



ANAIS DE HISTÓRIA DE ALÉM-MAR

Vol. X (2009)

ISSN 0874-9671 (impresso/print)

ISSN 2795-4455 (electrónico/online)

Homepage: <https://revistas.rcaap.pt/aham>

Comportamentos de resistência à integração colonial na Amazônia portuguesa (século XVIII)

Rui Gomes Coelho 

Como Citar | How to Cite

Coelho, Rui Gomes. 2009. «Comportamentos de resistência à integração colonial na Amazônia portuguesa (século XVIII)». *Anais de História de Além-Mar* X: 129-184.
<https://doi.org/10.57759/aham2009.37331>.

Editor | Publisher

CHAM – Centro de Humanidades | CHAM – Centre for the Humanities
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Universidade NOVA de Lisboa | Universidade dos Açores
Av.^a de Berna, 26-C | 1069-061 Lisboa, Portugal
<http://www.cham.fcsh.unl.pt>

Copyright

© O(s) Autor(es), 2009. Esta é uma publicação de acesso aberto, distribuída nos termos da Licença Internacional Creative Commons Atribuição 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt>), que permite o uso, distribuição e reprodução sem restrições em qualquer meio, desde que o trabalho original seja devidamente citado.

© The Author(s), 2009. This is a work distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits unrestricted reuse, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.



As afirmações proferidas e os direitos de utilização das imagens são da inteira responsabilidade do(s) autor(es).
The statements made and the rights to use the images are the sole responsibility of the author(s).

COMPORTAMENTOS DE RESISTÊNCIA À INTEGRAÇÃO COLONIAL NA AMAZÓNIA PORTUGUESA (SÉCULO XVIII)*

por

RUI GOMES COELHO **

«Evocado dali, Portugal era uma quimera, não existia talvez. Pequeno e lá longe, os que o levavam na memória não estavam certos se viviam em realidade ou se sonhavam com as narrações dos que tinham voltado das descobertas. Vendo os contrastes que se agigantavam de dia para dia, a própria personalidade deles entrava em dúvida e todo o passado se esfumava momentaneamente, tudo lhes parecia ilusório. Eles seriam, porventura, uma alucinação sobrevivente de alguém que morrera pensando em fábulas bíblicas, em mundos pré-históricos, e, quando menos o esperassem, desvanecer-se-iam totalmente, como espectros de pesadelo. Só o perigo, mais temido do que em outra parte, por usar máscaras desconhecidas, os reconduzia à realidade, humanizando-os ante eles próprios.»¹

1. Prólogo: Pressupostos para o estudo de fenómenos de «resistência»

Entendendo o «poder» como capacidade geral de transformação da sociedade – partindo do sentido de Giddens –, imediatamente se multiplicam as possibilidades de análise das relações que o constituem, perseguindo a percepção daquilo a que se poderá chamar de heterogeneidade do poder: o poder como característica – positiva ou negativa – presente em cada indi-

* Este texto surgiu no ano lectivo de 2005-2006, no âmbito do seminário *O Brasil II* do Mestrado em História e Arqueologia dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, da responsabilidade do Prof. Doutor Pedro Cardim. Agradecemos-lhe, desde logo, tanto pela orientação como pelo estímulo para a sua concretização. Agradecemos igualmente as informações ou leituras críticas da Dr.^a Ana Rita Trindade, da Prof.^a Doutora Cândida Barros, do Arqt.^o Edilson Motta, das Dr.^{as} Joanna Troufflard e Manuela Gonzaga, assim como os preciosos comentários e sugestões dos *referees*.

** Arqueólogo. Mestre em História e Arqueologia dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Associação dos Arqueólogos Portugueses. ruigomescoelho@gmail.com

¹ F. de CASTRO, *A Selva*, Lisboa, Guimarães, 2006, p. 65.

víduo, em cada grupo. O poder escapa, assim, tanto à ideia de ser exercido apenas por instituições formais, como à que constitui uma espécie de habilidade para a efectivação de um domínio de uma entidade sobre outra, ou seja, num sentido exclusivamente negativo. Desta forma, do mesmo modo que é exercido numa multiplicidade de contextos – com seus palcos e protagonistas –, também aquilo que se passa com os seus modos de reacção se poderá verificar dissemelhante².

Muito menos lícito será considerar a resistência como «a nettling influence, a kind of negative feedback to the overarching progressive quality of the state as a coordinator of societal production or as a solution to technical problems»³. Em boa verdade, a diversidade em que esta pode surgir é directamente proporcional à multiplicidade e intensidade dos meios utilizados por um poder em construção. Isto, entendendo-os ambos como partes essenciais de um processo dialéctico de gestão de relações sociais.

Importa pois, desde logo, definirmos o campo a que nos propomos. E aqui o ponto mais sensível será o geográfico. De facto, o nosso critério reduz-se à divisão dos administradores régios e dos governos eclesiásticos: o Estado do Maranhão e Grão-Pará, tornado do Grão-Pará e Maranhão nos meados do século. Justaposto, o Bispado do Maranhão, que em 1720 se desmembraria para dar origem ao de Belém do Pará. A Visitação inquisitorial de 1763 consolida, em boa verdade, a nossa opção. No fundo trata-se da Amazónia, na sua expressão cultural mais ampla⁴.

Tendo este espaço em mãos, expressão física do processo de integração colonial, dever-se-á realçar que será nas respostas suscitadas às comunidades que o habitavam que procuraremos definir comportamentos de resistência. Trata-se, em última análise, de tentar entender desde logo as vias alternativas à construção colonial – representada à partida pelas categorias do «homem» e do «branco», corporizadas numa determinada ordem social, económica e ideológica – que então se procuraram definir, mas também as práticas mais localizadas, com que cada indivíduo procurou, em relação ao sistema, ultrapassar os seus problemas.

É uma área que em pouco mais de um século passou de um estatuto relativamente periférico – em particular ao nível económico, já que, ainda que longe de sistemática, politicamente urgia a sua integração – para uma

² Para uma discussão sobre diferentes noções de «poder» e, especialmente, sobre a «heterogeneidade do poder», veja-se R. MCGUIRE e R. PAYNTER, «The Archaeology of Inequality: Material Culture, Domination and Resistance», in R. R. MCGUIRE e R. PAYNTER (eds.), *The Archaeology of Inequality*, Oxford e Cambridge, Blackwell, 1991, em particular pp. 5-13.

³ C. GAILEY, «Culture Wars: Resistance to State Formation», in T. C. PATTERSON e C. GAILEY, *Power Relations and State Formation*, Washington D.C., American Anthropological Association, 1987, p. 37.

