*Jerônimo da Silva e Silva* ..... 47

### **Aproximações: as mestiçagens**

*João Aurélio Travassos Pires Júnior* ..... 60

### **Saberes e Sabores**

*Leila Mourão* ..... 74

### **Senhora Dona Feiticeira: o processo inquisitorial de Izabel Maria da Silva na Visita do Santo Ofício ao Grão Pará e Maranhão (1763)**

*Marizete Helena de Campos* ..... 85

### **O fim do monopólio da Companhia pombalina e os comerciantes de almas do Grão-Pará e Rio Negro (1777-1815)**

*Marley Antonia Silva da Silva* ..... 91

### **As populações Omaguas e sua representação nas fontes coloniais: séculos XVI-XVIII**

*Rosemeire de Oliveira Souza* ..... 103

## Colônia ou Império? Inserção indígena no mundo ocidental através da legislação

Ana Luiza Morais Soares<sup>1</sup>

### Amazônia do século XVIII e XIX

A região Amazônica é caracterizada por redes sociais complexas. Sua ocupação é antiga, com grande diversidade de povos e etnias. O cálculo demográfico da população indígena da América antes da conquista europeia é incerto. Muitos estudiosos como Dobyms, Pierre Chaunu, Pierre Clastres, Steward, Nímuendaju, dentre outros, fizeram especulações desse montante populacional, mas o número ainda é impreciso, chegando a variar, nos chamados estudos “clássicos”, de 8,4 milhões a 50 milhões de habitantes para toda a América. Moran diz que habitavam nessa região modestos 500 mil habitantes, sendo que Denevan avalia em 6,8 milhões. A tendência dos estudos demográficos é de estimar números mais altos desde os anos 60, baseados nos cronistas da época que relatam tanto uma população densa quanto uma mortandade espantosa.<sup>2</sup>

Da mesma forma, os índices de populacionais pós-conquista variam abruptamente de acordo com cada linha de estudiosos.<sup>3</sup> Como aponta Manuela Carneiro da Cunha, “nem a origem, nem as cifras de população são seguras, muito menos o que realmente aconteceu”. Como discutiremos mais adiante, a ideia inicial de ‘primitivismo’ dessas populações ‘frias’, a que resta apenas o estudo de sua etnografia (como defendia Varnhagem), assim como a ilusão de que as sociedades atuais são imagens intactas do que foi o Brasil pré-cabralino, são armadilhas que devemos evitar.<sup>4</sup>

No século XVIII, principalmente em sua segunda metade, Portugal é palco de um cenário de intensa contradição. A Universidade de Coimbra passa por uma reforma de cunho vanguardista, ao mesmo tempo em que se vê presente a censura da administração Pombalina, estruturada na Real Mesa Censória. Almir Diniz de Carvalho Júnior sintetiza muito bem esse contexto quando enfatiza que a própria percepção do mundo estava em transformação nessa época, “o mundo ampliado pelas descobertas marítimas ainda estava se libertando paulatinamente do imaginário

---

<sup>1</sup> Universidade Federal do Amazonas – Programa de pós-graduação em Antropologia Social.

<sup>2</sup> CUNHA, M. C. da. Política indigenista no século XIX. In: CUNHA, M. C. da (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 14.

<sup>3</sup> RIBEIRO, B. **O índio na História do Brasil**. São Paulo: Global, 12 ed., 2009, p. 30-33.

<sup>4</sup> CUNHA, M. C. da. Política indigenista no século XIX..., p. 11.

povoado de monstros e encantamentos”.<sup>5</sup> Diante disso, a preocupação com as expedições marítimas e os relatos de viajantes toma outra forma. Teve início uma normatização das formas de percepção através dos manuais dos viajantes, complementados por uma formação específica para os naturalistas e introdução do próprio curso de História Natural. Nesse momento é que Carvalho Junior apresenta “a invenção do homem americano” presente no relato do viajante Alexandre Rodrigues Ferreira. Este promoveu uma expedição de nove anos pela Amazônia no século XVIII e nomeou sua população indígena de Tapuias, fazendo uma análise do corpo e da moral indígena.<sup>6</sup>

A insurgente História Natural, preconizada por Lineu e Buffon, moldou a forma de olhar as populações não europeias. Inseriu-se a noção de primitivismo reforçada pela visão evolucionista. Diante dessa nova conotação do mundo, as viagens realizadas no século XVI e XVII se mostram com intuito bem diverso das expedições dos naturalistas da segunda metade do século XVIII e XIX. A singularidade de Rodrigues Ferreira, apontada por Almir Diniz, está na retirada dos americanos do “lugar de decrepitude ou de infantilidade frente à robustez da inteligência europeia” demonstrando uma “inevitável semelhança entre homens tão desiguais”.<sup>7</sup> É possível, portanto, perceber brechas diante do pensamento hegemônico que se esforçava em moldar. Alexandre Rodrigues Ferreira elaborou um dos mais detalhados relatórios para a coroa portuguesa, no qual também questiona e aponta falhas existentes no *Directorio* de 1758, documento mais importante da política indigenista pombalina. Essas críticas parecem ter surtido efeito com a substituição deste documento pela *Carta Regia* logo depois, em 1798.

O *Directorio* de 1758 (também chamado “Diretório dos índios”) deixa clara a intenção do governo do Reino de Portugal de manter os povos indígenas fora do sistema escravagista, preocupando-se em evitar sua segregação e isolamento. No artigo 6 há a defesa da obrigatoriedade do uso do português, em substituição ao Nheengatu (língua mais popularmente falada na colônia), atitude que possuiu grande impacto, pois pouco tempo após essa medida esta última praticamente entrou em desuso. Para facilitar a introdução do português e outros fins, o artigo 7 coloca a criação de escolas públicas para meninos e meninas. Há também o incentivo ao casamento entre brancos e indígenas (artigos 88 ao 90), com a garantia de privilégios aos brancos que o fizesse. Este documento também deixa claro o objetivo de afastar os indígenas dos jesuítas.

---

<sup>5</sup> CARVALHO JUNIOR, A. D. de. Tapuia: A invenção do índio da Amazônia nos relatos da Viagem Filosófica (1783-1792). In: CARVALHO JUNIOR, A. D. de; NORONHA, N. M. de (Orgs). **A Amazônia dos Viajantes**. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2011, p. 40.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 83-84.

O *Directorio* só seria extinto com a *Carta Regia* de Dona Maria I em 1798, que tinha como foco elevar os índios à categoria de cidadãos comuns desde o nascimento, assim ficariam em igualdade com os outros vassalos e se tornariam úteis e governados pelo Estado e pela Igreja. As *Instruções geraes para os Commandantes Militares da Provincia do Pará* de 1837 e as *Instruções para Organização dos corpos de Trabalhadores* de 1838 são explícitos na aversão aos indígenas, sob alegação de combater o ócio e vadiagem. Percebe-se através dessas fontes a permanência da situação colonial nas ideias e nos atos dos governadores de província do Amazonas e região mesmo no Império.

A partir de meados do século XIX, percebe-se a redução da arena das políticas indigenistas e a mudança de sua natureza, a cobiça se desloca da exploração do trabalho para o controle e posse das terras indígenas.<sup>8</sup> Mas isso já envolveria outra temática que não a nossa, quando o discurso civilizador, no final do século XIX, passa a substituir o discurso religioso: “o sagrado da civilização substitui o sagrado da religião, suplantando os valores religiosos tradicionais”.<sup>9</sup>

## Antropologia, História e os processos de etnogênese

Os documentos legislativos citados acima descortinam a possibilidade de diálogo entre a história e a antropologia como método para se entender os processos de inserção dos índios no mundo ocidental. Na história podemos perceber diferentes perspectivas da aproximação entre essas áreas do conhecimento de acordo com cada linha de pensamento.<sup>10</sup> Com a crise dos paradigmas historiográficos, esta aproximação é feita quando a cultura material se torna um novo campo de investigação para o historiador. Daí surgiram linhas como a “história das mentalidades”, representada por Philippe Ariès, grande expoente dos *Annales*.<sup>11</sup> Por outro lado, houve muitas críticas por parte dos antropólogos, que alegaram, com

---

<sup>8</sup> CUNHA, M. C. da. Política indigenista no século XIX..., p. 133.

<sup>9</sup> VILLANOVA, S. Entre a barbárie e a civilização: O teatro de palha na visão do viajante Robert Avé-Lallemant. In: CARVALHO JUNIOR, A. D. de; NORONHA, N. M. de (Orgs). **A Amazônia dos Viajantes...**, p. 110.

<sup>10</sup> Na concepção moderna da história se busca estudar o macro, as grandes estruturas, desconsiderando os sujeitos. Com a crise dos paradigmas, surge uma Nova História, que traz novas metodologias e amplia o campo de estudo historiográfico, dando luz à esfera micro do social, abandona-se os conceitos de estrutura e valoriza-se o sujeito. SILVA, R. A. L. da; CARVALHO, R. A. de. A escrita da história após maio de 1968: os falsos problemas da crise de paradigmas. **Revista de Artes e Humanidades**. n.7, Nov-abril 2011. Disponível em: <<http://www.revistacontemporaneos.com.br/n7/dossie/a-historia-apos-maio-68.PDF>>. Acesso em: 3 jun. 2011).

<sup>11</sup> SILVA, R. A. L. da; CARVALHO, R. A. de. A escrita da história após maio de 1968: os falsos problemas da crise de paradigmas...

razão, ter sido uma apropriação desprovida de aprofundamento do debate teórico que existia dentro da disciplina.

Para François Dosse, essa mudança pós-moderna advinda com o evento paradigmático de Maio de 68 auxiliou para a descaracterização do trabalho do historiador, valorizando a “história em migalhas”. Ainda completa que é neste momento que a história perde o H maiúsculo e deixa de ser singular, e que “esse diálogo com as ciências humanas, assumiu uma estratégia de vale-tudo, orquestrada pelos *Annales*, que capta todos os objetos possíveis”.<sup>12</sup> Esse ponto de vista levantou muitas questões e críticas.

Primeiramente com relação à “dicotomia” da “história global” perante a “história em migalhas”, José Carlos Reis diz que a primeira se trata de um conceito impreciso, podendo ser extraído dois sentidos: “história do todo” (ambiciona apreender o todo de uma época) e “história de tudo” (concepção de que tudo é história e, portanto, não há mais a exclusão de nenhum campo histórico). Desta última é que seria proveniente a fragmentação do território do historiador causada pela 3ª geração dos *Annales*. Portanto, Reis não trata essa dispersão como um caos total, o projeto da “história de tudo” seria compatível com a “história-problema” dos fundadores dos *Annales*, rompendo, apenas, com a ambição de uma “história do todo”.<sup>13</sup>

Para Ronaldo Vainfas, “as abordagens macro e micro-histórica não são necessariamente excludentes, apesar de originárias de paradigmas distintos e, até certo ponto, opostos”. Ao analisar obras que se utilizaram desse princípio, conclui que há possibilidade de combinação entre a “História-síntese” e a “micro-história” em uma pesquisa, e que “talvez o ideal seja mesmo tentar buscar no recorte micro os sinais e relações da totalidade social, rastreando-se, por outro lado, numa pesquisa de viés sintético, os indícios das particularidades”.<sup>14</sup>

Essa articulação parece ser um caminho para pôr fim à dicotomia do macro e do micro. Este propósito corrobora as ideias de Marshall Sahlins, que propõe também uma aproximação da antropologia com a história, retomando a noção de estrutura. Para isso, analisa um evento numa perspectiva cultural e histórica. Nessa análise, a cultura é historicamente reproduzida na ação, mas em contrapartida a cultura é historicamente alterada na ação quando as circunstâncias desta não se conformam com os “significados que lhes são atribuídos por grupos específicos”, assim, os homens repensam seus esquemas. Considera-se até uma “transformação estrutural”, visto que esse repensar que altera os sentidos “muda a relação de posição entre as

---

<sup>12</sup> DOSSE, F. **A História à prova do tempo**. São Paulo: UNESP, 2001, p. 122.

<sup>13</sup> REIS, J. C. **História & Teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 3ª ed., 2006, p. 86-88.

<sup>14</sup> VAINFAS, R. Conclusão. Caminhos e Descaminhos da História. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (Orgs.). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 447.

categorias culturais, acontece, então, uma ‘mudança sistêmica’.<sup>15</sup> A estrutura se reinventa com os eventos, com o passar do tempo.

O que Sahlins propõe é o fim da oposição entre “estrutura” e “história”, já que aquilo que os antropólogos consideram como estrutura é um objeto histórico. Ao mesmo tempo propõe a tentativa de perceber o local agindo sobre o “sistema mundial”. Como sintetiza Lilia Schwarcz, “o sistema mundial, para além do processo de globalização, estaria sendo relido, a todo momento, por categorias locais”.<sup>16</sup> Há uma distinção entre a estrutura na teoria e a vivência desta no cotidiano (“estrutura na convenção e na ação”). “Se a cultura for, como querem os antropólogos, uma ordem de significação, mesmo assim os significados são colocados em risco na ação”.<sup>17</sup>

As sociedades se reinventam dentro de certas possibilidades de significação em que acontecem as improvisações. Não há, portanto, uma completa reinvenção dos significados, existe uma significação ‘culturalmente relevante’ do cotidiano, em que o antigo sistema é projetado sob novas formas. São essas adaptações dos significados que variam de acordo com cada ordem cultural, que as fazem ter modos próprios de produção histórica. Nessa reinvenção dos eventos é que podemos encontrar a inserção indígena no mundo ocidental, na qual se percebe a criatividade destes. Sahlins coloca, portanto, estrutura na história, analisa o movimento desta, isso ficará mais claro quando analisarmos sua utilização do modelo de Hocart mais a frente.

Nesse delineamento, Sahlins trabalha com duas definições de estrutura: as performativas e as prescritivas; que trata como uma “discussão ideal-típica sobre como as estruturas se realizam no interior da ordem cultural e acima do curso histórico”. Mais uma vez é dada ênfase na ação, a qual é capaz de moldar, recriar e criar relações adequadas, performativamente, ou seja, dá-se prioridade às práticas subjacentes a certas formas sociais prescritas. Há sociedades em que as relações são construídas por escolha, não por um formato previamente determinado. Isso não quer dizer que tais sociedades são sem estrutura, apenas possuem morfologia social própria. O que volta na discussão sobre o “sistema mundial”, que mesmo com sua existência o “local” possui uma dinâmica autônoma diante de certas situações. Mais uma vez, então, é afirmado que não há oposição entre “estrutura” e “história”.

Dentre as diferenças das estruturas performativas e as prescritivas está a historicidade, cada uma está aberta para a história de maneira diferente. Para mostrar essa diferenciação, Sahlins usa o contraste ideal entre o Haváí (exemplo de estrutura performativa) e o padrão médio Radcliffe-Browniano de estrutura social (prescritiva).

---

<sup>15</sup> SAHLINS, M. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 7.

<sup>16</sup> SCHWARCZ, L. Questões de fronteira: Sobre uma antropologia da história. **Novos estudos – CEBRAP**. São Paulo, n. 72, p. 127, jul. 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br>>. Acesso em: 15 mai. 2011.

<sup>17</sup> SAHLINS, M. **Ilhas de História**..., p. 9.

No sistema havaiano é possível que as pessoas ajam sobre os arranjos sociais preexistentes, podendo reconstruir sua condição social.<sup>18</sup> No modelo prescritivo não há novidade e os acontecimentos são valorizados por sua proximidade com o sistema constituído, ou seja, os acontecimentos são uma projeção da ordem existente, uma forma de negação do caráter contingente e eventual das circunstâncias. Sahlins defende que em culturas diferentes temos historicidades diferentes, pressuposto que se encontra com as tendências historiográficas chamadas pós-modernas discutidas acima. O autor mostra como a reprodução da estrutura acarreta sua própria transformação, “o grande desafio para uma antropologia histórica é não apenas saber como os eventos são ordenados pela cultura, mas como, nesse processo, a cultura é reordenada”.<sup>19</sup>

Sahlins interpõe outro termo: “estrutura da conjuntura”. Define este último como sendo a prática das categorias culturais em um contexto histórico específico. Considera, ao resgatar as ideias de Raymond Firth, uma distinção entre a “organização social” de fato e uma “estrutura social” preexistente nas regras sociais.<sup>20</sup> Utilizando-se mais uma vez da síntese de Lilia Schwarcz, a estrutura da conjuntura de Sahlins é “a forma como as culturas reagem a um evento, fazendo o contexto imediato dialogar com estruturas anteriores”.<sup>21</sup>

Ao discursar sobre o caráter temporal da estrutura, Sahlins, elucidando as ideias de Hocart, propõe a incorporação da noção de “diacronia interna”, pois a estrutura se afasta de um estado puramente sincrônico (como propunha Saussure), em sua cosmologia, na qual os signos são postos em movimento, “desdobrando-se através do tempo em um esquema global inspirador ou de reprodução natural e cultural”. A estrutura como queria Saussure, não daria conta das especificidades e “instabilidades lógicas” das categorias culturais. “A estrutura, mesmo quando produz (...) efeitos contraditórios repetidamente na empiria, não é por si mesma contraditória”.<sup>22</sup>

Lilia Schwarcz em seu trabalho intitulado “Questões de fronteira” discorre sobre como a antropologia tem visto e utilizado a história. Neste percurso, é possível perceber como a temática histórica sempre esteve presente nas discussões teóricas e metodológicas da antropologia, mesmo que seja para sua negação.<sup>23</sup>

Inicialmente, temos a história como um conceito *universal*, visto que é consenso para todas as sociedades a passagem do tempo, mas também há o caráter *particular* desta se levarmos em conta os eventos, como o próprio Sahlins já nos mostra na

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>19</sup> SAHLINS, M. **Metáforas históricas e realidades míticas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008, p. 28.

<sup>20</sup> *Ibidem*. **Ilhas de História...**, p. 15.

<sup>21</sup> SCHWARCZ, L. *Questões de fronteira...*, p. 128.

<sup>22</sup> SAHLINS, M. **Ilhas de História...**, p. 16-17.

<sup>23</sup> SCHWARCZ, L. *Questões de fronteira...*, p. 119-120.

discussão acima, em que os acontecimentos são culturalmente relevantes. Schwarcz ainda coloca um terceiro termo, a história como *disciplina*, ou como *categoria fundamental*, nessa leva-se em conta um *a priori*: “não há sociedade que não construa sua noção de tempo, mas cada cultura a realiza empiricamente de forma diversa”.<sup>24</sup> Corroborar Manuela Carneiro da Cunha, quando diz que a “História está onipresente”.<sup>25</sup>

De acordo com Schwarcz, a antropologia enquanto disciplina dialogou com algumas histórias, termo no plural, pois diferentes antropólogos utilizaram como base diferentes concepções de história. Para evidenciar essas concepções de história dentro das escolas antropológicas, Lilia Schwarcz faz um percurso a começar pela evolucionista, com a noção de “eterna infância” que coloca algumas sociedades na categoria de “primitivas”, portanto, sem interesse histórico por estarem estagnadas no tempo.<sup>26</sup> Em contrapartida, a escola funcionalista inglesa se opôs à diacronia e também à história, com ênfase e importância dada ao “presente etnográfico”. Evans-Pritchard destacava semelhanças entre as duas disciplinas, opondo-se a negação histórica, ressalta sua importância para a “compreensão mais profunda da natureza da vida social no presente”, completa dizendo que é através da história que se chega à mudança. Lévi-Strauss é quem problematiza a tendência em focar somente o presente no modelo etnográfico quando diz: “Muito pouca história é melhor do que história nenhuma. (...). Pois dizer que uma sociedade funciona é um truísmo. Mas dizer que tudo, numa sociedade, funciona, é um absurdo”.<sup>27</sup> Geertz é quem introduzirá a ideia de que há história no “presente etnográfico”, quando diz que no presente há influência das estruturas do passado, mas que mesmo assim geram situações inusitadas.<sup>28</sup>

Lilia Schwarcz encerra seu artigo colocando essas “questões de fronteira” hoje, na qual as pesquisas antropológicas caminham para quebrar com a ideia de passividade nativa para colocá-los como agentes de sua própria história. Há, atualmente, no Brasil muitos autores que trabalham nesta perspectiva de relação entre Antropologia e História, a exemplo de John Manuel Monteiro<sup>29</sup>, João Pacheco de Oliveira<sup>30</sup>,

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 120.

<sup>25</sup> CUNHA, M. C. da. Política indigenista no século XIX..., p. 11.

<sup>26</sup> SCHWARCZ, L. Questões de fronteira..., p. 121.

<sup>27</sup> LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975, p. 26.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>29</sup> MONTEIRO, J. M. Os Guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVII. In: CUNHA, M. C. da (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

<sup>30</sup> OLIVEIRA, J. P. de. **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.

Cristina Pompa<sup>31</sup>, Carlos Fausto<sup>32</sup>, entre outros. O “encontro” cultural pode ter outra conotação ao considerar os aspectos culturais e sua história, que nos possibilita enxergar o processo de relação dialógica da inserção da população indígena no mundo ocidental. Propõe-se o abandono de conceitos como o de “aculturação”, para, então, deixar de lado a noção de total supressão de uma cultura sobre a outra, o que há, portanto, é uma reinvenção, através de mecanismos complexos.

Nesse sentido, o conceito de etnogênese pode ser utilizado para análise da temática da inserção indígena. A transformação desta população em razão do novo contexto colonial não necessariamente significou uma “extinção étnica”. Como Almir Diniz de Carvalho Júnior constata, a própria expressão “índios coloniais” indica um processo de etnogênese, pois remete a uma mudança identitária (afastados das comunidades de origem, mas que mantinham traços, tradições e práticas que os agregavam entre si e os diferenciava dos brancos e negros do novo convívio) advinda de uma nova situação, podendo também envolver uma “ação consciente de contestação e criatividade indígena”. Ainda na linha de Carvalho Júnior, a origem dos “índios cristãos”, com fronteira mais bem delimitada – somente os índios batizados poderiam ser cristãos –, portanto, com identidade bem definida

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.<sup>33</sup>

Guillaume Boccara também procura estudar as formas socioculturais não em sua estática, mas em sua dinâmica. Para isso, utiliza e analisa as noções correlatas de etnogênese, etnificação e mestiçagem, e considera as estruturas nativas como integrantes dessa dinâmica. Para a primeira apresenta sua origem e extensão de acordo com alguns estudiosos que a empregaram, os quais inicialmente consideravam a ligação estritamente biológica do termo para emergência física de novos grupos políticos, mas que hoje se tende a utilizá-la

---

<sup>31</sup> POMPA, C. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru, SP: EDUSC/ANPOCS, 2003.

<sup>32</sup> FAUSTO, C. Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CUNHA, M. C. da (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

<sup>33</sup> CARVALHO JÚNIOR, A. D. de. **Índios Cristãos**: A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769). Campinas: Tese de Doutorado em História – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2005, p. 6.

para caracterizar procesos muy diversos de transformaciones no solamente políticas sino que también en las formas de definición identitarias de un mismo grupo a través del tiempo.<sup>34</sup>

Boccaro ressalta a impossibilidade de se estudar os processos de etnogênese sem considerar os fenômenos de etnificação e de etnocídio que o acompanha. O autor ainda observa que as noções de etnogêneses<sup>35</sup>, *middle ground*<sup>36</sup>, e pensamento mestiço<sup>37</sup>, cunhadas por estudiosos do tema da dinâmica das sociedades “nativas”, todas servem, ao final, para a mesma preocupação: “se trata de salir de los modelos rígidos, etnocéntricos y «etnicizantes» anteriores con el fin de restituir toda su complejidad a la realidad colonial”.<sup>38</sup>

John Monteiro coloca que a bibliografia da etnohistória tem abandonado a visão do contato apenas como dizimação de populações e na destruição de sociedades indígenas. Passando a perceber a conformação de novas sociedades, daí Monteiro também utiliza a visão de Guillaume Boccaro, que traz o dinamismo das culturas e tradições, tirando a oposição entre “pureza originaria/contaminação pós-contato”, que ainda existe.

Cada vez mais presente nestas abordagens, o termo “etnogênese” ganha novos sentidos quando pensado enquanto articulação entre processos endógenos de transformação e processos externos introduzidos pela crescente intrusão de forças ligadas aos europeus.<sup>39</sup>

Jonathan Hill propõe uma visão de etnogênese que vai além da visão desta para os culturalistas norte-americanos<sup>40</sup>, trata-a como estratégias culturais e políticas de atores nativos. Não tem como apreender processos culturais encarando sociedades indígenas como culturas locais em isolamento, da mesma forma, nas análises

---

<sup>34</sup> BOCCARA, G. *Mundos Nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo. Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, p. 14, 08 fev. 2005. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/426>>. Acesso em: 29 jun. 2012.

<sup>35</sup> Utilizado pela primeira vez por: STURTEVANT, William C. *Creek into Seminole*. In: LEACOCK; LURIE (Orgs). *North American Indian in Historical Perspectives*. New York: Randon House, 1971.

<sup>36</sup> Cunhado por WHITE, Richard. *The Middle Ground: Indians, Empires, & Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

<sup>37</sup> Desenvolvido por GRUZINSKI, Serge. *La pensée métisse*. Paris: Ed. Fayard, 1999.

<sup>38</sup> BOCCARA, G. *Mundos Nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo...*, p. 15.

<sup>39</sup> MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, Tapuias e Historiadores*. Campinas: Tese de Livre Docência, 2001 (mimeo), p. 56.

<sup>40</sup> Esta corrente antropológica tomava a etnogênese como “origem histórica de um povo que se auto-define a partir de seu patrimônio sociocultural e linguístico” (*Ibidem*, p. 56).

globalizantes faz crítica à tentativa de entender as formas de etnogênese a partir da relação entre sociedades subalternas e as de dominação e poder. Em sua coletânea sobre o tema diz que

ethnogenesis can be understood as a creative adaptation to a general history of violent changes imposed during the historical expansion of colonial and national states in the Americas. (...) is a useful concept for exploring the complex interrelations between global and local histories through focusing upon 'the dialogues and struggles that form the situated particulars of cultural production'.<sup>41</sup>

Hill traz, portanto, uma noção eminentemente política para os processos de etnogênese, tratada como ferramenta analítica para se aproximar a história da resistência.<sup>42</sup> O plano de fundo é o poder, com três desdobramentos: dominação, resistência e hegemonia.<sup>43</sup> Em caminho semelhante ao dos autores citados, Miguel Alberto Bartolomé percebe as formas de utilização das etnogêneses (o autor ressalta essa pluralidade) como concernentes a um mesmo tipo de dinâmica social, que tem como base a historicidade das estruturas e formas sociais que antes eram consideradas estáticas:

referem-se ao dinamismo inerente aos agrupamentos étnicos, cujas lógicas sociais revelam uma plasticidade e uma capacidade adaptativa que nem sempre foram reconhecidas pela análise antropológica. (...) É o processo básico de configuração e estruturação da diversidade cultural humana.<sup>44</sup>

Cultura, para Bartolomé deve ser tomada como sistema dinâmico, visto que todas as culturas humanas “resultam de um processo de hibridação”, e sua existência se deve tanto à “criação interna quanto à relação externa”<sup>45</sup>, em consonância com as ideias de John Monteiro postas acima.

É importante ressaltar no processo de colonização o papel da nomeação e categorização, que não podem ser tratadas de maneira simplista (como afirma Monteiro), pois tem relação intrínseca com a formação de identidades étnicas. Outro

<sup>41</sup> HILL, Jonathan. **History, Power, and Identity**. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992. Iowa City: University of Iowa Press, 1996, p. 1.

<sup>42</sup> Termo “resistência” relativizado, como veremos mais adiante. Resistência social para conotar a que processos de adaptação estão surgindo.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>44</sup> BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Mana**. Rio de Janeiro, UFRJ, v. 12, n. 2, p. 40, 2006.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 41.

ponto a se considerar é que não há homogeneidade nos colonizadores. Na unidade nacional portuguesa, por exemplo, há diversidade, orientada às vezes pela origem religiosa. Assim como as origens étnico-nacionais diversas dos jesuítas refletiam em práticas de catequese distintas.<sup>46</sup>

Diante disso, John Monteiro coloca a necessidade em prestar atenção às novas categorias sociais constituídas no período colonial, principalmente os marcadores étnicos genéricos: “carijós”, “tapuios” e até mesmo “índios”. Esses termos evidenciam uma relação dialógica, visto que se mostravam como estratégia colonial de controle e diluição da diversidade étnica ao mesmo tempo em que se tornaram referências para a própria população indígena.

Assim, os índios coloniais buscavam forjar novas identidades que não apenas se afastavam das origens pré-coloniais, como também procuravam se diferenciar dos emergentes grupos sociais que eram frutos do mesmo processo colonial, o que se intensificou com a rápida expansão do tráfico transatlântico e o correspondente aumento de uma população africana e afrodescendente.<sup>47</sup>

Como coloca Boccara, as lutas de classificação que se desenvolveram no mundo ameríndio colonial se mostram como essenciais para a análise das dinâmicas culturais e identitárias, pois constituem uma dimensão fundamental das lutas sociais, de classe ou étnica, “ellas remitem al hecho de saber qué es lo que significa ‘ser indio’ en un momento determinado de la historia”. Os “etnônimos” ou “heterônimos”, expressam as visões e divisões do mundo, cerceado de interesses.<sup>48</sup> Tanto Almir Diniz, quanto Boccara, Monteiro e outros colocam o cuidado que se deve ter com as essencializações, principalmente quando se trata dos indígenas no passado colonial. Por exemplo, quando se fala em “resistência”, é preciso retirar a noção de permanência de uma tradição congelada no tempo. John Monteiro relativiza este termo e diz:

emerge, pouco a pouco, um retrato das lideranças políticas e espirituais que atuaram nas fímbrias do sistema colonial, ganhando um lugar mais seguro como agentes históricos. Este retrato se contrapõe, é claro, à abordagem mais consagrada da resistência indígena, considerado no mais das vezes como uma

---

<sup>46</sup> MONTEIRO. **Tupis, Tapuias e Historiadores...**, p. 57.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>48</sup> BOCCARA. **Mundos Nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo...**, p. 6.

reação coletiva naturalmente em defesa das tradições milenares.<sup>49</sup>

Carvalho Junior complementa essa ideia dizendo que

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.<sup>50</sup>

As aldeias missionárias se mostraram um espaço importante de reconfiguração de identidades indígenas no período colonial, pois apesar de se esforçarem em mostrar o quanto os novos cristãos “havam se afastado do seu passado pagão”, fica evidente nos relatos dos missionários “não apenas as permanências como também as reformulações do universo social e simbólico, abalado que foi pelas epidemias, pelos deslocamentos espaciais e pela imposição da cosmologia cristã”.<sup>51</sup>

Em caminho semelhante, João Pacheco de Oliveira problematiza o termo “índios misturados”, que aparece nos estudos etnográficos do nordeste brasileiro de forma pejorativa, retomado da documentação histórica dos viajantes como oposição aos “puros”. Pacheco coloca as discussões de Bohanan sobre duas formas de organização social, uma em que os princípios ordenadores se localizam em um ponto específico da estrutura social, “sem que as ações sociais possuam qualquer conexão mais significativa com alguma base territorial fixa”; e outra que apresenta uma tendência a constituir formações estatais “e costumam tomar o território como um fator regulador das relações entre os seus membros”.<sup>52</sup> Diante disso, Pacheco analisa o que pode explicar a passagem de uma sociedade segmentar à condição de centralizada, que seria sua incorporação dentro de uma situação colonial.

O que importa reter dessa discussão é que é um fato histórico — a presença colonial — que instaura uma nova relação da sociedade com o território, deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural. (...) Foi para

<sup>49</sup> MONTEIRO. **Tupis, Tapuias e Historiadores...**, p. 71.

<sup>50</sup> CARVALHO JUNIOR. **Índios Cristãos...**, p. 146.

<sup>51</sup> MONTEIRO. **Tupis, Tapuias e Historiadores...**, p. 72.

<sup>52</sup> OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos índios misturados: Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**. Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 54, abr. 1998.

destacar a amplitude e a radicalidade de tal mudança que foi formulada a noção de *territorialização*.<sup>53</sup>

O autor coloca a dinâmica social para além das questões identitárias e define essa noção de *territorialização* como um processo de reorganização social, que afeta o funcionamento das instituições e a significação de suas manifestações culturais, implica também em quatro pontos colocados pelo autor:

- 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado.<sup>54</sup>

Como Oliveira bem destaca, “os povos indígenas hoje estão tão distantes de culturas neolíticas pré-colombianas quanto os brasileiros atuais da sociedade portuguesa do século XV”, mesmo que possa existir “pontos de continuidade que precisariam ser melhor examinados e diferencialmente avaliados”.<sup>55</sup> Dessa forma, ele defende a relevância do enfoque aos “mestiços” ao estudar os Ticuna e os índios do nordeste, buscando caminhos para uma “antropologia histórica”.<sup>56</sup>

## Colônia ou Império?

Para concluir, a composição dessas legislações que instrumentalizam a civilização dos índios descortinam as formas de inserção dessas populações no universo imposto pelo colonizador. Mesmo através de generalizações pré-estabelecidas (o próprio termo “índio”, que não considera a diversidade étnica) é possível perceber brechas da criatividade indígena. Sendo a colonização do imaginário um processo lento e gradual, a transformação dos índios gentios em “índios cristãos”, por exemplo, trouxe uma redefinição da própria cristandade ocidental. Portanto, esses processos de etnogênese não podem ser estudados de acordo com as rupturas políticas, que não se mostram como marcos fundamentais para análises culturais.

Como já dito, se postas em comparação as legislações do século XVIII com a de pós 1822, não é possível perceber mudanças no tratamento dado pelos governantes à população indígena no Brasil Colonial ou Imperial. Por sua vez, esta situação colonial foi o que possibilitou a sedimentação destes novos índios cujas identidades múltiplas e complexas permaneceram muito depois de outras mudanças no campo político.

---

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 54, grifo do autor.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 69

## O “pestilento mal” das bexigas na Amazônia colonial na primeira metade do século XVIII

Claudia Rocha de Sousa<sup>1</sup>

Na primeira metade do século XVIII, mais especificamente nas décadas de 1720 e 1740, o Estado do Maranhão e Grão Pará passou por vários surtos epidêmicos, em especial de bexiga (varíola), que dizimaram a população indígena e resultaram num déficit na mão-de-obra escrava; as epidemias, por outro lado, ensejaram a multiplicação de inúmeras correspondências de religiosos, da câmara, dos moradores e dos governadores, em que se expunha a difícil situação pela qual o Estado passava e a necessidade de solucionar o problema da força de trabalho por meio da realização de descimentos, ou da vinda de escravos negros africanos, que possuiriam maior resistência as doenças, tornando-se assim os substitutos ideais ao uso dos nativos.

Para Arthur Vianna, a varíola foi trazida pelos navios negreiros que chegavam ao Estado do Grão-Pará, e por ser infecto-contagiosa teria rapidamente se alastrado, fazendo várias vítimas, em especial os indígenas e os estrangeiros. Todavia, devido à própria condição insalubre em que eram transportados da África, os negros, no percurso, eram as primeiras vítimas dessa doença, Vianna afirma a existência de relatos que corroboram essa informação, nos quais se evidenciaria o elevado número de escravos que morreram antes de colocarem seus pés em terra firme.<sup>2</sup>

Durante o processo de colonização, os índios foram paulatinamente reduzidos, fosse através da escravidão, ou como vítimas de epidemias ou das guerras frequentes. Segundo Ronald Raminelli, análises feitas em esqueletos de índios pós-contato evidenciaram fortes vestígios de patologias e debilidades, em comparação a ossadas datadas de períodos anteriores, demonstrando assim que a “conquista, portanto, acelerou o processo de destruição das comunidades indígenas na Amazônia”.<sup>3</sup> Essa perspectiva avigora-se pelo fato de que os índios, ao serem reunidos nas aldeias missionárias, entravam em contato com europeus e africanos, contaminando-se assim com agentes patológicos desconhecidos; os aldeamentos, no entanto, não foram a única forma de alastramento dessas doenças, haja vista que as epidemias se espalhavam pelo território “seguindo os passos do colonizador”.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Mestranda em História pela Universidade Federal do Pará (UFPA).

<sup>2</sup> VIANNA, Arthur. **As epidemias no Pará**. Belém: UFPA, 2ª edição, 1975 [1908]. A esse respeito, ver também: SÁ, Magali Romero. “A ‘peste branca’ nos navios negreiros: epidemias de varíola na Amazônia colonial e os primeiros esforços de imunização”. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, vol. 11, nº 4, p. 818-826, (2008-Suplemento).

<sup>3</sup> RAMINELLI, Ronald. “Depopulação na Amazônia Colonial”. **Anais do XI Encontro Nacional de Estudos Populacionais**. Belo Horizonte: ABEP, 1988, p. 1361.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 1363.

Outro fator explicativo para a intensa mortandade dos índios em períodos epidêmicos, segundo Raminelli, era consequência do fato de que os indígenas residentes nas aldeias “trabalhavam mais do que comiam, faziam jejuns forçados ou ingeriam apenas farinha de mandioca e água”, sendo assim, a falta de alimentação enfraquecia-os facilitando o contágio das doenças e fazendo da Amazônia uma região em que as epidemias e a carência de trabalhadores fosse constante.

Para Rafael Chambouleyron, no contexto da Amazônia seiscentista, a recorrente falta de mão-de-obra indígena, seria consequência de três fatores: as fugas, as guerras contra os chamados índios do “corso” e as bexigas. Com relação às fugas, o autor analisa a relação entre os maus-tratos sofridos pelos indígenas e a frequente “escassez de mão-de-obra”, ressaltando que as fugas podem ser compreendidas como uma “estratégia coletiva” de defesa contra a opressão e exploração exacerbada exercida pelos portugueses. Afirma ainda que “fuga e violência estavam comumente associadas”, e que isso é comprovado pelos escritos dos missionários, que frequentemente queixavam-se que os moradores eram os principais responsáveis pelas “fugas em massa para os sertões”, relata também, que esses índios fugidos formaram aldeias no sertão para onde fugiram, denominadas de “mocambo indígena”.<sup>5</sup>

O segundo fator eram as guerras contra os tapuias do “corso” que frequentemente atacavam os portugueses, principalmente na região da “fronteira oriental da capitania do Maranhão”, conflitos esses que tornaram-se um “terrível flagelo” para os moradores, pois, apesar de oferecerem uma “apreciável fonte de mão-de-obra escrava”, acarretava em muitas mortes dos índios aliados que moravam próximo das comunidades portuguesas.<sup>6</sup>

O último tópico analisado por Chambouleyron foram as bexigas; sua análise partiu de duas fortes epidemias ocorridas nas décadas de 1660 e 1690, explanando sobre seus efeitos calamitosos para a Amazônia, ressaltando que devido a suas consequências mortais para os nativos, decididamente foram as epidemias de bexiga as que mais devastaram a população indígena.