⁴ Sobre a evolução do território da América portuguesa durante o século XVIII, veja-se J. R. MAGALHÃES, «As Novas Fronteiras do Brasil», in F. BETHENCOURT e K. CHAUDHURI, *História da Expansão Portuguesa*, 2. *O Brasil na Balança do Império*, s.l., Círculo de Leitores, 1998, pp. 10-42, e em particular pp. 26-42.

das chaves da política colonial do Reino, desde finais do reinado de Dom João V, e que se manteria praticamente até aos alvares de Oitocentos⁵. Tudo aponta, portanto, para que dinâmicas sociais particularmente ricas tenham tido lugar neste lapso. Especialmente se tivermos em conta, quanto ao tema em causa, que «Resistance is more easily documented in areas not fully under state control, regions peripheral or marginal to the polity, or historically rebellious. Marginality can exist even at the center of the polity», como sugere Gailey⁶.

E porque estamos a falar de um processo de choque e tensão que pode adoptar contornos variados, devemos assumir com certa naturalidade o surgimento de vias alternativas de gestão de poder, quer na direcção da satisfação dos intentos dos grupos que detém o poder dominante – neste caso económico, social e político –, quer buscando formas de lhe resistir, tanto perifericamente, como abrindo caminho para a sua suplantação⁷.

As formas como as comunidades do Norte da América portuguesa reagiram aos grupos dominantes, foram já diversamente tratadas, com marcos teóricos também distintos. Ultrapassada certa historiografia habituada a ver nos grupos sociais mais desfavorecidos do ponto de vista socio-económico, especialmente indígenas, um papel de vítimas da história, trabalhos mais recentes têm procurado devolver-lhes voz e mão activas, em particular no contexto da construção dos poderes coloniais.

Os resultados mais substanciais provêm do estudo das comunidades indígenas, que têm vindo a ser encaradas como participantes dinâmicos de um processo histórico cuja leitura tem sido, também ela, cada vez mais contextual. Assim, tem-se passado a colocar o agente indígena ao lado do colono, europeu ou americano, ou das comunidades trazidas do continente africano. Gente que, de igual modo, fez uso da política e da economia para dar cumprimento aos seus interesses⁸.

Muito embora as investigações, em geral, não concorram directamente ao estudo particular de comportamentos de resistência, o modo como

⁵ Para as transformações ocorridas nesta centúria, em particular a partir da dinâmica do Tratado de Madrid, 1750, passando pelo projecto de construção do novo Estado do Grão-Pará e Maranhão, sob os auspícios de Pombal e Mendonça Furtado durante o reinado de Dom José, veja-se Â. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassalos. Colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000, pp. 65-132, bem como M. C. COELHO, *Do Sertão para o Mar. Um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da Colônia: o caso do Diretório dos Índios (1750-1798)*, tese de doutoramento apresentada à Universidade de São Paulo, São Paulo, policopiado, 2005, pp. 94-129.

⁶ C. GAILEY, «Culture Wars...» cit., p. 36.

⁷ R. MCGUIRE e R. PAYNTER, «The Archaeology of Inequality...» cit., pp. 4-7.

⁸ Desde logo Â. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassalos...*, cit. O trabalho desta autora constitui, de facto, verdadeiro marco teórico para o estudo do contexto aqui em causa. Veja-se a este respeito também F. J. dos SANTOS, *Além da Conquista. Guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina*, Manaus, Editora da Universidade do Amazonas, 2002, e, para uma perspectiva mais global, M. C. COELHO, *Do Sertão para o Mar...* cit., pp. 65-72.

decorre a sua análise em contextos mais amplos tem permitido a identificação de três grandes grupos, que aqui decidimos assumir, procurando desde logo debuxar as suas ordens de motivações concretas. Domingues, todavia, elaborou para a região em causa tipologia muito completa, que consiste em quatro formas de resistência, especificamente para indígenas e que associou ao seu contexto geográfico, a saber: «revoltas de etnias aldeadas», «revoltas de etnias não-pacificadas», «deserções individuais ou de pequenos grupos», para áreas de colonização diminuta, e «recurso aos meios legais», para áreas de colonização implantada⁹.

Preferimos, apesar de o trabalho da autora ter os indígenas no centro, começar o estudo de fenómenos de resistência a partir de outra perspectiva, assumindo que não se deve reduzir a uma comunidade específica. Cremos que a resistência pode assumir contornos mais globais, de reacção a poderes concretos que actuam sobre diversas comunidades, directamente sob a sua alçada ou não. Aliás, se olharmos globalmente os seus modos de acção, verificaremos que muitos casos há em que comportamentos específicos são transversais a múltiplos grupos sociais, e em múltiplos contextos geográficos. Sem prejuízo, claro está, de situações mais concretas, especialmente em função de causas apenas relacionadas com essas mesmas comunidades.

Aproximamo-nos, por isso, de Jones, quando procura demonstrar que «Ethnicity is a multidimensional phenomenon constituted in different ways in different social domains. Representations of ethnicity involve the dialectical opposition of situationally relevant cultural practices and historical experiences associated with different cultural traditions. Consequently there is rarely a one-to-one relationship between representations of ethnicity and the entire range of cultural practices and social conditions associated with a particular group. From a “bird’s eye view” the resulting pattern will be one of overlapping ethnic boundaries constituted by representations of cultural difference, which are at once transient, but also subject to reproduction and transformation in the ongoing process of social life»¹⁰.

Preferimos assim identificar comportamentos de resistência por via dos meios utilizados, abarcando a totalidade das comunidades em interacção com os poderes coloniais. Desde os europeus aos grupos indígenas que actuavam fora das alçadas coloniais – os chamados «não-pacificados» –, passando por categorias de outra natureza, como a de género. Para cada um deles procuraremos apontar as causas mais ou menos próximas, agrupando-as em categorias mais gerais, baseadas na matriz essencial dos diversos comportamentos de resistência e que, com a organização já exposta, foram em parte indicados por Domingues.

⁹ Â. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassalos...*, cit., p. 250. Para comparação com outros espaços coloniais, e tipologias adequadas às suas realidades sociais específicas, consultar as indicações bibliográficas de enquadramento feitas pela mesma autora.

¹⁰ Cit. por P. P. de A. FUNARI, «Maroon, race and gender: Palmares material culture and social relations in a runaway settlement», in P. P. de A. FUNARI, M. HALL e S. JONES (eds.), *Historical Archaeology. Back from the edge*, Londres e Nova Iorque, Routledge, 1999, p. 319.

Em primeiro lugar, por via de uma categoria a que chamámos resistência violenta, marcada por qualquer movimento de ruptura aberto, seja ele o confronto físico, a fuga, a deserção e, em última análise, a guerra, que mereceram, aliás, trabalho específico no que concerne aos grupos indígenas¹¹.

Depois, aquilo a que chamamos de resistência jurídica, que passa sobretudo pela utilização possível dos meios legais disponibilizados pelos grupos dominantes. Neste caso particular, é de notar a recente tese¹², sobre o Directório dos Índios, não tanto da perspectiva do projecto pensado a partir do Reino, antes como nascido das tensões geradas pelos protagonistas do contexto colonial.

Finalmente, a resistência cultural. Aqui, as perspectivas assumidas têm levado sobretudo em conta a permanência de hábitos culturais ancestrais no interior de comunidades em assimilação¹³. Pretendemos aqui alargar a categoria a todas as práticas heterodoxas, face aos modelos apontados pelas instituições políticas e religiosas de origem europeia. Mesmo se corporizados em indivíduos concretos.

Os recursos aqui compulsados serão quase sempre bibliográficos. Cumpre-nos sublinhar, todavia, que a documentação produzida pela Inquisição, que sistematizámos para a área e cronologia em causa, pode ser neste particular bastante frutuosa, tendo em conta que se trata de uma região muito pouco submetida ao exame do Santo Ofício, que apenas no século XVIII conhece uma Visitação. A última realizada em todas as Inquisições de fala portuguesa, de resto¹⁴.

Queremos com isto dizer, como sugere Ginzburg, que tal pode ser particularmente importante no sentido em que as realidades culturais tacteadas fogem quase sempre aos estereótipos de heresia dos inquisidores e que, por isso, acabam por motivar uma tentativa de aproximação expressivamente mais ampla. E cujos resultados dificilmente terão paralelo com qualquer outro tipo de informação produzida na Época Moderna¹⁵.

¹¹ F. J. dos SANTOS, *Além da Conquista...* cit.

¹² M. C. COELHO, *Do Sertão para o Mar...*, cit.

¹³ Â. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassalos...*, cit., pp. 189-198. Quanto à situação do presente objecto de estudo no panorama mais geral das problematizações sobre as identidades indígenas durante o processo de colonização da América portuguesa, e em particular sobre os séculos XVI e XVII, dever-se-á ter em consideração o importante estudo de E. V. de CASTRO, «O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem», in *A inconstância da alma selvagem, e outros estudos de antropologia*, São Paulo, Cosac & Naify, 2002, pp. 183-264.

¹⁴ Os dados inéditos aqui apresentados têm vindo a ser sistematizados no âmbito de um projecto em curso, sobre a Inquisição na Amazônia do século XVIII, de colaboração com Ana Rita Trindade e Manuela Gonzaga e iniciado no ano lectivo de 2005-2006 no âmbito do Mestrado em História e Arqueologia dos Descobrimentos da Expansão Portuguesa da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. A documentação inventariada integralmente implica os *Processos*, os *Cadernos dos Solicitantes* e os *Cadernos do Nefando*. A actualização das transcrições é da nossa responsabilidade.

¹⁵ C. GINZBURG, *A Micro-História e outros Ensaios*, Lisboa, Difel, 1991, pp. 203-214.

2. Comportamentos de resistência na Amazônia do século XVIII

2.1. *Resistência violenta*

2.1.1. Guerra

Poderá dizer-se que o início das respostas violentas aos europeus por parte dos indígenas no Vale amazónico é marcado pela própria chegada efectiva daqueles à região e pelos conflitos dinamizados por disputas entre franceses, ingleses, irlandeses, holandeses e portugueses, no primeiro terço do século XVII. Desde a viagem de Pedro Teixeira, na década de 1610, que a área começa a ser efectivamente apropriada pelos portugueses, rasgada que seria por constantes entradas¹⁶, e assinalada pela edificação de fortificações, cuja história relativamente incerta e marcada por destruições constantes, mostra bem quão violentos poderiam ser os resultados destas dinâmicas¹⁷.

Em 1632 era enviada uma expedição de punição comandada por Feliciano Coelho, maioritariamente composta por indígenas, contra nhengaíbas que se tinham aproximado ameaçadoramente de grupos de ingleses¹⁸. Este acontecimento mostra também que, desde cedo, os europeus se imbricaram fortemente com as comunidades ameríndias, dando origem a um processo histórico muito próprio que ancorava em raízes anteriores à chegada de Pinzón à desembocadura do Amazonas, e que largamente ultrapassou o estrito cumprimento dos interesses dos grupos instalados em Lisboa, Madrid ou na Bahia. Não nos reportamos, apenas, à simples reacção a uma presença alógena, com todo o seu significado agressivo.

Falamos, mais concretamente, da utilização estratégica de alianças firmadas entre indígenas e europeus que concorriam numa dinâmica em que estes últimos constituíram, muitas vezes, apenas um elemento adicional a ter em conta na complexidade local¹⁹.

Ainda sobre os nhengaíbas, uma informação sobre a Ilha de Joanes – na foz do grande Rio, futuramente conhecida por Marajó – enviada por Luís Vasconcelos de Sequeira a Dom Afonso VI e datada de Março de 1665, sugere – por experiência já bem consolidada – que «he aguerra com estas

¹⁶ F. J. dos SANTOS, *Além da Conquista...* cit., pp. 21-23.

¹⁷ A. H. F. de CASTRO, «O Fecho do Império: História das fortificações do Cabo Norte ao Amapá de hoje», in F. dos S. GOMES (ed.), *Nas Terras do Cabo Norte: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira (séculos XVIII-XIX)*, Belém, Editora Universitária da Universidade Federal do Pará, 1999, pp. 130-193, dá-nos uma visão de tempo longo sobre as fortalezas da desembocadura do Amazonas no seu lado Norte, correspondendo mais ou menos ao actual Estado do Amapá. Que foi, em boa verdade, o território onde decorreram os esforços militares de diversas potências concorrentes. Para uma história abrangente actualizada das fortificações no Norte da América portuguesa, notamos P. DIAS, *História da Arte Luso-Brasileira. Urbanização e Fortificação*, Coimbra, Almedina, 2004, pp. 403-432.

¹⁸ F. J. dos SANTOS, *Além da Conquista...* cit., p. 23.

¹⁹ F. J. dos SANTOS, *Além da Conquista...* cit.; M. C. COELHO, *Do Sertão para o Mar...* cit.

Nações prejudicialiSima á conquista, (por muitas rezois;) semdo aprinçpal serem as terras, erios queabitão apasagem p^a o Rio das Amazonas, emque total mente comsistem os progressos das Missões [E lucros da conquista, e Intereços della]»²⁰. Algo bem significativo, e que deve ser associado a uma percepção mútua por parte de grupos europeus e indígenas, da importância militar de cada um, e que terá ocorrido desde muito cedo.

Em boa verdade, de outro modo seria incompreensível o próprio processo de expansão europeia naquela parte do mundo. De um problema que foi inicialmente militar, pela concorrência de outras potências europeias, para processo de natureza mais complexa, onde aquela componente se foi associando a uma outra, de natureza económica. E neste caso, factor determinante nos conflitos com populações indígenas seria a busca constante dos colonos pela mão-de-obra indígena, motivadora de resgates, descimentos a maior parte das vezes ilegais, e também eles causa de conflitos no seio dos colonizadores. Entre aqueles, a Coroa e a Igreja²¹.