Entretanto, deve-se observar que as epidemias também afetaram seriamente a economia da região amazônica, pois à medida que faltavam trabalhadores devido a elevada mortandade e das subseqüentes fugas realizadas pelos nativos, os moradores

---

<sup>5</sup> CHAMBOULEYRON, Rafael. “Fugas, ‘corso’ e bexigas. Escassez de mão-de-obra indígena na Amazônia seiscentista”. Trabalho apresentado no **XXIX Encontro da APHES**. Porto, 13 e 14 de novembro de 2009. [http://web.letras.up.pt/aphes29/data/4th/RafaelChambouleyron\\_Texto.pdf](http://web.letras.up.pt/aphes29/data/4th/RafaelChambouleyron_Texto.pdf). Acesso em 17 de maio de 2011.

<sup>6</sup> A esse respeito, ver: MELO, Vanice Siqueira de. **“Aleivosias, mortes e roubos”**. Guerras entre índios e portugueses na Amazônia colonial (1680-1706). Belém: Monografia de graduação apresentada à Faculdade de História/UFPA, 2008, p. 52-78.

ficavam prejudicados sem mão-de-obra necessária para auxiliar no seu sustento<sup>7</sup>, fato esse que é comprovado por meio das inúmeras solicitações de descimentos de índios acontecidas nesses períodos de crise.

Ressalta-se que esses prejuízos atingiam também a Coroa portuguesa, uma vez que, sem ter condições de prosseguir com a cultura de suas fazendas, os moradores, também ficavam impossibilitados de pagar os dízimos da Fazenda Real, como bem lembrado pelos solicitantes em suas correspondências, quando se utilizavam dessa circunstância como forma de enfatizar a necessidade e urgência do envio de trabalhadores, para diminuir os prejuízos para a região.

Sendo assim, este artigo tem o objetivo de analisar os períodos epidêmicos das décadas de 1720 e 1740, seus efeitos na sociedade, seja através de medidas preventivas, de sua elevada mortalidade, do temor que desencadeavam, ou através da percepção que a comunidade tinha dessas epidemias.

### **Década de 1720. O “lastimoso castigo e fatal estrago”.**<sup>8</sup>

Na década de 1720, começam a aparecer queixas sobre os problemas advindos com o contágio da varíola, que causou maiores estragos nos anos de 1724-25, sendo geralmente descrita como um verdadeiro “mal contagioso” que atingia mortalmente os índios.

Em 1725, o governador João da Gama (1722-1728) escreveu ao rei relatando o início de uma forte epidemia de varíola que teria ocorrido durante a viagem do novo Bispo do Pará, vindo do Maranhão, informando que “adoeceram alguns índios no caminho dos quais deixou [o bispo] dois na aldeia e vila da capitania de Caeté e passando dali a aldeia do Maracanã deixou nela outros dois”. Ao deixarem os índios enfermos para trás, acreditava-se que seria uma forma de impedir a proliferação da doença; entretanto, ao chegarem a Belém já existiam novos casos entre os remeiros, e o governador, objetivando evitar o alastramento da moléstia, relata que “requerendo-me os termos da câmara os pusesse fora, e sem embargo de me parecer contra a caridade mandei preparar uma casa que se achava fora da cidade, e por lhe dois soldados, e quem tratasse dos ditos índios”. Entretanto, a contaminação se disseminou, pois alguns remeiros da Companhia de Jesus e os pertencentes a um

---

<sup>7</sup> BARBOSA, Benedito Costa. **Em outras margens do Atlântico: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Grão-Pará (1707-1750)**. Belém: Dissertação de Mestrado – Universidade Federal do Pará, 2009, p. 63.

<sup>8</sup> Carta de João da Maia da Gama ao rei. Belém, 10 set. 1726. Pará (Avulsos). **Arquivo Histórico Ultramarino**, caixa 9, doc. 841.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

sargento que participava da viagem também adoeceram e “foi estendendo o contágio pouco a pouco por toda esta cidade”.<sup>10</sup>

João da Gama relata também que recebera notícias das aldeias de Caeté: os dois índios que lá ficaram “infeccionaram e atearam o contágio na dita aldeia”, e na aldeia de Maracanã a contaminação “se ateou de tal sorte que levou logo oitenta e tantas pessoas, fora dos que se não sabiam e morreram no mato para onde fugiram, e escaparam alguns e diminuído o contágio se recolheram à aldeia, mas dizem que torna de novo com muita força”.<sup>11</sup> Segundo o governador, o contágio incidiu intensamente, pois “nesta cidade foi grandemente até o fim de setembro, porém em outubro ardeu tudo”; essa rápida propagação da varíola e sua mortalidade culminaram em elevado medo dos nativos, que muitas vezes preferiam fugir para a mata a ficar nas aldeias e correr o risco de se contaminar, uma vez que, ao adoecerem, sua morte era vista como algo quase certo. Essa percepção da varíola como mortal aos indígenas pode ser vislumbrada nas palavras do padre jesuíta João Daniel, ao afirmar que “logo acha tão boa disposição nos índios, que quando lhes dá, dá com força, levando quase todos a fio em qualquer povoação, e morrendo milhares”.<sup>12</sup>

Temor esse também observado num relato apresentado por Von Martius no início do século XIX, em sua obra sobre as doenças dos índios brasileiros

a varíola era completamente desconhecida pelos índios, antes do povoamento português. Agora, porém, com a mais tremenda rapidez e desumanas consequências, se alastra até aos mais remotos ermos, e cada tribo conhece e teme essa doença, como se fora o mais pernicioso veneno para seu sangue. Na língua tupi é chamada – *Mereba-ayba* = doença maligna.<sup>13</sup>

Esse medo da varíola, segundo Luís Camargo, em trabalho sobre a capitania de São Paulo, fazia com que “frente ao pavor causado pela doença” acontecessem muitos casos de índios que “abandonavam seus companheiros atacados e fugiam espavoridos, dando grandes voltas nas matas para despistar o demônio da varíola”. Camargo também afirma que em decorrência dos freqüentes surtos de varíola, o

---

<sup>10</sup> Carta de João da Maia da Gama ao rei. Belém, 2 set. 1725. Pará (Avulsos). **Arquivo Histórico Ultramarino**, caixa 9, doc. 757.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> DANIEL, João. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004, vol. 1, p. 384.

<sup>13</sup> MARTIUS, Carlos Frederico Phil. von. **Natureza, Doenças, Medicina e Remédios dos Índios Brasileiros** [1844]. CIDADE: Companhia Editora Nacional, 1939, p. 98.

pavor era tão elevado na população a ponto de que a simples menção de seu nome causava apreensão, pois “era este um nome maldito e que causava muita angústia”.<sup>14</sup>

Von Martius igualmente relatou sobre esse pavor dos índios para com a varíola, referindo-se a um caso acontecido durante uma viagem do governador do Estado do Grão-Pará, Mendonça Furtado; segundo o relato, a bordo do navio que conduziria o governador do Pará a Macapá teria surgido a notícia de um “varioloso”; o medo dos índios remeiros teria sido tão elevado que se jogaram “em alto mar e, a nado, preferiam alcançar as praias, a tentar ficar em companhia dos brancos”, afirmando que alguns índios ao “terem a notícia da erupção da epidemia, não fogem de casa para o esconderijo distante, em caminho reto, porém fazem toda sorte de voltas, imaginando deste modo, escapar ao inimigo perseguidor”.<sup>15</sup>

Ironicamente, o medo, se revelara crucial para a própria expansão da doença; segundo o relato da epidemia feito pelo governador João da Gama, o contágio teria alcançado as dez ou doze aldeias vizinhas de Belém, pois na fuga muitos índios já estavam contaminados, e acabaram morrendo no caminho ou em outras aldeias, propiciando assim o alastramento dessa doença. Dessa forma, pode-se perceber a partir dos relatos dessas fugas, o temor dos índios em se contaminarem com a varíola, haja vista o elevado índice de mortandade causado pelo contágio.

Para além disso, é importante perceber as explicações apresentadas na documentação para a ocorrência das epidemias, que muitas vezes eram vistas como castigo divino; o intrigante é que a ira de Deus não seria direcionada aos índios e sim aos seus senhores, por maltratá-los e privá-los não somente da liberdade, como da “salvação” de sua alma, pois “tiravam a vida assim do corpo como da alma que se os não matarem se reduziriam a fê”.<sup>16</sup> Sendo assim, para o governador, a morte dos cativos seria a sua salvação da miséria em que viviam, pois

quis Deus mostrar, a igualdade de sua justiça tirando os miseráveis índios do injusto cativo, levando-os para a sua [Santa] Glória e castigando como Pai misericordioso aos injustos senhores, privando-os das utilidades que tiravam do trabalho, e suor dos miseráveis sem paga, nem satisfação dos serviços mais do que pancadas<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> CAMARGO, Luís Soares de. “As ‘bexigas’ e a introdução da vacina antivariólica em São Paulo”. *Histórica – Revista Eletrônica do Arquivo Público do Estado de São Paulo*, nº 28, p. 1, 2007.

<sup>15</sup> MARTIUS. *Natureza, Doenças, Medicina e Remédios dos Índios Brasileiros...*, p. 99.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

Para João da Gama, a comprovação de que a epidemia era um castigo de Deus devia-se ao fato de que exatamente naquele ano de intenso estrago causado pelas bexigas o Estado do Maranhão e Grão-Pará, que estava “esperando há dez ou doze anos por um de safra, a abundância de cacau sempre foi pouca, e sendo este abundantíssimo lhe tiraram os meios de se aproveitarem dele castigando dessa forma a sua ambição”, pois os moradores não possuíam trabalhadores para efetivarem a colheita. O governador chega a afirmar que com exceção do “fatal estrago das bexigas” o ano passava por um período “abundantíssimo de alimentos e frutos”, ressaltando assim os inconvenientes oriundos da varíola para os moradores.

Outra carta, desta vez do ouvidor-geral da capitania do Pará, José Borges Valério ao rei, datada de 1725, descreve o forte contágio de bexiga que se espalhou por todo o Estado, em setembro de 1724, abrandando somente no fim de fevereiro, e que ainda duraria de forma branda, causando a morte de muitos brancos e de mais de mil escravos, principalmente os índios, que são o “instrumento necessário a todo o comércio” e fundamental para a “sustentação dos povos”; tal qual o governador, o ouvidor Borges Valério chegava a afirmar, que “quis a mão de Deus castigá-los [aos moradores] com o terrível contágio de bexigas”.<sup>18</sup>

Dessa forma, no contexto do mundo colonial, a relação doença/castigo divino era recorrente. Para Nauk Maria de Jesus, prevalecia a ideia de que a enfermidade era ocasionada por algum mal feito de um indivíduo ou de um grupo, e que em consequência disso recebia a merecida punição; raciocínio esse advindo da concepção européia de doença, que também acreditava que o corpo estava diretamente ligado aos elementos da natureza no plano visível e no invisível, estava sujeito a mau-olhado, feitiço e ao “Plano Divino”; para evitar a ocorrência das moléstias era necessária vigilância permanente para manter um equilíbrio com o meio. A autora afirma ainda que existiam crenças similares entre os ameríndios e africanos, que geralmente percebiam as causas das doenças graves como sendo “feitiçarias, transgressões de tabus alimentares, regras ecológicas, resguardo pós-parto e descumprimento de deveres para com os deuses”.<sup>19</sup>

Glória Kok por sua vez, acredita que a varíola seria “uma exposição pública dos pecados nefandos dos índios” e ao mesmo tempo a sua “possibilidade de salvação”, ressaltando que durante as epidemias “acionava-se todo o aparato religioso a fim de aplacar a ira de Deus”. Uma vez que as epidemias seriam a comprovação dos pecados da sociedade, a autora relata que em períodos epidêmicos a confiança dos doentes na doutrina cristã tornava-se mais forte; alguns índios submetiam-se ao

---

<sup>18</sup> Carta de José Borges Valério ao rei. Belém, 8 set. 1725. Pará (Avulsos). **Arquivo Histórico Ultramarino**, caixa 9, doc. 768.

<sup>19</sup> JESUS, Nauk Maria de. **Saúde e Doença**: Práticas de Cura no Centro da América do Sul (1727-1808). Cuiabá: Dissertação de mestrado em História – Universidade Federal de Mato Grosso, 2001, p. 25.

batismo como forma de evitar uma morte iminente, outros, por sua vez, fugiam por acreditar que os religiosos eram responsáveis por suas mazelas.<sup>20</sup>

Sendo assim, de acordo com John Hemming, a percepção da relação entre a chegada dos missionários e as ocorrências de epidemias (raciocínio esse induzido pelos pajés, como forma de desacreditar os religiosos<sup>21</sup>) resultou em temor, fazendo com que respeitassem ainda mais os missionários, mas paradoxalmente, ceifando seus catecúmenos, pois “essas epidemias foram um sério revés para os missionários”, uma vez que “com a mesma rapidez com que pregavam seu ministério, viram seus rebanhos sofrer e morrer de doenças que eles eram impotentes para curar”.<sup>22</sup>

Para além dessa dimensão sobrenatural destacada pelos religiosos e autoridades, os moradores queixavam-se mesmo dos prejuízos causados pela falta de trabalhadores; exemplo disso é o morador José dos Prazeres que informa que por “haverem morrido a maior parte deles [índios] com o grande mal e contágio de bexigas que deu em todo o Estado”, estava impossibilitado de trabalhar em suas terras.<sup>23</sup> Por sua vez, José Martins, se encontrava na mesma situação em consequência da “grande nojeira e contágio que houve naquele Estado lhe faleceram como é notório quase todos os escravos e índios”.<sup>24</sup> Antonio Machado Novais, por sua vez, relatava que estava sem servos suficientes para administrar o necessário para o seu sustento, menos ainda para cultivar suas lavouras e suas fazendas de cacau, devido ao geral contágio que houve em Belém no ano de 1724.<sup>25</sup>

Os missionários do mesmo modo solicitavam permissão para descer índios do sertão em momentos de crise; exemplo disso é a resposta recebida pelo Vigário Provincial de Nossa Senhora do Carmo, padre frei José de Santa Catarina, que fez uma petição ao governador do Estado do Maranhão sobre a necessidade em que os conventos se encontravam pela falta de escravos, por causa dos estragos advindos do

---

<sup>20</sup> KOK, Glória. **Os Vivos e os Mortos na América Portuguesa**: da antropofagia à água do batismo. Campinas: Editora da Unicamp, 2001, p. 131-32.

<sup>21</sup> A esse respeito, ver: RESENDE, Maria Leônia Chaves de. “Entre a cura e a cruz – Jesuítas e pajés nas missões do novo mundo”. In: CHALHOUB, Sidney et al. (org.). **Artes e ofícios de curar no Brasil**, capítulos de história social. Campinas: Editora da Unicamp, 2003, p. 231-272.

<sup>22</sup> HEMMING, John. **Ouro Vermelho**. São Paulo: Editora Universitária de São Paulo, 2007, p. 218.

<sup>23</sup> Requerimento de José dos Prazeres ao rei. 13 fev. 1726. Pará (Avulsos). **Arquivo Histórico Ultramarino**, caixa 9, doc. 798.

<sup>24</sup> Requerimento de José Martins ao rei. Belém, 18 jan. 1727. Pará (Avulsos). **Arquivo Histórico Ultramarino**, caixa 10, doc. 881.

<sup>25</sup> Requerimento de Antonio Machado Novais ao rei. 10 abr. 1726. Pará (Avulsos). **Arquivo Histórico Ultramarino**, caixa 9, doc. 816.

contágio da varíola.<sup>26</sup> Há registro também de outro tipo de inconvenientes, como os problemas ocasionados no período de construção da Igreja da Sé do Pará, tendo ocorrido estragos em consequência do contágio das bexigas, matando os indígenas que lá trabalhavam.<sup>27</sup> Problemas esses refletidos na carta do governador João da Gama, em 1726, em que relata a ocorrência de uma epidemia de bexiga em meio aos trabalhadores da Sé, que teria causado grande mortandade, chegando ao ponto de não sobrar nenhum trabalhador, sendo necessário utilizar os remeiros dos missionários para dar prosseguimento às obras.<sup>28</sup>

Dessa forma, a epidemia da década de 1720 provocou séria perturbação à população Amazônica, matando inúmeros indígenas, destruindo plantações (em consequência da falta de trabalhadores, o que impossibilitava o desenvolvimento das mesmas), causando imenso temor entre os gentios que resultava em fugas. Por conseguinte, desestabilizando toda uma sociedade, atingindo-a economicamente, pois sem o cultivo das fazendas os moradores dificilmente poderiam pagar os dízimos a Fazenda Real.

### Década de 1740. A “peste mais temerosa”.<sup>29</sup>

O primeiro relato sobre a epidemia da década de 1740 foi uma carta do governador João de Abreu Castelo Branco (1737-1745) para o secretário do Maranhão e Ultramar, na qual narrava que, desde agosto de 1743, a capitania do Pará e todos os seus distritos padeciam de uma “grande mortandade” pelo contágio de bexigas que é a “peste mais temerosa para os índios”; o estrago fora tanto que resultara numa fuga das aldeias, onde “morreram grande número desses miseráveis”. O governador informava também, que em fins de 1744, a doença encontrava-se quase extinta.<sup>30</sup>

Entretanto, entre as correspondências do reino com o governo tem-se um interessante relato datado de 1744, o qual descrevia uma epidemia de varíola que ocorrera em todo o Brasil, tendo maior força na capitania da Bahia. O relato afirmava também que o Estado do Maranhão e Grão-Pará era mais “sensível” ao

---

<sup>26</sup> Se da Licença aos Padres do Carmo e Mercenários para descerem duzentos casais de índios cem para cada convento com a aprovação das Juntas das missões. 29 out. 1727. Lisboa. **Anais da Biblioteca Nacional**. Rio de Janeiro, v. 67, p. 217-18, 1948.

<sup>27</sup> Sobre a necessidade de finalização da obra da casa do Bispo para que o mesmo tivesse onde viver. 4 fev. 1727. **Anais do Arquivo Público do Estado do Pará**, tomo I (1906). doc. 181.

<sup>28</sup> Carta de João da Maia da Gama ao rei. 22 jun. 1726. Pará (Avulsos). **Arquivo Histórico Ultramarino**, caixa 9, doc. 827.

<sup>29</sup> Carta de José de Abreu de Castelo Branco a Antônio Guedes Pereira. Pará, 30 nov. 1744. Maranhão (Avulsos). **Arquivo Histórico Ultramarino**, caixa 28, doc. 2885.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

contágio, em consequência de possuir poucos habitantes, e que necessitava muito da mão-de-obra indígena e principalmente de médicos qualificados que pudessem descrever e tratar a doença.<sup>31</sup>

Como me referi acima, a epidemia teria iniciado em 1743, e, segundo, o governador Francisco Pedro de Mendonça Gurjão (1747-1751) teria grassado no Pará por meio do contato com os índios tirados dos sertões do Rio Negro, tendo durado três anos causando grande mortandade, “tanto de índios, mestiços e alguns brancos nacionais”.<sup>32</sup>

Entrementes, em novembro de 1748, quando o governador Francisco Gurjão estava na cidade de São Luís, chegaram notícias do Pará de que, no mês de setembro, alguns moradores que retornavam da colheita das drogas do sertão trouxeram novo “mal contagioso” (sarampo), que logo foi se espalhando para as “aldeias domesticadas” situadas ao longo do rio Amazonas, e que “contaminou toda esta cidade e suas capitânicas”. Em seu retorno ao Pará, em 5 de janeiro de 1749, deparou-se com a triste situação em que estava o Estado, estando “reduzida” não somente a cidade de Belém, mas também as aldeias e as fazendas dos moradores com elevado morticínio de “índios e mestiços (...) sem exceção de idade ou sexo”. Essa epidemia deixou trágicas sequelas, realçadas pelo relato do governador ao afirmar ter encontrado as casas da cidade quase despovoadas, e que em algumas residências teriam sobrevivido somente os senhores para cuidar dos enfermos que restavam, pois havia sido “devorado grande parte dos índios”; para ressaltar a devastação dessa doença, Francisco Gurjão detalhou os males consequentes dessa patologia

Este perniciosíssimo contágio principiava por uma exasperação do sangue, que resultava em febre e pela cútis de todo o corpo das suas nódoas vermelhas, e roxas em que se levantavam umas borbulhas à imitação de sarampão, de que restabelecidos (ao parecer) em poucos dias, passados quinze, ou vinte eram acometidos de muita variedade de [queixas] todas asquerosas, e de difícil explicação e inteligência, porém as mais ordinárias, e perceptivas, eram diarréias de sangue, e vômitos, com tão arrebatada veemência que muita quantidade dos pacientes com os primeiros jatos se lhes terminava a vida, os que duravam poucos dias, só tinham a felicidade de se disporem para a morte, porque de todos os remédios da botica, e dos que por tradição

---

<sup>31</sup> Correspondência da Metrópole com os Governadores (1728-1756). **Arquivo Público do Estado do Pará**, códice 13, doc. 12, 1744.

<sup>32</sup> Carta de Francisco Pedro de Mendonça Gurjão ao rei. 26 abr. 1749. Pará (Avulsos). **Arquivo Histórico Ultramarino**, caixa 31, doc. 2910.

se lhe atribuem virtudes nas plantas, que produz o país não houve aplicação que se reconhece eficaz.<sup>33</sup>

Entretanto, para o padre João Daniel, na verdade, não era a epidemia que causava a morte dos infectados, pois o autor esclarecia que

não era propriamente o sarampão que os matava, como observaram alguns curiosos; ordinariamente saravam do sarampão, mas depois de alguns dias se viam assaltados os convalescentes quase de repente com febre maligna, que corrompendo-lhe os intestinos, e degenerando em bicharada de lombrigas, em poucos dias os matava com molestísimas diarreias; e tudo provinha de dois princípios: primeiro de não terem sido bem curados no sarampão, cujos pestíferos humores por não expelidos foram malignado-se em corrupção. Segundo em não haver algum que, ou por curiosidade, ou por ofício, se resolvesse a abrir algum cadáver e fazer nele anatomia: porque vendo a grande multidão das lombrigas, já aos mais se poderia acudir com os remédios convenientes.<sup>34</sup>

Pelos relatos, ficava patente que a cidade de Belém ficara numa verdadeira “penúria”, e que devido à mortandade, os moradores não possuíam índios para conduzir o gado, sofriam também com a escassez de alimentos, resultando assim em poucas possibilidades de conseguir o seu sustento ou o dos doentes.<sup>35</sup>

Com relação a essa miséria pela qual passava a cidade, há uma carta dos oficiais da Câmara de Belém a D. João V, no ano de 1749, relatando que devido à capitania estar passando por uma rigorosa epidemia, “reduzindo-a à miséria e penúria”, causando os maiores estragos na escravatura, deixando os moradores destituídos de escravos, pediam que fosse permitida a realização de resgates de índios do sertão e que se enviassem “navios de pretos escravos” para serem repartidos entre os moradores.<sup>36</sup>

Devido aos devastadores efeitos da doença, para proteger a capitania do Maranhão do contágio das bexigas, o governador Francisco Gurjão adotou uma série de medidas preventivas, como ordenar que não fosse consentida a entrada de pessoa alguma sem que fizesse quarentena fora do povoado; entretanto, as determinações do governador teriam chegado tarde, pois o “mal” já tinha contaminado alguns

---

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> DANIEL. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas**..., vol. 1, p. 385-386.

<sup>35</sup> Carta de Francisco Pedro de Mendonça Gurjão ao rei. 26 abr. 1749. Pará (Avulsos). **Arquivo Histórico Ultramarino**, caixa 31, doc. 2910.

<sup>36</sup> Carta da Câmara de Belém ao rei. Belém, 30 maio 1749. Pará (Avulsos). **Arquivo Histórico Ultramarino**, caixa 31, doc. 2917.

índios da Aldeia de Maraeú; de acordo com carta do capitão-mor do Maranhão, Domingos Duarte Sardinha, a epidemia nessa capitania, contudo, era moderada.

Ainda de acordo com a carta de Francisco Gurjão, o governador teria mandado que fosse realizada no período da semana santa “tempo em que os moradores recolhem-se à cidade” uma contagem do número de mortos, tarefa essa efetivada pelos oficiais militares nas 450 casas que estavam habitadas, o que seria metade da população, que totalizava quase 900 fogos. O resultado dessa contagem foi o número de 4900 óbitos na cidade de Belém; entretanto, por achar que não havia tantos moradores na cidade quanto havia nas relações de mortos, o governador almejava efetivar nova contagem em toda a capitania do Pará e regiões adjacentes, como as aldeias ao longo dos rios Solimões e Negro até o Caeté; tarefa essa complicada, porque além da distância, a mortandade não cessara nessas localidades.<sup>37</sup>

Nauk de Jesus também se refere a essa epidemia de sarampo que grassou na cidade de Belém, afirmando que o número de mortos teria chegado a 5 mil, sendo as maiores vítimas índios e escravos, enfatizando a falta de medicamentos, profissionais médicos e religiosos para socorrer os enfermos, chegando ao extremo de não haver sepultura para os mortos, e ocorrendo de muitos escravos serem “abandonados pelos seus senhores nos matos, nos portos, nas igrejas e nas misericórdias”.<sup>38</sup>

Dessa maneira, a maior consequência da epidemia, segundo afirmação do próprio governador Francisco Gurjão foi que as “capitanias se acham em estado deplorável”; despovoadas as fazendas e diminutas as aldeias, os danos atingiam a terra e a economia, pois sem trabalhadores nas fazendas, lavouras e sertão, os moradores passavam a não ter como pagar os dízimos à Fazenda Real. Para o governador, a solução desse problema consistia no envio de carregamentos de escravos da Costa da Mina, Guiné e Ilhas de Cacheu, à custa dos moradores, em decorrência da certeza de que, com as experiências de contágios anteriores, os “pretos” eram mais resistentes que os índios.

Portanto, a justificativa para a vinda de escravos africanos, devia-se à crença de que possuiriam resistência superior às doenças em comparação aos índios, fato esse corroborado pelo relato do cientista e viajante francês Charles La Condamine, que esteve em Belém no ano de 1743 e que afirmava que tivera dificuldades para conseguir remadores indígenas devido aos estragos da bexiga, pois a maior parte dos índios se refugiaram nas aldeias circunvizinhas. Explicava também que os índios “recém-vindos dos bosques para as missões” eram afetados com maior gravidade pela moléstia do que os nascidos nas aldeias ou que moravam nas missões havia algum tempo, isso, segundo ele, em consequência de alguns hábitos dos índios “bravos” como o costume de se pintarem de urucum, jenipapo, e de diversos óleos,

---

<sup>37</sup> Carta de Francisco Pedro de Mendonça Gurjão ao rei. 26 abr. 1749. Pará (Avulsos). **Arquivo Histórico Ultramarino**, caixa 31, doc. 2910.

<sup>38</sup> JESUS. **Saúde e doença...**, p. 40.

o que, com seu uso contínuo obstruía-lhes os poros, tornando as chagas mais intensas.<sup>39</sup>

A certeza da maior resistência dos negros em comparação aos índios parece ter algum fundamento. De acordo com Hermann Schatzmayr, no caso da varíola, uma vez que “teria surgido na Índia, sendo descrita na Ásia e na África desde antes da era cristã”,<sup>40</sup> era presença constante entre os africanos, que, por já terem entrado em contato com essa patologia, possuíam maior força contra ela. Argumentação essa que acede com a análise de Nauk de Jesus, que afirma que a varíola seria uma doença endêmica na África e na Europa e sua propagação na América estaria diretamente relacionada aos desembarques de europeus e africanos, uma vez que se tratava de uma doença exclusiva do gênero humano.<sup>41</sup>

Outro fator explicativo para a facilidade de propagação do contágio das doenças entre os nativos é observado através dos relatos das epidemias em que é recorrente a imagem de que os índios eram suscetíveis a essas moléstias em decorrência de sua natureza “fraca”; entretanto, não se deve esquecer a relação entre o excesso de trabalho e a queda demográfica. Para os moradores, os índios eram “preguiçosos para o trabalho, além de possuírem uma constituição corporal precária”, sendo assim, sua morte seria consequência da “debilidade da natureza física dos índios e não resultado da conquista e escravidão dessas populações”, como lembra Ronald Raminelli.<sup>42</sup>

Já em meados do século XVIII, para o padre jesuíta João Daniel, se a varíola era intensamente perigosa para os índios, chegando a descrevê-la como uma peste, no entanto, essa situação se agravava devido à falta de cuidados para evitar o contato de doentes com os índios aldeados; a ausência de medidas preventivas era o fator determinante para o alastramento de moléstias, ressaltando que por as missões estarem sob o governo de missionários, acontecia de qualquer morador, especialmente se fosse militar, desobedecer ao período de quarentena exigido para evitar a contaminação das epidemias, pois “embora que leve todos os seus remeiros e passageiros infeccionados, ou tocados da peste das bexigas, ou do sarampão (...), antes por essa mesma razão hão de aportar para largarem os doentes e pedirem novo provimento de marinhagem”.<sup>43</sup>

O padre João Daniel relata também que em tempos de epidemias os índios que estavam nas aldeias costumavam fugir para os “seus sítios, que têm dispersos pelos

---

<sup>39</sup> LA CONDAMINE, Charles-Marie. **Viagem na América Meridional descendo o rio das Amazonas**. Brasília: Senado Federal, 2000, p. 113-114.

<sup>40</sup> SCHATZMAYR, Hermann G. A varíola, uma antiga inimiga. **Cadernos de Saúde Pública**. Rio de Janeiro, vol. 17, n. 6, p. 1525-1530, nov./dez. 2001.

<sup>41</sup> JESUS. **Saúde e doença...**, p. 37.

<sup>42</sup> RAMINELLI. “Depopulação na Amazônia Colonial”..., p. 1366.

<sup>43</sup> DANIEL. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas...**, vol. 1, p. 385.

matos”, por acreditarem que assim escapariam do contágio; o autor afirma que essa fuga os salvaria caso não aparecesse “por lá alguma canoa de brancos, como costumam, e lhes introduzem a peste”. Essa contaminação pós-fuga também acarretava em incômodos ao trabalho dos missionários, pois os fazia “andar em uma roda viva, e contínuo desassossego, correndo todos os sítios e visitando os doentes, assim para lhes assistirem com os sacramentos, como para os remediarem com as mezinhas do corpo”.<sup>44</sup>

No entanto, outro fator determinante para o alastramento do contágio entre os índios aldeados, eram mesmo os aldeamentos, como já me referi antes, pois geravam o convívio entre os nativos, brancos e índios, propiciando assim a transferência de patologias entre os povos. Com relação a isso, de acordo com John Hemming os missionários jesuítas eram conscientes desse fato, que não os impedia de continuarem sua congregação, ressaltando que “sempre encheram os estabelecimentos esvaziados atraindo mais inocentes para eles”, parecendo que o importante era o “orgulho de manter o sistema das missões”, tornando-os “obcecados com o número de almas que congregavam”.<sup>45</sup> Segundo o padre João Daniel a prova da mortandade advinda das doenças foi a epidemia de sarampão no ano de 1749 e/ou 1750, em que teria se computado o exorbitante número de 30 mil mortos das missões, informação essa que corrobora com a importância atribuída por John Hemming aos aldeamentos para compreender a proliferação de doenças. De acordo com o jesuíta, se não se tomassem as devidas providências para evitar que nesses períodos de contágio, aportassem embarcações às missões, vilas e aldeias sem primeiro fazerem a quarentena, a contaminação sempre aconteceria.

Os prejuízos ocorridos na capitania do Pará, em decorrência das epidemias da década de 1740 foram descritos numa carta dos oficiais da Câmara da cidade de Belém do Pará ao rei<sup>46</sup>, por outro lado, em virtude da devastação causada pelo contágio do sarampo, há uma série de cartas dos missionários sobre os malefícios provocados por esse surto epidêmico que “houve em todo este país do Pará”, apresentando como saldo do contágio 18377 mortos, sendo 7600 dos moradores da cidade de Belém, e o restante do serviço e dos aldeamentos das ordens religiosas.<sup>47</sup>

No ano de 1750 o governador Francisco Gurjão relatava ao rei a situação de miséria em que estavam os moradores, pois em consequência de um forte contágio que “está presentemente afligindo todos os moradores desta capitania com os seus irremediáveis efeitos”, estando as fazendas sem trabalhadores para cultivá-las, “perdido o cacau, o café por falta de servos que os apanhassem”. Explanava que a

---

<sup>44</sup> *Ibidem.*

<sup>45</sup> HEMMING. **Ouro vermelho...**, p. 224.

<sup>46</sup> Carta da Câmara de Belém ao rei. Belém, 15 set. 1750. Pará (Avulsos). **Arquivo Histórico Ultramarino**, caixa 32, doc. 3001.

<sup>47</sup> *Ibidem.*

necessidade era tanta que mesmo os poucos doentes que haviam escapado não poderiam ser dispensados do trabalho das roças, por serem fundamentais para a sustentação dos moradores, ressaltando ser inevitável a “decadência e a ruína total daqueles moradores” e que teria sentido a “maior compaixão”, por ter presenciado que os moradores estariam em “termos de não subsistir”.<sup>48</sup>

Na Corte, em consulta do Conselho Ultramarino sobre a carta escrita por Francisco Gurjão em abril de 1749, já referida aqui, os conselheiros chegaram à conclusão de que a solução para a falta de índios nas capitanias do Pará e Maranhão seria a introdução de “pretos” da África. Esse documento destaca-se por possuir em anexo uma lista nominativa do número de mortos em consequência da epidemia de 1748 e 1749, totalizando 3061 mortos, dos quais 35 seriam brancos, sendo esse número referente a 257 fogos pesquisados.<sup>49</sup> Sendo assim, essas contagens realizadas pelos governantes do Estado do Maranhão e Pará revelam o elevado grau de óbitos ocorridos nos períodos epidêmicos.

## Conclusão

O impacto das epidemias foi disseminado em praticamente toda a Amazônia, fazendo com que ocorresse uma constante “depopulação” indígena, que acarretava prejuízos a todas as camadas sociais, afetando diretamente a economia da região, uma vez que sem índios para labutar, tornava-se impossível continuar os trabalhos, seja no plantio, nas colheitas das drogas do sertão ou no comércio; tornando-se um forte empecilho para a sobrevivência dos moradores das duas capitanias, como insistentemente alertavam os governadores. Dessa forma, os surtos epidêmicos eram um problema de todos e que precisava ser urgentemente solucionado, ou pelo menos minimizado, fosse através do controle dos portos, da efetivação de quarentenas ou da substituição da mão-de-obra escrava indígena por escravos africanos.

Portanto, torna-se perceptível que os períodos epidêmicos exigiram uma reordenação do Estado do Maranhão e Grão-Pará, para minimizar os prejuízos, tanto sociais, quanto econômicos. Enfim, como lembrou Arthur Vianna, as epidemias modificaram “estruturas de governos, causaram devastações graves, influenciaram no desenvolvimento econômico de regiões” e “contribuíram para a dispersão dos povos”.<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> Carta de Francisco Pedro de Mendonça Gurjão ao rei. Belém, 13 ago. 1750. Pará (Avulsos). **Arquivo Histórico Ultramarino**, caixa 31, doc. 2982.

<sup>49</sup> Consulta do Conselho Ultramarino ao rei. Lisboa, 16 maio 1750. Pará (Avulsos). **Arquivo Histórico Ultramarino**, caixa 31, doc. 2976.

<sup>50</sup> VIANNA, Arthur. **As epidemias no Pará...**, p. 9.

## A sexualidade feminina e Inquisição no Brasil colonial

Gisele da Silva Rezk<sup>1</sup>

### Introdução

Este artigo tem como intuito apresentar ponderações de uma pesquisa, em andamento, no Programa de Pós-Graduação em História (PPGH/UFAM) acerca de questões que envolvem a sexualidade feminina e o universo mágico, como as práticas de magia e a manipulação de feitiços para fins amorosos, no período colonial, mais precisamente durante a Visitação do Santo Ofício, ao Estado do Grão-Pará, entre os anos de 1763 a 1769.

A respeito de estudos envolvendo a sexualidade no Brasil colonial, contamos com os trabalhos desenvolvidos por Ronaldo Vainfas, Laura de Mello e Souza, Mary Del Priori e tantos outros que nos fundamentam nesse tema tão interessante de trabalhar.

O presente texto será organizado da seguinte forma: A construção da figura feminina na Europa, durante a Idade Média e a sua associação com a bruxaria e a feitiçaria na Idade Moderna; posteriormente, a transposição dessa figura feminina à realidade da sociedade colonial, por meio do casamento que legitimava as relações sexuais e controlavam os desejos da população, em especial os desejos femininos; por fim, entraremos no comportamento sexual da população paraense, fato que teria justificado o envio de uma Visitação à Amazônia, no século XVIII.

### A constituição da imagem sexual feminina

A mulher foi por muito tempo estigmatizada, perseguida e combatida. Temida e inferiorizada, por uma sociedade paternalista e por possuir uma “má índole” propensa ao pecado e à luxúria.

Esse lado sombrio existente nas mulheres teria se originado juntamente com o mito da criação, onde Eva, a primeira mulher e esposa de Adão, deixa-se seduzir pela serpente acometendo a si e ao seu cônjuge em pecado eterno. Dessa forma, devido a “potência sedutora da eterna Eva”<sup>2</sup>, a mulher é considerada a fonte de todo o pecado.

Essa concepção de que a mulher carregava o peso do pecado original foi muito difundida, ao longo da história pela Igreja Católica, fato este que corroborou para a

---

<sup>1</sup> Historiadora. Aluna do Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em História da UFAM. Bolsista FAPEAM e orientanda do professor Dr. Almir Diniz de Carvalho Júnior Professora da Rede Municipal de Manaus – SEMED/Manaus.

<sup>2</sup> PERROT, Michelle. **Os excluídos da história**: operários, mulheres e prisioneiros. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, p. 168.

diferenciação explícita entre os sexos, onde a mulher é física e mentalmente inferior ao homem: “A mulher origem do mal e da infelicidade, potência noturna, força das sombras, rainha da noite, oposta ao homem diurno da ordem e da razão lúcida [...]”<sup>3</sup>

Sendo assim considerada inferior aos homens e tendo sua imagem associada às forças do mal, sempre dispostas à luxúria, à vaidade e à mentira, as mulheres tornam-se parceiras fiéis do demônio ao longo da Idade Média e Idade Moderna, tendo sua imagem associada ainda às práticas mágicas e acusadas de bruxaria em todo o Ocidente. Conforme nos assevera Stuart Clark:

A associação de bruxaria com mulheres foi construída, ao que parece, em bases não originais; na verdade, foi construída sobre o que havia se tornado o mais banal dos clichês nos séculos XVI e XVII. Ela incorporava ideias aristotélicas tradicionais considerando as imperfeições inatas das mulheres como homens ‘deformados’, e ainda mais profundamente arraigada hostilidade cristã às mulheres como originadoras do pecado [...] ideias de que as mulheres, por natureza, inferiores aos homens e que Satã ‘assediou primeiro a mulher, porque [...] sendo ela o vaso mais fraco, era mais facilmente seduzido’.<sup>4</sup>

Nessa relação de associação com o sobrenatural, por meio da bruxaria e da feitiçaria, as mulheres costumavam comunicar-se com o Diabo, através de orações e invocações para estabelecerem um pacto, que podia ser explícito ou implícito<sup>5</sup>, dependendo do caso. Depois que seus pedidos fossem atendidos, estas deveriam cumprir a sua parte no trato com os demônios, ou seja, assim como nas promessas feitas aos santos, os pedidos aos demônios, exigiam também o mesmo padrão do ‘pedir-dar-receber-agradecer’.

Sendo assim, o que se estabelecia era a mesma relação de troca feita com os anjos e santos cristãos. Contudo, além do pedido de retribuição, natural em se tratando da ideia de dádiva, era também exigido que as bruxas e feiticeiras festejassem com o Diabo e seus demônios, em reuniões noturnas chamadas de sabá, onde se entregavam a inúmeros prazeres e vícios, como a gula e

A orgia sexual, que constitui uma das funções essenciais do sabá, é justamente [...] precedida de adoração do demônio, de

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>4</sup> CLARK, Stuart. **Pensando com demônios**: a idéia de bruxaria no Princípio da Europa Moderna. São Paulo: Edusp, 2006, p. 165.

<sup>5</sup> CARVALHO JÚNIOR, Almir. **Índios Cristãos**: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769). Campinas: Tese de Doutorado em História - Universidade Estadual de Campinas, 2005, p. 306.

banquete ritual e de dança, a cópula coletiva marca o auge do desregramento dos corpos e de excitação dos sentidos, num contexto judaico-cristão da satanização da sexualidade.<sup>6</sup>

Para garantir o controle sobre os corpos, a sexualidade e afetividade, a Igreja passa a utilizar-se de Tribunais de Fé, mais conhecido como Tribunais de Inquisição responsáveis por vigiar, e quando “necessário” punir de forma exemplar os delitos cometidos por mulheres, acusadas de bruxaria e feitiçaria, pois: “Elas destroem a ideia de conduta ordenada, de conformidade com o processo civilizatório, e sugerem o poder da fantasia e da paixão, e os perigos da sexualidade”.<sup>7</sup>

Entretanto, paralelamente a ideia da mulher luxuriosa, a Igreja não esqueceu que esse “frágil ser” de mente e corpo, foi responsável por gerar o filho de Deus, criando assim uma nova imagem para a mulher, transfigurando-a na imagem da virgem Maria, ou seja, para que estas viessem a se redimir de seus pecados, deveriam seguir a risca os princípios religiosos, assegurando sua salvação por meio do matrimônio, neutralizando assim a sua lascívia e aproximando-se dos céus através da imagem da mãe do filho de Deus.

Dessa forma, somente através do casamento, abençoado e legitimado pelos representantes de Deus na Terra, a mulher poderia controlar seus instintos sexuais e sua alma pecadora, controlada e assistida pelos clérigos e por seu marido. Contudo, apesar da benção religiosa do matrimônio, a relação sexual entre o homem e sua esposa não era livre e nem eram permitidos os jogos de sedução, pois a finalidade do sexo era apenas para a procriação e a perpetuação da espécie.

Assim, a igreja passa a controlar, além da espiritualidade, o corpo de seu rebanho, com o objetivo de impedir o pecado original e controlar o desregramento moral e sexual, pois não devemos nos esquecer de que foi através do corpo que Adão e Eva, sofreram as consequências de sua desobediência, como afirma Le Goff<sup>8</sup>: “O corpo é o grande perdedor do pecado de Adão e Eva [...]. O primeiro homem e a primeira mulher foram forçados ao trabalho e a dor – trabalho manual ou trabalho de parto acompanhados de sofrimentos físicos – e devem ocultar a nudez de seus corpos”.

O controle do corpo, então, se faz necessário para evitar que os prazeres físicos tomem conta da vida do homem e o façam cair em pecado, e por essa razão, “Por está no centro do mistério cristão, o corpo é uma referência permanente para os

---

<sup>6</sup> BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia**: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 199.

<sup>7</sup> CLARK, Stuart. **Pensando com demônios...**, 2006, p. 39.

<sup>8</sup> LE GOFF, Jacques & TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 11.

cristãos dos séculos modernos”<sup>9</sup>, uma vez que devemos lembrar que o pecado também é cometido através da sexualidade expressa naturalmente pelo corpo. Pois, o corpo:

‘Esta abominável veste da alma’. [...], pois se ouve incessantemente dizer que é pelo corpo que ele corre o risco de perder-se. [...] Pois, mais do que corpo é precisamente de ‘carne’ que se fala: assim, o desejo sexual é o ‘agulhão da carne’ e da ‘relação sexual’, ‘comércio carnal’.<sup>10</sup>

O corpo, como vimos, sempre esteve no centro do pensamento cristão. Ele também está cercado de mistérios, é a veste da alma, que liga esta ao mundo natural e ao mundo sobrenatural, por esta razão é vulnerável às tentações carnis, “objeto da intromissão de forças ocultas [...]. Daí a necessidade de negociar e manter, sob vigilância permanente, [...] o corpo e o mundo exterior”.<sup>11</sup> E somente, por meio do casamento, a Igreja poderia controlar essas fraquezas do corpo, como o desejo sexual, fazendo uso do sexo, como já mencionamos, apenas para fins de reprodução no sentido de gerar filhos.

## O papel da mulher da colônia brasileira

Considerado uma verdadeira terra de maravilhas, por suas belezas naturais, como suas florestas exuberantes e animais exóticos essa colônia portuguesa na América foi rapidamente associada ao paraíso bíblico, inclusive por seus habitantes viverem à moda de Adão e Eva, usufruído dessas maravilhas e a cima de tudo por sua nudez desinibida que ao mesmo tempo em que chocou o colonizador, também o fascinou devido à perfeição e a beleza dos corpos das nativas. Por conta de tanta inocência, “O europeu saltava em terra escorregando em índias nuas; os próprios padres da Companhia precisavam descer com cuidado, senão atolavam o pé em carne”.<sup>12</sup>

Contudo, essa ideia edenista de paraíso, foi rapidamente refutada justamente com a chegada dos missionários religiosos, que logo trataram de associar estas terras ao pecado, devido ao comportamento sexual de seus habitantes, que demonstravam explicitamente o gosto pelo sexo, e logo corromperam os colonos aos seus

<sup>9</sup> GÉLIS, Jacques. O corpo, a Igreja e o Sagrado. In: CORBIN, Alain; COUTRINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (Orgs.). **História do corpo: da Renascença às Luzes**. Petrópolis: Vozes, 2008, v. 1, p. 19.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>11</sup> BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia...**, p. 74.

<sup>12</sup> FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**. Rio de Janeiro: Record, 1998 CARMO, Paulo César do. **Entre a luxúria e o poder: a história do sexo no Brasil**. São Paulo: Octavo, 2011, p. 13.

caprichos. E assim, a Terra de Santa Cruz passou a ser chamada de Brasil, mais associada à palavra ‘brasa’, ‘chama infernal’<sup>13</sup>, devido ao clima quente, do que propriamente a abundância de pau-brasil.

Nessa terra de brasas, onde a alta temperatura ardia à pele de calor, ardia também o desejo sexual de seus nativos, que não deixavam de atendê-lo e de se entregarem ao prazer e a luxúria se embrenhando pelo mato, no meio das águas dos rios, pelas redes de dormir.

Esse comportamento desregrado escandalizou os missionários religiosos, cronistas e os próprios colonos, chocando a todos com sua nudez e conduta moral. Os recém-chegados cheios de recato e pudor não compreendendo os hábitos nativos, sobretudo, os clérigos, associaram seu comportamento como práticas demoníacas, relatando que os índios “se regiam por inclinações e apetites sexuais”,<sup>14</sup> sendo extremamente pervertidos e sem moral que “não há pecado de luxúria que não cometam”.<sup>15</sup>

A falta de vergonha na exibição de seus corpos e mais a beleza e simpatia das índias despertaram a libido dos homens, sendo muito difícil para eles controlarem seus impulsos devido a graça das nativas, pois elas se enroscavam em suas pernas e os convidavam aos vícios da carne. Seduzidos, os colonos logo se corromperam pela promiscuidade da terra, e passaram a ‘viver amancebado’ com as índias. Fato este que desagradava os religiosos, pois os colonos não demoraram a se entregar, também, à luxúria e ao pecado.

E para combater a libertinagem, o desregramento moral e a sexualidade, os religiosos passaram a incentivar o casamento, com o mesmo objetivo traçado na Europa, de controlar o corpo e o apetite sexual da população colonial. Inicialmente, os jesuítas celebravam o casamento dos colonos com as nativas para que o apetite sexual fosse contido e normatizado de acordo com o padrão cristão. Entretanto, o casamento com as índias, muitas vezes, fez com que os colonos, cristãos praticantes na Europa, mas não muito no Brasil, cometessem a bigamia, pois muitos já eram casados em Portugal.

Dessa forma, foi incentivada, por muitos religiosos, entre os quais Manuel da Nóbrega, a vinda de mulheres brancas para o Brasil, a fim de, por meio do recato religioso e do casamento, ‘domesticarem’ os impulsos sexuais masculinos liberados pela sedução das nativas e trazê-los de volta ao seio da Santa Igreja.

---

<sup>13</sup> SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 94.

<sup>14</sup> NÓBREGA, Manuel da. Das cartas do Brasil. In: CARMO, Paulo Sérgio do. **Entre a luxúria e o pudor...**, p. 16

<sup>15</sup> SOUZA, Gabriel Soares de. Tratado descritivo do Brasil. In: CARMO, Paulo Sérgio do. **Entre a luxúria e o pudor...**, p. 17.

O casamento tinha assim, o objetivo de controlar o desejo e legitimar a relação sexual entre um homem e uma mulher apenas para fins de procriação. O matrimônio, numa sociedade colonial já estabelecida, a mulher sempre recata e educada a obedecer às ordens masculinas, primeiro do pai e depois do marido, pois foi criada para ser filha, esposa e mãe, totalmente resignada ao papel que fora destinada, o de dona de casa, esposa devotada e mãe dedicada, contribuindo assim para “O adestramento da sexualidade, [...], pressupunha o desvio dos sentidos pelo respeito ao pai, depois ao marido, além de uma educação dirigida exclusivamente para os afazeres domésticos”.<sup>16</sup>

No Brasil Colonial, os namoros eram quase inexistentes, embora houvesse sim o interesse – na forma de paquera – e certo jogo de sedução camuflada entre os jovens, e quando isso acontecia era nos raros momentos em que uma juvenzinha saía de casa para ir à missa, pois à filha de família só era permitido que saísse de casa em três momentos de sua vida: “para se batizar, para se casar e para ser enterrada”.<sup>17</sup> Essa sentença parece um tanto quanto exagerada, mas exprime perfeitamente o zelo que as famílias tinham para com suas meninas.

O fato é que devido a ausência de namoros e um interesse mútuo, as uniões eram estabelecidas por meio dos casamentos arranjados,

sobretudo de famílias de grupos dominantes, não deixava muito espaço para a corte amorosa, a qual no entanto, existia, embora cercada de interditos e pouco explícita, de forma que se deve atenuar a crença demasiado rígida do casamento exclusivamente por interesse.<sup>18</sup>

Devido ao número elevado de casamentos arranjados e por isso a falta de afeto entre os cônjuges, a sexualidade feminina era controlada pelos desejos do marido, sendo que somente este poderia procurar a esposa no leito conjugal, e ainda assim, não nos esqueçamos, para a obrigação de formar uma nova família com o nascimento de filhos. Vale ressaltar, ainda, que mesmo na privacidade de sua intimidade, o casal não se encontrava só, além do marido e da esposa também se encontrava presente, no meio dos dois, a própria Igreja:

Nada de excessos, nada de erotismo, [...], pois o ato sexual não se destinava ao prazer, mas à procriação de filhos. [...] uma vez na cama, os teólogos e moralistas condenavam o coito com o

---

<sup>16</sup> ARAÚJO, Emanuel. A arte da sedução: sexualidade feminina na Colônia. In: DEL PRIORE, Mary. **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 7ª ed., 2004, p. 49-45.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>18</sup> CARMO, Paulo Sérgio do. **Entre a luxúria e o pudor...**, p. 92.

homem em pé, sentado ou por baixo da mulher, caso em que o esperma procriador poderia desperdiçar-se ao não entrar no lugar certo.<sup>19</sup>

Entretanto, em meio a tanta repressão e às vezes até aos maus tratos do marido, os impulsos sexuais femininos foram controlados. Mas, não foi o bastante para frear e conter as vontades e os desejos sexuais das mulheres, “pulsavam práticas condenadas pela Igreja como pecaminosas, heréticas e desviantes”<sup>20</sup> que recorriam a outros métodos para expressar sua sexualidade, entre esses métodos, a procura de feiteiras para que estas preparassem feitiços ou poções mágicas para o amor, “Nota-se a associação explícita entre feitiçaria e sexualidade, radicada na crença de que os feitiços fabricados pelas bruxas eram úteis sobretudo no campo afetivo”.<sup>21</sup>

As receitas eram muitas e variavam entre orações, filtros, fervedouros, sortilégios para ‘querer-bem’, a fim de conquistarem o afeto de seus maridos, para que estes pudessem, quem sabe, saciar seus desejos sexuais.

Os feitiços de bemquerença ou de amor chegaram ao Brasil trazidos por mulheres, acusadas de bruxaria e feitiçaria, condenadas pela Inquisição Portuguesa ao degredo para esta Colônia.<sup>22</sup> Entre os principais materiais para feitiços de práticas amorosas eram: elementos sagrados (hóstia, pedra d’ara), que podiam ser triturados e ingeridos na comida ou bebida; orações aos santos (São Leão Papa, São Cipriano, Santa Mônica, Santo Erasmo), palavras consagradas durante a missa proferidas no momento da relação sexual; confecção de amuletos; cartas de tocar, além das devoções aos astros.

Com isso é perceptível que muitas mulheres da colônia, e vale ressaltar que a maioria decerto, após o casamento se decepcionavam e se frustravam diante da falta de atenção e o limitado desempenho sexual de seus maridos, pois:

A sexualidade se confundia com o casamento, legitimando-se nele; o objetivo máximo de um e outro era a procriação: como consequência natural, amor e fertilidade acabavam se identificando na mentalidade popular. As Visitações fornecem dados significativos neste sentido: nelas, o desejo de ser amado, de estabelecer uma conquista aparece frequentemente associado

<sup>19</sup> ARAÚJO, Emanuel. A arte da sedução... p. 52.

<sup>20</sup> SOUZA, Laura de Mello e. O padre e as feiteiras: nota sobre a sexualidade no Brasil colonial. In. VAINFAS, Ronaldo. **História da sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1986, p. 10.

<sup>21</sup> ARAÚJO, Emanuel. A arte da sedução..., p. 47.

<sup>22</sup> Cf. PIERONI, Geraldo. **Os excluídos do Reino**: Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2000.

aos atributos externos da fecundidade e da procriação, fundindo-se em práticas específicas do universo mágico.<sup>23</sup>

Sendo assim, essas práticas do universo mágico, como já citamos alguns exemplos, poderiam aumentar a sexualidade feminina, adormecida pela obrigação do casamento, mas que poderia ser despertada após a realização de feitiços específicos para este fim, “sem falar nas orações amatórias, nos filtros, nas mezinhas encantadas para amansar maridos ou fazê-los querer bem às sofridas esposas”.<sup>24</sup> Esposas sofridas e, principalmente, mulheres mal amadas recorriam ao serviço das feiticeiras para que estas pudessem lhes ensinar como amansar seus insensíveis maridos:

Entre os sortilégios e mezinhas a que recorriam as mulheres, era largamente difundido o costume de dizer na boca do esposo ou amante, em pleno ato sexual, as palavras da consagração da hóstia – *hoc est enim corpus* – [...]. Acreditava-se que, proferidas no meio da relação sexual, tais palavras tinham o poder de prender o homem à mulher que as dissesse ou, pelo menos, o poder de amansar os parceiros sexuais.<sup>25</sup>

Outras receitas de feitiços para o amor, herdadas também da tradição portuguesa, muito difundida aqui na Colônia, diziam respeito a materiais do próprio corpo, como cabelo e unha, “pois se supunha que continuavam a crescer depois da morte”.<sup>26</sup> Também se enquadravam nessa categoria de receitas que utilizavam partes do corpo, as secreções como o ‘menstruo’, ou seja, o sangue menstrual e o sêmen, que eram diluídos em bebidas para enfeitiçar os homens. Em se tratando especificamente do sêmen a ideia:

partia do pressuposto de que o sêmen do homem, dado a beber, ‘fazia querer grande bem’. [...]. Bastava, portanto, ‘unir-se carnalmente’ com o dito homem, consumir e retirar mais tarde, da própria vagina, o sêmen vertido, que depois seria misturado ao vinho do amado.<sup>27</sup>

Contudo, mesmo se depois de muito esforço e de tantas artimanhas, as mulheres não alcançassem seu objetivo, algumas pelo menos, não se deixavam desistir de

<sup>23</sup> SOUZA, Laura de Mello e. O padre e as feiticeiras..., p. 13. A REFERÊNCIA ACIMA DA AUTORA É DE 1986.

<sup>24</sup> VAINFAS, Ronaldo. Homoerotismo feminino. In: DEL PRIORE, Mary. **História das mulheres no Brasil...**, p. 127.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia...**, p. 111.

<sup>27</sup> VAINFAS, Ronaldo. Homoerotismo feminino..., p. 127.

realizarem-se sexualmente, mesmo que não fosse com seus maridos. Devido a falta de afeto na relação conjugal, Ronaldo Vainfas nos informa que era grande o número de separações, divórcios e adultérios no Brasil Colonial. Como os casamentos dissolvidos por divórcios eram mais difíceis, devido à proibição da Igreja, muitas mulheres de fato recorriam às aventuras amorosas ilícitas: ao adultério.

Em se tratando de adultério, não era considerado pecado as relações extraconjugais dos homens com suas escravas, índias ou africanas, ou ainda com prostitutas ou mulheres solteiras. Sobretudo pela traição, muitas vezes explícita e declarada, como também pelo desejo e paixão que os maridos sentiam pelas amantes e não por elas e “Em alguns casos, a escrava da casa era apontada como responsável pela situação de conflito entre o casal”.<sup>28</sup>

Entretanto, o adultério feminino não só era considerado um pecado gravíssimo como também um crime previsto por lei, cuja penalidade poderia ser a pena capital, ou seja, com a morte da mulher adúltera. Assim, era permitido pela lei que o marido traído assassinasse a esposa, se, contudo ele também assassinasse o amante, se este pertencesse a uma classe superior, o caso ficaria nas mãos da justiça, como nos esclarece Paulo Sérgio do Carmo:

A legislação era rigorosa em relação à mulher adúltera ao definir de imediato que não se punia o marido adúltero, mas sim a esposa e seu cúmplice no delito. Além disso, a lei destacava que ‘achando o homem casado sua mulher em adultério, lícitamente poderá matar assim a ela como o adúltero’. Caso o adúltero fosse fidalgo, o caso iria para a justiça, e ao marido restaria o consolo de matar legalmente apenas a esposa.<sup>29</sup>

Mesmo com a severidade da lei para com as mulheres adúlteras, algumas desafiavam além da lei, os maridos, a moral, a Igreja e a sociedade e se entregavam a amores ilícitos a fim de saciarem seus desejos mais íntimos e contidos pela falta de paixão de seus casamentos.

E assim, mesmo com toda vigilância e clausura em que viviam as mulheres no Brasil colonial, muitas delas “sempre reagiram às pressões masculinas, desafiando homens, rompendo uniões insuportáveis e tomando várias iniciativas no campo amoroso e sexual”.<sup>30</sup>

É nesse contexto referente aos desvios da moral e aos crimes contra a fé católica que a Inquisição vai se fazer presente no Brasil colonial, por meio das Visitações do

---

<sup>28</sup> CARMO, Paulo Sérgio do. **Entre a luxúria e o pudor...**, p. 32-33.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>30</sup> VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, p. 139.

Santo Ofício, para comunicar a população que o Santo Tribunal não estava alheio aos acontecimentos ocorridos neste lado do Atlântico.

Embora, não se tenha estabelecido um tribunal propriamente dito, como ocorreu em outras colônias americanas, os casos correspondentes às ações judaizantes, heresia, blasfêmias e desvios contra a moral ocorridos no Brasil estavam subordinados ao Tribunal de Lisboa. Portanto, aqui nesta Colônia, a Inquisição Portuguesa optou por realizar apenas as chamadas *Visitações*, comandadas por um Visitador licenciado para apurar eventuais denúncias contra a cristandade nestes lados dos trópicos.

Referente a essas *Visitações*, iremos tratar em especial a ocorrida no Grão-Pará, entre os anos de 1763 a 1769, considerada a mais longa das realizadas no Brasil.

Ao analisarmos os motivos pelos quais o governo português decidiu enviar uma *Visitação* ao norte da colônia, depois de mais de um século da última enviada ao Brasil, Lapa<sup>31</sup> nos mostra alguns aspectos bastante relevantes que poderiam justificar tal ação. Como por exemplo, verificar o alcance do poder econômico e espiritual dos missionários jesuítas na região, mesmo após estes já terem sido expulsos anos antes da chegada do Visitador; também o de sondar a participação de cristãos-novos na sociedade paraense, embora a perseguição a judeus e cristãos-novos já ter diminuído consideravelmente em relação a períodos anteriores e a distinção entre cristão-novo e cristão-velho daí a alguns anos ser abolida; e o combate ao desregramento moral que assolava a sociedade paraense.

Dentre todos esses fatores mencionados acima, o que mais parece justificar, por parte de Lapa, o envio de uma *Visitação* do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará, talvez seja o combate ao desregramento moral em que a sociedade paraense estava mergulhada. E, entre esses casos de desregramento e relaxamento da moral, as queixas referentes à fornicação e ao adultério aparecem como práticas muito corriqueiras na região, daí a necessidade da vinda do Visitador Giraldo José de Abranches, que inquiriu na região.

Outro ato classificado como prática de magia, pela *Visitação*, diz respeito às orações de cunho amoroso, pelas quais são evocados alguns santos católicos, como por exemplo, São Marcos e São Cipriano, com a finalidade de conquistar amores, muitas vezes considerados impossíveis, ou de reconquista, ou seja, trazer de volta o amor perdido. Contudo, vale ressaltar que essas orações amorosas, principalmente as suplicadas a São Cipriano, não tinham o intuito de arranjar relacionamentos

---

<sup>31</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. **O Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)**. Petrópolis: Vozes, 1978.

duradouros, como casamentos, mas sim de satisfazer os desejos unicamente das paixões e os desejos da carne.<sup>32</sup>

Sendo assim, relacionamos a Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará com as denúncias de desvios e comportamentos de natureza sexual, além de práticas mágicas contra a população amazônica, principalmente os processos contra índios cristãos<sup>33</sup>, classificados como feiticeiros, curandeiros, causadores de malefícios ou de invocadores de demônios, que nos leva a afirmar que isso seja reflexo das múltiplas representações sócio-culturais inseridas dentro do imaginário religioso colonial.

### Considerações finais

Como vimos, a figura feminina foi deturpada ao longo da história por estar sempre associada além da luxúria, à sexualidade e ao pecado e, também às práticas de magia e de feitiçaria, tornando-se um alvo fácil das manipulações demoníacas, pois carrega o peso de ser a herdeira do pecado original.

Quando falamos em Brasil Colonial essa ideia da natureza feminina não se difere muito do pensamento difundido na Europa. A figura feminina na colônia também oscilava entre Eva e a Maria, a pecadora e a redentora. Somente por meio do matrimônio que a natureza maléfica da mulher poderia achar a redenção e, desta forma, a mulher poderia está apta a desempenhar o papel para o qual sempre fora destinada: o de esposa e mãe devotada.

Neste sentido, como já foi discutido, é através do casamento que as relações sexuais tornavam-se lícitas e, apenas para fins de procriação, e obviamente, o prazer não estava incluído. Assim, o casal que copulasse de forma prazerosa cometia pecado gravíssimo e correria o risco ser delatado ao Santo Ofício e poderia parar numa mesa inquisitorial para prestar esclarecimentos de sua conduta moral.

Todavia, na maioria dos casos, o casamento vigiado pela Igreja freava o desejo e a sexualidade do casal e, em especial da mulher que para atender suas paixões recorriam ao universo mágico-religioso a fim de terem maior domínio sobre seu próprio corpo e suas vontades. Percebemos que estas magias eram práticas populares receitadas por uma feiticeira para seduzir o homem amado e satisfazer os desejos carnis das mulheres.

Portanto, é nesse contexto do universo mágico-religioso popular que o Tribunal do Santo Ofício enviará uma Visitação ao Estado do Grão-Pará, com o objetivo de investigar o comportamento moral da sociedade paraense.

---

<sup>32</sup> CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. **Inquisição, magia e sociedade**: Belém do Pará (1763-1769). Niterói: Dissertação de Mestrado em História - Universidade Federal Fluminense, 1995.

<sup>33</sup> CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. **Índios Cristãos...**

## Quilombos na Amazônia

Glauciene da Costa Maia<sup>1</sup>

### Introdução

Quando se fala da presença africana na Amazônia, há muitas vezes, certo espanto. Ainda é muito difundida a imagem de uma região Norte bastante "despovoada" no período colonial, com poucos ocupantes brancos em meio às populações indígenas. A escravidão negra na Amazônia foi, de fato, menos expressiva em termos quantitativos quando comparada a outras regiões do país. Contudo, o papel dos escravos na criação de formas originais de vida e de adaptação às condições de viver na Amazônia não foi menor. As marcas dessas formas de vida e das lutas contra a escravidão estão presentes até hoje na memória dos quilombolas.

Os primeiros negros chegaram à Amazônia por intermédio de ingleses, ainda no início do século XVII. Os ingleses, assim como franceses, holandeses e espanhóis tentaram, por diversas vezes, apossar-se do extremo norte do Brasil.

O mercado brasileiro adquiriu, pouco a pouco, um peso expressivo neste comércio em finais do século XVI. A transição da mão de obra indígena escravizada para a africana se faz gradativamente nos engenhos açucareiros nordestinos. Diz-nos Stuart Schwartz que em 1572 o engenho baiano de Sergipe, propriedade do Conde de Linhares, possuía apenas 7% de escravos africanos. Já em 1591, esta proporção cresceu para 37%, e em inícios do século XVII, praticamente 100%.<sup>2</sup>

Os colonos portugueses apenas se fizeram mais presentes na região amazônica a partir do século XVII, tendo como principal preocupação defender e ocupar o território. Mas, para essa ocupação e também para a exploração econômica da região, a falta de mão de obra colocou-se, desde o início, como um problema. Num primeiro momento, a solução encontrada foi a escravização dos indígenas, os chamados "negros da terra".

---

<sup>1</sup> Historiadora; Professora do ensino fundamental e médio da rede particular, escolas IDAAM; mestranda em História da Pós-graduação, Departamento de História da Universidade Federal do Amazonas – UFAM; Orientanda do Prof. Dr. Almir Diniz de Carvalho Jr.

<sup>2</sup> CALAINHO, Daniela Buono. **Metrópole das Mandingas: Religiosidade Negra e Inquisição Portuguesa no Antigo Regime**. Rio de Janeiro: Garamond, 2008, p. 49.

Em 1682, a Coroa portuguesa criou a Companhia de Comércio do Maranhão e Grão-Pará, com o objetivo de estimular a produção de mercadorias na região destinadas á exportação. Havendo a necessidade de mão –de -obra escrava indígena, pois muitos desses indígenas não se encontravam para o trabalho escravo (Lei 1º de Abril 1680 que proibia a escravidão do índio) a Companhia prometera introduzir 10.000 africanos em troca do monopólio do comércio de toda produção elaborada na Amazônia e de todos os gêneros manufaturados.<sup>3</sup>

Uma segunda experiência, a da Companhia do Comércio do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778) criada durante a administração pombalina, apresentou resultados mais satisfatórios, do ponto de vista da política metropolitana, que esperava ver a região relacionada ás redes internacionais de comércio africano.<sup>4</sup> No período de atuação desta Companhia, compreende-se que foram desembarcados no Estado do Pará e Maranhão cerca de 25.000 africanos.

### Origem da palavra Quilombo

“O quilombo é seguramente uma palavra dos povos de língua bantu (Kilombo, aportuguesado: quilombo). Sua origem e seu significado no Brasil tem a ver com alguns ramos desses povos bantu cujos membros foram trazidos e escravizados nessa terra por navios negreiros, liderados por negociadores de escravos . Trata-se dos grupos lunda, ovimbudu, mbundu, kongo, imbangala, etc. grupos que se misturaram em nosso país , cujo territórios de origem desses povos se dividem entre Angola e Zaire”.<sup>5</sup>

Embora o quilombo (kilombo) seja uma palavra de língua umbundu, de acordo com Josef C. Miller<sup>6</sup> seu conteúdo enquanto instituição sociopolítica e militar é resultado de uma longa história envolvendo regiões e povos. É uma história de conflitos pelo poder, de decisões dos grupos, de migrações em busca de novos territórios e de alianças políticas entre grupos alheios.<sup>7</sup>

Africanos de diferentes grupos étnicos mesclam-se nos quilombos, como forma de resistir a uma determinação política anterior de separá-los de tudo o que significasse expressão identitárias de um povo: línguas, famílias, costumes, religiões, tradições. Segundo Edward Tylor (1832-1917) no vocabulário inglês Culture, que:

<sup>3</sup> SANTOS, Francisco Jorge dos. **História Geral da Amazônia**. Rio de Janeiro: MENVAVMEM, 3. ed., 2009, p. 75.

<sup>4</sup> DIAS, Manuel Nunes. **Fomento e Mercantilismo: A Companhia Geral do Grão Pará e Maranhão (1755-1778)**. Belém: Universidade Federal do Pará, 1º volume, 1970, p. 460-462.

<sup>5</sup> MUNANGA, Kabengele. **Origem e Histórico dos Quilombos**. São Paulo: Revista da USP, vol. 28 (1995-1996), p. 56-63.

<sup>6</sup> Josef C. Miller. **King and Kinsmen, Early Mbundu States in Angola**. Oxford: crarend Press, 1976, p. 151-75.

<sup>7</sup> Josef C. Miller. *Apud* MUNANGA, Kabengele. **Origem e Histórico dos Quilombos...**, p. 58.

“tomado em seu amplo sentido etnográfico é este todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade”.<sup>8</sup>

Com esta definição Tylor abrangia em uma só palavra todas as possibilidades, além de marcar fortemente o caráter de aprendizado da cultura em oposição a ideia de aquisição inata. Tudo isso é retomado em todos os momentos da resistência quilombola, na reinvenção de políticas estratégicas de luta pela liberdade, sempre com postura crítica, face ao colonizador, ao escravocrata, ao imperialista.

Esses núcleos de resistência<sup>9</sup> têm continuidade e interação com os quilombos através de suas tradições, valores, costumes, mitologias, rituais, formas organizativas, organização familiar, experiência de socialização, o que alguns autores denominam de comunalismo africano. Os quilombolas viviam nas florestas, nas matas, nas montanhas e, ao mesmo tempo, em contato com a sociedade envolvente que os rodeava, os vigiava, controlava e perseguia.

## Quilombos na Amazônia

A Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq), estima que existam cerca de mil comunidades quilombolas na Amazônia, sendo que o Pará concentra 335 delas e o Maranhão, 535. Números de uma presença que boa parte dos brasileiros ignora. O antropólogo Alfredo Wagner, da Universidade Federal do Amazonas, autor do projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, lembra que a historiografia sempre omitiu ou subdimensionou a presença negra na maior floresta tropical do planeta. Esta omissão combina com o discurso ambientalista radical, que quer apagar a presença do homem na Amazônia, aponta o pesquisador. Os chamados conservacionistas não entendem que a presença destes grupos é que permitiu a reprodução de muitas espécies naturais, critica.

O antropólogo afirma que alguns autores, entretanto, registraram e documentaram a introdução de escravos na Amazônia, inclusive sua relação com os povos indígenas. "Estes trabalhos evidenciam que a força do trabalho escravo na região não foi reduzida, como o senso comum tende a imaginar." Wagner afirma que a chegada dos negros pelos portos de São Luís e Turiassú, no Maranhão, e Belém, no Pará, vindos principalmente das atuais Guiné, Angola, Congo e Moçambique, começou por volta de 1755, com a criação da Companhia Geral do Grão Pará e Maranhão. A data coincide com a da abolição indígena, lembra Wagner.

Não era rara a presença de índios vivendo nos quilombos, como constatara Frei Carmello de Mazzarino, em 1866. Desse convívio marcado por momentos de

---

<sup>8</sup> LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: Um Conceito Antropológico**. Rio de Janeiro: 24. ed. [reimpr.], Jorge Zahar Ed., 2009, p. 25. ( Antropologia Social).

<sup>9</sup> MUNANGA, Kabengele. *Origem e Histórico de Quilombos em África...*

conflitos e de solidariedade, resultaram marcas significativas, expressas no tipo racial comum naquela região, o cafuzo e o tapuío. Marcas visíveis tanto nas comunidades negras como entre os grupos indígenas.

Em 1934 os membros da Comissão Demarcadora de Fronteiras encontraram, no Trombetas, um núcleo de índios Kaxuyana composto por 13 indivíduos, mantendo estreita ligação com os pretos do mesmo rio que os empregam na colheita da castanha e batata, além-de servirem de suas mulheres.

Muitos desses índios apresentam caracteres afro-mesclados com o mongólico característico das raças indígenas brasileiras. Ao que tudo indica, os escravos buscavam o rio à noite, subindo para as cabeceiras dos afluentes do Amazonas, para o alto dos rios, acima das cachoeiras. A escolha do lugar era estratégica. Priorizavam áreas onde a captura fosse difícil. Mas preocupavam-se também em encontrar um local onde fosse possível praticar a agricultura para a sua subsistência e para um pequeno comércio. Os principais mocambos estavam nos altos dos rios, em trechos navegáveis, acima das cachoeiras dos Rios Curuá, Trombetas e Erepecuru. No entanto, abaixo destas, nos afluentes dos rios principais, como o Curuá-Una, nos lagos e nos furos como no Ituqui (um furo do Rio Amazonas) e nas cercanias de Santarém, também se encontravam quilombos menores (como o de Urucurituba, Ituqui e Tiningu), que serviam de apoio tanto para a fuga como para a resistência daqueles situados nas águas bravas.

Os fugitivos enfrentaram a repressão dos seus senhores e das autoridades governamentais. Desde o início do século XIX há relatos de expedições punitivas visando a destruição dos mocambos. Em 1812 registrou-se uma expedição que destruiu os quilombos Inferno e Cipotema, localizados nas cabeceiras do Rio Curuá.

Até a abolição da escravatura, em 1888, várias ações repressivas foram organizadas pelos senhores brancos, resultando por vezes em fuga e abandono das moradias, por vezes em captura. Contudo, o fato de que os quilombos terem sido duramente perseguidos e destruídos não os fez desaparecer.

“Durante todo o período da escravidão, os quilombolas comercializaram seus produtos agrícolas diretamente com os comerciantes nas cidades da região (como Óbidos) ou com os regatões que subiam os rios em direção aos quilombos”.<sup>10</sup> Os quilombolas produziam mercadorias importantes para o comércio local, como a mandioca, o tabaco, o cacau e algumas “drogas do sertão”. Os quilombos também eram visitados por religiosos, cientistas e regatões, desta maneira, os quilombolas iam se inserindo nas sociedades que norteavam aquela realidade, provocando tensões, solidariedades e estratégias de sobrevivência.

---

<sup>10</sup> ALMEIDA, Alfredo Wagner de. Os Quilombos e as Novas Etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). **Quilombo: Identidade, Étnica e Territorialidade**. Rio de Janeiro; Editora FGV, 2002, p. 52

A partir da Constituição brasileira de 1988, o quilombo adquire uma nova significação atualizada, ao ser inscrito no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) para conferir direitos territoriais aos remanescentes de quilombos que estejam ocupando terras, sendo-lhes garantido a titulação definitiva pelo Estado brasileiro.<sup>11</sup>

Assim, o quilombo ou remanescente de quilombo, termo usado para conferir direitos territoriais, permitir, “através” de várias aproximações, desenhar uma cartografia inédita na atualidade, reinventando novas figuras sociais.<sup>12</sup>

Atualmente diversos estudos feitos por Historiadores e Antropólogos ressaltam a Presença Negra na Amazônia e seus remanescentes quilombolas. Na região do Pará, conhecida como Baixo Amazonas (desde o período Colonial), encontram-se cerca de 60 comunidades remanescentes de quilombos localizados nos municípios de Oriximiná, Óbitos, Santarém, Alenquer e Monte Alegre.

Comunidades Quilombolas no Baixo Amazonas	
Município	Comunidades
Alenquer	Pacoval
Monte Alegre	Peafu, Passagem, Curral Grande, Miri e Flexal
Óbitos	São José, Matar, Nossa Senhora das Graças, Arapucú, Pataú do Umirizal, Muratubinha, Cuecê, Silêncio, Mondongo, Igarapé dos Lopes, Castanhanduba, Apuí e Mocambo
Oriximiná	Abuí, Paraná do Abuí, Tapagem, Sagrado Coração de Jesus, Mãe Cué, Juquirizinho, Juquiri Grande, Jamari, Palhal, Erepecu, Moura, Boa Vista, Mussurá, Bacabal, Arancuan de Cima, Arancuan do Meio, Arancuan de Baixo, Serrinha, Terra Preta II, Jarauacá, Água Fria, Poço Fundo, Acapu, Varre Vento, Boa Vista do Cuminá, Santa Rita, Jauari, Araçá, Espírito Santo, São Joaquim, Pancada e Ariramba
Santarém	Arapemã, Saracura, Bom Jardim, Murumuru, Murumurutuba, Tiningú, Nova Vista do Ituqui, São José e São Raimundo

Os quilombolas dessa região foram pioneiros na luta para fazer valer os direitos assegurados na Constituição de 1988. Foi no Baixo Amazonas que ocorreu a primeira titulação de terra de quilombo no país. No ano de 1995, a comunidade de Boa Vista localizada no município de Oriximiná, recebeu do INCRA o título de suas terras.<sup>13</sup>

Segundo a Comissão de Articulação dos Quilombos de Santarém (CAQS), entre 1995 e 2005, outras 28 comunidades desta região tiveram suas terras tituladas, abrangendo aproximadamente 1.161 famílias. A área titulada no Baixo Amazonas soma 386.488,05 hectares, o que representa 43% da dimensão total de terras de quilombo tituladas no Brasil.

<sup>11</sup> FIABANI, Ademir. **Mato, Palhoça e Pilão: O Quilombo, da Escravidão às Comunidades Remanescentes.** São Paulo: Expressão Popular, 2012, p. 388.

<sup>12</sup> REVEL, Jacques. **A Invenção da Sociedade: A Experiência da Microanálise.** Rio de Janeiro: FGV, 1998.