De um modo geral poder-se-á dizer, pois, que foram estas as ordens de motivações mais importantes na abertura de conflitos abertos entre colonos e grupos dos Rios Negro e Branco durante todo o século XVIII, em particular na segunda metade. Por outro lado, também é certo que motivações havia que escapavam, de todo ou em parte, àquela dinâmica. Falamos, claro está, de processos de expansão de alguns grupos indígenas, como os muras e os mundurucus, que terão frontalmente colidido com a expansão europeia.

Setecentos é marcado, na bacia do Negro mas, sobretudo, do Branco, pelas tentativas de controlo militar pela Coroa portuguesa, face aos avanços dos Países Baixos, instalados no Suriname. Mais fortemente dos espanhóis, a partir do que é hoje a Venezuela, que não desdenhavam propriamente de se embrenhar por aqueles rios, constituindo na verdade a principal causa para as tentativas de fixação portuguesas naqueles territórios. É nesse contexto, pois, que deveremos situar as reacções violentas dos indígenas às forças coloniais²².

Peça central desses movimentos eram as intenções destas de praticarem descimentos, procurando que os grupos indígenas se fixassem em povoados permanentes e se adequassem, o mais intensamente quanto possível, às prioridades económicas, sociais e políticas da Coroa portuguesa. Ora, como sustenta Santos, «A disciplina européia sempre foi contestada na Amazônia, no período colonial, uma vez que agredia os costumes originais das populações indígenas»²³.

²⁰ P. VILA FRANCA e E. N. D. MOTTA, «António de Sousa de Macedo, Capitão geral e Governador da Ilha de Joanes. In *Armas e Troféus*, Série 9, Janeiro/Dezembro, 2005, pp. 165-166.

²¹ F. J. dos SANTOS, *Além da Conquista...* cit., pp. 13-38.

²² F. J. dos SANTOS, *Além da Conquista...* cit., pp. 87-111.

²³ F. J. dos SANTOS, *Além da Conquista...*, cit., p. 97. Sobre a problemática mais geral da integração das comunidades indígenas na sociedade colonial, embora com destaque para o entorno do Rio de Janeiro, veja-se o trabalho de M. R. C. de ALMEIDA, *Metamorfoses indígenas –*

A expansão no Rio Negro encontra-se assinalada, sobretudo a partir dos meados do século, por constantes episódios de tentativas negociais, que passavam pela oferta de artefactos de prestígio de natureza diversa, alternados por recusas indígenas mais ou menos violentas, quase sempre seguidas de operações de retaliação por parte dos portugueses. A chamada «guerra justa». Em diversos casos, era já depois da instalação sob o domínio colonial que as populações se sublevavam, por vezes implicando directamente tensões abertas pelos missionários ali instalados, como veremos adiante. Ficaram tristemente célebres os conflitos com os manaus, na margem direita daquele rio, submetidos entre as décadas de 1750 e 1760²⁴.

Em todo o caso, foram os conflitos com os muras e mundurucus que de modo mais intenso marcaram o processo de apropriação colonial. Na década de 1750 sabemos que já eram os mura reconhecidos pela sua belicosidade, tendo o Padre João Daniel atribuído tal ao modo como os colonos com eles lidavam: descimentos e negócios falsos que terminavam na escravidão. Mas o processo da sua expansão territorial começara ao que parece bem antes, por volta dos anos de 1720, num movimento que começaria no entorno do Madeira, em direcção a Leste²⁵.

Consta que João de Sousa, o sargento-mor que terá mais tarde estabelecido a primeira carreira entre o Mato Grosso e o Amazonas, se deparou com uma forte oposição por parte de grupo de muras. As armas de fogo levariam a melhor. Não sem que, todavia, os indígenas optassem por tática de guerrilha, maximizando as suas especificidades militares. À custa disto, durante muito tempo sofreriam as povoações do projecto colonial de Mendonça Furtado, do Médio Amazonas ao Negro e Solimões, com ataques constantes, em especial aos seus fundamentos económicos, índios pescadores e brancos lavradores, bem como aos sistemas de comunicabilidade entre o Pará e Rio Negro e, talvez mais importante, entre o Amazonas e o Mato Grosso. Os auxiliares da capitania do Rio Negro passariam mesmo a ter como missão essencial uma operação de resposta anual²⁶.

Somente por volta dos anos de 1780 é que as tensões militares com os muras começaram a amainar. De facto, a propagação de epidemias de

identidade e culturas nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 2003, particularmente em pp. 129-185. Mesmo os agentes da colonização estariam perto do reconhecimento das razões que motivariam a recusa de grupos indígenas na sua integração. A mesma autora regista que na obra do jesuíta João Daniel, redactor de *Tesouro Descoberto no Rio Amazonas*, escrito na prisão entre 1757 e 1776, pouco faltou para «admitir que os índios tinham toda razão em fugir e em recusar uma situação que só os prejudicava», embora sempre insistisse na necessidade da sua civilização. Veja-se M. R. C. de ALMEIDA, «Um Tesouro Descoberto: Imagens do Índio na Obra de João Daniel», in *Tempo*, 3(5) (1998), pp. 147-160.

²⁴ F. J. dos SANTOS, *Além da Conquista...*, cit., pp. 93-103.

²⁵ F. J. dos SANTOS, *Além da Conquista...*, cit., pp. 63-86.

²⁶ Â. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassalos...*, cit., pp. 283-284; F. J. dos SANTOS, *Além da Conquista...*, cit., pp. 63-86; M. R. AMOROSO, «Corsários no caminho fluvial. Os Mura do rio Madeira», in M. C. da CUNHA (org.), *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992, pp. 297-310.

varíola e sarampo, a par dos conflitos não apenas com os colonizadores mas também com os mundurucus, em parte suscitados pelos esforços políticos das autoridades coloniais, desferiram importante desgaste demográfico aos grupos mura, levando a que, assim parece, tivesse partido deles a iniciativa de paz²⁷. Domingues sugere que tal poderá ser entendido mais concretamente no referido contexto de luta contra os mundurucus, no qual a pacificação surgiria como resultado de uma aliança, tácita ou implícita, na qual os mura obtinham auxílio militar dos colonizadores²⁸.

Em todo o caso, o agravamento das suas condições socio-económicas conduziria a uma insurreição crescente no início da centúria seguinte. Ao ponto de, pouco mais tarde, terem conluiado esforços com os cabanos²⁹.

Factor interessante no que respeita aos mura, e ajuda a explicar a intensidade das suas acções na bacia amazónica, bem como os seus efeitos no sistema colonial, será a sua composição social heterogénea. Efectivamente, longe de constituírem apenas um grupo étnico, neles se inseriam uma grande diversidade de indivíduos afastados ou auto-marginalizados da sociedade colonial, como indígenas fugitivos, alguns ladinos, mamelucos, negros, mulatos. Em certo sentido, o mura poderia ser «o indivíduo que se «murificava» e que tanto podia ser o prisioneiro de guerra como o indivíduo que, voluntariamente, procurava junto destas comunidades alternativas à colonização»³⁰.