Terra Quilombola	Comunidade(s)	Famílias	Área (ha)	Município	Órgão Expedidor	Ano
Boa Vista	Boa Vista	112	1.125,03	Oriximiná	INCRA	1995
Pacoval	Pacoval	115	7.472,88	Alenquer	INCRA	1996
Água Fria	Água Fria	15	557,14	Oriximiná	INCRA	1996
Trombetas	Bacabal, Arancuan Cima, Arancuan do Meio, Arancuan Baixo, Serrinha, Terra Preta II e Jarauacá	138	80.887,09	Oriximiná	ITERPA INCRA	1997 1997
Erepecuru	Pancada, Araçá, Espírito Santo, Jauari, Boa Vista Cuminá, Varre Vento, Jarauacá e Acapu	154	218.044,26	Oriximiná	INCRA ITERPA	1998 2000
Cabeceiras	São José, Silêncio, Matar, Cuccê, Apui e Castanhadul	445	17.189,69	Óbidos	FCP	2000
Alto Trombetas	Abuí, Paraná do Abuí, Tapagem, Sagrado Coração e Mãe Cué	182	61.211,96	Oriximiná	ITERPA	2003
<b>7 Territórios</b>	<b>28 comunidades</b>	<b>1.161</b>	<b>386.488,05</b>			

Segundo CAQS, essas vitórias são resultado do empenho dos homens e das mulheres quilombolas do Baixo Amazonas, que, para fortalecer a sua luta, se organizaram em diversas associações: a Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná (ARQMO), a Associação Comunitária dos Negros do Quilombo do Pacoval de Alenquer (ACONQUIPAL), a Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Óbidos (ARQMOB), a Comissão de Articulação das Comunidades Quilombos de Santarém e a Comissão de Mulheres Quilombolas do Município de Óbidos.

Mas infelizmente nem todos remanescentes tem atualmente obtido resultados satisfatórios perante o INCRA e outros órgãos de fiscalização territorial no que se refere à permanência de famílias que se apresentam legalmente como descendentes de escravos ou ex-escravos.

<sup>13</sup> Para saber mais ler artigo sobre: O Baixo Amazonas: **Comunidades Quilombolas**. Encontra-se disponível junto ao quadro acima: [WWW.cpisp-org.br/comunidades/html/brasil/pa/pa\\_comunidades\\_amazonas.html](http://WWW.cpisp-org.br/comunidades/html/brasil/pa/pa_comunidades_amazonas.html)



O Sistema Nacional de Unidades de Conservação (Snuc) proíbe que os recursos naturais da Rebio do Guaporé – criada há 20 anos em uma área de mais de 605 mil hectares - sejam explorados por qualquer pessoa, mesmo que faça parte de população tradicional.

A tese de doutorado do historiador Marco Antônio Teixeira, da Universidade Federal de Rondônia, fundamentou a portaria do INCRA que está sendo objeto de polêmica. “A criação da Rebio (Reserva Biológica) e a presença do IBAMA foram dois fatores que oprimiram a comunidade de Santo Antônio do Guaporé”, acusa Teixeira. Ele conta que o Vale do Guaporé é a única região rondoniense com população quilombola, descendente dos escravos que trabalharam na mineração do ouro entre 1734 e 1835, a partir da antiga capital do Mato Grosso, Vila Bela da Santa Trindade. “Atualmente no vale existem três comunidades reconhecidas e outras oito com estudos em andamento. Mas pelo menos quatro foram extintas depois da criação da Rebio”, afirma o pesquisador. Ele diz que Santo Antônio chegou a ter 300 habitantes e que, agora, estes não passam de oitenta. “As pessoas foram expulsas e acabaram nas periferias das cidades, muitas no tráfico ou na prostituição”, afirma. “Com a demarcação das terras, os quilombolas terão liberdade para manejar os recursos naturais e cultivar roças”.

Hoje, no Brasil, estudos realizados por diferentes profissionais, educadores, sociólogos, antropólogos, historiadores e juristas buscam determinados critérios para denominar a luta quilombola: comunidades negras rurais, terras de pretos, remanescentes de comunidade des de quilombos, hoje Comunidades compreendendo: descendentes dos primeiros habitantes da terra; trabalhadores rurais que ali mantém sua residência habitual ou permaneçam emocionalmente vinculados.<sup>14</sup>

Os debates em torno destas designações ganham sentido, sobretudo, para efeito de medidas legais, jurídicas ou definição de direitos sociais, econômicos, políticos para os quilombolas e seus descendentes. Por exemplo, direito à legalização da terra, à moradia, a educação, à saúde, ao lazer.<sup>15</sup>

Onde houve escravidão, houve resistência. E de vários tipos. Mesmo sob ameaça de chicote, o escravo negociava espaços de autonomia, fazia corpo mole no trabalho, quebrava

<sup>14</sup> LINHARES, Luiz Fernando. Comunidade Negra Rural: Um velho tema, uma nova discussão. **Revista Palmares em ação**, v.1, n.1, 2002. Disponível em: <http://www.nead.org.br/index>>

<sup>15</sup> SIQUEIRA, Maria de Lurdes. Quilombos no Brasil e a Singularidade de Palmares, p. 5. Disponível em: <http://www.educacao.salvador.ba.gov.br/documentos/quilombos-no-brasil.pdf>

ferramentas, incendiava plantações, agredia senhores e feitores, rebelevase individual e coletivamente. Houve um tipo de resistência que poderíamos considerar a mais típica da escravidão [...] trata-se das fugas e formação de grupos de escravos fugidos [...] essa fuga aconteceu nas Américas e tinha nomes diferentes: na América espanhola: Palenques, Cumbes; na inglesa, Maroons; na francesa, grand Marronage e petit Marronage [...]; no Brasil, Quilombos e Mocambos e seus membros: Quilombolas, Calhambolas ou Mocambeiros.<sup>16</sup>

## Considerações finais

Nos últimos anos, a Historiografia no Brasil tem demonstrado a relevância no que se refere à Quilombos na Amazônia, assim como a Antropologia tem ressaltado grande contribuição para os estudos sobre este tema.

Os quilombolas, para permanecerem em seus remanescentes, tem persistido numa luta constante, política, cultural e social em busca de seus reconhecimentos afrodescendentes. Recuperar a história desses povos que outrora foram silenciados, é resgatar um passado de conflitos, alianças, negociações, sobrevivência e dor.

Falar da Presença Negra na Amazônia é discutir negociações que foram acordadas pela política vigente no Brasil colonial e suas repercussões econômicas além-mar. A estratégia vencida por muitos africanos e afrodescendentes está claramente na memória dos quilombos e seus remanescentes.

Mas quando a discussão refere-se a remanescentes quilombolas estamos falando em demarcações de terras, políticas governamentais que envolvem relações de poder, no que tange ao passado-presente revelador de discriminação, indenizações, preconceito racial, cultural, religioso, econômico e social.

As pesquisas nos revelam que embora alguns remanescentes ainda não tenham obtido resultados satisfatórios no que se refere ao reconhecimento cultural e territorial desses povos, alguns grupos descendentes já obtiveram suas vitórias e conquistas perante aos órgãos políticos da sociedade brasileira.

Portanto, esta reflexão chama a atenção para uma situação que nasceu no período colonial da Amazônia e que hoje ganha destaque na medida em que estes acontecimentos históricos são reconfigurados e apropriados pelo discurso dos remanescentes de quilombos. O que se pretendeu aqui foi abrir uma discussão sobre possibilidades de, dado a situação atual do problema, investir em pesquisas mais profundas sobre as formas de relação, os processos de negociação e a ação dos negros na Amazônia colonial.

---

<sup>16</sup> REIS, J. J.; Gomes, F. (org.). **Liberdade Por um fio**: historia dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 4.

## Memória, cosmologia & natureza na escrita de João Daniel

Jerônimo da Silva e Silva<sup>1</sup>

### “Tesouros da memória”: Contexto histórico do Padre João Daniel

As relações de convivência entre nativos e colonizadores promoveram diversas trocas culturais entre essas populações: vestuário, alimentação, linguagem, crenças e visões de mundo em geral, possibilitaram a presença de uma cultura múltipla e diversificada, tornando-se ainda mais intensa com a vinda de ordens religiosas no século XVII e intensificação do processo de conquista na Amazônia portuguesa.<sup>2</sup> No aspecto cultural, o governo português em conjunto com a Igreja Católica empreendeu vários esforços visando o controle e conversão dos povos indígenas, em particular em sintonia com a Ordem dos Jesuítas.<sup>3</sup>

A presença dos jesuítas na província do Maranhão e Grão-Pará, o atrito junto ao Estado Português e a consequente expulsão dos primeiros na metade do século XVIII, tem sido alvo de intensas pesquisas e debates historiográficos. As interpretações oscilam entre múltiplas formulações, ora os religiosos são vistos como heróis da causa cristã, ora como um tipo de “corporação internacional”; outros apontam singularidades e assimetrias entre o poder temporal e o espiritual ou confrontos de ordem moral.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> PPGA/GECA/UFPA.

<sup>2</sup> CHAMBOULEYRON, Rafael. Conquista y colonización de La Amazonia portuguesa (siglo XVII). In: PETIT, Pere (org.). **La Amazonia brasileña em perspectiva histórica**. Salamanca: Ed. Universidad de Salamanca, 2006, p. 11-22. DIAS, Joel Santos. Apaixonadas negociações: os frades franciscanos de Santo Antônio e o “terrível motim” de 1618 no Grão-Pará. In: BEZERRA NETO, José Maia & GUZMAN, Décio de Alencar (orgs.). **Terra matura: historiografia e história social na Amazônia**. Belém: Paka-Tatu, 2002, p. 347-364.

<sup>3</sup> D’AZEVEDO, João Lúcio. **Os Jesuítas no Grão-Pará, suas missões e colonização**. Lisboa: Tavares Cardoso & Irmão, 1901, p. 122-134.

<sup>4</sup> Apesar de não problematizarmos as questões aventadas no corpo do texto, podemos pensar esses horizontes nas obras de MARTINS, Fábila. A concepção de Missão no Projeto da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão e Grão-Pará, no século XVII. In: NEVES, Fernando Arthur de Freitas & LIMA, Maria Roseane Pinto (orgs.). **Faces da história da Amazônia**. Belém: Paka-Tatu, 2006, p. 43-81. SOUZA JÚNIOR, José Alves de. Jesuítas, colonos e índios: a disputa pelo controle e exploração do trabalho indígena. In: ALONSO, José Luis Ruiz-Peinaldo & CHAMBOULEYRON, Rafael (orgs.). **T(r)ópicos de História: gente, espaço e tempo na Amazônia (séculos XVII a XXI)**. Belém: Ed. Açai/Programa de pós-graduação em História Social da Amazônia, 2010, p. 47-64. CARDOSO, Alírio Carvalho & CHAMBOULEYRON, Rafael. Fronteiras da cristandade: relatos jesuíticos no Maranhão e Grão-Pará (século XVIII). In: DEL PRIORE, Mary & GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). **Os senhores dos rios**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003, p. 33-60.

Do ponto de vista das trocas culturais e simbólicas temos o advento do “Outro” como fonte de inspiração e conflito, horizonte de produção de imagens que oscilam entre as representações da cristandade e uma organização eclesial fluida, e de certo modo distinta da hierarquia institucional presente em terras lusitanas.<sup>5</sup> As muitas representações e conceitos atribuídos as nações indígenas presentes na obra de escritores, viajantes, cronistas, religiosos e militares, são, na verdade tentativas de elaborar um discurso de enquadramento das nações indígenas no interior do saber europeu. Segundo Clark, essa vontade compulsiva em classificar, dissecar e explicar é um sintoma que mostra como a tessitura do saber demonológico foi atravessada por diversas áreas do saber, indo da física, metafísica, política até a religião, arte e anatomia.<sup>6</sup>

Uma das formas de compreender esse momento histórico é através das memórias escritas de sujeitos que não apenas viveram, mas participaram das transformações, imprimindo nelas as convicções de seu tempo. O Padre jesuíta João Daniel (1722-1776) representa uma dessas testemunhas, tão caras ao historiador. Durante os dezesseis anos em que esteve no Maranhão e Grão-Pará, João Daniel viveu entre diversas nações indígenas, transitando por vilas, rios e fazendas em um período considerado por muitos como o mais próspero para os jesuítas. Entretanto, acreditam que a sua obra só começou a ser escrita entre 1758 a 1762 no forte Almeida e posteriormente na torre de São Julião, onde passou mais quatorze anos, vindo a falecer em Janeiro de 1776.<sup>7</sup>

Este texto pretende discutir a partir da obra *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas*, em particular o décimo e décimo primeiro capítulo, intitulado, respectivamente: *Da lei dos índios do rio Amazonas* e *Continua-se da mesma matéria da sua religião*. Nessas passagens propomos refletir o paralelo entre o europeu e o indígena evocado nas linhas do religioso como figuras distintas, porém, reflexo e refém de suas interculturalidades<sup>8</sup>, bem como problematizar a possibilidade de ver, ouvir e sentir as formas de vida e de luta de múltiplos sujeitos sociais ameríndios, suas sabedorias, astúcias e estratégias culturais como táticas de resistência diante da empresa colonial em paisagens amazônicas. Acenamos, portanto, brechas para se

<sup>5</sup> SOUZA, Laura de Mello. **O diabo e a terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 118-120. TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do Outro. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 33-50.

<sup>6</sup> CLARK, Stuart. **Pensando com demônios**: A Ideia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna, tradução de Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Edusp, 2006.

<sup>7</sup> SALLES, Vicente. Rapsódia Amazônica de João Daniel (Introdução). In: DANIEL, João. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas**. Rio de Janeiro: Contraponto, vol.1, 2004, p. 13-17.

<sup>8</sup> GARCIA CANCLINI, Nestor. **Diferentes, desiguais e desconectados**: mapas da interculturalidade. Tradução Luiz Sérgio Henrique. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 3. Ed., 2009, p. 41-53.

pensar o lugar das cosmologias indígenas no seio de culturas e saberes eurocêntricos, buscar nos rastros/resíduos das letras de João Daniel espaços de afirmação de populações tradicionais e tradicionalmente alijadas dos locais de memória institucionalizados pela ciência ocidental, a saber, as memórias letradas.<sup>9</sup>

Figueiredo aponta possibilidades ao esboçar investidas teórico metodológicas entre antropologia histórica e literatura, que seja, de pensar alteridades em textos, narrativas e linguagens poéticas sincronizadas em saberes populares; ao percorrer a escrita de literatos amazônicos inaugura na historiografia paraense os estudos genealógicos das manifestações religiosas, não perdendo de vista certas especificidades de tempos históricos.<sup>10</sup> Ampliamos essa perspectiva através de compreensões epistemológicas abertas, multidisciplinares e interculturais dos Estudos Culturais Britânicos, Pacheco evoca memórias e vozes historicamente silenciadas em cenas de populações marajoaras cicatrizadas sob a poética de Dalcídio Jurandir e Sylvia Helena Tocantins.<sup>11</sup>

Assim, tocados pela compreensão Salles<sup>12</sup>, temos convicção de que o *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas*, deve ser lido não apenas como um relato de época, marco da presença Jesuíta, mas como um tipo de “etnografia aberta”, ou seja, como um relato de dramas e descobertas: descoberta do tesouro; descoberta do outro (ameríndio/europeu) e descoberta de si...

### “Brutos na vida, bárbaros nos costumes e ateus na religião”

As experiências vividas pelo padre João Daniel na Amazônia possibilitaram que fizessemos registros dos modos de vida, hábitos, dinâmica social e religiosidade dos povos indígenas. Essas narrativas, no entanto, resultam do esforço da memória, de um movimento de rememoração cuidadosa, que reflete a condição de um religioso encarcerado e que pensa a Amazônia em lugar social específico - forte de Almeida e São Julião -, isto é como um indesejável para o coroa portuguesa. Nesse sentido, Le Goff conceitua a função social da memória como um “elemento essencial do que se costuma chamar de *identidade*, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades

<sup>9</sup> DE CERTEAU, Michel. **A cultura no plural**. Tradução Enid Abreu Dobránszky. Campinas: Papyrus, 1995, p. 71-82. WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e Literatura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

<sup>10</sup> FIGUEIREDO, Aldrin Moura. **A cidade dos encantados**: pajelança, feitiçaria e religiões afro-brasileiras na Amazônia. Belém: EDUFPA, 2008, p. 17-38. DARTON, Robert. **O beijo de Lamourette**: mídia, cultura e revolução. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 39-349.

<sup>11</sup> PACHECO, Agenor Sarraf. História e Literatura no Regime das Águas: Práticas Culturais Afroindígenas na Amazônia Marajoara. **Amazônica – Revista de Antropologia**, v. 1, p. 235-259, 2009.

<sup>12</sup> SALLES, Vicente. Rapsódia Amazônica de João Daniel..., vol. 1, p. 27.

fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje”.<sup>13</sup> Assim, pensar a memória em conexão com a condição individual e coletiva é fundamental se almejamos analisar as linhagens e condições mnemônicas que esboçaram as representações presentes na obra do Jesuíta.

Dentro da riqueza de detalhes da obra *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas* e seu infindável campo temático, notamos que em determinadas passagens as práticas religiosas indígenas servem como fio condutor para o encadeamento narrativo, influenciando a apresentação de cenários florestais e interpretando alternadamente as crenças indígenas em conjunto com a conduta do homem ibérico. João Daniel ilustra e homogeneiza essas populações amazônicas no trato sócio-cultural baseado no princípio de que no

rio máximo Amazonas, se pode já conhecer a sua lei: é a de Epicuro, e dos ateus, que só reconhecem, e adoram os seus apetites, a sua vontade e o seu ventre, quorum Deus venter est. Só tratam de comer e beber; no demais da vida de brutos. Mas a (a) desgraça maior é que ainda nos europeus e em homens de bom juízo, que blasonam de letrados, e presumem de ter um lugar distinto no Templo da Sabedoria, tem muitos exemplares, que vivem como brutos na vida, como bárbaros nos costumes, e como ateus na religião.<sup>14</sup>

A lei de Epicuro<sup>15</sup> evocada por João Daniel sintetiza aspectos relacionais entre a selvageria, degradação e barbárie dos costumes ameríndios e a conduta igualmente repreensível do europeu. A ênfase dada ao papel do pecado e da culpa na cristandade acaba tendo no europeu, dado o grau de consciência mais elevada, intensidade maior. A esse respeito, Delumeau depreende que a culpa e o pecado estavam tão próximos do europeu quanto o dia de amanhã.<sup>16</sup> Evocar a lei de Epicuro, como sinal de selvageria e ateísmo pelo Jesuíta relaciona-se mais com

---

<sup>13</sup> LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Tradução Bernardo Leitão... [et al.]. Campinas: Ed. da Unicamp, 5ª Ed., 2003, p. 469.

<sup>14</sup> DANIEL, João. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas...**, vol. 1, p. 321.

<sup>15</sup> Filósofo grego do período helenístico, esse pensador postulava, dentre outros, a premissa da possibilidade de um ethos voltado para o afastamento das dores da alma através da busca dos prazeres físicos. Evidentemente, há outras leituras possíveis e mais precisas desse autor, nesse caso, deve-se conferir EPICURO. Carta sobre a felicidade (a Meneceu); tradução de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Unesp, 1997.

<sup>16</sup> DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (século 13-18)**. Tradução de Álvaro Lorencini. Bauru: EDUSC, 2003, p. 213-272.

práticas distantes da ortodoxia cristã do que sentidos mais contemporâneos aplicados a esses termos.<sup>17</sup>

Ao descrever a conduta do europeu como similar a do índio, João Daniel elabora a imagem desse colono português como um “Outro”, igualmente desqualificado diante do modelo de civilidade cristã. Índio e Europeu emergem como reflexos de alteridade, onde suas identidades, costumes e crenças são descritas como opostas, ambíguas e complementares. Ao questionar práticas de índios e portugueses na Amazônia, João Daniel pensa a importância da presença Jesuíta na região. Representante dos princípios cristãos institucionais e de forte vocação missionária, identifica-se com um poder espiritual infinitamente superior, portanto, independente do poder do Estado Português, reforçando uma representação de si que cada vez mais se aparta da imagem do homem europeu que serve o Estado.<sup>18</sup>

A ação catequizadora dos Jesuítas na Amazônia constituía uma tarefa demorada e repleta de insatisfação, dado o progresso quase imperceptível desses povos.<sup>19</sup> A dificuldade das nações indígenas em compreender e aceitar os valores cristãos é igualmente estendida ao europeu. Guardadas as devidas proporções, a debilidade da fé e a incapacidade de praticar as boas obras da caridade cristã por indígenas e europeus, são refletidas na constatação de que

não só a fé morta pelas culpas (como é a dos brancos e europeus, que crêem que na verdade há Deus, e que os há de julgar e sentenciar conforme as boas ou más obras de cada um, e à boca cheia confessam os mais mistérios de nossa santa fé, crendo-os vivamente com o entendimento, e contudo tem a fé morta, por não ser animada das obras boas) mas também morta por pouco firme, pouco viva, e intrínseca de coração, e radicada na alma. Daqui vem que perguntando se há Deus, se há inferno, [paraíso] etc. respondem que sim, mas é um sim tão frívolo, que parece o dizem violentos.<sup>20</sup>

Evocar a indiferença religiosa ante os valores do cristianismo leva João Daniel a criar outros sentidos e identidades do homem europeu, distinta das representações

---

<sup>17</sup> O fantasma do anacronismo que assombra muitos historiadores e as representações atuais do passado histórico é apontado na obra de FEBVRE, Lucien. **O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 39-44.

<sup>18</sup> Pensamos a elaboração das identidades, mesmo que em outros tempos históricos sob a rubrica da diferença, oposição, justaposição e re identificações simbólicas, tal como pensa HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Tradução Adelaine La Guardia Resende ... [et al.]. Belo Horizonte: Ed. UFMA, 1ª edição atualizada, 2009, p. 27.

<sup>19</sup> DANIEL, João. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas...**, vol. 1, p. 327.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

usuais associadas a uma identidade cristã essencializante, incrustada no imaginário dos saberes letrados. Assim, tanto quanto o europeu, o índio, enfrenta a dominação e violência do colonizador espiritual através de estratégias orais, como o caráter dúbio das respostas. Diante da estrutura confessional do cristianismo romanizado, a ambigüidade dos falares ameríndios tem como objetivo manter a aceitabilidade aparente dos princípios cristão sem renegar os poderes cosmológicos de suas culturas. Uma das formas de desarticular o caráter inquisitorial da catequese poder ser vislumbrado na declaração de que “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 satisfazem, mas deixam a dúvida de sua fé”.<sup>21</sup>

A esse respeito é interessante notar como Montero dialoga com as interações e contatos entre índios e missionários. Para a autora a antropologia erigida no contexto do colonialismo precisa pensar as mediações culturais, isto é, que o advento da alteridade europeia não foi um acontecimento de mão única, e que numa perspectiva multicultural, os povos indígenas também construíram seus próprios contatos para driblar poderes discursivos.<sup>22</sup> Outra possibilidade é a assertiva de Viveiros de Castro ao problematizar a maneira como diversas cosmologias amazônicas pensam o mundo, não a partir de múltiplas culturas - como o saber ocidental propõe -, mas tendo como pressuposto a existência de múltiplas naturezas: perspectivismo e multinaturalismo.<sup>23</sup>

Aipô, portanto, não significa apenas “talvez” ou “pode ser”. Do ponto de vista cultural, essas linguagens representam códigos, performances e astúcias que denotam especificidades de saberes e viveres ameríndios em detrimento de um cristianismo letrado e comprometido com a definição conceitual da fé. No entanto, o mundo letrado de João Daniel, estruturado na metafísica cristã, não esquadrinha a vida no cotidiano de rios e florestas, não dialoga com tempos cósmicos polissêmicos das nações indígenas tecidos em cenários de trânsitos, trocas e cumplicidades culturais intensas. Assim, a ameaça do castigo divino – que não é hegemônica entre os europeus –, da danação eterna e excomunhão se apresentam como forma de medo e intimidação, em muitos casos, pouco eficaz. De forma que, “se excomungassem algum, o fruto que se tiraria seria portar-se, como se tal cousa não fora com ele; e quando muito meter-se-ia na roça ou nos matos; e se o missionário não perguntar por ele, estará muito contente por livre das obrigações da Igreja”.<sup>24</sup> A excomunhão

---

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> MONTERO, Paula. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: MONTERO, Paula. (org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006, p. 31-66.

<sup>23</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem** – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, p. 347-399.

<sup>24</sup> DANIEL, João. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas...**, vol. 1, p. 328.

não é o único ritual descrito pelo jesuíta. O ato de ir atrás do índio no interior da floresta, na copa das árvores e em regiões fluviais isoladas era parte da dinâmica catequizadora. A indiferença e a reclusão na mata eram estratégias ameríndias de desgaste corporal e mental infligidas aos religiosos.

Outro aspecto digno de análise é a constatação por parte do missionário de que os índios eram incapazes de ter qualquer noção mais elaborada de reverência e sacralidade dos objetos que simbolizam a fé cristã. Para o escritor, a utilização dos símbolos da fé cristã em animais deve ser repudiada veementemente. Conforme de constatamos abaixo:

Vê-se mais esta sua fé morta no uso de cousas sagradas, e na pouca reverência dos sacramentos. Estimam muito as verônicas, medalhas e imagens dos santos; mas é pelo lindo delas, e não pelo respeito e devoção que metem; e por isso muitas vezes enfeitam com elas os seus macacos, e cachorrinhos, atando ao pescoço; o mesmo desprezo usam com as cousas bentas.<sup>25</sup>

O missionário percebe a importância do uso de imagens, medalhas, estátuas e rosários como elementos importantes na internalização dos postulados da fé, mas ao mesmo tempo sugere que os nativos relacionam muito mais com a beleza da aparência do com a mensagem que a subjaz. O tom severo com que descreve o manuseio de “coisas santas” em animais remete a um determinado aspecto do imaginário europeu que considera relações de superioridade e dominação em relação a animais e plantas, pois “foi tendo em mente as necessidades humanas que Deus curiosamente projetou e distribuiu os animais”, ou ainda, “passou-se a enfatizar o estado miserável e decadente do mundo natural, e os obstáculos que Deus tinha posto no caminho do homem; raramente se sustentava que tudo era como idealmente devia ser”.<sup>26</sup>

Entretanto, as constatações de João Daniel podem ser interpretadas pela perspectiva de cosmologias indígenas que compreendem a existência de plantas e animais como basilar na elaboração de códigos culturais, onde Deuses, entidades da floresta e das águas e espíritos ancestrais manifestam sua vontade em fenômenos e seres de ambientes aéreos, terrestres e aquáticos, isto é, não dissociam, portanto, o homem da natureza, como preconiza o dito saber letrado institucional. Somos advertidos por Lestel no sentido de que “se existem homens que podem ser comidos e animais que não devem ser consumidos, a oposição radical entre humanos e animais torna-se dificilmente sustentável”.<sup>27</sup> Dessa forma, inserir os ícones da

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 329.

<sup>26</sup> THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural**: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800). Tradução João Roberto Martins Filho. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 24,26.

<sup>27</sup> LESTEL, Dominique. A animalidade, o humano e as “comunidades híbridas”. In: MACIEL, Maria Esther (org.). **Pensar/escrever o animal**: ensaios de zoopoética e

crisandade nos corpos de animais significa transportá-los para a sua própria cosmologia, isto é, para o mundo de “animais humanos” – “humanos animais”.<sup>28</sup>

Revividos na memória de João Daniel, os índios oscilam entre a selvageria nos costumes e a boa vontade e penitência, resultado da ação catequizadora. Num rompante de esperança redentora reconhece o nascimento da culpa como consciência do pecado entre os nativos, na medida em que muitos “se admiram de que em gente tão rude e rústica se achem exemplos de virtude heróica, como se a mão de Deus estivera abreviada; assim todos os imitássemos”.<sup>29</sup> No entanto, os efeitos da catequese são indissociados do rigor e da disciplina no controle dos índios durante as cerimônias, assim como os frequentes castigos físicos e perspicácia do religioso em identificar rastros de delitos e culpas no sacramento da confissão.

O rigor e austeridade da liturgia cristã, pouco interessava aos nativos, na verdade, João Daniel enfatiza com certa preocupação o fascínio dos índios pelas festas e comemorações do calendário cristão, e em tom de suspeita, questiona se há, de fato, dedicação genuína aos princípios da fé:

Porém ainda então se pode duvidar; qual seja o imã que os traz e atrai à igreja: se a verdadeira devoção de ouvir a missa, e assistir aos divinos officios, ou se o chamariz do seu mococoró e vinhaças, que nestas funções são as que fazem a festa. Só na função da Cinza, Sema[na] Santa, Dia de Todos os Santos, e no dedicado à comemoração dos fiéis defuntos, aos quais também não faltam, parece que os move a piedade, e neste último dia costumam trazer à igreja suas esmolos e ofertas pelas almas dos seus defuntos.<sup>30</sup>

Nessa passagem antevemos como as sociedades ameríndias na Amazônia urdiam danças, performances corporais e espirituais junto aos Deuses do panteão cósmico em cenários e festividades elaboradas, originalmente, pelos Jesuítas para demonstrar o poder do projeto evangelizador cristão. Através de astúcias, artimanhas e uma profusão de cores, símbolos e linguagens próprias, esses povos transitavam livremente, burlavam elementos da simbólica ocidental, confundiam e exasperavam o Deus dos Jesuítas.<sup>31</sup> As comemorações intensificavam relações de reciprocidade

---

biopolítica. Florianópolis: Ed da UFSC, 2011, p. 38. Ou ainda LESTEL, Dominique. **As origens animais da cultura**. Tradução Maria João Batalha Reis. Paris: Coleção Epistemologia e Sociedade, 2001.

<sup>28</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**..., p. 27-85.

<sup>29</sup> DANIEL, João. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas**..., vol. 1, p. 331.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Necessário relativizarmos a forma como o Deus da tradição judaico-cristã foi multifacetado em contextos anteriores à conquista europeia. Cf. LE GOFF, Jacques. **O Deus da Idade**

social, fortalecia e rearticulava identidades e representações dos grupos no interior da comunidade, contestando, em particular, as pretensões do jesuíta.<sup>32</sup>

Outro aspecto significativo é a relação que a cosmologia ameríndia estabelece com os mortos. Em determinadas comunidades a morte não marca separação com o mundo material, o espírito do falecido pode torna-se um Deus, um animal, entidade mensageira ou protetora. A relação do índio com a morte e a memória dos ancestrais se estabelece num quadro de multiplicidade, polissemia e complexidade extremamente distinta da proposta cristã.<sup>33</sup> Assim, o ir à missa depositar esmolas, frutas, produtos alimentares e o próprio ato litúrgico da reza e contrição, estavam associados a formas de representações religiosas que se esvaem da intencionalidade reguladora dos padres; sujeitos históricos que tinham, em certos aspectos, um olhar viciado e domesticado em generalizações metafísicas das categorias de essência/aparência, por exemplo.

Mergulhados na pena de João Daniel encontramos formas de resistências imemoriais, inspiradas em silêncios estratégicos e em redes de solidariedade silenciosas. Atravessado pela memória de outros missionários, João Daniel narra à persistência de “idolatrias” na vila de Santarém, onde alguns índios adoravam “corpos mirrados” e “pedras” no interior da floresta, em local conhecido apenas pelos mais velhos. Esses objetos de adoração estavam associados, por exemplo, aos “casamentos” e “partos”.<sup>34</sup>

As pedras todas tinham sua dedicação e denominação com alguma figura, que denotava o para que serviam. Uma era a que presidia aos casamentos, como o deus Hymem os antigos: outra, a quem imploravam o bom sucesso dos partos; e assim as mais tinham todas suas presidências, e seus especiais cultos na adoração daqueles idólatras, posto que já nascidos, domesticados e educados entre os portugueses, doutrinados pelos seus missionários e tidos e havidos por bons católicos, como tinham professado no santo batismo, conservando aquela idolatria, por mais de 100

---

**Média.** Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2ª edição, 2010. Vale à pena conferir ainda ARMSTRONG, Karen. **Uma história de Deus:** quatro milênios de busca do Judaísmo, cristianismo e islamismo. Tradução Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

<sup>32</sup> Pensamos as relações de troca e reciprocidade social inspirados nas contribuições de DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa:** o sistema totêmico na Austrália; tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996. Ou ainda MAUSS, Marcel. **Esboço de uma teoria geral da magia.** Tradução José Francisco Espadeiro Martins. Lisboa: Ed. Perspectivas do homem, 2000.

<sup>33</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté** – os deuses canibais. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar/ANPOCS, 1985.

<sup>34</sup> DANIEL, João. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas...**, vol. 1, p. 322-323.

anos, que tinha de fundação de sua aldeia, e passando esta tradição dos velhos aos moços, e dos pais aos filhos, sem até ali haver algum que revelasse o segredo.<sup>35</sup>

Se para João Daniel as pedras mirradas e disformes eram sinais de idolatria Eliade, no entanto, compreende que elementos do mundo mineral, meteoritos e pedras de raio dotadas de múltiplas cores e formas possuem uma simbólica associada a uma relação mística com o céu e a terra, sendo fundamental tanto para o processo de iniciação xamânica como em práticas mágico-terapêuticas.<sup>36</sup>

Antenados nas reflexões de Da Matta, lembramos que tanto o nascimento como as uniões étnicas e inter-étnicas constituem elementos fundamentais na cosmologia ameríndia, dado a necessidade de manter a dinâmica da vida coletiva, renovar a presença de guerreiros e promover a estabilização dos contatos interculturais em territórios disputados há incontáveis gerações, dentre outros.<sup>37</sup>

No caso de Santarém, o missionário enfatiza a persistência de práticas culturais “idólatras” em área de influência jesuíta há mais de um século! No circuito de culturas indígenas compostas de sabedorias orais, dotados de repertórios fluidos dinâmicos e sincrônicos de saberes e fazeres históricos, a relação boca-ouvido dribla dominações e violências. No corredor das trocas culturais entre índios e europeus, a articulação de silêncios, sons, ritmos e gestos destoam das percepções e sensibilidades eurocêntricas na América portuguesa.

Como uma forma de abolir as práticas de idolatria entre os indígenas, os Jesuítas adotaram em seus discursos a demonização dessas entidades, isto é, o universo demonológico torna-se cada vez mais latente na América portuguesa. O medo diabólico ou luciferiano, nesse sentido, compõe, paradoxalmente, formas de aumentar o número de almas no reino de Deus, pois mesmo em terras lusitanas “as contrariedades do cotidiano eram muitas vezes interpretadas pelo indivíduo comum como um sinal da superioridade do demônio sobre Deus no mundo dos homens”.<sup>38</sup>

Na obra de João Daniel há inúmeras narrativas que denotam a demonização dos seres cósmicos indígenas. Nessas circunstâncias, o Diabo abandona a roupagem cultural europeia travestindo corpos, seres e objetos de potências ameríndias, espelhando, segundo Laura de Mello “os atributos de estranheza e da indecifrábilidade dos hábitos cotidianos dos ameríndios, é ele, sobretudo que faz das práticas religiosas dos autóctones idolatrias terríveis e ameaçadoras”.<sup>39</sup> como é o caso

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 323.

<sup>36</sup> ELIADE, Mircea. **Ferreiros e Alquimistas**. Tradução Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1979, p. 17-22.

<sup>37</sup> DA MATTA, Roberto. “Repensando E. R. Leach”. In: DA MATTA, Roberto. (org.). **Edmund Leach**. São Paulo: Ática. Coleção grandes cientistas, 1983, p. 07-54.

<sup>38</sup> BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 175.

<sup>39</sup> SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 29.

de sua livre simetria com Jurupari, Curupira e Caaporas, interpretadas por Cascudo como entidades indígenas que foram convergidas para Diabo ou Pesadelo (Jurupari); ou tiveram traduções depreciativas, tais como demônio da floresta.<sup>40</sup> Diante dessas assertivas, salutar o relato que segue:

E não só têm conhecimento do diabo, e grande medo dele, mas também o admitem nas suas danças e festins, a que chama de poracés, onde muitas vezes lhes aparece dançando visivelmente no meio deles. Por isso os primeiros missionários que indagavam e averiguavam de raiz as cousas parece que tiveram claras notícias desta comunicação, e puseram no Catecismo essa pergunta: Eremunha poracés? Dançastes algumas vezes? – Poracés era a prova de que, se dançaram, andou também o diabo nas danças.<sup>41</sup>

A vinda do Diabo com miríades de entidades malignas para o “novo mundo” representa do ponto de vista da história dos contatos e trocas culturais, um dos maiores êxodos cosmológicos da recém nomeada modernidade. No entanto, o que significou essa invasão para os povos indígenas? Do cárcere, João Daniel desvela pegadas e rastros<sup>42</sup> desse “Outro” que se apresenta aos índios: O medo do Diabo sentido pelos nativos através da pena do Jesuíta contrasta com a presença dessa entidade em sociabilidades, “festins”, “danças” e “brincadeiras”. Tal como o Deus cristão, Lúcifer vem adquirindo novas feições, roupagens e máscaras séculos antes da chegada europeia ao “novo mundo”. Muchembled corrobora a sentença acima ao constatar que “até o século XII o mundo era demasiado encantado para permitir a Lúcifer ocupar todo espaço do medo, do temor ou da angústia. O pobre diabo tinha concorrentes demais para reinar absoluto”.<sup>43</sup> constatamos assim que a ascensão do Diabo é um evento recente em relação a história das potências espirituais ameríndias.

Maracás, chocalhos, danças, chás, ervas, flechas, instrumentos mágico-terapêuticos, performances extáticas, transes xamânicos, viagens espirituais, consulta aos ancestrais, invocação das forças/atributos de animais, plantas, pedras, palavras

---

<sup>40</sup> Para um levantamento preliminar desses dados consultamos CASCUDO, Luís da Câmara. **Geografia dos mitos brasileiros**. São Paulo: EDUSP, 1983, p. 41-94.

<sup>41</sup> DANIEL, João. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas...**, vol. 1, p. 323.

<sup>42</sup> Lembramos da imagem do “caçador agachado na lama, que escuta as pistas da presa” evocada brilhantemente por Ginzburg para sintetizar o drama do pesquisador ante o fenômeno da cultura. GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. Tradução Frederico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 154.

<sup>43</sup> MUCHEMBLED, Robert. **Uma história do diabo: séculos XII-XX**. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001, p. 31.

mágicas, poções, bem como o poder de pajés, mestres e toda sorte de encantarias<sup>44</sup> com lugares espirituais múltiplos, cooptaram o reino luciferiano. O Diabo que está a dançar com os ameríndios na memória de João Daniel, torna-se uma potestade híbrida, que apesar de trazer consigo a colonização, catequese e toda sorte de violência através da presença Jesuíta na Amazônia, ainda hoje pulula entre ritmos, memórias e saberes de sujeitos históricos atravessados por matrizes culturais em constante ebulição.

### “O Tesouro Escondido”

Refletir sobre o processo de conquista da América significa, de certa forma, pensar a existência do “Outro” e a complexidade com que se apresenta ao nosso horizonte compreensivo.<sup>45</sup> Acreditamos na impossibilidade de se estudar as práticas culturais e cosmológicas na Amazônia descoladas da vivência material das populações tradicionais. Em conexão com as formulações de Pacheco, postulamos que Deuses, Deusas, encantarias, entidades florestais, seres incorpóreos, espíritos ancestrais, seus espaços de transformação, conflitos e intersecções traduzem, na verdade, como sujeitos históricos de diversas paisagens amazônicas, dotados de saberes orais e letrados de matrizes Afroindígenas e eurocêtricas estão em constante devir, intercalando trocas e interpenetrações culturais, re atualizando na vida cotidiana suas representações sociais.<sup>46</sup>

A esse respeito, Neide Gondim mostra como em séculos de colonização, um determinado conceito de “Amazônia” nasce a partir de representações sobrepostas de imagens oriundas de outras partes do globo. A história desse imaginário amazônico, em particular no indica que “contrariamente ao que se possa supor, a Amazônia não foi descoberta, sequer foi construída. Na realidade, a invenção da

---

<sup>44</sup> Penso no conceito de encantaria enunciado sob o vértice das práticas mágico-religiosas, tendo inúmeras particularidades e que estão sob constante transformação, formando a religião brasileira ou religião dos encantados. Cf. PRANDI, R. **Encantaria Brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, p. 7-9. Ou ainda: SILVA, Jerônimo da Silva e. **“No Ar, na Água e na Terra”**: Uma cartografia das identidades nas encantarias da “Amazônia Bragantina”. Belém: Dissertação de Mestrado em Comunicação, Linguagens e Cultura - UNAMA, 2011.

<sup>45</sup> CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Sobre o pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 3ª edição, 2003, p. 172-178.

<sup>46</sup> Ver a influência da cultura negra, por exemplo, nas populações marajoaras e o processo de trocas culturais com os filhos da terra no agenciamento das lutas contra a dominação colonialista. Cf. PACHECO, Agenor Sarraf. **En el Corazón de la Amazonía: Identidades, Saberes e Religiosidades no Regime das Águas Marajoaras**. São Paulo: Tese de Doutorado em História Social - PUC-SP, 2009, p. 332-335.

Amazônia se dá a partir da construção da Índia, fabricada pela historiografia Greco-romana, pelo relato dos peregrinos, missionários, viajantes e comerciante<sup>47</sup>.

Interpretar a realidade histórica é sempre uma atividade do tempo presente. A forma como olhamos para o passado, nossos interesses, temas e metodologias denunciam toda pretensão/ilusão de neutralidade científica. A consciência dos limites teórico-metodológicos da ciência histórica, talvez seja a melhor forma de vislumbrarmos “sombras” e “feixes” da memória<sup>48</sup>, vendo, como que por espelho – tal como as imagens do índio e europeu em João Daniel –, a experiência desses sujeitos.

---

<sup>47</sup> GONDIM, Neide. **A invenção da Amazônia**. Manaus: Editora Valer, 2007, p. 13.

<sup>48</sup> LE GOFF. **História e Memória...**, p. 207-218.

## Aproximações: as mestiçagens

João Aurélio Travassos Pires Júnior<sup>1</sup>

### **Gilberto Freyre: a mestiçagem das diferenças e as hierarquias da “cultura luso-brasileira”**

Talvez não haja uma literatura que assim o caracterize, mas se tomarmos como base duas das obras de Gilberto Freyre, além do célebre *Casa Grande e Senzala* (2006), intituladas *O Mundo que o Português Criou* (2010) e *Novo Mundo nos Trópicos* (1971), uma das primeiras características que encontraremos como concepção do que foi a colonização europeia no Brasil é o seu caráter eminentemente plural, acompanhado de uma concepção hierarquizante sobre o processo de mestiçagem. A ideia do equilíbrio de antagonismos é muito presente na análise freyreana e é este o seu conteúdo político fundamental. Estas duas obras, publicadas pela primeira vez nos anos de 1940 e 1971, respectivamente, trazem dados empíricos e conclusões interessantes sobre a mestiçagem que, sob nosso ponto de vista, abordam de forma mais objetiva o caráter político de sua concepção. São lançadas teses sobre a mestiçagem brasileira, defendendo a permanência das principais influências coloniais que o Brasil recebeu: a cultura portuguesa, propensa à mestiçagem, acompanhada do catolicismo.

Para o autor, a mestiçagem, além de ser um dado positivo e singular da colonização portuguesa, configura-se enquanto elemento chave da formação cultural brasileira ao longo de nossa história. O Freyre que escolhemos discutir aqui já tem uma maturidade analítica bem superior à do autor que ficou mundialmente conhecido com *Casa Grande e Senzala*, o que não significa dizer que tenha abandonado as teses que defendia. Entre estas se destaca a já muito discutida “democracia racial”, que, aliás, será defendida de maneira diferente por dois autores norte-americanos já citados, Frank Tannembaum e Carl Degler, como veremos adiante.

Os estudos e o desenvolvimento da escrita de Freyre são de continuação, de aprofundamento das teses elaboradas e defendidas em suas primeiras publicações. Tal qual se encontra nessas, a ideia central lançada em *O Mundo que o Português Criou* e *Novo Mundo nos Trópicos* é de colocar o Brasil em um patamar de diferenciação em relação ao resto do mundo: os portugueses, como já frisei, ocupam um lugar privilegiado na hierarquia da mestiçagem, sendo a “cultura luso-brasileira” a expressão dessa importância maior. Nesse sentido, Freyre busca, na mestiçagem, a característica singular do povo brasileiro. É a partir da coexistência das diferenças,

---

<sup>1</sup> Mestrando em História da Universidade Federal da Paraíba.

sob um domínio colonial que pretende a homogeneização cultural, que se elabora a diversidade, nova, que não é extensão das referências europeias, mas permanece sob a influência destas. Há, sob essa força dominadora, um equilíbrio de antagonismos, que abarcam judeus, negros, índios, europeus, mouros, etc. Na introdução da obra *O Mundo que o Português Criou* (2010) evidencia uma passagem que, a nosso ver, esclarece tanto a sua concepção de mestiçagem, quanto o caráter político expresso pela hierarquia forjada através da ideia de “cultura luso-brasileira”:

De modo nenhum me parece que idiomas com o rico conteúdo cultural do alemão ou do italiano devam ser desprezados ou combatidos como inimigos pela gente brasileira. Ao contrário: devem ser aceitos como estímulos ao nosso progresso cultural. Mas nunca, é claro, ao ponto de qualquer dos dois – o idioma alemão ou italiano – tomar em qualquer região, o lugar da língua tradicional, essencial, nacional, que é a portuguesa. Esta que se enriqueça de germanismos e de italianismos como já se enriqueceu de indianismos, de africanismos, de galicismos. Mas continuando, na sua estrutura e nas suas condições de desenvolvimento, a língua portuguesa é a língua de todo o Brasil. A língua, também, que desse conjunto transnacional de valores de cultura que é o mundo de formação lusitana.<sup>2</sup>

Esta passagem parece resumir - a partir de um dado específico da cultura lusitana (a língua portuguesa), que se transformou no Brasil em “cultura luso-brasileira” - o caráter político da mestiçagem freyreana. No fim da citação o autor se refere a esse “dado específico” como parte de um complexo cultural maior, o “conjunto transnacional de valores de cultura que é o mundo de formação lusitana”.<sup>3</sup> Este mundo de formação lusitana, ou pelo menos a parte mais importante dele, é o Brasil: o mundo que o português criou. Os “galicismos”, “indianismos”, “africanismos”, “arabismos”, devem ser incluídos, absorvidos pacificamente pela cultura tradicional brasileira, mas nunca fazendo frente à hegemonia lusitana. Assim também são caracterizadas as contribuições do negro e do índio, tão conhecidas através das leituras de *Casa Grande e Senzala*. Outro exemplo interessante desta tese é a visão apresentada sobre o papel da Inquisição na tentativa de homogeneização cultural, por exemplo, que acontece na Europa e depois se expande além mar:

os períodos de dominação ortodoxamente católica de Castela sobre a chamada ‘totalidade hispânica’ parecem ilustrar a

---

<sup>2</sup> FREYRE, Gilberto. **O Mundo que o Português Criou**. São Paulo: É Realizações, 2010, p. 22-23.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 23.

solução – ou tentativa de solução – de coexistência de antagonismos étnicos pela rejeição ou pela repressão de vários elementos e seleção de um grupo étnico, ou de uma religião ou de uma cultura, tida como a perfeita ou ortodoxa: a Inquisição teria sido o instrumento mais poderoso usado pela Espanha para chegar a esse resultado.<sup>4</sup>

Aqui a principal tese do autor é de que a cultura ibérica já carregava consigo uma característica mestiça. A especificidade aqui é a de que Freyre defende que essa motivação para a homogeneização não teria provocado tensões e desagregações. Na verdade, é por conta desse “equilíbrio de antagonismos” que o Brasil se torna coeso e nele se produz uma cultura tão plural e, ao mesmo tempo, integradora, passível de receber quaisquer influências externas; mas, em sua opinião, nunca devendo perder o marco central de sua cultura, qual seja, as heranças lusitanas. Assim, todas as outras influências deveriam continuar abaixo do guarda-chuva cultural luso. Citamos aqui mais uma vez: os “africanismos”, “arabismos”, “galicismos”.

Freyre tenta mostrar também como a Inquisição não conseguiu apagar as diferenças culturais existentes entre os ibéricos, devido a anos de encontros e conflitos que propiciaram, naquela região da Europa, uma formação cultural da diferença, da variedade: na língua, na economia, na política, no cotidiano. E é dessa forma que o Brasil é forjado, desde o encontro com o Novo Mundo: a partir das mestiçagens e do equilíbrio de antagonismos que propiciam a identidade nacional.

### **Frank Tannebaum e Carl Degler sob a influência de Freyre**

Alguns anos após a grande notoriedade que Gilberto Freyre ganha com a publicação e as consequentes traduções de *Casa Grande e Senzala*, no ano de 1946, foi publicada uma obra clássica do pensamento social sobre a escravidão: *Slave and Citizen*. Escrita por Frank Tannebaum ganhou notoriedade e foi adotada por muitos pesquisadores como referência, bem como, posteriormente, criticada por utilizar um método de comparação bastante ousado ao propor uma análise geral das diferenças entre a escravidão moderna ocorrida nos E.U.A. e na América Latina. Para Tannebaum, enquanto a colonização na América do Norte provocou disparidades sociais acompanhadas de uma forte segregação racial, a América Latina dos mulatos proporcionou, no termos do autor, uma *door ajar*.<sup>5</sup> Ao passo que as

---

<sup>4</sup> FREYRE, Gilberto. **Novo Mundo nos Trópicos**. Tradução: Olívio Monte Negro e Luiz Miranda Correa, São Paulo: Editora Nacional e Editora da USP, 1971, p. 35.

<sup>5</sup> Esta ideia é claramente expressa, sob a influência direta de Gilberto Freyre, em especial em um de seus primeiros trabalhos (escrito em inglês) intitulado **Brazil: an interpretation**, publicado pela primeira vez, em 1944, nos Estados Unidos. Para mais detalhes, ver:

portas da sociedade norte-americana se encontraram fechadas para os negros escravos, os mulatos brasileiros tinham a flexibilidade de transitar por portas, mesmo que apenas entreabertas, da sociedade colonial brasileira. Esta possibilidade, consequência dos fenômenos de mestiçagem, teria provocado uma abertura que permitiria uma série de adaptações do negro na sociedade escravista latino-americana, algo que não encontra paralelo em outras áreas escravistas.

Alguns anos depois, Carl Degler escreveu seu clássico *Neither Black Nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*.<sup>6</sup> Discordando de Tannenbaum quanto aos aspectos metodológicos, o autor propõe uma análise comparativa entre Estados Unidos e Brasil, pois em *Slave and Citizen* não se levava em consideração as especificidades, o caráter histórico que diferencia uma gama variada de culturas e povos, homogeneizando todos sob a classificação de “latinoamericanos”, referindo-se a estes como povos da América Latina. Sob a mesma nomenclatura e sob as mesmas conclusões estão diversos países, tais como: Brasil, Argentina, Peru, Colômbia, Cuba, etc.

No entanto, parece-nos que as discordâncias de Degler em relação à Tannenbaum se restringem à metodologia adotada, pois, ainda assim, é evidente que a defesa da mestiçagem como fenômeno de amortecimento das tensões raciais no Brasil está presente, simbolizada na figura do mulato. Degler toma como base de sustentação de sua tese a existência de leis coloniais no Brasil que discriminavam os negros escravos, “mas a separação sistemática das raças, quer legal, quer costumeira, é um fenômeno tipicamente norte-americano...”.<sup>7</sup> Palavras do próprio Degler que, entre outras questões, tentou demonstrar a diferença da concepção legislativa dos dois países. O negro no Brasil, segundo autor, teve a possibilidade de ascensão social. Tanto a Igreja quanto o Estado possibilitavam, ainda que por pequenas frestas, a inserção de negros livres e mulatos em seus quadros, o que não foi permitido em nenhuma hipótese na América do Norte. Esta concepção não é de todo equivocada, pois, de fato, se compararmos as duas colonizações ao modo norte americano, as fronteiras sociais entre negros e brancos nos Estados Unidos são bem mais evidentes que as existentes na sociedade colonial brasileira. Se adotarmos os pressupostos metodológicos, tanto de Degler quanto de Tannenbaum, esta seria a conclusão mais pertinente.

O texto de Degler não deixa muitas dúvidas. O Brasil aparece como um país radicalmente diferente dos Estados Unidos em relação ao lugar que o negro ocupa na história. Segundo o autor, pelo menos desde o século XVII ele vem sendo

---

TANNENBAUM, Frank. **Slave and Citizen: the Negro in the Americas**. New York: Alfred A. Knopf, 1947.

<sup>6</sup> Publicado no Brasil, pela primeira vez, no ano de 1971, a obra foi traduzida com o título de **Nem Preto Nem Branco: escravidão e relações raciais no Brasil e nos E.U.A.**

<sup>7</sup> DEGLER, Carl N. **Nem Preto Nem Branco: escravos e relações raciais no Brasil e nos E.U.A.** Tradução: Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Editora Labor do Brasil, 1976, p. 19.

incluído na história do país, e a partir de então, considerado como uma peça importante na formação do Brasil contemporâneo. O autor obra não procura defender que o negro sempre esteve representado de forma positiva, mas evidenciar que ele, mesmo em Von Martius, historiador do século XIX, estava presente como peça importante na constituição histórica do Brasil como nação; sua presença era algo a ser destacado pois teve sua contribuição histórica. Se as representações sobre o negro eram pejorativas, temos outra discussão além da proposta por Degler. A ideia geral é a de que o trato que os Estados Unidos dão à presença negra na história de seu país é completamente diferente:

De maneira geral o negro entrou na história da nação basicamente como um problema, não como um contribuidor na edificação da sociedade. Quantos estudantes da história americana de dez anos atrás, por exemplo, aprenderam que os negros lutaram na Revolução – em ambos os lados – ou que os negros foram *comboys* nas grandes planícies. Hoje, é claro, é grande o interesse pela história negra e os cursos de pesquisa sobre a história dos Estados Unidos já incluem material relativo ao papel do homem preto na história da nação. Além disso, já há cursos sobre história dos pretos nas escolas.<sup>8</sup>

Impressionante como o olhar externo, “não-brasileiro” e “estadunidense”, traz contribuições e problemas analíticos extremamente diferenciados. A fim de tentar compreender a afirmação do autor, é preciso recuperar um pouco de contexto, pois sua perspectiva parte de experiências que o condicionaram (não o determinaram) a associar a imagem histórica do negro a uma posição supostamente mais degradante do que encontrou ao analisar a historiografia, a literatura, os discursos políticos, as leis coloniais e demais aspectos do Brasil.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> DEGLER, Carl N. **Nem Preto Nem Branco**, p. 21.

<sup>9</sup> A própria história dos Estados Unidos de sua época reflete um pouco a quase inevitável tendência a aceitar as teses da mestiçagem como o ponto diferencial entre os dois países. O Brasil não viveu o lamentável *apartheid* dos tempos de Martin Luther King, nem o Estado brasileiro elaborou leis raciais como as que separavam negros e brancos nos transportes públicos. Além do mais, Degler está correto quando se refere à inserção do negro nas historiografias, brasileira e norte-americana, bem como em ambas as literaturas. A realidade contemporânea na qual o autor estava inserido à época da elaboração da obra era a dos anos 1970. Se tomarmos o que se passou ao longo das últimas quatro décadas, percebemos tímidas diferenças nas relações raciais do Brasil de nossos dias, mas avanços significativos nos Estados Unidos, pois os negros americanos de hoje não são mais obrigados, pela letra da lei, a sentar em lugares separados nos transportes públicos, nem a conceder seus lugares aos brancos, obrigatoriamente. Apesar de a democracia americana ter forjado a inclusão dos negros a partir de uma perspectiva segregacionista<sup>9</sup> e de, ainda hoje, possuir uma ideologia

Assim, Degler percorre as literaturas brasileira e norte-americana do século XIX, demonstrando as diferenças abissais entre as representações sobre os escravos negros em ambos os países. Na sua visão, enquanto o negro era representado na literatura brasileira de forma positiva e, às vezes, até romântica, nos Estados Unidos, quando aparece, é sempre descrito de forma pejorativa, demonstrando mesmo um ódio claramente racista e muito fácil de detectar.

No entanto, ao pretender uma análise meramente comparativa dos processos coloniais, Degler corrobora uma ideia que ronda o Brasil pelo menos desde a famosa obra de Antonil, qual seja, a de que a colônia foi “um paraíso dos os mulatos e das mulatas”.<sup>10</sup> O autor demonstra empiricamente a produção literária brasileira que confirma sua tese de que no Brasil os autores negros ou a literatura que evidencia o indivíduo não-branco é mais presente.<sup>11</sup> Contudo, estes artistas, segundo Degler, obtiveram algum renome em suas épocas não porque a sociedade norte-americana, extremamente segregacionista e avessa à mestiçagem, lhes proporcionasse alguma situação favorável; antes, estes artistas produziram, apesar de terem nascidos nos Estados Unidos pós-escravidão. O mesmo não se pode pensar dos escritores brasileiros negros e mulatos:

Como era diferente a situação no Brasil! Joaquim Maria Machado de Assis, sem dúvida o maior escritor do Brasil, era mulato. Seus romances ainda são editados, pois seu estilo seco, seu humor sarcástico e a tendência à análise psicológica tornam sua obra muito atraente para os leitores modernos, embora tenha sido escrita na segunda metade do século XIX. É bem possível que se ele não tivesse escrito em português – ‘esse túmulo da literatura’ – e se não tivesse vivido em um país atrasado da América do Sul, seria hoje reconhecido como um gigante da literatura mundial, o que ele realmente é. Outro literato brasileiro do século XIX, Tobias Barreto, também era mulato. José do Patrocínio, filho de um padre e de uma feirante negra, tornou-se não apenas o melhor articulista e o abolicionista mais conhecido em fins do século XIX, como era também escritor de certa fama. Pelas suas realizações e pelo seu talento, Patrocínio lembra aos norte-americanos Frederick Douglas, o escravo fugitivo que se tornou líder, orador e editor

---

racista forte, muita coisa tem mudado nos últimos 40 anos, haja vista a eleição de um negro, Barack Obama, para a presidência norte-americana.

<sup>10</sup> ANTONIL, Andre João. **Cultura e Opulência do Sertão**: por suas drogas e minas. Lisboa, 1711, p. 24. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/06000400#page/1/mode/1up>

<sup>11</sup> Primeiramente, elenca uma série de intelectuais negros norte-americanos; só para citar alguns, são listados: Charles W. Chesnutt, Phyllis Wheatley, Benjamin Banneker, Paul Laurence Dunbar, entre outros.

de jornal na causa abolicionista dos Estados Unidos.<sup>12</sup>

Eis o enorme contraste entre o Brasil e os Estados Unidos. O método comparativo utilizado por Degler não poderia levar à outra conclusão que não esta: o espanto, nele causado, ao encontrar tantas diferenças, tantos contrastes entre a história dos dois países. Assim, como podemos perceber na citação acima, há uma comparação “seca” das evidências da mestiçagem no Brasil com a ausência de qualquer miscibilidade na história dos Estados Unidos. Quando afirma que o racismo no Brasil do século XIX “está aparentemente ausente”<sup>13</sup>, oferece ao leitor, de forma clara, sua posição: o Brasil é a antítese dos Estados Unidos não apenas no contexto em que o autor escreve, mas nas suas trajetórias históricas, no que se refere às relações raciais e às representações, no caso sobre os negros, que ambas sociedades produzem.

### **Charles Boxer e a tradição crítica da mestiçagem**

O historiador britânico Charles Ralph Boxer publicou pelo menos duas obras importantes sobre as relações raciais e a inserção de mestiços na sociedade colonial brasileira. Em 1967 foi publicada a edição brasileira de um de seus livros intitulado *Relações Raciais no Império Colonial* e, onze anos depois, chegaria ao mercado editorial brasileiro a publicação de *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica: 1440 - 1770*. Ambas as obras tecem uma narrativa diferenciada sobre a mestiçagem, no sentido em que defendem a ideia de que, no Brasil colonial, a constituição das relações culturais entre negros, índios, europeus e mestiços se deu a partir do signo da diferenciação entre as raças. Nesse contexto, é o europeu branco quem se coloca um degrau acima dos demais indivíduos não-brancos.

Na primeira obra, Boxer dedica o último capítulo às relações raciais na colônia portuguesa do século XVII. Na época, o território brasileiro estava dividido em duas sedes administrativas: o Estado do Brasil e o Estado do Maranhão e do Grão-Pará. O autor considera a formação social da colônia, tanto no Estado do Brasil quanto no Maranhão e Grão Pará, a partir de três grupos distintos: os aborígenes da terra, ou seja, os povos indígenas; os negros africanos escravizados, que serviram como força motriz de trabalho nas lavouras e mesmo no interior dos lares; e o grupo denominado como “os sangues misturados, *mamelucos*, *mulatos*, *mestiços* e *caboclos* que descenderam da mistura dessas três raças em graus variados.”<sup>14</sup> Se o Brasil e o Maranhão e Grão-Pará foram constituídos por povos e culturas das mais diversas origens, este processo

---

<sup>12</sup> DEGLER, Carl N. **Nem Preto Nem Branco...**, p. 29-30.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>14</sup> BOXER, C. R. **Relações Raciais no Império Colonial Português**. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1967, p. 122.

carregou consigo o signo do racismo, no sentido de que houve uma diferenciação clara entre as posições sociais de negros, índios, mestiços e europeus, de maneira geral. Enquanto Gilberto Freyre enfatiza o caráter integrador da cultura mestiça formada no Brasil ao longo da história, seja através de fusões culturais oriundas da língua, seja através da miscibilidade presente no colonizador português, Boxer destaca outra faceta desse processo de integração de negros, índios e mestiços na sociedade colonial, qual seja, o fiel enquadramento dos grupos não-brancos em espaços institucionais politicamente inofensivos. Assim é mantida uma ordem hierárquica na qual o colonizador europeu branco mantém um determinado controle nas instituições que possuíam uma influência ou um poder político efetivo. Ao contrário do que demonstra Degler, os grupos não brancos, os não europeus, apesar de serem introduzidos no corpo administrativo clerical através da criação de seminários locais, encontravam diversos entraves por parte da sociedade colonial, mesmo que ideias favoráveis à formação de um clero local tivessem o aval de Roma e da Coroa. Boxer também discorda do corolário de que os mulatos, símbolo maior da mestiçagem, viviam em território colonial em estado de harmonia, livres de preconceitos e plenos de felicidade, tal qual o paraíso na terra. Pensamento que é expresso sinteticamente nas palavras de Antonil, referência na obra de Carl Degler, para o qual o Brasil era um lugar privilegiado para os mulatos. Para este, não só entre índios e negros escravizados, mas também entre os grupos de “sangue misturado”, para usar sua expressão, houve uma diferenciação racial atroz, no sentido de que, juridicamente, eram alvo de discriminação social e legal.

A legislação colonial era mais discriminatória com pessoas que tinham uma parcela de sangue negro, mais que com *mamelucos*, *caboclos* e outros exemplos de cruzamento entre brancos e índios. “Os mulatos livres eram muitas vezes reunidos a escravos negros nos termos das leis que os proibiam carregar armas e usar roupas caras ou então que lhes restringiam severamente o uso das marcas que os colocassem ao nível dos brancos. Durante grande parte do período colonial eles não tiveram permissão de ocupar altas posições na Igreja e no Estado, apesar de ser uma barreira mais teórica que prática em diversos lugares e épocas. Além de tudo, a relativa escassez - ou falta total - de mulheres brancas em muitas regiões do Brasil fez com que esta barreira oficial de côr fosse totalmente ignorada.<sup>15</sup>

É claro que, nesta passagem, o que se percebe do autor é uma análise muito cuidadosa em relação ao que acontecia “de direito” e o que ocorria “de fato”. Boxer faz questão de ressaltar que as barreiras existiam bem mais no campo da teoria que

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 148-149.

da prática, o que, de alguma forma, sugere que, por trás do plano das formalidades jurídicas na colônia, poderia haver uma espécie de tolerância racial ou, talvez, colocando de uma forma mais precisa, uma gradação em direção à flexibilidade nas relações raciais ocorridas na colônia. Vale destacar mais uma passagem, na qual o alvo de sua análise é a ordem dos Carmelitas Descalços Teresianos, estabelecida em Olinda em 1686:

Este ramo da ordem não apenas se recusava terminantemente a admitir indivíduos de cor de qualquer tonalidade como também rejeitavam qualquer aspirante brasileiro, mesmo os de pura origem branca. Apesar de aceitarem o dinheiro e a caridade dos habitantes de Pernambuco, êstes frades recrutavam seus noviços exclusivamente entre os portugueses nascidos e criados na Europa durante os cento e quarenta e cinco anos de existência dêste monastério.<sup>16</sup>

Aliás, quando as análises se voltam para a criação das ordens e a política de inserção de grupos não brancos em suas fileiras, bem como da criação de cleros locais, Boxer se mostra bem mais enfático na defesa de suas teses. Aqui se observa uma análise mais contundente do historiador, pois se trata de uma ordem religiosa cuja permanência em Pernambuco durou, segundo ele, cento e cinquenta anos e, durante todo esse período de existência, demonstrou muito claramente sua repulsa quanto ao recrutamento de indivíduos não brancos e não europeus.

O que o autor tenta expor são as formas como são enquadrados em níveis hierárquicos os grupos mestiços e aqueles (negros e índios) que, sendo maioria na colônia, impulsionaram o aparecimento de novas diferenças. Essas diferenças têm como marca, aos olhos do colonizador, a diminuição de características europeias, a supremacia de culturas não civilizadas ou propensas à barbárie. Assim, a proliferação de indivíduos de cor na colônia causava desagrado tanto aos clérigos quanto aos colonos. Por isso, a imensa maioria das ordenações locais restringia os mestiços à condição de fazerem parte apenas do clero secular, e isso não ocorreu apenas no Brasil.

Ao analisar a militância católica no período que abrange o ano de 1440 e vai até 1770, Boxer parte da explicação de que, durante esse período, a bíblia era considerada um livro de “inspiração divina e validade universal, em todas as épocas, em todos os lugares e para todos os povos.”<sup>17</sup> Assim, segundo o autor, esta obra foi utilizada como fundamento para todas as teses morais, espirituais, culturais e sobre a gênese histórica de povos colonizados pelos europeus; os colonos, de maneira geral,

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 151.

<sup>17</sup> BOXER, C. R. **A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440 – 1770)**. Tradução: Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 11.

não estariam desviados da linha de pensamento central dos dogmas católicos, pois, neste caso, partilhavam com ampla fidelidade destes preceitos.

O autor dedica algumas linhas para contextualizar as diversas áreas de colonização portuguesa e hispânica, dentre elas: Vietnã, Goa, Japão, China, Camboja, África Ocidental e “América Hispânica”. Seja no período de dominação dos Habsburgo (1580-1640), ou mesmo sob o comando dos Bragança (após 1640), os bispos da colônia mantiveram o consenso quanto à necessidade de se formar um clero africano, havendo apenas a dúvida se esta formação deveria ocorrer em Portugal ou na própria colônia. Boxer nos mostra que, na África ocidental, não houve nenhuma ordenação “durante mais de três séculos embora se falasse em 1694, e novamente em 1761, que esforços deviam ser envidados para desenvolver um clero nativo.”<sup>18</sup> Mesmo assim, havia a necessidade de ordenar clérigos negros, até por conta da alta taxa de mortalidade entre os padres brancos, sendo a África conhecida, segundo Boxer, como uma espécie de túmulo do homem branco.

É facilmente detectada aqui uma diferença clara de análise entre Boxer e os autores americanos. A figura do mulato, analisada na literatura por Degler, por exemplo, e alçada à condição de símbolo da tolerância racial no Brasil, é tomada por Boxer nas suas condições concretas; ou seja, os processos e decisões da Igreja em relação aos mulatos indicam, segundo o autor, que eram esses quem sofriam maior grau de discriminação racial na colônia. Interpretações que servem não apenas para o desenvolvimento de pesquisas, mas para legitimar ou rechaçar projetos políticos, pois tentavam abarcar toda uma história de colonização que deixou suas marcas e consequências.

## O “pensamento mestiço” de Serge Gruzinski

Continuaremos nosso percurso historiográfico focando a obra do historiador Serge Gruzinski, que vem sendo utilizado pela historiografia brasileira sistematicamente como uma via interpretativa sobre os processos de mestiçagem ocorridos no Brasil. Sua interpretação sobre os processos mestiços é inovador por diversas razões, entre elas o sentido de totalidade que lhe é inerente. Diferente dos historiadores aqui já discutidos, Gruzinski trata a mestiçagem como um fenômeno global e não como um dado de diferenciação brasileira em relação aos outros países do mundo. Começa a produzir por volta dos anos oitenta do século XX. Publicou obras historiograficamente inovadoras, a exemplo de seu primeiro livro *Les Hommes-Dieu du Mexique* (1ª edição francesa de 1985), seguidos por *O Imaginário da Colonização: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol (séculos XVI-XVIII)* (1ª. edição francesa de 1988, publicado pela Companhia das Letras, no Brasil, em 2003) e *A*

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 22.

*Guerra das Imagens: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)* (1ª. edição francesa de 1990, publicada pela Companhia das Letras em 2006).<sup>19</sup>

Pretendemos salientar que a noção de mestiçagem presente nos textos de Gruzinski se apresenta de forma ampliada se comparada aos autores referidos acima e à própria restrição que nossa sociedade se acostumou a relacionar aos processos mestiços - a ideia de raça. Como o próprio autor afirma categoricamente, a noção de mestiçagem possui uma “dimensão caótica”.<sup>20</sup>

Assim, o autor tenta chamar atenção para o fato de que, ao serem estudados os fenômenos da mestiçagem, devem ser levados em consideração que alguns conceitos e fórmulas utilizados pelo historiador para tentar resolver seus problemas partem de uma perspectiva ocidental; assim ocorre com algumas palavras-chave de nosso conhecimento histórico, tais como as ideias de “civilização” e “tempo”, por exemplo, bem como a noção de “progresso” e os vícios da história linear. Dessa forma, devem ser levadas em consideração também a complexidade de ideias não europeias: os povos indígenas da “América espanhola” tinham seus próprios métodos de nomear e medir aquilo que nós chamamos de “tempo”, por exemplo. A ideia ocidental que temos do que é o tempo e de como o “medimos” traz uma carga de significações que desconsidera outras sociedades e outras formas de pensar este mesmo fenômeno.

Além disso esbarramos na dificuldade do uso e da compreensão de termos como “hibridação”, “sincretismo”, “cultura” e outras denominações que as ciências humanas encontraram para entender fenômenos mestiços. Como devemos, em suma, entender o uso da palavra recuperada por ele em seus textos? O autor explica:

Empregaremos a palavra “mestiçagem” para designar as misturas que ocorreram em solo americano no século XVI entre seres humanos, imaginários e formas de vida, vindos de quatro continentes – América, Europa, África, Ásia. Quanto ao termo “hibridação”, aplicaremos às misturas que se desenvolvem dentro de uma mesma civilização ou de um mesmo conjunto histórico – a Europa cristã, a Mesoamérica – e entre tradições que, muitas vezes coexistem há séculos. Mestiçagem e hibridação dizem respeito tanto a processos objetivos, observáveis em fontes variadas, como à consciência que têm deles atores do passado, podendo essa consciência se expressar

---

<sup>19</sup> Faremos uma análise de todas as obras aqui citadas e, para além destas, também podemos destacar importantes artigos e livros publicados pelo autor, tais como: O historiador o macaco e a centaura: a ‘história cultural’ no novo milênio. **Estudos Avançados**, n. 17, v. 49, p. 321-342, 2003; e Estambul y Mexico. **Varia Historia**, v. 23, n. 38, p. 265-272, Jul/Dez 2007.

<sup>20</sup> GRUZINSKI, Serge. **O Pensamento Mestiço**. Tradução: Rosa Freyre D’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 61.

tanto nas manipulações a que eles se dedicam, como nas construções que elaboram ou nos discursos e condenações que formulam.<sup>21</sup>

Logo, não nos parece possível entender como o autor trabalha os processos mestiços e os mecanismos que os mantêm em funcionamento se não levarmos em conta essas ressalvas feitas pelo mesmo, por mais que a definição pretendida acima seja demasiada ampla, pois, como podemos perceber, nada parece escapar às garras das mestiçagens. América, Europa, Ásia, África: o mundo inteiro, no século XVI, foi “contaminado” pela mestiçagem.

Este parece ser o pressuposto metodológico central, pois encontraremos em seus textos muito menos uma ideia de mestiçagem do que a própria demonstração de como ela se apresenta ao longo da história, partindo do período dos grandes empreendimentos coloniais ibéricos (Espanha e Portugal). Esta metodologia pode ser a primeira de algumas pistas que marcam as diferenças entre as correntes anteriormente discutidas e a obra do historiador francês. Gruzinski inicia sua produção historiográfica na segunda metade do século XX e, mesmo que não se aprofunde muito na teorização da mestiçagem, pretende demonstrar como o fenômeno tem alcance global. A Europa também é mestiça hoje, apresenta características mestiças em sua composição racial através da forte imigração nos últimos anos (embora não seja o objeto de estudo de sua pesquisa histórica) ao passo que também é, cada vez mais, “contaminada” culturalmente pela música, literatura de outros povos, vendo-se também diante da necessidade de repensar a política a partir do marco teórico das diferenças (levando em consideração a cultura árabe, negra e “latina” – como costumam se referir de forma homogênea aos povos originários das Américas colonizadas no passado). O México, esse sim objeto de estudo do autor, também apresenta características fortes que são consequência da colonização espanhola, consequências da mestiçagem.

O autor parece tentar responder o que seria a história cultural em nossos dias, quais as dificuldades de trabalhar com a noção de uma história com “H” maiúsculo, uma história que daria conta de todas as outras. Parte, assim, da noção de *connected histories*<sup>22</sup>, ou histórias conectadas, que não admite a ideia de uma história única, mas de várias, diversas e que estão em conexão, como o próprio nome aponta. A partir do

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>22</sup> Para mais detalhes ver: SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Connected Histories: Notes Toward a Reconfiguration of Early Modern Eurasia*. In: LIEBERMAN, V. (ed.). **Beyond Binary Histories**. Re-imagining Eurasia to c. 1830. Michigan: Michigan Press, 1999, p. 289-316. Ver também: PAIVA, Eduardo França & ANASTASIA, Carla Maria Junho. (Orgs.). **O Trabalho mestiço: maneiras de pensar e formas de viver - séc. XVI a XIX**. São Paulo: Annablume, 2002 e PAIVA, Eduardo França & IVO, Isnara Pereira. (Orgs.). **Escravidão, Mestiçagem e Histórias Comparadas**. São Paulo/Belo Horizonte: Annablume/PPGH-UFMG, 2008.

afresco de Puebla o autor analisa as presenças do macaco Ozomatli (de origem pré-hispânica) e da centaura Ocyrhoe (de origem grega). Entre eles há uma flor, um alucinógeno utilizado pelos povos indígenas, antes e depois da conquista espanhola.

Entre o referencial indígena e o europeu é preciso desvendar o que motiva um pintor mestiço do século XVII a buscar raízes europeias tão distantes (recuperando a cultura grega), ao mesmo tempo em que estabelece conexões com o seu passado indígena. Ao que nos parece, é preocupação de Gruzinski buscar as razões dessa conexão, a visão de um mestiço sobre os dois mundos e não apenas um olhar do outro europeu sobre o outro indígena e vice-versa. Nesse mesmo texto percebemos uma interessante articulação entre a mestiçagem e o caráter político que lhe é inerente se adotarmos uma leitura que leve em conta perspectivas globais: é preciso entender como outros fenômenos, a exemplo da mundialização, globalização e ocidentalização, provocaram as mestiçagens, não em um sentido esquemático e monolítico, sob o qual chegaríamos à conclusão inocente de que a colonização europeia foi um empreendimento de dominação claramente arquitetado e consciente de toda a “orquestração” que concedeu, num primeiro momento, a supremacia política, econômica e cultural da América. A dominação é um dado concreto da história das colonizações, mas o sentido de seu funcionamento é um pouco mais complexo. Nesse sentido é que Gruzinski nos chama atenção para a importância de perceber as articulações entre os fenômenos locais (as mestiçagens também são locais) e os projetos de dominação em escala mundial. A Monarquia Católica é um exemplo típico da abordagem historiográfica adotada pelo autor. As historiografias nacionais devem ser combatidas, pois estas apagam as conexões existentes entre o mundo colonial e a dominação ibérica, porque levam em consideração apenas os fenômenos internos, nacionais.

Dessa forma, deveríamos pensar nas articulações, no caso dos primeiros séculos de colonização, entre o mundo da Monarquia Católica e o processo de ocidentalização e mundialização que se inicia a partir dos contatos entre europeus, africanos, ameríndios e orientais. A imposição das línguas de origem latina, a difusão de filosofias ocidentais (Aristóteles, por exemplo), o embate entre as formas de organização do trabalho nas sociedades americanas antes da chegada da colonização e o crescimento das demandas mercantis do sistema capitalista ocidental (ou de um protocapitalismo, se pensarmos os primeiros anos de Conquista) as misturas biológicas, as classificações dadas aos indivíduos europeus que viviam há muito em território colonial e já se americanizavam ou africanizavam (brasílicos ou brasilienses e angolistas). Entre muitas outras, estas características são consequências dos processos de ocidentalização e mundialização, mas estes mundos transitórios devem muito aos fenômenos de mestiçagem, que não atingem apenas os corpos humanos, biológicos: “Não só os corpos se misturam, mas todas as formas da existência social e

do pensamento.”<sup>23</sup> As mestiçagens, por apresentarem íntima ligação com fenômenos tão amplos de consequências diversas no atual mundo em que vivemos, são entendidas como um fenômeno político. Voltando ao caso do macaco e da centaura:

A mestiçagem, contudo, é sempre muito mais do que uma bricolagem cultural. Ela tem uma dimensão política. Parece-me que o termo “mestiçagem cultural” é pouco como uma armadilha, uma vez que as mestiçagens são sempre políticas. Os índios pintores que inventaram o encontro do macaco com a centaura tinham um objetivo preciso na mente. Em primeiro lugar, procuravam conseguir para o seu passado religioso o estatuto privilegiado que a mitologia greco-romana tinha face ao cristianismo, ou seja, o estatuto de um paganismo tolerado e valorizado; e, em segundo lugar, queriam construir para si mesmos uma relação aceitável com o passado ameríndio em vez de terem que interiorizar a ruptura radical que impunha a cristianização, em vez de viverem uma situação continuamente esquizofrênica.<sup>24</sup>

Dessa forma, o quadro de interpretação das mestiçagens sob o qual procuraremos nos deter segue a seguinte linha de pensamento: acreditamos que é a partir de Gilberto Freyre que a historiografia brasileira começa a elaborar uma discussão sobre os processos de mestiçagem a partir de um viés propriamente histórico, cultural; em seguida é detectável uma forte influência, bem como críticas ao pensamento de Freyre, embora os autores escolhidos não neguem a importância dos fenômenos mestiços (ainda muito identificados nos fenômenos biológicos – como as relações sexuais e as misturas raciais proveniente destas); enfim, a importância da obra de Serge Gruzinski é destacada, principalmente pelo interesse em identificar as mestiçagens num grau de abstração mais complexo e ainda pouco explorado no Brasil, tais como a mestiçagem na arte, na filosofia, a conformação entre mestiçagem, ocidentalização e cristianismo, etc.