O problema dos mundurucus surge um pouco mais tarde. Conhecidos pelo menos desde 1768, na região do Rio Madeira e alto Tapajós, será no início da década seguinte que começarão a abrir-se conflitos com as autoridades portuguesas, na sequência dos trabalhos de demarcação de limites que decorriam do Tratado de Madrid. Em todo o caso, supõe-se que estes grupos já se encontrariam em processo de expansão em anos anteriores aos primeiros confrontos com os colonizadores. À semelhança dos muras, foram descendo o Vale do Amazonas da região do Madeira-Tapajós, passando ao Xingu, Tocantins e Moju. Entre as décadas de 1780 e seguinte, aproximavam-se perigosamente da própria capital do Estado, registando-se notícias da sua chegada ao Maranhão³¹.

Assim como os muras, assumiram uma tática de ataques directos às povoações coloniais e aos equipamentos económicos. A generalização destas operações, em relativo curto espaço de tempo, acabará por suscitar o que parece ter sido verdadeiro problema militar e administrativo. Contribuindo para um governo que, já de si, se encontrava historicamente fragilizado, tanto pelo recente investimento político e militar de que havia sido alvo por parte de Lisboa, como pela natureza económica, social e até territorial, da Amazónia³².

²⁷ F. J. dos SANTOS, *Além da Conquista...* cit., pp. 83-86.

²⁸ Â. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassalos...* cit., p. 290.

²⁹ F. J. dos SANTOS, *Além da Conquista...* cit., pp. 83-86.

³⁰ Â. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassalos...* cit., pp. 281-282.

³¹ F. J. dos SANTOS, *Além da Conquista...* cit., pp. 115-142.

³² F. J. dos SANTOS, *Além da Conquista...* cit., pp. 142-148.

Certo é que somente em 1794 se inicia o processo do seu descimento e «pacificação», aparentemente por via negocial. E muito embora as tensões nunca desaparecessem por completo, viriam a colaborar com as autoridades no combate a outros grupos indígenas e na própria Cabanagem, contra as forças revolucionárias e seus aliados mura³³.

Podemos assim verificar que o processo de apropriação colonial da bacia amazônica se poderá qualificar de verdadeira conquista, no sentido que lhe dá Santos. Uma conquista que assumirá como objectivo fundamental a redução dos indígenas a aldeamentos controlados pelas autoridades, quer civis quer religiosas num primeiro momento, e apenas civis desde que em meados do século se implementa o Directório.

A ruptura violenta dos poderes coloniais com as comunidades indígenas assumir-se-á quase sempre como natural, já que era constituída por um leque de opções que, como vimos, não oferecem novidade essencial pela chegada dos europeus. Em muitos casos, a oportunidade do confronto violento se terá aberto por complexa trama gerada pela ligação das dinâmicas socio-políticas europeias às indígenas, em que cada grupo procurava dispor das melhores ferramentas políticas para cumprir os seus objectivos³⁴.

Todavia, na maioria das vezes em que estes momentos de ruptura se verificaram, estiveram em causa os esforços de integração por parte dos colonos de origem europeia, que não raras vezes passaram por negociações políticas obscuras e desiguais com grupos indígenas, e pela violentação cultural e ideológica. Isto, para não falar das iniciativas militares unilaterais, tantas vezes plasmadas em descimentos forçados e operações para a redução de comunidades à escravatura³⁵.

2.1.2. Fugas e deserções

A fuga e a deserção deverão ter sido duas das formas conscientes mais comuns de resistência, largamente favorecida pelas condições que o Sertão proporcionava. Como espaço vastíssimo, servido por excelentes vias de comunicação fluviais, frequentemente percorrido por grupos indígenas de algum modo hostis cujo saber-fazer permitia o sucesso de apartamentos duradouros da sociedade colonial.

Os indígenas, em particular, «sediados pelos luso-brasileiros havia pouco tempo em povoações-satélite das fortificações, eram menos tolerantes

³³ F. J. dos SANTOS, *Além da Conquista...* cit., pp. 148-163.

³⁴ S. DREYFUS, «Os empreendimentos coloniais e os espaços políticos indígenas no interior da Guiana Ocidental (entre o Orenoco e o Corentino) de 1613 a 1796», in M. V. CASTRO e M. C. da CUNHA (orgs.), *Amazônia: Etnologia e História Indígena*, São Paulo, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo, 1993, pp. 19-41, problematiza como a presença europeia se veio entrelaçar com as dinâmicas políticas inter-tribais indígenas a partir do século XVII, particularmente na Guiana Ocidental e nas relações com a expansão holandesa, transformando-as em algo totalmente novo na maior parte dos seus aspectos fundamentais.

³⁵ Para tudo isto veja-se F. J. dos SANTOS, *Além da Conquista...* cit., pp. 165-172.

às alterações culturais e civilizacionais que os «dominantes» queriam implantar»³⁶. Munidos dos conhecimentos necessários para a vida no Sertão, o seu regresso a ele era, de longe, tarefa facilitada.

Domingues mostra-nos como estas circunstâncias se evidenciaram por demais nas décadas de 1750 e de 1780, aquando dos trabalhos de demarcação de limites, momentos em que eram organizadas amplas expedições, para as quais as autoridades se viam obrigadas a recrutar índios como mão-de-obra. Lobo de Almada chegaria a ter de interromper as suas viagens na sequência de uma debandada geral dos indígenas responsáveis pelas canoas para a floresta, corriam os anos de 1780. Ocasões houvera em que desertariam, não apenas indivíduos e pequenos grupos, mas também comunidades inteiras, como ocorreria em 1785 nas povoações no entorno de São Gabriel das Cachoeiras. Como a autora explica, «para os índios da planície amazónica, as demarcações significavam trabalhos, afastamento da comunidade, fome, doenças e, às vezes, morte». Fugiam para mocambos, para o Sertão, procuravam voltar às suas regiões de origem³⁷.

Uma das formas de desrespeito à administração colonial manifestada no que chamámos fuga, acaba por se revelar de modo indirecto através dos padrões de infracção dos preceitos do matrimónio. O nosso conhecimento dos comportamentos dos bígamos baseia-se no trabalho inquisitorial, tendo em conta que foi sobre a Inquisição que recaiu, progressivamente, a alçada sobre estes casos³⁸. O estudo comparativo dos seus protagonistas pode revelar – inclusivamente num nível quantitativo –, como os fenómenos de rejeição do sistema colonial estavam generalizados na sociedade.