---

<sup>23</sup> GRUZINSKI, Serge. O historiador o macaco e a centaura:..., p. 339.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

## Saberes e Sabores

Leila Mourão<sup>1</sup>

O presente artigo discute a presença das mulheres em especial as indígenas, suas memórias dos saberes e fazeres na colônia, entendendo-as enquanto grupo com especificidades sociais próprias, que apresenta características distintas que lhes demarca a condição sócia histórica de gênero, na interpretação de suas histórias. Realizando releituras de sua participação na perspectiva colocada por Bourdieu, de que a discriminação das mulheres foi intensa e longa com auxílio das ciências tão presente na modernidade europeia.<sup>2</sup>

Neste texto elegemos os conceitos – saberes e sabores – que orientou a investigação e a reflexão sobre a inserção dessas mulheres em um mundo marcado pelo estranhamento, precariedade e provisoriabilidade na colônia.

A inclusão da temática família na pesquisa é interpretada como lugar privilegiado de realização da história de mulheres, em especial no sentido de evidenciar saberes, normas, costumes, tradição e cultura.

A incipiência de um campo disciplinar historiográfico específico que trabalhe com exclusividade, a articulação entre questões metodológicas e o gênero entre os ameríndios, considerando as especificidades presentes nas diferentes sociedades e neste caso dos diversos grupos indígenas da Amazônia, limita a interpretação, mas também nos pressiona a apresentar e discutir alguns contributos que se relacionam com as nossas temáticas, no sentido da escritura de uma história de mulheres.<sup>3</sup> Tratou-se, pois de descortinar as especificidades da história da vida no feminino, percebendo-a no seu contexto ocidental e em suas sociedades específicas, vivendo produzindo e reproduzindo a partir de suas premissas sobre o que era o “mundo” e “do que nele existia”, na colônia. O perigo é que o estudo sobre a história das mulheres nestas circunstâncias, pode se revelar, de início problemático e pouco satisfatório, pois resulta preliminarmente em textos etnográficos e por isso reducionista e essencialista. No sentido de ultrapassar esta limitação buscou-se redimensionar o olhar e o interpretar sobre o feminino e o gênero, aqui entendido como uma dimensão de análise da realidade social construído socialmente e produzido de forma relacional, ressaltando as especificidades étnicas e culturais.

Optou-se elaborar um novo olhar sobre o gênero, construindo tal conceito como uma categoria mais inclusiva, em que homens e mulheres coexistam em diversas dimensões, situações e relações das realidades sociais que se construíam. Ainda que

---

<sup>1</sup> Faculdade de História/UFPA.

<sup>2</sup> BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1998, p. 3.

<sup>3</sup> FERREIRA, Sonia. Colóquios “Temas e Problemas em Antropologia – relatos na 1ª pessoa”. **Centro de Estudos de Etnologia Portuguesa**, Lisboa: FCSH/UNL, 2005, p. 5.

se tome como pressuposto que as relações de gênero sempre foram estabelecidas a partir de relações de poder assimétricas e desiguais, a premissa aqui adotada foi de interpretar as relações sociais com base no gênero entendidas como um conjunto a mais a acrescentar aos das relações com base na idade, status, prestígios, classes sociais entre outros, em especial considerando-se sua significação em cada cultura.

O domínio da história das mulheres se propõe a procurar os vestígios que possibilitem reconstruir aproximações historiográficas sobre as suas existências e acontecimentos vividos no feminino, o que requer do/a pesquisador/a refletir sobre as fronteiras disciplinares e seus métodos. As fontes e nelas os vestígios e as ferramentas de trabalho são escolhidas em função das particularidades específicas da temática e das mulheres no plural, neste caso, na medida em se fala delas e sobre elas.

A escolha do conceito saberes teve como premissa recuperar e explicitar as condições socioculturais que abarcassem a diversidade de mulheres, suas memórias, saberes e práxis – indígenas, europeias, insulares e brasileiras - em geral não letradas, que participaram do processo de colonização, mas portadoras de um conjunto diversificado de memórias-conhecimentos sobre a natureza (fauna, flora e solos), hábitos, costumes, técnicas e tecnologias para a apropriação, manuseio e uso da fauna e flora, para a reprodução social de seus grupos e das espécies utilizáveis.

Neste sentido a significação de saberes, fazeres e sabores resultaram, também, do diálogo com a Antropologia, Arqueologia, Química, Etnobiologia, Etnutrição, Etnoecologia e com as etnociências de modo geral.

Cunha ao discutir as “relações e as dissensões entre saber tradicional e saber científico” sistematizou questões importantes que adotamos em nossa interpretação.<sup>4</sup>Para a autora os conhecimentos não oriundos da metodologia da Ciência Moderna, denominados tradicionais, apresentam semelhanças aos procedentes das ciências acadêmicas no que se refere às suas operações lógicas e que divergem essencialmente em relação ao ponto de partida de cada uma: “o que há são premissas diferentes sobre o que existe no mundo” e acrescentamos – o modo como estar neste mundo e com inteirar-se nele e com ele. Premissas estas que indicam níveis estratégicos de interesses distintos. O conhecimento tradicional opera a partir das percepções das qualidades das coisas, dos sentimentos (emoções) e das situações como: as texturas, temperaturas, cheiros, cores, sabores ou paz e guerra, alegria e tristeza, saciedade e fome, saúde e doença, natureza e território etc. A ciência opera a partir de conceitos por ela elaborados, ou apropriados a partir de seus critérios de cientificidade que se pretendem universais.

Na tradição os sabores são resultados de percepções dos sentidos e sensações, expressos por suas qualidades e contextos, se referem tanto aos resultantes das apreciações gustativas, visuais, cheiros, textura e gosto, como das sensações agradável

---

<sup>4</sup> CUNHA, Manuela Carneiro. Relações entre Saberes Tradicional e Saber Científico. **Revista USP**, n. 75, p. 78-79, setembro/novembro de 2007.

ou desagradável à mente e ao corpo. Dizem respeito aos efeitos obtidos como saciedade, melhora da saúde, alegria, disposição, entre outras, mas também das metáforas através das quais são significadas individual e coletivamente, para a saciedade das necessidades orgânicas, emotivas ou para indicar insatisfação, indiferença ou repulsa.

A ideia de natureza entre os nativos era plural e se configurava como o mundo do qual era parte e no qual aprendia, a saber, e, portanto conhecer e conhecer a si; a pensar e nutrir-se em sentido amplo.

Para os ameríndios da época dos contatos com os europeus os alimentos, remédios, bebidas foram dádivas dos Progenitores, Criadores e Formadores e por isto estão inscritos nas Cosmografias e Histórias, como portadores de poderes de nutrição, saciedade física e emocional. Conhece-los, maneja-los, prepara-los e consumi-los requeria saberes, ritos e rituais, o que possibilita uma inferiçã classificatória distinta e múltipla, organoléptica e poética, que tem vindo ao encontro das explicações nutricionais da ciência contemporânea.<sup>5</sup> A saúde entre os ameríndios se estrutura nos princípios de equilíbrio e harmonia do corpo, do grupo, da natureza e do cosmo. O rompimento com qualquer desses princípios pode resultar em doenças. Elas são classificadas na contemporaneidade de dois modos: doença de índio e doença de branco. Seguindo a tradição as doenças de índio devem ser tratadas com seus próprios remédios e por isso têm mantido complexo sistema de tratamentos e medicamentos, oriundos da flora, cuja aplicação requerer especialistas. Os princípios de equilíbrio e harmonia fundantes da corporeidade constituem a premissa conformadora da individualidade, do coletivo e da interação com o ambiente e da cosmografia. A sua medicina é, portanto, essencialmente preventiva, rica em tabus alimentares, normas de higiene e árduas práticas para fortalecer o corpo e a mente. A medicação é preparada para restabelecer os princípios fundantes da saúde corporal, mental e social.<sup>6</sup>

A análise de geração e produção do processo mental/intelectual (cognitivo) dos mecanismos sociais de seleção, apropriação, e institucionalização e transmissão de conhecimento dos produtos da natureza, busca estudar, refletir, entender e compreender as relações existentes entre os componentes do grupo sociocultural e de seus ambientes pela investigação de procedimentos específicos adotados onde se conformam e configuram. Inventariar a pluralidade das lendas, mitos, rituais, festas e

---

<sup>5</sup> KERR, Warwick E. Agricultura e Seleção Genéticas de Plantas. In: RIBEIRO, D. (Ed.) **Suma Etnológica Brasileira**. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1987. v.1, cap.10, p.159-171.

<sup>6</sup> POSEY, Darrel A., ELISABTSKAY, Elaine. Conceito de animais e seus espíritos em relação a Doenças e Curas entre os Índios Kayapó da Aldeia Gorotire, Pará. **Boletim Museu Emílio Goeldi**. Série Antropologia. Belém, 2 (1), p. 77- 98, 1985. ELISABETSKY, E. Etnofarmacologia de algumas tribos brasileiras. In: RIBEIRO, B. (org.) **Suma Brasileira de Etnologia**. Rio de Janeiro: Vozes/FINEP, 1986.

seus usos, como portadores de processos de transmissão e reafirmação desses saberes e conhecimento, da produção à recepção, permite identificar as matrizes mentais que são utilizadas pelos ameríndios para organizar, reafirmar e reproduzir a sua sabedoria. Trata-se de um exercício de preservação de memórias, manifestadas através da oralidade, de ritmos, signos e símbolos. Entre os vegetais utilizados, alguns constam na dieta alimentar desde tempos imemoriáveis e são comuns às tradições alimentares dos grupos que viveram e vivem na Amazônia: milho, mandioca e macaxeiras, cacau, açaí, guaraná, castanha, banana, abacaxi e as pimentas.

Nesta perspectiva a leitura e a releitura das fontes permitiram evidenciar elementos e acontecimentos cotidianos na sociedade colonial, no que se refere a uma história das mulheres, em especial indígenas e de seus saberes, atribuições e atribuições, em suas vivências.

A historiografia sobre a colônia tem registrado o tema do rapto de mulheres de algumas tribos indígenas por outras do noroeste e norte da região amazônica brasileira, no século XVII e início do XVIII, o que despertou nossa atenção durante a pesquisa. Constava em diversas fontes as referências dessas ações e que foram motivo e justificativa de incursões da administração colonial de algumas das chamadas “guerras justas”.

Ao compararmos as informações sobre os grupos indígenas que assim procediam com as contidas nos registros de crônicas e correspondências do clero e de administradores, sobre as habilidades das mulheres das diversas tribos: agricultoras, tecelãs, salineiras, oleiras, produtoras de remédios e venenos etc. Constatamos que as ações tinham a ver com os saberes especializados das mulheres das tribos atacadas.

A sistematização das informações indicou indícios de que os raptadores, salvo poucas exceções, como em tempo de guerra, utilizavam critérios relativos aos saberes das mulheres para as ações de rapto. Os atuais Matsés e outros grupos da região do Rio Javari ainda lembram-se desta prática de seus antepassados nos territórios ao Norte e que os raptadores faziam das raptadas suas esposas de modo a obterem seus saberes e práticas.<sup>7</sup> Os ataques ocorriam aos grupos onde as mulheres foram identificadas por Bettendorff (1990), João Daniel (1976) e ouvidor Francisco Xavier Ribeiro Sampaio (1825), enquanto portadoras de saberes úteis à administração colonial, como aqueles relativos à agricultura, tecelagem, olaria e da produção de remédios e venenos, na região dos Rios das Amazonas, Tapajós, Madeira, Negro entre outros.

De acordo com Ortiz, “o verdadeiro tesouro” da América foram os produtos alimentares aqui encontrados: os milhos, as batatas, os tomates, as pimentas, o cacau,

---

<sup>7</sup> MATOS, Beatriz de Almeida. **Os Matsés e os Outros** – elementos para a etnografia de um povo indígena do Javari. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado em Antropologia - Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, 2009.

abacates, feijões, amendoins, as mandiocas, as abóboras, a baunilha, as bananas, os abacaxis, o mate, as castanhas; as plantas medicinais, aromáticas e das tinturas.<sup>8</sup>

Os indígenas contatados entre os séculos XVI e XVIII deixaram informações sobre a crença de que certos alimentos que lhes fora concedidos como dádiva dos Criadores do mundo lhes asseguravam os poderes naturais dos humanos, e outros, em certas circunstâncias, poderes sobrenaturais e por isso tinham por eles um grande apreço e respeito.

De modo geral os alimentos nativos da América utilizados pelos povos pré-colombianos eram significados e qualificados socialmente através de metáforas míticas que resultavam em explicações lógicas, que foram registradas pela cultura ocidental de origem européia como lendas. Do mesmo modo metafórico eram explicados e transmitidos os processos de seleção das espécies da fauna e da flora, os cultivos, as técnicas de preparos e de degustação.

Os produtos selecionados como alimentos, remédios e utilitários de modo geral apresentavam-se em seus mitos de origem em lendas: cacau, castanha, açaí, milho, mandioca, pimenta, batata, arroz vermelho, feijão, copaiba, andiroba, genipapo, urucum, etc. A lista seria muito grande...

No que se refere a saberes e sabores a releitura das fontes, em especial das lendas propiciaram elementos que indicam o conhecimento nutricional de diferentes espécies. As lendas iniciais sobre o milho e a mandioca, relatadas como dádiva dos Progenitores, Criadores e Formadores (em nossa perspectiva ocidental deuses) aos homens, eram significados em vários sentidos.

Cartay ao pesquisar sobre os centros formadores e dispersores do cultivo do milho (*Zea mays* L) na América pré-colombiana (Guatemala e Colômbia) registrou uma lenda relacionando a origem do homem ao milho.<sup>9</sup>

el gato de monte (Yac), el Coyte (Utiu), la cotorra (Quel) y el cuervo (Hoh) trajeron de Paxil y Cyalá las marzocas amarillas y blancas que entraram en la carne y em la sangre del hombre creado por los progenitores, Creadores y Formadores. De la molienda del maiz, Ixumucana obtuvo nueve bebidas, y de esse alimento provinieron la fuerza y la gordura, los músculos y el vigor del hombre: “Únicamente massa de maiz entró em la carne de nuestros padres, los quatro hombres que foram criados”, y no que no fueram otros que Balam-Quitze, Balam-Acab, Machucutah e Iqui-Balam.

<sup>8</sup> ORTIZ, Elizabeth Lambert. **Prefácio de Latin American Cooking**. New York: Time Life Books, 1968, p. 7. O Padre João Daniel em o Tesouro Descoberto no Rio das Amazonas fez inferência semelhante incluindo os grupos ameríndios.

<sup>9</sup> CARTAY, Rafael. **Historia de la Alimentacion del Nuevo Mundo**. San Cristóbal: Editorial Futuro, C. A, 1992, p. 44.

Os textos das lendas sobre os mitos de origem de modo geral indicam as qualidades dos alimentos e seus benefícios para o corpo. O trecho acima informa as qualidades nutricionais do milho e ao compará-las às composições bioquímicas e organolépticas, atualmente conhecidas deste cereal, a ciência qualifica esta espécie como importante fonte de Carboidratos, isto é, fonte de energia para o funcionamento interno e externo (nutrição e movimentos) do corpo humano, além das gorduras monossaturadas e algumas vitaminas importantes para o sistema circulatório.

No que se refere a esses produtos, Santos em “Da Cultura à Natureza: um estudo do Cosmo e da ecologia entre os Enawene-Nawe”, habitantes da Amazônia Meridional, do noroeste do Estado do Mato Grosso anotou e interpretou uma lenda semelhante sobre o milho e uma sobre a origem da mandioca.<sup>10</sup> Em relação à Lenda da mandioca (*Manihot esculenta* Crantz) registrou que a mesma era conhecida pelas suas qualidades similares às do milho (carboidratos e fonte energética para o corpo), mas contém, também, que traz em essência a ideia de transformação do produto natural em alimento. Relata que uma das suas significações sociais está estreitamente relacionada à ideia do corpo humano de uma mulher ainda adolescente, portanto em estado de pureza, e passível de transformação em produto pode ser alimento de novas vidas, mas para isto deverá passar por procedimentos específicos que o transforme e prepare para isso.

A mandioca segundo o mito inicial resultou do corpo de uma jovem que pediu a sua mãe que a enterrasse viva, após o que se transformou em um vegetal “domestico” com a finalidade de assegurar a vitalidade dos corpos que dela se alimentassem, mas também poderia causar a morte de quem a ingerisse não respeitando as normas e procedimentos estabelecidos para sua transformação. Ou seja, era portadora de elementos necessários à manutenção da vida, mas excepcionalmente podia ceifá-la. A condição para consumi-la como alimento assentava-se na forma de seu manuseio e preparo, ou seja, do **saber sobre suas qualidades e como separá-las**, em especial a necessidade e a maneira de extrair o tucupi: líquido da mandioca letal aos seres humanos se consumido in natura.

As pesquisas científicas sistematizaram experimentos, dados e informações sobre a composição bio-orgânica das espécies e gêneros de mandiocas, identificado, também algumas delas contendo alto teor de ácido cianídrico, letal ao ser consumida in natura por humanos e outras espécies animais. Constatamos a existências de outras lendas ou versões sobre a origem da mandioca, entretanto elas indicam suas qualidades nutricionais e a necessidades de saberes para prepara-la como alimento.

---

<sup>10</sup> SANTOS, Gilton Mendes dos. **Da Cultura a Natureza**: um estudo do cosmo e da ecologia dos Enawene-Nawe. São Paulo: Tese de Doutorado em Antropologia. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.

Em relação aos indígenas amazonidas registramos um acervo de informações sobre saberes e conhecimento sobre diversas espécies da fauna e da flora que compõem os diferentes ecossistemas da região que atualmente denominamos Amazônia.

E dos diferentes grupos herdamos um receituário significativo de saberes e conhecimento sobre diferentes espécies da fauna e da flora, bem como um acervo interessante de receitas de comidas e bebidas a base de peixes, mandiocas e outros tubérculos, farinhas, pimentas, cereais e de uma grande quantidade de frutas.

Para Márcio de Souza a culinária amazônica é “o banquete da cozinha gerada no coração dos mitos, temperada pelas mãos das Amazonas guerreiras, saboreadas por guerreiros incansáveis e legadas generosamente a nós”.<sup>11</sup>

O grupo tupi, particularmente os “tupinambás” encontrados no litoral do Estado do Maranhão e Grão Pará desenvolveram técnicas de manejo dos açazais para diversos usos, como o hábito do consumo dos seus frutos como alimento- o açá: sucos associados ou não a proteína animal e ao carboidrato das farinhas, em mingaus, ressignificados e muito apreciados pela população paraense (ou brasileira) contemporânea. E também o uso medicinal de várias partes da planta contra verminose, como cicatrizantes, antiemorrágicos, etc.

Os grupos aruaques presentes e predominantes no estuário sempre se destacaram pelo domínio da navegação e das técnicas de pescas. Deles herdamos diversos saberes e receitas de peixes, tartarugas e pimentas, bebidas fermentadas, farinhas de mandioca e pela produção uso de uma diversificada cerâmica ornamentada.

Os Tucanos eram especialistas no uso de uma grande variedade de grãos, ervas e frutas, e rigorosos na seleção dos peixes a serem consumidos, deixaram muitas técnicas de preparo e receitas de muitos pratos. Sistematizaram um conjunto de interdições alimentares e hábitos de higiene voltados a uma medicina preventiva. A coleta e o cultivo do arroz vermelho e as técnicas de seu preparo é também uma herança deles.

As índias ticunas eram famosas pelos seus saberes sobre as espécies vegetais fornecedoras de fibras e técnicas de tecelagens. Foram nos primórdios da colônia as principais responsáveis pela fabricação do meio de troca – a moeda local (panos de algodão) na colônia, durante mais de um século.

As mulheres genericamente conhecidas como Inhangaiabas da Ilha do Marajó eram especialistas na arte oleira e na produção de sal marítimo. A tradição ceramista denominada Marajoara pelos arqueólogos foi resultado de memórias, saberes e fazeres das Aruans, que fazia parte dos grupos reconhecidos à écopa por aquela designação genérica.

---

<sup>11</sup> SOUZA, Márcio. **Culinária Amazônica**: o sabor da natureza. (Prefácio). Rio de Janeiro: Ed. SENAC Nacional, 2000, p. 12.

Yves D'Evreux (1577-1650), Antonio Vieira (1608-1697), João Felipe Bettendorff (1627-1698), João de São José de Queiros (1711-1754), João Daniel (1722-1776) importantes representantes do clero na colônia do extremo Norte, registraram os costumes e as tradições, em especial a alimentação, remédios, venenos, agricultura, tecelagem, olaria etc. destacando a singeleza e rusticidade, os componentes, as técnicas de preparo e as formas de consumo.<sup>12</sup>Dedicaram especial atenção àquelas chamadas “**comidas da terra**”. Em seus relatos destacaram a quantidade, a diversidade e a qualidade dos pescados, tartarugas, mariscos, aves, caças e frutas que lhes alegrava o regalo. Ressaltam também, as habilidades necessárias para obtê-los e prepará-los para comer.

D'Evreux informa sobre as caças, em especial os porcos do mato, as farinhas, os peixes, as frutas em especial os cajus, as beberagens, com destaque para o açaí, como comidas da terra. Detém-se mais detalhadamente na descrição das atividades de obtenção dos alimentos e nas práticas de seu consumo: “Plantam roças de milho, de mandiocas de jerimuns. Caçam javalis, veados, capivaras, cabras”.<sup>13</sup>

Ao referir-se à comida e aos alimentos ressalta que, em certas circunstâncias era pouca a sua variedade: “apenas tínhamos farinha de mandioca para fazer mingau, isto é, uma espécie de papa com sal, água e pimenta, chamada pelos índios ionquer, e assim passávamos a vida. Para remediar essa falta, resolveu-se mandar pescar peixe-boi”.<sup>14</sup>

Destaca também a forma de comer, com as mãos e de arremesso, no caso da farinha, além do gosto demasiado do ameríndio pelos vinhos e pimentas.

O padre Antonio Vieira registrou em correspondências ao reino a situação de desconhecimento da natureza e a utilização do saber e da força de trabalho masculina e feminina dos indígenas, por todos os segmentos sociais que compunham o que era designado como colonos. As relações que se estabeleceram entre estes e os nativos foram de forma compulsória e violenta em todas as atividades. Também ressaltou a violenta exploração sofrida pelas mulheres índias e encaminhou denúncias sobre os diferentes tipos de abusos que sofriam, provocando ressonância na corte. Sua insistência associada a outras denúncias resultaram em Cartas Régias (1706 e 1718) que passaram a regulamentar o uso das mesmas pelos colonos.

---

<sup>12</sup> D' EVREUX, Yves. **Viagem ao Norte do Brasil**: feita nos anos de 1613 a 1614. São Paulo: Sciliano, 2002; BETTENDORFF, João Felipe. **Crônica da Missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão**. Belém: SECULT/Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves, 1990; QUEIROS, João de São José de. **Visitas Pastorais – Memórias**. Rio de Janeiro: Editora Melso S/A, 1961; DANIEL, João. **Tesouro Descoberto no Rio Amazonas**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1976;

<sup>13</sup> D'EVREUX, Yves. **Viagem ao Norte do Brasil**..., p. 70.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 70-71.

Bettendorff ao relatar suas visitas missionárias às vilas e lugares, registrou a cozinha e uma reduzida dispensa (sal, farinha, pimentas e limões) que o acompanhava em canoas. Deliciava-se com os peixes, alimentos básicos dos moradores, em especial com: o tucunaré (*Cihchla ocellaris*), as traíras (*Hoplias labaricus*), o mapará (*Serrasamo denticulatus*), o pirarucu (*Arapaima givas*) e o peixe-boi (*Trichechus inunguis*). Ressaltou o consumo de crustáceos (caranguejos, camarões e siris) e mariscos como as ostras e os mexilhões nas vilas mais próximas ao mar: Caeté e Maracanã.

Descrições similares dos alimentos, técnicas de preparo, de sabores, de cheiros e preferências são encontradas em João de São José de Queirós e nos relatórios e ofícios dos administradores civis e militares da época.

O padre João Daniel representou uma das mais detalhadas expressões do discurso europeu sobre a natureza e as gentes da colônia do Estado do Maranhão e Grão Pará, em especial a sua cultura e natureza, particularmente sobre o modo de vida e o viver dos indígenas. Detém-se na descrição pormenorizada da natureza: rios e lagos, plantas e animais. Dedicou parte de sua obra aos costumes dos índios e da sua rusticidade em especial da mulher, nela expressa o preconceito em relação ao extrativismo e a necessidade de civilizar os índios e colonos e cultivar os produtos necessários à subsistência e ao comércio.

Ao descrever a cozinha e a alimentação ameríndia apropriada pelos colonos evidencia uma aparência de pobreza e a rusticidade das mesmas em relação à francesa: “Tem pouca diversidade de guisados as suas mesas, e pouco trem as suas cozinhas; porque ordinariamente comem tudo assado, ou meio assado à inglesa”.<sup>15</sup>

No que se refere às técnicas de preparo dos alimentos informa o modo rústico utilizado: “o que fazem em uma como trempe de três paus levantados com os pés distantes, para lhes meterem a lenha, e o fogo, que rematam em cima unidos, e atados: no meio fazem um arremedo de grelhas com varas, e nelas assam todas as suas caçadas de carnes, peixes, tartarugas, ou o que Deus lhe depara; e raras vezes usam o espeto”.<sup>16</sup>

As reflexões sobre o conjunto das informações sistematizadas a partir das diversas fontes, sobre produtos alimentares existente na fase de implantação e consolidação da colônia indicam não haver escassez e sim desconhecimento por parte de administradores e colonos da natureza americana, em especial de sua flora e fauna. A reclamação constante da pobreza decorrente da escassez, que chegava ao reino dizia a respeito aos produtos, saberes e relações de poder e status quo relativos ao modo de vida e aos produtos conhecidos da e na península ibérica.

---

<sup>15</sup> DANIEL, João. **Tesouro Descoberto no Rio Amazonas...**, p. 204.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 204-205.

A partir dos meados do século XVIII e durante o século XIX, os viajantes tiveram destacado papel no registro e descrições dos hábitos e costumes dos grupos sociais residentes na colônia amazônica, dedicando especial atenção aos alimentos tipicamente regionais e aos hábitos e costumes alimentares. O suco do açaí, a farinha de mandioca e sua diversificada forma de apresentação e uso, os peixes, a diversidade de frutos e seus ricos e variados sabores foram registrado por quase todos.

No contexto das reformulações do projeto da colonização com a finalidade de ampliar e assegurar suas possessões territoriais, os diversos grupos indígenas passaram a ter impotência estratégica na ocupação portuguesa da região. O “Diretorio dos Índios” decretado e operacionalizado pela coroa portuguesa foi um dos instrumentos jurídicos utilizados. Para efetivar a política e buscou conhecer “cientificamente” a natureza e as gentes que nela vivia e os naturalistas tornaram-se fundamentais a tais estudos e conhecimentos.

Alexandre Rodrigues Ferreira (1756-1815), naturalista baiano, esteve no Grão-Pará e Maranhão por dez anos (1783-1793), onde empreendeu a sua Viagem Filosófica pelas Capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá. Sua a missão foi recolher e sistematizar informações sobre os “tres reinos da natureza” e observar e registrar as populações, seus usos e costumes. A alimentação, seus produtos, técnicas de preparo e consumo, foram registrados detalhadamente.

Em suas “Memórias” (1792) descreveu sessenta e quatro (84) espécies de peixes de água doce, e dezenove (19) do mar, quase todas existentes na região estuarina. Dos primeiros, somente vinte e nove (29) espécies e todas do mar, são recomendáveis para o consumo. O pirarucu e o peixe-boi eram os mais apreciados pelos ameríndios e colonos. Da carne do peixe-boi, também são preparados conservas como a mixira, a salmora e linguças. De sua gordura se faz manteiga (banha) que serve para cozinhar, iluminar e misturada com breu serve para calateção de canoas. Destacou que: o pirarucu, o peixe-boi e as carnes e ovos de tartarugas constituíram o principal farnel dos amazônidas por mais de tres séculos e o pirarucu moqueado (seco) e o peixe-boi em salmora representavam na região, o mesmo que o bacalhau e o salmão em Portugal.

Registrou várias formas e técnicas das pescarias: pescava-se com flechas, com anzol, com arpão, com redes, com tapumes de varas, com cipós timbó e outros, que imobilizam os peixes. Diversificadas eram também, as maneiras de prepará-los: cozidos, assados e de escabeche, em conservas e consumidos por todos: ricos e pobres.

As tatarugas eram especialíssimas como alimento para os moradores, e sua manteiga era exportada para o reino. No século XVIII tem-se o registro de quatorze espécies comestíveis. Elas forneciam a carne, a banha e os ovos. A carne fresca é comida cozida, assada, guisada, frita ou picada em pastéis e nas empadas, ou moqueada.

Alexandre Rodrigues Ferreira registrou que “as tatarugas e similares em tudo se assemelha a carne de vaca”. Delas se faziam “importantíssima provisões de carnes

secas, de conservas em potes de manteiga das mesmas, a que chamam mixira e em salmora”.<sup>17</sup> Dos ovos fazia-se manteiga de largo consumo até o início do século XX.

Os registros apontam as mulheres da e na colônia, ressaltando as ameríndias, como as principais responsáveis pelas atividades que asseguraram a subsistência e outras importantes para o viver na região. Buscou-se recuperar aspectos dos viveres, afazeres, saberes e fainas das mulheres na colônia, ou seja, sobre suas histórias numa documentação que pouco ou nada se registrou de modo explícito. Silenciadas por preconceitos e exclusões. Silenciosas, aguardando a oportunidade de emergirem numa outra história, com toda a audácia e encantos que lhes são pertinentes por natureza, revelando-nos um universo de informações sobre suas vidas, seus saberes, trabalhos, anseios e perspectivas, seus lugares e pensares e representações sobre aquele mundo, construindo sociabilidades, resistências e anuências ao novo mundo que se construía.

Esses saberes tradicionais voltam a ganhar relevância e importância nas preocupações, nos debates e nas investigações de outras áreas da Ciência a partir da segunda metade do século XX e intensificou no início do XXI, quando se tornaram premissa na e para a busca de conhecimento sobre a biodiversidade amazônica. A biodiversidade tornou-se signo de poder por sua diversidade de componentes, necessários como portadores de princípios ativos (biofísicos) para diversas finalidades. Em grande parte desconhecida pelas ciências vem sendo percebida e pensada como resultante dos múltiplos processos de interação entre seus habitantes e o ambiente. As recentes reflexões das etnociências têm contribuído para desvelar os muitos sentidos e significados da categoria saber tradicional na conformação da biodiversidade amazônica, enquanto manancial de conhecimentos e técnicas que a ciência ainda não esclareceu totalmente. É nesta perspectiva que insere esta proposta de estudo sobre as representações de produtos, conhecimentos/saberes e técnicas agroecológicas por grupos ameríndios da Amazônia.

A produção historiográfica e antropológica vem discutindo informações sobre a alimentação ameríndia encontrada na região, como também as que se conformaram, a partir do século XVI, incorporando os saberes, técnicas de manejo e preparo como também, a introdução de algumas espécies e procedimentos constantes das tradições europeias, trazidas na bagagem material e imaterial dos viajantes, missionários e colonos europeus.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> FERREIRA, Alexandre Rodrigues. **Viagem Filosófica pelas capitânicas do Grão Pará. Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá – Memórias.** Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional/ Conselho Federal de Cultura, Zoologia e Botânica, 1974, p. 35.

<sup>18</sup> URGATE, Auxíliomar Silva. **Sertões de Bárbaros.** Manaus: Editora Valer, 2009. AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e Selvagens: A Negociação da Fé.** São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

## Senhora Dona Feiticeira: o processo inquisitorial de Isabel Maria da Silva na Visita do Santo Ofício ao Grão Pará e Maranhão (1763)

Marize Helena de Campos<sup>1</sup>

O processo de Dona Isabel Maria da Silva compõe os Autos da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará e Maranhão (1763-1769) que teve como visitador o Padre Doutor Giraldo José de Abranches, que além de Inquisidor também foi nomeado, logo de sua chegada a Belém, Vigário Capitular, posição a ele conferida pelo próprio Marquês de Pombal. Sua função, além de Visitador passava a ser também tomar as denúncias e confissões, assim como determinar prisões e sentenciamentos dos acusados.

Era o dia vinte e seis de Outubro quando Dona Jozepha Coelha apresentou-se a Mesa Inquisitorial, instalada no Hospício de São Boaventura, cidade de Belém do Pará para fazer uma denúncia.

Dona Josepha era natural daquela cidade, tinha *pouco mais ou menos* quarenta anos de idade, era casada com Antônio Gomes, *oficial de fazer meyas* com quem morava na Rua da Atalaya e perante a Mesa do Santo Ofício e do Inquisidor expôs a situação que tinha como protagonista Dona Isabel Maria da Silva.

Segundo Dona Jozepha Coelha, ha cerca de dez anos, encontrava-se em sua casa juntamente com Luiza de Souza, casada com Onofre da Gaya, carpinteiro e Joanna da Gaya, casada com Antônio José de Moraes, soldado da Companhia do Capitão Domingos da Silva Pinheiro quando ali entrara Ana Basília, moça branca, solteira, natural do Maranhão e moradora em Belém na Rua do Convento de Santo Antônio em casa de uma senhora por nome Rozinha, segundo a qual era bem conhecida. E assim, estando as quatro juntas, a dita Ana Basília contara que *assistindo* ela em casa de Dona Isabel Maria da Silva, casada com o referido Capitão Domingos da Silva Pinheiro, da guarnição da Praça de Belém, vira, não se lembra se lhe dissera se era de dia ou de noite, a dita Dona Isabel chamar por cantigas e que logo no meio da casa em que ela estava apareceram dançando ao som das ditas cantigas três pretinhos ou *diabretes*, que saíram do canto da mesma casa, quando a mesma lhes fora perguntando por palavras que ela não percebia, mas que lhe parecia Dona Isabel queria saber e que os ditos pretinhos respondiam.

Depois disto desapareceram ficando, Ana Basília, *naturalmente assustada do que tinha visto* e que logo fora contar ante o que Luiza de Souza e Joanna da Gaya concluíram que já sabiam: que aquele era o meio pelo qual Dona Isabel *sabia tudo o que se passava por que tinha familiaridade e tratamento com os demônios e que era constante e público nesta cidade e principalmente pela vizinhança de Dona Isabel de que ela tinha comércio e comunicação com uns xirimbabos ou demônio e que por esta via sabia tudo o que queria saber.*

---

<sup>1</sup> Universidade Federal do Maranhão – UFMA.

Percebe-se aí o fato de Maria Izabel ter uma posição diferenciada no que se refere ao status social, pois era esposa do Capitão da guarnição o que pode ter sido um ingrediente intensificador da tensão possivelmente já vivenciada em outras circunstâncias entre aquelas mulheres, note-se que uma delas, Joanna da Gaya, casada com Antônio José de Moraes, soldado da Companhia do Capitão Domingos da Silva Pinheiro. Além disso, as falas que recorrem o fato de Dona Izabel Maria “saber tudo” denotam um empoderamento a partir do conhecimento de fatos que, possivelmente, envolviam a vida de muitas pessoas.

Dona Jozepha, afirmou perante a Mesa que sua denúncia era movida pelo desencargo de sua consciência e por entender que era obrigada a fazê-la depois da publicação do Edital na cidade.

Perguntada se Dona Izabel Maria tinha bom entendimento ou era *douda e dizaviçada* ou se costumava tomar vinho ou outras bebidas, respondeu que a achava bem entendida e que nada tinha de doida, porém tinha *ouvido dizer* que algumas vezes tomava bebidas, mas que não perdia de todo o juízo. Perguntada se ouviu de mais alguma pessoa, além de Ana Basília, que Dona Izabel Maria tinha ou fazia contato com os ditos *xirimbabos ou diabretes*, disse que sim, mas que não se lembrava quem eram.

Perguntada sobre o tempo que conhecia Dona Izabel Maria, que opinião tinha dela acerca de sua crença e vida e costumes, respondeu que a conhecia desde que *se entende e que dela não tinha boa opinião* por ver que não ia a Missa nem “puxava” rezas em sua casa, ressaltando que sua denúncia fora movida para o cumprimento do que entendia ser sua obrigação e não pelo fato de ter-lhe *ódio nem má vontade*.

As relações sociais na colônia baseavam-se em grande medida em redes de solidariedade e dependência, bem como na ausência de vida privada, contribuindo para o surgimento de inimizades que geravam um clima de insegurança e vigilância por parte das pessoas.

Três dias depois quem comparecia à mesma Mesa era Dona Izabel Maria da Silva.

Chamada perante o Inquisidor José Giraldo de Abranches, foi admoestada para que tomasse o *bom conselho* de apresentar as culpas que havia cometido, para fazer delas *huma inteyra e verdadeyra confissão e de todas, a saber que estava obrigada a declarar com suas agravantes, costumes, circunstâncias, sem as esconder, nem desculpar porque só lhe convem dizer a verdade pura e sinceramente*.

Disse chamar-se Izabel Maria da Silva, com *poucos mais ou menos 55 anos de idade*, casada com o Capitão Domingos da Sylva, do Regimento da Praça de Belém, moradora na Rua de São João naquela cidade e que havia anos, não se lembrava quando, somente que ainda se achava solteira, viu uma mulher que também não lembrava o nome, viúva, natural de Belém do Pará e moradora na Rua das Mercês, há muitos anos falecida, fazer uma *sorte* chamada de São João, a qual consistia em molhar um copo de vidro com água da noite do dito Santo e lançar dentro, no mesmo copo, um ovo quebrado, nele fazendo uma cruz ao lançar de *certo óleo* no

referido copo rezando-se um Padre Nosso e uma Ave Maria ao dito santo para que mostrasse o que havia de suceder *a tal ou qual pessoa que se nomeasse* e que, aprendendo este modo de fazer a dita sorte as fizera e lançara em três anos sucessivos no dito dia de São João, os quais anos foram dois no estado de solteira e um sendo já casada, sendo a sorte do primeiro ano para saber que estudo havia de tomar um estudante, que não lembrava o nome, nem de seu pai, nem de sua mãe, que também moravam na Rua das Mercês. Com efeito, segundo suas palavras, lançando ela a sorte na forma acima dita, lhe apareceu a figura de uma Igreja e dentro dela um altar, em que se apresentava um sacerdote para dizer missa, *o que ela confitente vira clara e especificamente* junto a mãe do dito estudante e que, de acordo com suas palavras de fato veio a tornar-se sacerdote.

Izabel Maria revelou que a sorte do segundo ano foi para saber se uma moça, de quem não lembrava o nome, nem de quem era filha, e que morava na Rua do Limoeiro, haveria de se casar com um “mazombo” ou com um homem que viria do Reino e, lançando ela a sorte, lhe apareceu e, claramente, viu um navio e a dita moça, donde veio saber que havia de casar com homem do Reino, o que segundo ela, *assim sucedeu*.

Sobre a sorte feita no terceiro ano, disse ter sido feita para uma moça chamada Nazária, parda, filha de Maria parda e de pai incógnito, moradora na Vila de Bragança, que também queria saber com quem havia de se casar, com um homem do Reino ou com um homem “da terra”, e como no copo *se não vira o navio*, logo soube que havia de se casar com um homem “da terra”, segundo Izabel Maria, como assim sucedeu.

Concluiu então que isto era o que tinha para se acusar, sendo que havia deixado de *fazer as observações de sorte* porque seu marido a repreendeu asperamente logo que soube que as fazia, ficando com isso *muito arrependida de tê-las feito do que pedia perdão e misericórdia*.

Foi lhe dito que havia tomado *muito bom conselho em se apresentar à Meza, mas que convinha muito trazer todas as culpas á memória para fazer inteira confissão para desencargo de sua consciência e salvação de sua alma e assim merecer a misericórdia que a Santa Madre Igreja se costuma conceder aos bons e verdadeiros confitentes*.

Dona Maria Izabel respondeu que não se lembrava de mais nada, ante o que foi determinado que não se ausentasse se *expressa licença da Meza* e que ali se apresentasse diariamente, exceto nos feriados, das sete às onze horas da manhã, até que findasse sua causa, o que ela prometeu cumprir.

A denúncia e a conseqüente apresentação de Dona Izabel Maria, sugerem pensar os conflitos sociais que resultavam em processos inquisitórios, tanto na metrópole quanto na colônia, como nos aponta Ângelo de Assis (2008), e que muitas vezes eram resultantes de inimizades e tensões cotidianas.

Na denúncia apresentada contra Dona Izabel Maria, podemos ver o elemento acusatório na comunicação e “negócios” com o demônio e os desdobramentos do

poder do conhecimento do que se passava nas vidas alheias. Já em sua apresentação o que percebemos é a descrição de práticas supersticiosas, sem a declaração de ligações demoníacas. Saber quem falava a verdade é quase impossível, mas o que fica evidente são as diferentes visões sobre a mesma prática, dos que delatavam e se sentiam atingidos por esses atos e dos que os praticavam e consideravam seus costumes corriqueiros e até certo ponto inocentes, mesmo que fosse para obter um julgamento mais brando por parte do Santo Ofício.

Para Rafael Bluteau<sup>2</sup> existiam três tipos de magia: a magia natural, a artificial e diabólica. Considerando a primeira resultante da manipulação de objetos naturais, causando resultados extraordinários (o uso de pedras, plantas e outros objetos naturais para a preparação de feitiços). A segunda decorrente da inteligência humana, que inventaria coisas extraordinárias que beiravam ao mágico. E a terceira fruto do pacto demoníaco.

Mas as falas destoantes entre denunciante e acusada foram possivelmente o motivo principal da continuidade do processo de Dona Maria Izabel e em 12 de Dezembro de 1763 foi chamada, perante a Meza e o Inquisidor, Luiza de Souza, presente no dia em que, de acordo com Dona Josepha Coelho, Ana Basília contara do episódio em casa de Dona Izabel Maria Silva. Disse chamar-se Luiza de Souza, *de pouco mais ou menos 35 anos de idade*, casada com Onofre da Gaya, carpinteiro, natural e moradora em Belém do Pará, na Rua da Atalaya *detrás de Sam João*.

Perguntada se sabia ou suspeitava o motivo pelo qual fora chamada, disse que não. Perguntada se sabia de alguma pessoa que tivesse feito ou dito alguma coisa contra a *Santa Fé Católica e Ley Evangelica*, ou se conhecia outra culpa pertencente ao Santo Ofício e que devesse denunciar naquela Meza, disse que não.

Começou então uma seqüência narrativa que notadamente buscava de Luiza uma fala que confirmasse a de Dona Jozepha Coelho, pois ali estava o crime herético mais grave, o pacto com demônios. Por outro lado, Luiza demonstra um sentimento de medo, comum a muitas pessoas inquiridas, especialmente ao final de suas respostas, quando ressalva que “nada ouviu”.

*Perguntada se sabia que alguma pessoa chamasse por cantigas e que logo no meio da caça em que a dita pessoa estava apareçam dançando ao som das cantigas três pretinhos ou diabretes aos quais a dita certa pessoa perguntasse por palavras imperceptíveis o que queria saber e que os ditos pretinhos ou diabretes lhe dessem suas supostas e que outra certa pessoa vendo e ouvindo isto o fosse contar a outros e lhes dissesse que esta era a via porque a dita certa pessoa tinha para saber tudo o que se passava pela familiaridade e tratamento que tinha com os demônios disse que nada sabia do que contém a pergunta e somente vio dizer a Jozepha Coelho e Joanna da Gaya, que indo falar com*

---

<sup>2</sup> Apud BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia – feiticeros, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

*elas e Dona Bazília lhes contara que tinha visto as couças que contam a pergunta e que as vira fazer e passar na casa de Dona Izabel da Silva, porém ela nada ouviu.*

Outra versão foi apresentada dois dias depois, aos quatorze dias de Dezembro de 1763, por Joanna da Gaya, de *pouco mais ou menos* 20 anos de idade. Após os juramentos e perguntas de praxe foi indagada se sabia ou suspeitava do motivo pelo qual fora chamada perante aquela Meza, ao que respondeu não saber por que fora chamada e que nenhuma pessoa havia lhe dito.

Perguntada por “parte do Santo Ofício” de *certas cousas que ouviu de uma dona Bazília, solteira, mulher branca natural do Maranhão* respondeu que suspeitava que seria chamada para dizer e declarar *certas couças* que ouviu contar uma Bazília e o fundamento que tinha para esta suspeita procedia de seu cunhado Antônio Gomes Leyte, homem branco, natural do Reino, casado com sua irmã Jozepha Coelha e também esta que lhe dissera que tinha denunciado na Meza, Dona Izabel, por fazer *as ditas certas couças* as quais ela, testemunha ouviu contar a dita Ana Bazília, estando presentes a dita sua irmã Jozepha Coelha e o marido primeiro desta, *já defunto*, chamado Miguel Francisco e Mônica de Cantanhede, madrastra desta testemunha por estar casada com seu pai Theodózio da Gaya, moradora na Rua de trás da de São João e que, a dita Dona Izabel estando com ela, a referida Dona Bazília, não estava certa do tempo em que declarou suceder o caso, tivera na sua presença *hum pretinho que sabira debaixo da cama da mesma Dona Izabel ao qual ela perguntara várias cousas ao que lhe respondeu e que depois de dar as respostas às suas perguntas desaparecera o que tudo disse a dita Ana Bazília presenciara e outras mais couças que ela testemunha já não tinha lembrança concluindo a dita Ana Bazília que já sabia os meios que a dita Dona Izabel tinha para saber tudo o que se passava, fosse de dia ou de noite porque tudo perguntava aos ditos pretinhos e eles tudo lhes respondiam porque era o demônio: e que o dito caso o tinha visto de dia a dita Ana Bazília e que isto era o que lhe tinha ouvido contar.*

Perguntada se ouviu também dizer a dita Ana Bazília que a referida Dona Izabel chamara por cantigas, não só um, mas *dois pretinhos mais e que todos três apareceram dansando ao som das ditas cantigas saindo do canto da casa em que estava a dita Dona Izabel*, disse que não tinha essa lembrança.

Perguntada se ouviu contar a dita Ana Bazília que a referida Dona Izabel fora perguntando aos tais pretinhos por palavras que não percebera o que deles queria saber e que lhes respondiam, respondeu que não tinha lembrança disso e que ouviu Ana Bazília falar em *um pretinho e não três pretinhos*. Também não lembrava se Ana Bazília tinha dito ter ficado assustada de ter visto aparecer e desaparecer os ditos *pretinhos*. Disse ainda que conhecia Dona Izabel desde que *se lembra* e não tinha dela boa opinião, porque não ouvia missa nem em sua casa se ouvia *couça que paresa religião* e que geralmente é tida *muita maligna principalmente não estando o marido em casa como publicação os próprios vizinhos e ela testemunha o tem ouvido assim contar a Luzia Machado e Catarina da Costa, ambas suas vizinhas e geralmente a todos os vizinhos da rua e que fez a denúncia sem motivos de ódio ou má vontade.*

Por fim, naquele mesmo dia apresentou-se à Meza, Ana Bazília. Disse ser solteira, *pouco mais ou menos de vinte e cinco anos de idade*, filha de Antônio Sarayva, que foi soldado, e de Luzia dos Reis, natural da Vila de Tapuitapera do Bispado do Maranhão, moradora em Belém, onde vivia de suas costuras.

Perguntada se sabia ou suspeitava o para quê fora chamada e se alguma pessoa a persuadiu, respondeu que não.

Perguntada se *sabe que alguma pessoa obra se dicesse ou fizesse alguma cousa contra Nossa Santa Fé Cathólica ou Ley Evangélicas ou cometese outras culpas conhecidamente pertença ao Santo Ofício* e que devesse denunciar naquela Meza, disse que não. Perguntada se sabia que alguma pessoa, por meio de cantigas *fizesse aparecer três pretinhos ou diabretes que sahirão do canto de huma caça e queestes se pözessem a dansar no meyo da mesma caçae que tal pessoa lhes fosse perguntando por palavras imperceptíveis aquilo que queria saber e que os ditos pretinhos dessem suas respotase depois desaparecessem e se certa pessoa que presenciou todo o referido ficando naturalmente assustada de ter visto fosse contar tudo a outrascertas pessoas disendo lhes que já sabia que aquele era o meyo por onde a tal pessoa sabia tudo o que se pasava porque tinha familiaridade e tratamentocom os demônios a que dão o nome de xiribabos.*

Disse que de nada era sabedora *nem de tais couzas tinha noticia algumas* do que foi lhe dito, de forma contundente, e porque não ameaçadora, que na Meza daquela visita, por parte do Santo Ofício havia informação de que *ela sabe, tem noticia, presenciou e contou as couzas porque agora em particular foi perguntada e que trate de descarregar sua consciência e manifestar toda verdade para o que pode fazer seu exame: e por dizer que com efeito de nada tinha lembrança; porem que faria o dito exame e viria declarar tudo o que lhe lembrace.*

Ana Bazília fora outra vez admoestada e mandada para fora da sala depois de lhe ser lido todo o referido que declarou *estava escrito na verdade.*

## Conclusão

A Inquisição deixou de funcionar em Portugal em 1821, um ano antes da independência do Brasil. O saldo de seus séculos de funcionamento seriam milhares de processados, centenas de relaxados ao braço secular, muitos encarcerados em Lisboa, outros nas galés reais ou degredados. O contexto inquisitorial terminava, muito embora deixasse marcas indeléveis nas vidas de religiosos e seculares, metropolitanos e colonos, devido ao enorme impacto causado por suas práticas.

## O fim do monopólio da Companhia pombalina e os comerciantes de almas do Grão-Pará e Rio Negro (1777-1815)

Marley Antonia Silva da Silva<sup>1</sup>

### A Companhia de Comércio e a historiografia

A Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão fez parte de um conjunto de medidas durante o período pombalino (1750-1777) que visavam “arrancar” a Amazônia Colonial de sua “estagnação”, juntamente com o fim da escravidão indígena, a retirada do poder temporal dos missionários sobre os aldeamentos indígenas e a expulsão dos jesuítas.

A Companhia estabeleceu o monopólio no tráfico e comercialização de escravos africanos no Grão-Pará e Maranhão, pois seu objetivo principal era,

A introdução de mão-de-obra africana no Estado do Grão-Pará e Maranhão era a razão principal da existência da Companhia. O tráfico de escravos seria encarado pela empresa pombalina como negócio vital, porquanto, suposta a liberdade dos índios, seriam os negros africanos que cultivariam os gêneros tropicais que os navios da sociedade mercantil haviam de transportar de S. Luis e de Belém para Lisboa.<sup>2</sup>

Para o historiador Manoel Nunes Dias, defensor da empresa, “a Companhia mudou, realmente, a roupagem e a fisionomia da terra que há muito aguardava lavragem e sangue novo”.<sup>3</sup> O êxito da empresa é apontado por diversos trabalhos, acompanhem os argumentos de alguns.

Para Alencastro, a CGGPM fez parte de uma operação da Metrópole para enquadrar a região no sistema atlântico.<sup>4</sup> De acordo com Almeida, o tráfico de cativos oriundos da África, “foi insignificante na Amazônia até meados do século

---

<sup>1</sup> Mestre em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará – PPHIST/UFPA – Bolsista FAPESPA.

<sup>2</sup> DIAS, Manuel Nunes. **Fomento e mercantilismo: A Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778)**. Belém: UFPA, 1970, vol. 1, p. 459.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>4</sup> ALENCASTRO, Luis Felipe. Com quantos escravos se constrói um país? O Brasil não era viável sem Angola. In: FIGUEIREDO, Luciano (org). **Raízes Africanas**. Rio de Janeiro: Sabin, 2009, p. 142-143.

XVIII quando, com a criação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, um número considerável de escravos foi introduzido na região”.<sup>5</sup>

A empresa em questão, como nos informa Carreira, “tratou-se de uma organização mercantil, de estilo amplo, monopolista e de capitais provenientes da emissão de ações”.<sup>6</sup> Entretanto, a mesma não conseguiu o monopólio sem ter que conceder largos favores a Coroa, que garantia o exclusivo da CCGPM através de medidas como: negar despachos aos navios “estranhos” e confiscar aqueles que tentassem sair sem a documentação. Essa relação de troca entre a Companhia e a Coroa é assim apresentada por Manuel Nunes:

O que houve foi uma espécie de reciprocidade de favores entre o monarca e a empresa mercantil, simbiose política e econômica de interesse para ambas as causas. Ao soberano cumpriam determinadas funções, onde a Administração necessitasse da presença reguladora ou coatora do poder público. A Companhia, por seu lado, ficaria incumbida do financiamento da obra de defesa dos territórios incorporados ao domínio da Coroa, encargo que interessava à segurança do seu próprio patrimônio.<sup>7</sup>

A defesa das fronteiras era uma das funções da empresa que aumentou quantitativamente os braços africanos nas capitanias; para Sampaio, “não restam dúvidas quanto ao impacto provocado pela Companhia de Comércio sobre a demografia escrava no Grão-Pará”.<sup>8</sup>

Tal percepção é ratificada por Nunes, ao atribuir a empresa “a primeira experiência séria e colonização da Amazônia”.<sup>9</sup> Na agricultura, a Companhia incentivou o cultivo do arroz, anil vegetal, cacau, café. “Dir-se-ia que a Companhia, com sua fecunda atividade fomentista, nucleou as populações. Pelo menos contribuiu enormemente para isso, reunindo a maior parte dos lavradores em, torno

---

<sup>5</sup> ALMEIDA, Maria Celestino de. “Trabalho compulsório na Amazônia: séculos XVII-XVIII”. *Revista Arrabalde*, ano I, nº 2 (set.-dez. 1988), p. 102.

<sup>6</sup> CARREIRA, António. **As Companhias pombalinas de navegação, comércio e tráfico de escravos entre a costa africana e o nordeste brasileiro**. Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1969, p. 65.

<sup>7</sup> DIAS. **Fomento e mercantilismo...**, p. 16.

<sup>8</sup> SAMPAIO, Patrícia Melo. *Escravidão e Liberdade na Amazônia: notas de pesquisa sobre o mundo do trabalho indígena e africano*. **3º Encontro de Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional**. Florianópolis, 2007. Disponível em <http://www.labhstc.ufsc.br/pdf2007/53.53.pdf>. Acesso em 18 e janeiro de 2008, p. 3.

<sup>9</sup> DIAS, Manuel Nunes. **Fomento e mercantilismo...**, p. 55-56.

de si, sedentarizando-os à terra agricultada”.<sup>10</sup> A empresa para este autor operou mudanças profundas que não ocorreram apenas no cenário amazônico.

Os cativos vindos de África eram vendidos geralmente a crédito pela Companhia, os colonos pagavam com gêneros (algodão, arroz, cacau). A empresa concedia prazo aos colonos, em geral dois ou três anos, para pagamento das “peças” recebidas.

Para Salles, a avaliação da Companhia também foi positiva:

Os 22 anos de atividades da Companhia provam que a empresa pombalina, apesar de seus defeitos, não falhou e que a política escravista adotada pela metrópole, sob a inspiração do Marquês de Pombal teve profundas consequências na Amazônia.<sup>11</sup>

Seguindo está mesma ótica, Jonas Queiroz e Flávio Gomes afirmam que “o fluxo de escravos negros para a Amazônia havia aumentado consideravelmente após a criação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, em 1755”.<sup>12</sup>

Ainda que haja uma concordância no fato de a empresa colonial introduzir maior quantidade de escravos no Grão-Pará, isso não significa que as necessidades do tráfico tivessem sido supridas completamente através da Companhia, haja vista que, apesar da ação da mesma, os moradores ainda clamavam por mão-de-obra:

Na correspondência dos anos seguintes, o teor dos documentos é o mesmo, constatando-se a situação descrita por esse e por outros governadores que o sucederam. Havia uma reclamação generalizada contra o pequeno número de escravos importados pela companhia. Generalizada porque a queixa não procedia apenas dos lavradores e senhores de engenho porém da Magistratura, aparentemente também descontente com a Administração da Companhia.<sup>13</sup>

É interessante a reflexão de Vergolino, enquanto os autores preocupam-se exaustivamente em afirmar que com a Companhia a demografia escrava africana sofreu um impacto positivo; a autora, baseada nos documentos contidos do Arquivo

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>11</sup> SALLES, Vicente. **O negro no Pará**: sob o regime de escravidão. Belém: IAP; Programa Raízes, 3ª edição, 2005, p. 60.

<sup>12</sup> GOMES, Flávio dos Santos & QUEIROZ, Jonas Marçal de. Em outras margens: escravidão africana, fronteiras e etnicidade na Amazônia. In: PRIORE, Mary del & GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). **Os senhores dos rios**. Amazônia, margens e histórias. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003, p. 143.

<sup>13</sup> VERGOLINO-HENRY, Anaíza & FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. **A presença africana na Amazônia colonial**: uma notícia histórica. Belém: Arquivo público do estado do Pará, 1990, p. 47.

Público do Pará, preocupa-se em ampliar a questão e sinalizar para o fato de que mesmo com o sensível aumento no número de africanos introduzidos na Amazônia Colonial com o estabelecimento da Companhia, a mesma não conseguiu atender à demanda dos colonos. Ainda que a empresa monopolista tenha contribuído de forma singular para o fornecimento de trabalhadores africanos cativos, não resolveu o problema de fornecimento de mão de obra africana.

Afinal, nem todos os estudiosos da questão foram entusiasta da empresa monopolista. O historiador português João Lúcio de Azevedo, questionou o sucesso da ação da CCGPM no Pará e afirmou que “no Pará, nem a menor recordação subsiste d’esta empresa, que cercada de tantos privilégios, devia opulentar esta região fertilíssima”.<sup>14</sup>

Este historiador foi um crítico severo da empresa, demonstrou os muitos problemas ocasionados pelo estabelecimento da mesma, a sobretaxa dos produtos, preços elevados dos gêneros trazidos da metrópole, a corrupção de seus membros e a escassez no fornecimento de mantimentos para o Estado do Grão-Pará e Rio Negro.

Nas palavras do autor mencionado acima, não houve de fato uma eficácia na atuação da companhia no norte da América Portuguesa. Outro estudioso questiona os benefícios de ação da mesma na execução de outra função da empresa: a defesa das fronteiras, de acordo com Claudio Shikida é necessário analisar a empresa sob outros aspectos porque observa

a ausência de qualquer cálculo de custo-benefício que demonstre que a opção pelo não monopólio teria de ser preterida. Em outras palavras, são necessários estudos contrafactuais nesta área. Sem estes, é difícil se obter alguma precisão sobre o sucesso (ou não) da companhia no fornecimento deste bem público, a defesa.<sup>15</sup>

As avaliações sobre a CCGPM são divergentes, mas sua relevância para a intensificação do tráfico de africanos é incontestável, entretanto, com uma nova conjuntura política, os privilégios que a empresa usufruía foram duramente questionados e o fim do monopólio se aproximava, contudo seus defensores ansiavam para que os privilégios fossem estendidos e seus detratores vociferavam pelo fim da mesma.

---

<sup>14</sup> AZEVEDO, João Lúcio. **Estudos de História Paraense**. Belém: SECULT, 1994, p. 102-103.

<sup>15</sup> SHIKIDA, Claudio. **Apontamento sobre a economia política da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão**. Rio de Janeiro: IBEMEC, 2007, p. 10-11.

## Os detratores e apologistas da CCGPM

Desde que foi instituída, a Companhia contou com a insatisfação dos “homens de negócio de Lisboa” que apresentaram em 1755, uma representação demonstrando o quanto seria prejudicial ao comércio e a navegação de Portugal, o estabelecimento de um monopólio estendido por tantos anos.<sup>16</sup> Entretanto, para que fosse formada, também contou com o apoio de comerciantes de Lisboa. Manuel Nunes Dias ressalta a “qualidade” dos homens de negócios que investiram na fundação da empresa provenientes de capitais.

Pela primeira vez um grupo de comerciantes experimentados propunha ao monarca, em forma de estatutos, um plano de fomento ultramarino que era transformado em lei através de um alvará de confirmação da real mão e com a chancela do enérgico ministro, responsável pela iniciativa renovadora.<sup>17</sup>

A criação da empresa, na perspectiva de Reis, “fora uma solicitação das próprias populações amazônicas cansadas de aguardar praça nos poucos barcos que anualmente serviam de intercâmbio”.<sup>18</sup> Nessa perspectiva a empresa fora criada contando com o apoio dos colonos do Grão-Pará. Ressalta Salles que o capital levantado para implementação da empresa foi de moradores do Pará.<sup>19</sup> Entretanto, sabemos que tal afirmativa deve ser um equívoco, porque os quatrocentos e vinte e seis acionistas fundadores da companhia pertenciam a lugares diferentes como Maranhão, Mato Grosso, Pará, Bahia e Portugal.<sup>20</sup>

Contudo, comerciantes do Pará foram prejudicados pelo estabelecimento do organismo mercantil, pois antes do monopólio alguns deles realizavam o comércio de certos produtos com exclusividade e obtinham lucros altíssimos, tal benefício fora perdido com a instalação do monopólio, gerando contrariedade entre aqueles que realizavam o comércio na região.

Durante a vigência da empresa pombalina, também havia muitos insatisfeitos, pois existiam queixas de que ela não atendia os moradores no fornecimento satisfatório de trabalhadores. Em correspondência de 1761, o governador dizia que “tudo isso da uma evidente prova de que a carência de braços é muita, e pouca a quantidade que aqui conduz a Companhia”.<sup>21</sup>

---

<sup>16</sup> CARREIRA. *As Companhias pombalinas de navegação, comércio e tráfico de escravos entre a costa africana e o nordeste brasileiro...*, p. 33.

<sup>17</sup> DIAS, Manuel Nunes. *Fomento e mercantilismo...*, p. 227.

<sup>18</sup> REIS, Arthur Cezar Ferreira. *A Amazônia que os portugueses revelaram*. Belém: SECULT, 1994, p. 51.

<sup>19</sup> SALLES. *O negro no Pará...*, p. 57.

<sup>20</sup> DIAS. *Fomento e mercantilismo...*, p. 230-234.

<sup>21</sup> AZEVEDO. *Estudos de História Paraense...*, p. 100.

As opiniões acima são bem distintas da emitida por Manuel Nunes, admirador e defensor da Companhia e da obra de Pombal, para este historiador a empresa monopolista fora um divisor de águas na história da Amazônia Colonial.<sup>22</sup>

As distintas opiniões relacionadas às críticas direcionadas a empresa monopolista, evidenciam o embate presente na documentação entre os “apologistas”, representados pela junta de administração da CCGPM e os “detratores”, os que não puderam se beneficiar com a ação da empresa. Após vinte anos de existência o estatuto de 1755 previa uma prorrogação por mais vinte anos,<sup>23</sup> entretanto quando chegou o momento de considerar esta possibilidade, os “detratores” trataram de demover esta possibilidade da cabeça de D. Maria.

Sobre os prejuízos que poderiam resultar para a Fazenda Real a manutenção do monopólio, Manuel Pereira de Faria, contador geral, no ano de 1777, deixa claro ao secretário de estado da Marinha e Ultramar : “as companhias exclusivas são estabelecimentos q as naçoens inteligentes não admittem”.<sup>24</sup> No mesmo ano a Junta de Administração da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão emite carta para a rainha D. Maria I, onde destaca os benefícios que o estabelecimento daquela Companhia trouxe para o comércio e culturas naqueles Estados e solicita a continuação das suas atividades.<sup>25</sup>

Entre aqueles que defendiam a manutenção do monopólio argumentava-se que a mesma fora benfazeja a região, já que teria enriquecido seus habitantes uma vez que fomentou o comércio, forneceu mão de obra e assegurou as fronteiras, com isso teria contribuído, através de sua ação colonizadora, para o fortalecimento do poder real na região; já os descontentes com a empresa avolumavam as denúncias contra os preços abusivos dos escravos, escasso fornecimento de trabalhadores, corrupção, falta de pagamento dos produtos e desmandos da junta administrativa na cobrança de dívidas.<sup>26</sup>

Com a tensão provocada pelo momento de decisão sobre a extensão ou não do monopólio, ao avizinhar-se o fim do período do exclusivo comercial quarenta e oito comerciantes de Lisboa subscrevem uma petição no ano de 1777 pedindo à rainha

---

<sup>22</sup> DIAS. **Fomento e mercantilismo**...., p. 52.

<sup>23</sup> CARREIRA. **As Companhias pombalinas de navegação, comércio e tráfico de escravos entre a costa africana e o nordeste brasileiro**...., p. 44.

<sup>24</sup> OFÍCIO do [contador-geral de uma das Contadorias do Erário Régio] Manuel Pereira de Faria para o [secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro]. Lisboa, maio de 1777, AHU Cx. 76, D. 6400.

<sup>25</sup> CARTA da Junta de Administração da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão para a rainha [D. Maria I]. Lisboa, 17 de março de 1777, AHU, Cx. 76, D. 6383.

<sup>26</sup> SILVA, Marley Antonia Silva da. **“O que se precisa para o adiantamento das lavouras”**. Tráfico negreiro no Grão-Pará com o fim da Companhia Geral de Comércio (século XVIII). Belém: Monografia de graduação em História apresentada a Universidade Federal do Pará, 2008, p. 42.

que não fosse prorrogado o prazo, consoante estava previsto no número 51 do estatuto de 1755.<sup>27</sup> Os devedores da empresa no Pará, cerca de 187 entre civis e militares,<sup>28</sup> engrossavam as correntes antagonistas que desejavam abolir o monopólio, enviavam cartas a rainha demonstrando a insatisfação. A soberana atendeu aos anseios dos que estavam insatisfeitos com o exclusivo exercido pela empresa, no início de 1778 foi considerado extinto os privilégios da empresa provenientes de capitais.

Após, o fim do exclusivo comercial, curiosamente quando era mencionada por moradores e autoridades a Companhia era lembrada como uma empresa que não realizava o tráfico de forma satisfatória (já que os moradores sempre reclamavam por mais escravos); entretanto, à medida que transcorre o tempo e aumentam às necessidades e as dificuldades de obtenção de africanos, a Companhia passa então a ser lembrada como uma empresa competente que fornecia escravos aos moradores e ainda os vendia fiado.<sup>29</sup>

A empresa fornecia escravos a prazo para os colonos, e é possível que tenham se acostumado a receber escravos e pagar posteriormente com gêneros, pois a venda de trabalhadores cativos a vista era uma dificuldade que o tráfico enfrentava, mas a introdução de escravos persistiu no período posterior à Companhia, como nos evidência Reis:

Encerrada a fase de actividades da Companhia, ante a grita de interessados em Portugal, que viam nela um paradeiro aos seus negócios, negócios de que a região não conhecia qualquer benefício directo ou indirecto, continuou porém, a imigração dos Africanos, uma vez que a tentativa de estabelecer a economia na base agrária fora coroada do maior sucesso. Como o creatório no Marajó e depois no Baixo-Amazonas, actividades econômicas a que o negro escravo também trouxe a sua contribuição.<sup>30</sup>

O tráfico africano perpetuou-se apesar do fim da Companhia e alguns autores nos levam a crer inclusive que o mesmo ampliou-se no Grão-Pará, após o término da empresa monopolista. Para Anaíza Vergolino-Henry e Napoleão Figueiredo, “por

---

<sup>27</sup> CARREIRA. **As Companhias pombalinas de navegação, comércio e tráfico de escravos entre a costa africana e o nordeste brasileiro...**, p. 35.

<sup>28</sup> DIAS. **Fomento e mercantilismo...**, vol. 2, p. 75.

<sup>29</sup> SILVA. **“O que se precisa para o adiantamento das lavouras”...**, p. 45.

<sup>30</sup> REIS, Arthur Cezar Ferreira. “O negro na empresa colonial dos portugueses na Amazônia”. *Actas do Congresso Internacional de História dos Descobrimentos*. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações da Morte do Infante Dom Henrique, vol. V, II parte, 1961, p. 354.

volta de 1784 (...) é possível ver que o número médio de escravos transportados havia aumentado, a se julgar pela arqueação das embarcações típicas do transporte”.<sup>31</sup> Os espaços internos dos navios aumentaram, ampliando, por conseguinte a capacidade de transportar escravos. Entretanto, os números não confirmam este aumento ainda que não tenha ocorrido uma queda brusca<sup>32</sup> na quantia de cativo africano importados.

O organismo mercantil responsável por fornecer braços para o trabalho no Maranhão e no Pará, passado os vinte anos, dividia esta atividade com a iniciativa particular. No período do monopólio, sabemos que o Pará recebia mais escravos que o Maranhão, entretanto o comércio de mancipios africanos tomou rumos distintos nos dois estados quando tal atividade tornou-se livre. Entretanto, quem foram os responsáveis em manter tal comércio?

### **Os financiadores do tráfico no Grão-Pará**

O trânsito forçado de africanos para o Grão-Pará e Rio Negro, contou com a iniciativa de homens que obviamente desejavam obter rendimentos com este comércio. Sabemos que a Companhia continuou participando deste negócio, entretanto após 1785 sua participação cessa e somente os homens da iniciativa particular passam a realizar o tráfico. A bibliografia consultada nada nos disse sobre estes particulares. Mas afinal, quem eram os homens que deram continuidade a este comércio?

Os armadores dos navios que traziam cativos africanos a Belém residiam no Maranhão, na Bahia, Pernambuco, Lisboa e Pará.<sup>33</sup> Infelizmente sobre alguns deles encontramos poucas informações (como no caso dos capitães que se tornaram armadores), para outros nem encontramos indícios, entretanto, sobre aqueles que residiam no Pará pudemos identificar alguns aspectos de suas trajetórias.

Entretanto, gostaríamos de deter nossa atenção nos negociantes residentes no Grão-Pará. Na perspectiva de Silva Júnior, “uma das formas mais eficazes de acumular riqueza na colônia era o usufruto das facilidades oferecidas pelo usufruto

---

<sup>31</sup> VERGOLINO-HENRY & FIGUEIREDO. **A presença africana na Amazônia colonial...**, p. 49.

<sup>32</sup> Ver os números em: SILVA, Marley Antonia Silva da **A extinção da Companhia de Comércio e o tráfico de africanos para o Estado do Grão-Pará e Rio Negro (1777-1815)**. Belém: Dissertação de Mestrado em história, PPHIST - UFPA, 2012. MacLACHLAN, Colin M. African. Slavery and Economic Development in Amazonia (1700-1800). In: TOPLIN, Robert B. (eds.) **Slavery na Race Relations in Latin América**. Westport: Greenwood Press, 1973.

<sup>33</sup> Não podemos por uma questão de espaço colocar aqui todo os nomes dos particulares que encontramos, para obter mais nomes consulte SILVA, 2012.

de diversas funções burocráticas e militares, que, comumente eram acumuladas”.<sup>34</sup> As nossas pesquisas corroboram as afirmações do historiador, que ainda aponta como as pessoas de posses do Estado acumularam seus bens; “as pessoas consideradas abastadas na capitania do Grão-Pará construíram suas fortunas muito mais como negociantes que como lavradores”.<sup>35</sup>

Os homens responsáveis pelo comércio de almas para o Grão-Pará e que aí residiam, em geral eram comerciantes, possuíam um cargo público e propriedade de terras. Obtivemos êxito na localização de alguns deles. Em seguida apresentamos uma síntese daqueles que conseguimos identificar como responsáveis pela continuidade do comércio de almas nas décadas finais do século XVIII e início do século XIX.

No porto de Belém identificamos dois homens que desempenharam a função ora de capitão, ora de financiadores de viagens. Entre eles está João Antônio, que financiou e atuou como capitão no navio Nossa Senhora da Boaventura, São Gonçalo e Almas<sup>36</sup>, vinda com escravos da Bahia em 1779, infelizmente a documentação não nos oferece maiores informações sobre este homem. Também, João do Espírito Santo, era capitão nos navios da Companhia desde 1772<sup>37</sup> trazia navios com cativos ao Pará na curveta São Pedro Gonçalves, entretanto sete anos depois, aparece como financiador de uma embarcação com duzentos e vinte e dois escravos,<sup>38</sup> também em 1781 ele aparece como armador de uma viagem com escravos de Bissau em direção ao porto do Pará.

Entretanto, gostaríamos de deter nossa atenção nos negociantes residentes no Grão-Pará. Na perspectiva de Silva Júnior, “uma das formas mais eficazes de acumular riqueza na colônia era o usufruto das facilidades oferecidas pelo usufruto de diversas funções burocráticas e militares, que, comumente eram acumuladas”.<sup>39</sup> As nossas pesquisas corroboram as afirmações do historiador, que ainda aponta como as pessoas de posses do Estado acumularam seus bens; “as pessoas

---

<sup>34</sup> SOUZA JUNIOR, José Alves de. **Tramas do Cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do setecentos: Um estudo sobre a Companhia de Jesus e a política pombalina.** São Paulo: Tese de Doutorado, PUC – São Paulo, 2009, p. 351.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 346.

<sup>36</sup> MAPA dos escravos conduzidos para a cidade de Belém do Pará no ano de 1779, Cx. 84, D. 6905 e MAPA dos escravos conduzidos para a cidade de Belém do Pará no ano de 1779, AHU- 26 de janeiro de 1780, Pará, Cx 84, D. 6921.

<sup>37</sup> BDCTE, Viagem 19596.

<sup>38</sup> Nesta viagem a companhia aparece como financiadora, mas o MAPA dos escravos conduzidos para a cidade de Belém do Pará no ano de 1779, AHU- 26 de janeiro de 1780, Pará, Cx 84, D. 6921 aponta João do Espírito Santo.

<sup>39</sup> SOUZA JUNIOR. **Tramas do Cotidiano...**, p. 351.

consideradas abastadas na capitania do Grão-Pará construíram suas fortunas muito mais como negociantes que como lavradores”.<sup>40</sup>

Entre os homens de posses que realizavam tal comércio e que residiam em Belém estava Ambrósio Henriques. A família Henriques estava entre as mais tradicionais da ilha do Marajó.<sup>41</sup> Todas as terras da ilha Mexiana, desde 1766 também pertenciam a mencionada família, sem mencionar as terras no Rio Arari e no Rio Cururu.<sup>42</sup> Ambrósio Henriques era militar<sup>43</sup> e rico proprietário de terras, engenhos, sesmarias e ilhas, ainda herdou de seu sogro, a fazenda Jaguarari.<sup>44</sup> Também aparece como cabeça de família, com mais de um domicílio na freguesia de Acará.<sup>45</sup> Foram duas as viagens patrocinadas pelo distinto morador de Belém, entretanto não foram expedições entre a costa africana e o Pará, os cativos que foram trazidos fizeram parte do tráfico entre o Estado do Brasil e o Estado do Grão-Pará e Maranhão.<sup>46</sup>

Também morador de Belém, João Antônio Pereira,<sup>47</sup> foi entre os moradores do Pará aquele que financiou o maior número de expedições com cativos oriundos da África, foram cinco viagens. Mas houveram outros que habitavam o Estado e que incluíam entre seus negócios o comércio de almas, entre eles podemos apontar o militar<sup>48</sup> João Antônio Rodrigues Martins, era proprietário do engenho Utinga,

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 346.

<sup>41</sup> SOARES, Eliane Cristina Lopes. **Família, compadrio e relações de poder no Marajó (séculos XVIII e XIX)**. São Paulo: Tese de doutorado, PUC- SP, 2010, p. 53.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>43</sup> Este indivíduo ascende militarmente bem rápido, de alferes ele passa a Coronel, REQUERIMENTO do coronel do 2º Regimento de Milícias da cidade do Pará e lavrador, Ambrósio Henriques, para o príncipe regente [D. João], 27 de fevereiro de 1800 AHU- Cx. 117, D. 9007, REQUERIMENTO do alferes Ambrósio Henriques e de sua mulher, Antônia Joaquina de Oliveira Silva, 08 de Abril de 1778, AHU- Cx. 79, D. 6563. REQUERIMENTO dos vereadores da Câmara da cidade de Belém do Pará, 23 de abril de 1778, AHU- Cx. 79, D. 6568.

<sup>44</sup> SOARES, Eliane Cristina Lopes. **Família, compadrio e relações de poder no Marajó (séculos XVIII e XIX)**..., 2010, p. 91.

<sup>45</sup> CARDOSO, Alana Souto. **Apontamentos para História da Família e Demografia Histórica da Capitania do Grão-Pará (1750-1790)**. Belém: Dissertação de mestrado, Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia - UFPA, 2008, p. 181.

<sup>46</sup> MAPA dos escravos conduzidos para a cidade de Belém do Pará no ano de 1779, Cx. 84, D. 6905 e MAPA dos escravos conduzidos para a cidade de Belém do Pará no ano de 1779, AHU- 26 de janeiro de 1780, Pará, Cx 84, D. 6921.