A autoridade inquisitorial neste particular radica num longo processo que tem início no século XIII, com o Concílio de Latrão (1215), que formaliza os requisitos necessários para as práticas do casamento, mas que em Portugal apenas dará sinais nos finais do século XIV e inícios do seguinte³⁹. Será, enfim, o Concílio de Trento (1545-1563) que promoverá uma reelaboração do pensamento sobre o matrimónio. Por questões políticas, os resultados da reunião conciliar obtiveram rápida difusão, ainda que tenha oferecido resistências diversas, mesmo ao nível dos poderes eclesiásticos:

«Das sessões XXIII e XXIV saíram 12 cânones, compilados em dois decretos, um de natureza dogmática e outro de natureza disciplinar. No primeiro foi confirmada a sacramentalidade e a indissolubilidade do matri-

³⁶ Â. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassalos...* cit., p. 271.

³⁷ Â. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassalos...*, cit., pp. 270-272.

³⁸ Para o século XVIII estiveram em vigor dois Regimentos, datados de 1640 e 1774. *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal...*, 2004, Liv. II, Tít. §8 (Bígamos apresentados); Liv. III, Tít. XV (Dos bígamos); 2004a, Liv. III, Tít. XII (Dos bígamos). Os bígamos poderiam incorrer, antes de 1774, até cinco anos nas galés depois de açoites públicos, para homens, os mesmos açoites e degredo para Angola ou Brasil, para mulheres, ou até oito anos de degredo em África e Brasil, para pessoa nobre. Depois, agrava-se o degredo até aos oito anos para pessoas plebeias.

³⁹ I. M. R. M. D. BRAGA, *A Bigamia em Portugal na Época Moderna*, Lisboa, 2003, pp. 19-38.

mónio e aceite o direito de a Igreja estabelecer impedimentos e no segundo, o chamado decreto *Tametsi*, fez-se depender a validade do matrimónio da observância da forma tridentina, que compreendia o mútuo consentimento, a celebração em face da Igreja e na presença de duas ou três testemunhas, além do proclame dos banhos (ou denúncias) e do registo do acto»⁴⁰.

E não obstante os graves castigos que a justiça civil continuava a prever no final daquele século⁴¹, a verdade é que a observância das regras tardava em consolidar-se. Em particular nos territórios ultramarinos. Onde veremos, aliás, que o Sínodo arquidiocesano da Bahia (1707) voltaria a insistir, desta vez ao nível regional, na generalização das boas práticas nesta matéria⁴². Naturalmente que tal se devia a ordens de motivações que não cessariam de se manifestar em todo o Antigo Regime e que pesavam bem mais que a estreiteza dos fundamentos jurídicos em jogo.

Quanto ao Reino, Braga concluiu que o segundo matrimónio resultou quase sempre da busca de melhores condições de subsistência, onde o trabalho tinha uma importância fundamental. A mostrá-lo temos uma esmagadora maioria de bigamos provenientes de estratos sociais socioeconomicamente desfavorecidos, ainda que fosse evidente a sua enorme mobilidade⁴³. No caso da América portuguesa, outros caminhos têm sido apontados.

Para Higgs, nos finais do século XVIII e inícios do século XIX, os indivíduos arriscar-se-iam a casar segunda vez pelo «desejo de ter um lar, uma identidade, uma união que lhe servisse de refúgio numa terra estranha como era o Brasil». Além de um elemento económico, como a possibilidade de auferir dos direitos à posse dos bens de outro cônjuge, «de uma parceira que fora enganada na maior parte dos casos», ou à transmissão segura de heranças⁴⁴.

Ramos, por outro lado, defende que a bigamia era muitas vezes suscitada pela combinação, no caso dos homens, da busca de relações sexuais e da manutenção de certo *status* social que não poderia ser obtido pelo relacionamento com mulheres de baixa condição socio-económica, frequente fora do matrimónio. Na prática, tudo se devia a uma questão de *honra*, a que se procurava, quando não obtida pelo nascimento, e a sua manutenção, pela protecção legal e moral que o casamento fornecia à família, em primeiro lugar, e aos seus protagonistas, em particular à mulher. O autor toma

⁴⁰ I. M. R. M. D. BRAGA, *A Bigamia em Portugal...*, cit., p. 22.

⁴¹ *Código Philippino ou Ordenações...*, 1870, Liv. V, Tít. XIX, Do homem, que casa com duas mulheres, e da mulher, que casa com dous maridos. Pr.-§3. As penas poderiam ir até ao degredo por tempo a determinar ou à morte, dependendo das circunstâncias do delito e da qualidade do réu.

⁴² *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia...*, 1719, Liv. I, Tit. LXIV (Da idade, & capacidade que se requer nos que houverem de contrahir Matrimonio, & das denúncias que devem preceder a ella). Repare-se, em particular, no §269.

⁴³ I. M. R. M. D. BRAGA, *A Bigamia em Portugal...*, cit.

⁴⁴ D. HIGGS, «A Bigamia», in M. B. N. da SILVA (ed.), *Vida Privada e Quotidiano no Brasil na Época de D. Maria I e D. João VI*, Lisboa, Estampa, 1993, p. 155.

como caso paradigmático os casamentos de um açoriano dos meados do século XVIII⁴⁵.

Creemos que uma análise contextual dos casos de bigamia invalida algumas destas asserções no caso do Norte da América portuguesa. Aqui, verificamos ser praticamente idêntica a presença de indivíduos de origem indígena – 14 em 38, sendo quatro mulheres –, e brancos – 16, todos homens –, sendo aqueles automaticamente afastados de alguns dos citados modelos explicativos. Esse contingente ainda se torna mais relevante se acrescentarmos aos seus números os dos mamelucos, sendo eles dois homens e uma mulher. A maioria das histórias pessoais dos bígamos de origem ameríndia são pautadas por fugas dos seus antigos administradores – geralmente Missões –, geralmente associados aos primeiros casamentos.

Algo que nos parece levar a considerá-lo como comportamento de resistência activa ao processo de integração colonial, aqui em pelo menos duas vertentes distintas: a económica, através do aproveitamento do seu trabalho pelos Missionários, e cultural. O segundo casamento fora, em muitos daqueles casos, também ele coagido. O consorciado, chegado a uma nova vida, encontraria novo companheiro, com quem vivia em concubinato até que o novo senhor, ou o eclesiástico mais acessível, os compelia a celebrar matrimónio.

Com as autoridades bem conscientes das virtualidades da chamada dos indígenas aos sacramentos cristãos, logo em Outubro de 1719 Dom João V faria expedir para o Bispo do Maranhão uma provisão destinada a pôr cobro à particular bigamia dos índios⁴⁶. Uma breve descrição da essência dos casos habituais, feita pela ocasião, dá-nos conta de índios legitimamente casados nas aldeias – provavelmente Missões –, que delas saem para casar com outras pessoas nas casas dos portugueses, «o que resulta não só dano temporal das Aldeias pelo grande numero de índios, e índias forras que se acham casados com escravos, e escravas dos Portugueses, mas o espiritual das suas almas».