<sup>47</sup> Já falamos acima sobre um João Antonio, não sabemos tratar-se do mesmo indivíduo, pois não aparece sobrenome do mesmo, REQUERIMENTO de João Antônio Pereira, [morador na cidade do Pará, 09 de agosto de 1791, AHU- Cx. 101, D. 7994.

<sup>48</sup> REQUERIMENTO de Antônia Teresa de Jesus, moradora na cidade de Belém do Pará, para a rainha [D. Maria I], Pará, 17 de março de 1778, AHU- Cx. 98, D. 7798. REQUERIMENTO do capitão do 1º Regimento de Milícias da cidade de Belém do Pará,

Murucutu<sup>49</sup> e Mocajuba<sup>50</sup> também era militar e negociante<sup>51</sup> e foi responsável por três viagens no período em questão.<sup>52</sup> Rosa Acevedo Marin destaca que esta foi uma das famílias que se distingui nos acontecimentos da independência.<sup>53</sup>

Entre os que residiam em Belém também localizamos Joaquim José Pedro, Domingos José Frazão, João Lopes da Cunha,<sup>54</sup> financiaram em conjunto uma viagem, assim também o fizeram Francisco Álvares de Souza Melo e José Pereira de Lemos,<sup>55</sup> que trouxeram quinhentos e trinta e seis cativos ao Pará em 1805. Proprietário do navio Boa Fortuna<sup>56</sup> e Flor do Tejo, Manoel de Souza Freire por era português, mantinha diversos negócios em Belém e ainda era correspondente de negócios de alguns importantes negociantes portugueses que residiam no Grão-Pará.<sup>57</sup>

Mesmo, que vários traficantes morassem no estado em questão, o governador Francisco de Souza Coutinho preocupado com a intensificação do tráfico de trabalhadores oriundos da África, escreve carta destinada a Martinho de Melo e Castro, onde destaca suas inquietações e

mostrando-lhe a experiência o pouco que se pode esperar dos negociantes daquela praça na introdução dos escravos naquela capitania e receando que algumas impressões menos favoráveis arredassem João Teixeira de Barros e outros opulentos

---

João Antônio Rodrigues Martins, para a rainha [D. Maria I, 22 de novembro de 1798, AHU-Cx. 113, D. 8801.

<sup>49</sup> CRUZ, Ernesto. **História do Pará**. Belém: Ed. da UFPA, 1963, 2 vol (Coleção Amazônia – série José Veríssimo), vol. 1, p. 109.

<sup>50</sup> ACEVEDO MARIN, R. E. Alianças matrimoniais na alta sociedade paraense no século XIX. In: **Estudos Econômicos**, n. 15, São Paulo: IPE-Edusp, p. 159, 1985.

<sup>51</sup> SOUZA JUNIOR. **Tramas do Cotidiano...**, p. 112.

<sup>52</sup> BDCTE, viagem de número 46383 (ano 1805), viagem de número 46384 (ano 1807), viagem de número 46386 (ano 1811).

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> VERGOLINO-HENRY & FIGUEIREDO. **A presença africana na Amazônia colonial...**, p. 216.

<sup>55</sup> BDCTE, 8439.

<sup>56</sup> PASSAPORTE passado pelo secretário do governo do Reino de Portugal, D. Miguel Pereira Forjaz Coutinho Cx. 142, D. 10788. Cx. 142, D. 10787. TERMO DE JURAMENTO do secretário da Junta do Comércio, Agricultura, Fábricas e Navegação. PASSAPORTE passado pelo secretário do governo do Reino de Portugal, [conde da Feira], D. Miguel Pereira Forjaz Coutinho, Cx. 145, D. 11048.

<sup>57</sup> RICCI, Magda. O fim do Grão-Pará e o nascimento do Brasil: Movimentos Sociais, Levantes e Deserções no Alvorecer do Novo Império (1808-1840). In: PRIORE, Mary del & GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). **Os senhores dos rios**. Amazônia, margens e histórias. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003, p. 168.

comerciantes desta capital de se empregarem neste importante objecto.<sup>58</sup>

Ainda que tenha sido possível identificar alguns nomes de homens “opulentos” que residiam no Pará e financiavam o comércio de almas, como João Teixeira de Barros, que patrocinou a galera Nossa Senhora da Conceição e São Francisco de Paula<sup>59</sup>, ocorre que infelizmente, não podemos identificar os financiadores de dezenas de viagens, é possível que nas duas viagens que não indicam armador no ano de 1794, esteja Silvério José de Matos<sup>60</sup>, que circulou em diversas partes do Império Português e saiu em 1793, da ilha do Príncipe com despacho para ir ao Pará, no ano posterior temos notícias de duas entradas de negreiros que não indicam o nome do armador.

A maioria das viagens com o intuito de trazer escravos ao Pará partiram de Lisboa, entretanto, como já disse Domingues, referindo-se ao Maranhão, mesmo sendo Lisboa claramente o principal porto de partida para navios entregadores de escravos na região existe a possibilidade de que pessoas patrocinando tais empreendimentos não residissem lá,<sup>61</sup> nossas pesquisas corroboram a afirmativa do historiador, foram poucos os proprietários identificados como negociantes lisboetas, localizamos apenas Hermano Cremor Banzeler<sup>62</sup> e Jacinto Fernandes Bandeira,<sup>63</sup> contudo, não podemos identificar o local de residência de alguns investidores no comércio de escravos ao Pará, mas é sintomático tão poucos serem identificados como sendo de Lisboa. Nos leva a inferir que os cada vez mais comerciantes residentes no Grão-Pará e outros portos brasileiros assumiam o controle sobre o carregamento de escravos africanos para Belém.

---

<sup>58</sup> CATÁLOGO cronológico e analítico das contas, mapas e listas ao Governo do Estado do Pará, Macapá e Rio Negro relativas ao ano de 1795, AHU- Cx. 106, D. 8407.

<sup>59</sup> BDCTE, 8127.

<sup>60</sup> FLORENTINO, Manolo; RIBEIRO, Alexandre Vieira & SILVA, Daniel Domingues da. “Aspectos comparativos do tráfico de africanos para o Brasil”. *Afro-Ásia*, vol. 31 (2004), p. 124.

<sup>61</sup> SILVA, Daniel Domingues da. *The Atlantic Slave Trade to Maranhão, 1680-1846: Volume, Routes and Organisation*. **Slavery & Abolition**, vol. 29, n. 4 (2008), p.488.

<sup>62</sup> OFÍCIO do [governador e capitão general do Estado do Pará e Rio Negro], José de Nápoles Telo de Meneses, para o [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, 15, Maio, 1782, Pará, AHU- cx. 88 D.7212, OFÍCIO do [governador e capitão general do Estado do Pará e Rio Negro], José de Nápoles Telo de Meneses, para o [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, 29 de janeiro, de 1782, Pará-AHU cx.88 D. 7177.

<sup>63</sup> OFÍCIO do [governador e capitão general do Estado do Pará e Rio Negro], João Pereira Caldas, para o [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, 26 de janeiro de 1780, Pará- AHU, cx. 84, doc, 6921, OFÍCIO do [governador e capitão general do Estado do Pará e Rio Negro], José de Nápoles Telo de Meneses, para o [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, 15 de maio de 1782, Pará- AHU, Cx. 88 D.7212.

## As populações Omaguas e sua representação nas fontes coloniais: séculos XVI-XVIII

Rosemeire de Oliveira Souza<sup>1</sup>

Desde que entrou para a história ocidental, a imensa bacia hidrográfica de um dos maiores rios do mundo, inspirou as mais variadas representações de sua natureza e habitantes, dando a região um caráter de mistério e encantamento que ainda a envolvem. Essa visão inicia-se a partir das primeiras expedições de exploração que ocorreram entre os séculos XVI e XVII.

Percorrendo o rio Amazonas de Quito a Belém, os cronistas das expedições fizeram aparecer aquele espaço no imaginário ocidental, dando conta não só da natureza e seus habitantes, como também das riquezas que acreditavam a região possuir.

O espaço dessa pesquisa é o RIO e, conseqüentemente, seus moradores. Nosso tempo é o século XVI e seus desdobramentos prolongam-se até o século XVIII. Não esquecendo que o espaço fora nomeado e renomeado a partir dos interesses dos grupos que nele estiveram e conviveram. *Rio de Orellana*, *Rio de Las Amazonas*, *Maranon*, *São Francisco* foram denominações atribuídas ao Amazonas e seus tributários.

Este rio, pues, que entra al mar con setenta léguas de voca, aunque otros le dan ochenta y quatro y otros dicen ue, medidas por línea, son sólo cincuenta, es el que llaman comunmente el Marañón, y algunos el río Orellana, y los portugueses de el Pará las Amazonas, y aun por aquel su pueblo que tienen cuarenta leguas arriba de la voca le llaman también el Gran Pará.<sup>2</sup>

Dessa forma iniciou-se no século XVI o “descobrimento” daquelas áreas que tanto despertaram a imaginação dos colonizadores. Através de expedições, o Rio começou a ser explorado em uma lógica temporal específica, cujas dimensões do projeto colonial aos poucos fora se instalando no espaço que hoje é o amazônico. E o Rio tornou-se o sinônimo do maravilhoso, o espaço no qual os colonizadores puderam projetar e renovar os imaginários. O espaço do fantástico no qual ouvir e ver pareciam ter em alguns momentos o mesmo significado.

As crônicas de missionários e soldados que percorreram o Rio das Amazonas durante os séculos XVI, XVII e XVIII, mesmo com seu olhar direcionado a determinadas preocupações, constituem um bom observatório de informações sobre

---

<sup>1</sup> Doutoranda Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Bolsista FAPESP.

<sup>2</sup> RODRÍGUEZ, Manuel. **El descubrimiento del Marañón**. Madrid: Alianza Editorial, 1990, p. 71.

o que seriam os primórdios da constituição do espaço amazônico. Na tentativa de dar conta do rio, que recebeu denominações como o das Amazonas, São Francisco de Quito ou de Maranhão, é que foram surgindo espaços e povos. Os motivos econômicos foram o chamariz para a tarefa de se descobrir o rio, pois a promessa de riqueza, foi a responsável pela ocupação e reordenação das áreas amazônicas.

Todo esse processo foi acompanhado por fases distintas. No século XVI tivemos um primeiro momento caracterizado como de descobrimento e exploração, no qual a curiosidade e o anseio por riquezas motivou as ações européias. A partir do século XVII intensificou-se o processo de ocupação e exploração do rio e suas regiões. O mesmo passou a ser visto como alternativa de ligação entre as diferentes áreas geográficas, sendo considerado uma das possíveis rotas para um comércio entre as nações que disputavam seu controle.

Assim no século XVI o que figura em tais relatos é um universo densamente povoado, no qual a diversidade impressiona a qualquer leitor ou estudioso que tem como objeto a Amazônia Colonial. A densidade populacional foi notada e comentada por quase todos os cronistas que tiveram contato com a região amazônica em seus primórdios. Dessa maneira é que a partir do século XVII foi se constituindo segundo a documentação colonial, um mosaico de povos e de populações que foram ganhando conotações segundo o olhar do europeu, e acima de tudo configurando uma Amazônia densamente povoada.

Assim o primeiro cronista da Amazônia, Fray Gaspar de Carvajal, que acompanhou a expedição de Orellana, em sua crônica escrita em 1542, relata a existência de muitas populações indígenas :

Y outro día, veinticinco de junio, pasamos por entre unas islas que pensamos que estuvieron despobladas; pero después que nos hallamos en médio de ellas fueron tantas las poblaciones que en las dichas islas parecían y vimos, que nos peso; y como nos vieran, salieron a nosotros al río sobre doscientas piraguas, que cada una trae veinte y treinta índios, y de ellas cuarenta, y destas hubo muchas: venían mui lúcidas con diversas divisas y traían muchas trompetas y atambores, y órganos que tanen con la boca, y arrabeles que tienen à três cuerdas; y venían con tanto estruendo y grita y con tanta orden, que estábamos espantados.<sup>3</sup>

Surpreendido Carvajal vê surgir inúmeras populações onde acreditava não existir seres humanos. No seu relato, 200 piraguas surgem aos olhos dos conquistadores.

---

<sup>3</sup> CARVAJAL, Gaspar. **Relación del nuevo descubrimiento del famoso Rio Grande que descubrió por muy gran ventura el Capitan Francisco de Orellana**, por Raul Reyes, Quito, 1942, p. 39.

Porém, o cronista distingue entre eles diferenças e anota impressionado o grande barulho feito pelos indígenas, e percebendo que mesmo com tanto grito e estrondo, distinguia-se uma certa ordem entre os mesmos.

Assim ao se pensar nas populações indígenas nas áreas amazônicas, segundo as fontes utilizadas nessa pesquisa, a diversidade populacional é um dos fatores que mais aparece na descrição de cronistas e viajantes que percorreram a região a partir da implantação do projeto colonial. Omaguas, Machiparo, Mainas, Cocamas, são alguns exemplos de grupos populacionais descritos pelos viajantes. Assim ficamos diante a um mosaico de povos e populações.

Sabemos das limitações das crônicas, mas não podemos desconsiderar o trabalho de releitura que as mesmas vão ganhando. E os estudos que vem sendo produzidos sobre a região amazônica por arqueólogos, antropólogos e linguistas nos permitem repensar algumas questões apontadas pelos cronistas. Sendo que a densidade populacional é um dos fatores que temos alguns elementos para reconsiderar.

A partir de estudos de demografia histórica da América indígena (Denevan 1977, Dobyns 1996) e de algumas escavações e prospecções arqueológicas (Lathrap 1975, Meggers e Evans 1957, Myers 1973), admite-se hoje que no século XVI a várzea amazônica tinha uma população muitas vezes mais concentrada do que a terra firme. Denevan admite para a várzea uma densidade de 14,6 habitantes por quilômetro quadrado, que para a área de 65.000 Km que ela tem em território brasileiro corresponde a quase um milhão de habitantes. O número poderá parecer exagerado face às noções correntes de demografia indígena, mas uma pequena amostra para a qual dispomos de dados históricos concretos o confirma: cinco ilhas do alto Amazonas, em território Omagua, tinham em 1647 uma média de 5,2 habitantes por Km, e isto um século depois do primeiro contato com os europeus (Porro 1981). De qualquer forma, esses números são ainda aproximativos e devem ser tomados somente como um referencial de ordem de grandeza.<sup>4</sup>

Assim, nossa tentativa é contribuir com tal discussão analisando as populações Omaguas, que entraram na narrativa ocidental pela mão de Gaspar de Carvajal, o primeiro cronista do rio Amazonas. A crônica de Carvajal publicada em 1541 trouxe ao conhecimento aquelas populações que como nenhuma outra despertou a atenção dos espanhóis. Ao contrário de outras populações encontradas durante a navegação no grande rio, Orellana e seus soldados os teriam chamado de Omaguas e com o

---

<sup>4</sup> PORRO, Antônio. **As crônicas do Rio Amazonas**: introdução e notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia. Rio de Janeiro: Vozes, 1992, p. 14.

surgimento desse nome Carvajal vai consagrar uma nomeação que permanecera até o século XVIII.

Pela sua mão os Omaguas entraram no índice dos povos do rio, figurando entre os séculos XVI, XVII e XVIII como os “menos bárbaros”, mais próximos àquelas povoações dos reinos imaginados que levaram Pizarro e Orellana a suas conquistas. Desta forma, não é estranho vê-los registrados nos mapas de Jan Van Doet de 1585, e o de Arnold Florentin Van Langeren de 1596.

Ainda no século XVI temos em 1560 a expedição organizada por Pedro de Ursua. Desta expedição tivemos o relato de Francisco Vazques um dos soldados que acompanhou Ursua e no qual também encontramos informações referentes às populações Omaguas:

Estos índios Brasiles contaron grandes cosas del río y de las provincias a él comarcanas, especialmente de la provincia de Amagua, así de la muchedumbre de naturales y riqueza que en ella había, por lo cual pusieron deseo a muchas personas de las ir a ver y descubrir.<sup>5</sup>

Esta expedição fortaleceu, ou melhor, consagrou de vez a associação Omaguari-riqueza que passou a compor o imaginário europeu a partir de então, como podemos notar pelo próprio título da expedição “Jornada de Omagua y Dorado”.

No século XVI uma das peculiaridades dos Omaguas é que os mesmos foram associados pelos agentes coloniais aos *imaginários* que moviam as ações européias, assim a imagem do grupo fora associada por exemplo, ao *Eldorado* sonho de riqueza que motivou várias expedições à região no decorrer do século XVI. Foram essas entre outras características que transformaram os Omaguas em uma espécie de referencial toda vez que o assunto remetia às populações amazônicas.

Na relação de Francisco Vasquez, podemos perceber a importância do relato de Carvajal, pois segundo o mesmo foram as notícias disseminadas na expedição de Orellana, e a chegada de um grupo de trezentos índios ao Peru, que trouxeram informações sobre a importância e a riqueza dos grupos Omaguas.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> VAZQUES, Francisco. **El Dorado**: Crônica de la expedición de Pedro de Ursua y Lope de Aguirre. Quito: Alianza Editorial, 1989, p. 51.

<sup>6</sup> Outras expedições também se organizaram na busca de riquezas, os Omaguas já haviam se transformado em sinônimo de nação grandiosa ainda mais quando em 1549, os habitantes da cidade de Chachapoyas, no Peru, aprisionaram trezentos selvagens, reconhecidos como sendo povos tupis do trato costeiro do Brasil. Tanto quanto o seu itinerário pode ser reconstituído, através das informações contraditórias das fontes (18), esses índios, subindo o Amazonas, a partir da sua embocadura, atingiram o rio Maranhão; em seguida, remontando o Huallaga, teriam chegado a Chachapoyas. A narrativa que fizeram da sua aventura despertou profundo interesse no Peru; referiram-se os mencionados índios a uma região fabulosa, o

Dessa forma, as informações disponíveis sobre tais grupos não condiz em nada com as imagens e representações que nos foram passadas sobre o universo indígena brasileiro, pois aos Omaguas foi dada uma importância especial pelos europeus que se instalaram nas regiões que configuraram a Amazônia. A partir, então, de tais relatos construiu-se a imagem desse grupo como nação grandiosa, “*La Grande Omagua*”. Há indícios de que tal categoria fora construída devido à estruturação do universo populacional, que podia ser notada através da organização social, política, econômica e acima de tudo cultural que ligava os membros de tal nação.

Segundo Antônio Porro os Omaguas foram uma das primeiras sociedades a ter contato com os espanhóis, sendo que Francisco Pizarro em 1541 encontrou-os no rio Coca. Tal nação habitou no século XVI as margens e ilhas do rio Amazonas, numa extensão de 400 a 500 Km. O centro da região Omagua foi ao tempo de Orellana o lugar denominado como Aparia o Grande, no qual segundo o relato do dominicano Gaspar de Carvajal, Orellana foi visitado por 26 caciques.<sup>7</sup>

Na documentação do século XVI, os Omaguas apareciam sempre como uma nação grandiosa sendo critérios para essa definição a densidade populacional, pois as áreas citadas eram segundo os relatos densamente povoadas. Nos relatos temos também indícios de organização política, pois existem referências a caciques, assim como organização territorial percebida através dos relatos que denotam organização espacial.

Enfim, frente às representações do XVI, população, aldeias, roupas, objetos de ouro, algodão, constituíram o universo segundo o qual o cronista visualizou o mundo Omagua. Não esquecendo um esforço dos europeus em construir nas áreas amazônicas, a imagem de sociedades encontradas por exemplo, no Caribe. Construir essas categorias poderia despertar o interesse de outros grupos dispostos a investir nos confins amazônicos.

Á partir do século XVII, após um período de silêncio, as informações sobre os Omaguas (não só eles, mas também a região) passaram a integrar novamente as crônicas européias. No período, foi comum na região amazônica o estabelecimento de ordens religiosas, que através das missões, procuravam dar seguimento ao processo de evangelização, que acreditavam necessário a tais populações. \*(Não esquecendo) substituir por Considerando, também que a ação dos religiosos vinha de encontro às necessidades das autoridades coloniais. Tivemos então, no período de

---

reino dos omaguas, onde abundavam o ouro e as pedras preciosas. Essa descrição contribuiu, em larga escala, para a formação da lenda do *Eldorado*, que provocou a trágica expedição de Pedro de Ursúa (1558). In: PORRO, Antônio. **As crônicas do rio Amazonas, Tradução, introdução e notas etno-históricas sobre as antigas populações da Amazônia**. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.

<sup>7</sup> PORRO, Antônio. **O Povo das Águas: ensaios de etno-história amazônica**. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

1600-1684 as primeiras entradas de franciscanos e jesuítas nas cabeceiras do rio Napo.

Dessa forma, o alto Amazonas passou a ser relatado pelos religiosos que se encontravam na região, através de diários, cartas e outros tipos de documentos. Esse fator nos permite encontrar informações sobre os Omaguas. Um dos primeiros documentos em relação à região de Mainas é a crônica do jesuíta Cristobal de Acuna, que escreve em 1639, período no qual começou-se a organizar o território de acordo com os interesses das nações que nele estavam penetrando. O relato de Acuna tem em seus bastidores um conflito de interesses ligado à disputa entre espanhóis e portugueses pelo domínio da região.

Acreditando que a crônica é também um instrumento legitimador da posse, o projeto político de Acuna era narrar o máximo possível de informações que permitiriam aos espanhóis ter um conhecimento da região que pretendiam explorar dando aos mesmos subsídios para desenvolver ações pertinentes ao projeto colonial. Também não podemos nos esquecer que o jesuíta fora designado pelos poderes espanhóis para acompanhar e vigiar Pedro Teixeira em seu retorno ao Pará em 1639.<sup>8</sup>O relato de Acuña intitulado “*Nuevo Descubrimiento del Gran Rio del Amazonas en el año de 1639*”, foi apresentado ao Conselho das Índias em 1641, segundo Jaime Regan. Nesse ano publicou-se na Espanha a primeira edição intitulada “*Nuevo Descubrimiento del Gran Rio del Amazonas, el año de 1639 por la provincia de Quito en el reino del Peru*”.

Segundo Cristóbal de Acuna, *A Provincia de Los Aguas era la mejor y más dilatada provincia de cuantas en todo este gran rio encontramos, que es la de los Aguas, llamados comúnmente Omaguas.*

Outra obra que traz representações à cerca dos Omaguas é a obra de Frei Laureano de La Cruz, da ordem franciscana, incumbido por seus superiores de relatar as experiências de seus companheiros no rio Amazonas, sendo que a primeira entrada (assim se chamava às incursões realizadas por franciscanos ao rio Amazonas), datou de 1632.

---

<sup>8</sup> A chegada de dos franciscanos ao Pará em 1636, foi um dos precedentes da viagem de Cristobal de Acuna, pois no ano citado acima, dois irmãos franciscanos, Domingo de Brieva e Frei André de Toledo, estavam em uma expedição organizada com a finalidade de explorar a região do napo, sob o comando do capitão Juan de Palácios. Com a morte do capitão pelos naturais da terra, os dois religiosos embarcaram com mais seis soldados em uma canoa, conseguindo chegar ao Pará. Esse fato que levou castelhanos até regiões de presença portuguesa, fez com que o governador Jacome Raimundo de Noronha, organizasse uma expedição de retorno a Quito acompanhando os dois religiosos. Nomeou-se responsável pelo andamento da expedição o capitão Pedro Teixeira, que desde 1616 se destacava no combate a holandeses e ingleses que se estabeleciam nas margens do rio Amazonas. Em 1639 teve início a viagem de retorno ao Pará, na qual foi decidido que o jesuíta Cristobal de Acuna seria o responsável por uma relação da viagem que deveria ser endereçada ao rei da Espanha.

Frei Laureano Montesdoça de la Cruz possui sua origem um pouco obscura. Segundo Frei Francisco M. Compte, também franciscano e historiador da ordem no Equador, acredita-se que frei Laureano era natural de Quito, onde começou o noviciado em 1633. Laureano esteve na Amazônia entre 1636 e 1651 ficando de 1647-50 entre os Omaguas, chegando a Belém em 1651.<sup>9</sup>

Saindo de Quito em 1647, partiram com destino aos Omaguas o frei Laureano de La Cruz, Domingo Brieva e outros dois religiosos, Juan de Quincoces e Diego Ordóñez, acompanhados do capitão Diego Diaz de Paz, mais os voluntários. Na narrativa do frei Laureano fica claro as expectativas em relação aos Omaguas, pois os religiosos possuíam informações de que, as terras que pretendiam evangelizar (Omáguas) eram densamente povoadas.

*à procurar la conversion y remédio de aquellas pobres almas, que segun tuvimos noticia, debia ser muchos millares, por que decian ser aquella provincia de los Omaguas de más de 200 leguas de largo, y de tal suerte pobladas, que casi se veian unas poblaiones de las otras, no muy dificultas, al parecer, su reduccion por ser gente apacible, política y la de más razon y gobierno de todo nuestro gran río, que tenían Caciques principales, à quienes estaban muy obedientes, y tenien comercio y comunicacion con las naciones vecinas, y otras cosas, que nos obligaron à hacer de esta nacion y provincia un muy elevado concepto. Y si ello fuese así verdad por lo que entendimos de las relaciones, hibiera sido esta la mejor entrada que se hubiera hecho en el todo el Perú.<sup>10</sup>*

O autor em suas informações descreve algumas especificidades em relação aos Omaguas. Fala não de uma, mais sim de algumas províncias Omaguas; descreve uma primeira na qual os índios possuíam a cabeça chata. Descreve uma outra província de índios infieles chamados Aguanatios, que eram também Omaguas de cabeças chatas. E setenta léguas mais abaixo de Aguanatio estava la provincia de los Omaguas, *que tanto cuidado nos dieron y son los que íbamos a buscar.*<sup>11</sup>

Samuel Fritz, também nos trouxe informações do que representou o universo Omagua. O mesmo fora responsável pela evangelização da nação. Samuel Fritz iniciou seu trabalho junto a estas populações em 1681, pois a escassez de missionários fez com que os Maynas, Xéberos, Cocamas fossem os primeiros a receber a evangelização.

<sup>9</sup> PORRO, Antonio. **As Crônicas do Rio Amazonas...**, p. 127.

<sup>10</sup> CRUZ, Laureano de La. **Nuevo Descubrimiento del Río de las Amazonas hecho por los misioneros de la provincia de San Francisco de Quito, el año 1651.** Quito-Ecuador: Biblioteca Amazonas, 1942, Vol. VII, p. 38.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 42.

No diário de Fritz nota-se a estruturação do espaço em aldeias, o autor descreve no total vinte e oito pertencente à *redução de São Joaquim Omagua*. Essa narrativa pontuada de topônimos descrevia a preocupação de Fritz em deixar claro as possessões espanholas. Preocupação essa que pode ser notada no mapa produzido pelo religioso em 1691.

Outra fonte que nos traz informações em relação aos Omaguas, ainda no século XVIII, é a obra de Pablo Maroni, *Noticias autenticas del famoso rio Marañon*, na qual o autor reúne uma série de documentação, mostrando a presença jesuítica na região de Mainas.

Segundo Pierre Chaumeil, na introdução da obra de Maroni, sociedades como a dos Omaguas e dos Jeberos, surgiram como arquétipo de nações evangelizadas, pois os mesmos colaboraram com os espanhóis e serviram de intermediários para a conversão dos índios infieis, sendo assim considerados como uma etnia piloto.

No obstante, en este embrollo de idiomas y de naciones ( se calculaba por entonces 150 naciones reagrupadas en 40 lenguas matrices), dos socieddes surgen como arquetipo de naciones evangelizadas: Los jeberos y los Omagua quienes colaboraron com los españoles y sirvieron de intermediarios para la conversion de los infieles. Las misiones de La Concepcion de Xebros y de San Joaquín de Omaguas, donde se juntaba un mosaico de naciones, se convirtieron en verdaderos laboratorios experimentales para la evangelización y formación de “indios de lengua” distribuidos luego por todos los confines de la provincia.<sup>12</sup>

Ainda em Maroni encontramos na terceira parte, no terceiro capítulo intitulado *Mision de los Omaguas, Yurimaguas, Aizuares, Ibanomas y otras naciones desde Napo al Rio Negro*, informações pertencentes aos Omaguas. Nesse documento, os mesmos foram descritos como a principal e mais numerosa dentre as nações, oriundos provavelmente dos tupinambás do Brasil. Outra informação é a utilização do termo Cambebas ou Canga-Pevas nomeação utilizadas pelos portugueses para designar as populações pertencentes aos Omaguas a partir do século XVII.

Outra obra que trás informações do rio Amazonas e de suas populações é obra de C. M. de La Condamine, *Viagem na América meridional descendo o rio das Amazonas*. Essa obra trás informações em relação aos Omaguas mas com um olhar diferenciado pois não se trata de um religioso ou missionário em sim de um *erudito*, membro da academia francesa de Ciências de Paris, da Royal Society, de Londres das Academias

---

<sup>12</sup> CHAUMEIL, Jean Pierre. In: MARONI, Pablo. **Noticias autenticas del famoso rio marañon (1738)**, seguidas de las relaciones de los P.P. A de Zparate y J. Magnin(1735-1740). Peru: Monumenta amazónica, 1988.

de Berlim e de São Petesburgo. Sendo encarregado por outros membros da academia de ciências de Paris, da medição terrestre de um grau do meridiano terrestre no Equador.<sup>13</sup>

Dessa forma é que se explica sua viagem pelo Rio Amazonas, desde Jaen de Bracamoros até Belém do Pará. Na obra de La Condamine percebemos então suas preocupações em precisar latitudes, espaços geográficos etc. Mas também temos informações do universo populacional. Segundo o autor os Omaguas, eram discípulos dos Incas, sendo que os portugueses aprenderam com eles a extração o beneficiamento e o uso do látex e de seus produtos.

Ainda para demonstrar como tal grupo se destacou aos olhos dos europeus temos Juan de Velasco se referindo a eles no século XVIII da seguinte forma:

Bajó el siguiente año, navegando otras 100 leguas por el Marañoñ com las misma armada hasta la nación Omagua habitadora de sus islas. Ella se distingue entre todas por la cabeza prolongada que la comprimen desde la infancia con cierta prensa formada de tablillas. Ella es la Fenicia americana, por el arte y destreza de navegar; ella se precia de la más noble entre todas, a las cuales las ve como de baja esfera: su idioma es el más copioso y dulce que se há hallado en aquellos países, y de él son dialectos, varios otros: su noble proceder sus operaciones menos bárbaras y varias otras propiedades que la caracetrizam(sic) muestra claramente ser parte de alguna gran República o monarquía que formaban en tiempos más antiguos.<sup>14</sup>

Esta nação acumulava qualidades e condições que fizeram o cronista acreditar que faziam parte de uma antiga república ou monarquia. Assim, Velasco as qualificou como destra ao navegar, nobres em seu atuar e proceder, dignos de ser chamados de fenícios americanos.

Através do exposto acima percebemos que os europeus tiveram toda uma preocupação com os etnônimos, construindo assim a idéia de unidades populacionais fixas, desprezando por exemplo, os processos de reconfiguração étnica existentes nos espaços amazônicos a partir da implantação do projeto colonial. Desta forma, os processos de migração também foram desconsiderados em relação ao universo amazônico. Outros autores que trabalham com as populações andínas, como F.M.

---

<sup>13</sup> Gaspar, Lucia. In: **Viajantes em terras brasileiras**, documentos existentes no acervo da biblioteca central blanche Knorf, da fundação Joaquim Nabuco.

<sup>14</sup> VELASCO, Juan de. **História del reino de Quito en la América Meridional**. Quito: Imprenta de Gobierno, 1844, p. 479.

Renrd Casevitz, na obra, al este de los Andes,<sup>15</sup> nos dá o seguinte panorama em relação às populações Omaguas:

*Una primera fracción de esta población, en el momento de la expedición de Pizarro, ocupaba ambas riberas del Napo aguas abajo de la confluencia del Coca, seguidamente al este del territorio Quijos. Una inmensa tierra de nadie separaba este primer núcleo Omagua dela fracción siguiente, llamada Aparia Menor (también Irimara o Ymara), situada a su vez en las proximidades de la desembocadura del Curaray; otros grupos omagua habitaban aún más lejos aguas abasjo del Napo, hacia el Marañon. En el siglo XVII, estos Omagua del Napo desaparecen casi completamente, y la inmensa extensión que separa los Omagua del Coca de los Omagua "Trimara" se convierte en el territorio incontestado de los **Encabellados Tukano**; el grueso de la población Omega parece haber migrado o bien hacia el amazonas, hacia las colinas del Oeste, o finalmente hacia el Putumayo, donde habrían contituido el germen del grupo conocido posteriormente bajo el nombre de Pariana (Oberem, op.cit;106). En cambio, subsiste un pequeño núcleo de omagua llamados Yétes en el curso superior del río Tiputini(cf.Mapa n° 14); este grupúsculo estaba formado de los restos de una fracción omagua antaño reagrupada en una reducción jesuita ( San Juan de Omaguas), más tarde "suprimido" por los encomenderos para utilizarlos como mano de obra ( en la búsqueda de oro fluvial) y que finalmente habían llegado al Tiputini para sumarse a un grupo de refugiados Omagua del Coca. Este grupúsculo comprendía solamente 45 familias a fianles del siglo XVII, y parece haber desaparecido definitivamente en el curso del siglo XVIII.<sup>16</sup>*

Na passagem acima o autor ressalta a questão das migrações chamando a atenção para o declínio populacional dos grupos Omaguas a partir do século XVII e como consequência o desaparecimento do grupo no decorrer do século XVIII. Ao se pensar na questão das migrações, segundo Udo Oberem precisamos pensar nos trezentos séculos de migração indígena vivenciada por esse povo no Alto Amazonas.

Ya antes que los españoles penetreen en las regiones selváticas al Este de las cordilleras, algunos grupos se habían separado del núcleo principal de los Omagua de habla Tupi-Guaraní en el amazonas, el llamado " Gran Omagua", los que subiendo el Napo se habáin establecido a orillas del curso medio y superios de dicho río. Se ignora cuándo tuvieron lugar dichas migracioens. Sólo cabe suponer que debieron tener lugar no

<sup>15</sup> CASEVITZ, A F. M. Renardo (org). **Al este de los andes**: Relaciones ente las Sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1988.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 140/141.

mucho tiempo antes de sus primeros contactos en los europeos, ya que seguía aún vivo el recuerdo de haber formado una vez parte del “Gran Omagua”.<sup>17</sup>

Assim um dos elementos que gostaríamos de reconsiderar é o papel das reconfigurações étnicas presentes no universo Omagua. Isto posto a leitura das fontes coloniais nos coloca em contato com as discussões desenvolvidas por outras áreas do conhecimento como a arqueologia e a antropologia. Em relação à antropologia nos interessa o trabalho desenvolvido pelos americanistas que trazem discussões referentes aos processos de reconfiguração étnica pelos quais passaram e passam as populações indígenas americanas desde a chegada dos europeus ao que hoje é o continente americano.

Dentre esses estudos citamos o trabalho de Guillermo Boccara em seu artigo *Colonización, Resistência y Mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)*.<sup>18</sup>

O mesmo autor inicia sua discussão demonstrando como na produção americanista das últimas décadas estreitaram-se às relações entre a antropologia e a história. Segundo este autor o antropólogo passou a levar em consideração a historicidade das configurações sociais e o historiador passou a prestar mais atenção ao caráter e à constituição das identidades coletivas.

Na realidade, Boccara procura discutir e mostrar como a produção americanista atual tem por objetivo voltar a colocar o indígena no centro de suas preocupações, idéia essa que surge como preocupação a partir da década de 1980, com a New Western History e a New Indian History, o que permite dessa maneira o questionamento das dicotomias (mito/história; pureza originária/contaminação cultural; etc) utilizadas em referência as sociedades indígenas.

Segundo Boccara historiadores e etnohistoriadores estadunidenses romperam com a concepção Turneriana<sup>19</sup> de fronteira, passando a questionar o etnocentrismo

---

<sup>17</sup> OBEREM, Udo. Un grupo indígena desaparecido del oriente ecuatoriano. **Revista de antropología**. São Paulo, n. 15-16, p. 150, 1967-1968.

<sup>18</sup> BOCCARA, Guillaume. **Colonización, Resistência y Mestizaje en las Américas (Siglos XVI-XX)**. Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2002.

<sup>19</sup> Frederick Jackson Turner (1861-1932), historiador americano sendo sua obra importante na interpretação da democracia americana. “(...), a frontier thesis foi à primeira narrativa a instituir como legítimo o estudo dos grupos subalternos da nação, já que seus heróis não eram os grandes vultos da história norte americana, mas seres humanos comuns. Por intermédio de Turner, os habitantes do país ganharam uma narrativa com a qual podiam identificar-se, se não plenamente, pelo menos parcialmente. Ademais, o conceito também aventava para a possibilidade não só de um choque cultural, mas também de uma interação entre os mundos distintos da “selvageria” e da “civilização”. In: ÁVILA, Arthur Lima de. Da história da fronteira à história do Oeste: fragmentação e crise na Western history norte-americana no século XX. **História Unisinos**, Vol. 13, nº 1, p. 86, janeiro/abril de 2009.

presente na historiografia tradicional. As estratégias desenvolvidas pelos indígenas, como também os demais grupos (mulheres, negros, etc), ganharam destaque nas preocupações de tais pesquisadores. A releitura do passado e do presente dessas sociedades, complementa Boccara, gerou uma mudança de perspectiva que passou a levar em consideração o ponto de vista indígena na operação da reconstrução de processos históricos coloniais.

Outra discussão destacada no artigo diz respeito as reconfigurações étnicas expressas através do processo de etnogênese e de mestiçagem que fizeram surgir o que Boccara chamou de novos mundos, no novo mundo. O termo etnogênese tem sua entrada na literatura antropológica norte americana em 1971 com as idéias de William Stutervant, que ao analisar os Seminoles, descreve que os mesmos surgiram como etnia devido às pressões exercidas por colonizadores ingleses no sudeste da América do Norte no período entre os séculos XVII e XVIII.

No início essa terminologia foi utilizada para expressar a emergência física de novos grupos políticos. Atualmente, acredita-se que não apenas transformações políticas seriam responsáveis por novos grupos, tornando-se necessário levar em consideração as formas de definição identitária de um mesmo grupo através do tempo. Assim, o autor ao analisar os processos vivenciados pelos grupos Jumanos, Miskutis, e os reche-mapuche define como etnogênese as “adaptaciones y resistências creadoras de transformaciones que trascienden a menudo las conciencias individuales..”<sup>20</sup> Dessa forma, para nosso trabalho a discussão com essas áreas do conhecimento são fundamentais para repensar os processos vivenciados pelas populações Omaguas, parafraseando Guillermo Boccara, os mesmos seriam o resultado de um complexo processo de etnogênese do qual participaram grupos com diferentes processos culturais, sociais, etc; nos fazendo reconsiderar a idéia construída historicamente de formações sociais homogêneas, como são apresentadas nas fontes coloniais foco desta pesquisa.

---

<sup>20</sup> BOCCARA, Guillaume. **Colonizacion, Resistência y Mestizaje en las américas (Siglos XVI-XX)**..., p. 71.