Desde logo, como vemos, uma questão económica e política para ser resolvida: as velhas contendidas da sobrevivência económica das Missões e destas com os colonos leigos na apropriação dos novos cristãos descidos dos matos⁴⁷. Mas ao Bispo importavam desde logo as matérias espiri-

⁴⁵ D. RAMOS, «Bigamia e valores sociais e culturais no Brasil colonial: o caso de Manuel Lourenço Flores e o seu contexto histórico», in M. B. N. da SILVA (ed.), *Sexualidade, Família e Religião na Colonização do Brasil*, Lisboa, Livros Horizonte, 2001, pp. 113-124.

⁴⁶ AHU, *Maranhão*, Caixa 12, Doc. 1248. Cópia de Provisão régia de 9 de Outubro de 1719.

⁴⁷ No caso específico da Amazónia, é sabido como os missionários – desde os poderosíssimos Jesuítas até outros grupos menos numerosos, como os Mercedários –, foram determinantes na progressiva integração daquele vasto território, por via da aculturação e da instrução religiosa. Por outro lado, os sertanistas procediam ao seu trabalho de exploração dos recursos naturais da floresta tropical e de captura de escravos, mesmo quando tal ficara proibido por disposições régias, logo desde o século XVII, lançando em debates intensos as forças da Igreja e aqueles grupos de homens, também eles miscigenados e pertencendo não se sabe bem a que lei. A Coroa procuraria ao longo dos séculos XVII e primeira metade da centúria seguinte ter um papel

tuais⁴⁸. Não deixaria, por isso, de avaliar o estado das almas dos índios e condição da fé destes homens, acabados de sair de Aldeias cujos administradores os faziam baptizar. Em particular no Pará, onde corriam notícias das constantes viagens de índios pelas roças dos colonos. Mudanças de vida, gerindo as contradições internas da sociedade amazónica. Segundo Dom Frei José,

estes índios são tão brutos que não têm mais fé que na boca, e ainda essa muito remissa, e são muito danados à mentira, dizem muitas vezes que são casados com as índias, com quem vivem em pecado, e como são naturalmente inconstantes indo para outra roça, ou qualquer outro sítio, fazem o mesmo

A vigilância especial que recomendava o Rei, essa, esbarraria contra os caracteres naturais daquele imenso espaço, condicionante até pontos limite, como veremos sempre, das acções de integração colonial. Além da própria memória da massa humana que aparentava descer de bom grado às normas de origem europeia, talvez ainda mais decisiva que as questões geográficas. Daí que o Prelado associasse à sua denúncia da irredutibilidade pagã dos ameríndios a desculpa da falta dos eclesiásticos locais às suas obrigações no que toca ao Sacramento do matrimónio:

porque são tão maliciosos que mudam os nomes, mudam as terras, e até os semelhantes mudam, porque se tingem, e desfiguram de sorte que não há quem os conheça nem os párcos os recebem sem testemunhas

Como os relatos dos casos de índios – e mamelucos – bígamos atestam, a sua integração na comunidade católica era particularmente árdua e morosa. Os seus sacramentos e instrução eram ministrados por vezes em massa, numa relação com colonos – laicos ou leigos – muitas vezes com uma forte tónica coerciva: em 14 índios, 12 deverão ter tido o estatuto de administrados, enquanto uma mulher era escrava, e dos três mamelucos que identificámos, eram dois provavelmente administrados. Forte sinal, à partida, destes traços condicionantes são a ausência que, por vezes, se faz notar dos livros de assentamento dos sacramentos dos neófitos de origem ameríndia.

E é com frequência que as consequências de tudo isto emergem. Os inquisidores em Lisboa a partir da década de 1750, aliás, queixam-se com frequência da rusticidade dos índios, salientando a falta de atenção com que certamente os haviam trazido à Cristandade, ensinando-lhes os missionários umas orações e pouco mais. A fuga, e um segundo casamento por vontade,

mediador, jogando consoante lhe parecessem mais úteis os esforços de ambas as forças. Veja-se, a propósito, G. MARTINIÈRE, «A implantação das estruturas de Portugal na América (1620-1750)», in J. SERRÃO e A. H. de O. MARQUES (dirs.), *Nova História da Expansão Portuguesa*, F. MAURO (coord.), 7, *O Império Português*, Lisboa, Estampa, 1991, pp. 130-139; Â. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassalos...* cit., pp. 25-36.

⁴⁸ AHU, *Maranhão*, Caixa 12, Doc. 1248. Resposta do Bispo do Maranhão à Provisão régia de 9 de Outubro de 1719, em 10 de Junho de 1720.

constituíam muitas vezes uma situação que era, antes de mais, coerciva e que se confrontava violentamente com hábitos culturais enraizados.

Quanto aos 16 brancos identificados, dez tiveram primeiro casamento no Reino, três nas ilhas, e finalmente três na própria América portuguesa. Trata-se de indivíduos que exerciam um vasto leque de actividades, desde ofícios mecânicos, à pesca marítima e ao amanho da terra. Dois deles eram militares. Podemos dizer, pois, que globalmente assistimos a motivações de forte componente económica, próximas de questões de subsistência, conforme apontado por Braga, os quais constituem a maioria dos casos. E que muitos, em boa verdade, enunciam na primeira pessoa. Daqui deveremos excluir apenas quatro casos significativos, embora em certa medida com ordens de motivações também económicas. Três deles estão, aparentemente, relacionados com objectivos de ascensão social entre proprietários e a aristocracia fundiária regional. O outro com a *honra* como elemento moral estruturador das relações familiares.

Da bigamia como atitude de resistência poderemos, pois, reter duas conclusões fundamentais. Desde logo que os indígenas ou mamelucos a assumem rejeitando directamente um conjunto de regras, das quais o matrimónio tridentino também fazia parte, impostas coercivamente durante o seu processo de integração na sociedade colonial, a par de motivações económicas que frequentemente andavam de mãos dadas com aquela outra. No caso dos indivíduos de origem europeia, trata-se sobretudo de uma questão económica, onde a vida em conjunto detinha uma importância fundamental. Em particular, no caso dos oficiais mecânicos.

Tratava-se de garantir a sobrevivência nas franjas de um sistema que, no fim de contas, dependia da fixação e das actividades produtivas destas pessoas para se consolidar. É bom lembrar que o casamento era premissa essencial nos planos de integração colonial das autoridades, as quais concediam significativos dotes a quem se dispusesse a migrar e casar nesta região americana⁴⁹, além de permitir certo sossego social, no interior da comunidade local, o qual estava ausente de opções como o concubinato⁵⁰.

Outra categoria do que temos vindo neste ponto a tratar é a deserção militar. Fenómeno clássico na expansão colonial portuguesa⁵¹, no caso da

⁴⁹ Â. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassalos...*, cit., pp. 98-105; Â. DOMINGUES, «Famílias portuguesas na colonização do Norte brasileiro», in M. B. N. da SILVA (ed.), *Sexualidade, Família e Religião na Colonização do Brasil*, Lisboa, Livros Horizonte, 2001, pp. 215-221.

⁵⁰ R. VAINFAS, *Trópico dos Pecados: Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil Colonial*, Rio de Janeiro, Campus, 1989.

⁵¹ Embora com já mais de duas décadas, o trabalho de E. PEREGALLI, *Recrutamento Militar no Brasil Colonial*, Campinas, Editora da UNICAMP, 1986, continua a ser fundamental nesta matéria, permitindo aproximações transversais a todo o Brasil no que toca aos fundamentos da organização militar e resistências suscitadas. Isto, muito embora o seu enfoque seja ao Sudoeste. Para uma perspectiva mais actualizada, embora generalista, sobre os aspectos sociais dos homens em armas durante o século XVIII, A. P. NUNES, «Quadros da vida militar – Das Ordenações sebasticas às invasões francesas», in M. T. BARATA e N. S. TEIXEIRA (dirs.), *Nova História Militar de Portugal*, 5, Mem Martins, Círculo de Leitores, 2004, pp. 62-91.

Amazônia Setecentista acompanha o aumento da atenção da Coroa sobre a região, que implicava o envio intenso e sistemático, de grande número de militares para as fortalezas da bacia do Grande Rio. Em particular aquando dos trabalhos de demarcação de limites⁵².

Tal como outras facetas da emigração para aquela região⁵³, o recrutamento militar assumiu uma via fundamental para a colonização. Em todo o caso, para lá dos corpos militares destacados com funções específicas, como os fulcrais trabalhos de demarcação de limites, «eram também transferidos jovens solteiros, arrolados voluntária ou compulsivamente, para servirem como soldados e cuja principal finalidade se prendia mais com a ocupação colonial do que com o exercício de uma função armada». Tido por vezes como meio de fuga a situações económicas precárias, a potencial busca por melhores condições de vida que marcavam a vida dos soldados ia de encontro a uma posição das autoridades que lhes permitia, com grande facilidade, alternativas depois de chegados aos seus destinos. Em boa verdade, era estimulado o casamento – em particular com indígenas, já que essa era um método «civilizador» bem considerado pelas autoridades coloniais – e assentamento, que implicava a concessão de dote, dos soldados, que assim encontravam uma saída fácil para a vida militar. Alguns, por estas mesmas razões, não chegavam sequer a ser matriculados em companhias nem a envergar fardamento, como ocorreria em 1754 com cinco pescadores algarvios⁵⁴.

Em todo o caso lembremos que a vida militar podia ter tido a sua origem num recrutamento compulsivo, além de adquirir contornos particularmente duros. Alguns soldados a servir no Grão-Pará e Maranhão, seduzidos na Europa com determinadas facilidades, encaravam apenas a desilusão e o perigo à sua chegada. Muitos viam definitivamente frustrados os seus intentos de alcançar melhores condições de vida.

Em 1753, por exemplo, Francisco Manuel da Cunha, filho de lavradores do Minho, encontrava-se a servir em Belém. Na contingência de ser enviado para o Rio Negro arranhou apressadamente um segundo casamento com Francisca Lopes que afastasse as dúvidas dos seus superiores sobre o seu estado. Preferiu assim o risco de incorrer em culpas de bigamia a ser enviado a combater para o Sertão, «onde morriam muitos dos soldados que para lá se tinham mandado»⁵⁵.

⁵² F. dos S. GOMES e S. M. S. NOGUEIRA, «Outras Paisagens Coloniais: Notas sobre desertores militares na Amazônia setecentista, In F. dos S. GOMES (ed.), *Nas Terras do Cabo Norte: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira (séculos XVIII-XIX)*, Belém, Editora Universitária da Universidade Federal do Pará, 1999, pp. 195-224; Â. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassalos...* cit., pp. 98-105.

⁵³ Para uma perspectiva ampla sobre o fenómeno, veja-se Â. DOMINGUES, «Famílias portuguesas...» cit.

⁵⁴ Â. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassalos...* cit., p. 104.

⁵⁵ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Proc. N.º 11725. Auto de confissão de Francisco Manuel da Cunha, Lisboa, 20 de Fevereiro de 1758.

Outros militares confrontavam-se com os sempre presentes problemas das faltas do soldo, mantimentos e do abuso dos superiores. Noutro sentido, é possível que a deserção fosse também encarada como modo de reacção à intransigência do programa de ocupação colonial das autoridades, que por vezes se poderia confrontar com os seus próprios interesses como colonos⁵⁶.

Este tipo de circunstâncias, que suscitavam claramente a deserção, motivariam uma preocupação crescente das autoridades coloniais. Em causa estava desde logo o contexto de fronteira que adquiria a Amazónia, em disputa com espanhóis e franceses, em particular na capitania do Rio Negro a partir de meados do século. E tal se evidenciava muito claramente no tráfego relativamente comum de soldados desertados entre as possessões portuguesas e espanholas, quer atacassem as povoações ribeirinhas durante o percurso ou se limitassem a fugir. O surgimento de soldados que desertavam do lado espanhol e que se aproveitavam do interesse das autoridades portuguesas em obter todo o tipo de informações que poderiam abonar em seu favor, deixava entrever o pior⁵⁷.

Como sugere Costa, «[o] que ressalta da relação entre a sociedade e a guerra durante este período são as resistências encontradas pelas exigências inerentes à formação de uma força bélica regular e a diminuta expressão de uma cultura militar, mesmo ao nível da corte». A multiplicidade dos centros de *poder* que encontramos, a orientar, formalmente, a sociedade portuguesa ainda na segunda metade do século XVIII, ajuda a entender como se mostrava relativamente fácil optar pela deserção como modo de superação do que se considerava uma injustiça. O exemplo nas próprias armas vinha a este respeito, afinal, do comportamento da própria oficialidade e, na América, dos diversos níveis de autoridade sobrepostos, que patenteavam assumir posições por vezes contraditórias⁵⁸.

Daí até à busca de uma alternativa que possibilitasse não apenas o restauro de determinadas condições que os soldados consideravam prévias ao seu estado, ora postas em causa, mas também a «reinvenção»⁵⁹ de um contexto social que lhes parecesse mais adequado, era apenas um passo.

E se muitos dos fugitivos e desertores aproveitavam as circunstâncias para voltar às praças de origem ou para os locais onde mantinham a sua rede social – em particular os militares, independentemente da sua origem étnica⁶⁰ –, certo é que as fugas, tanto individuais como de grupos, desembocavam com alguma frequência na formação de mocambos, que surgiam um pouco por todo o Estado do Grão-Pará e Maranhão, para desespero das

⁵⁶ F. dos S. GOMES e S. M. S. NOGUEIRA, «Outras Paisagens Coloniais...» cit., pp. 207-204, 217.

⁵⁷ F. dos S. GOMES e S. M. S. NOGUEIRA, «Outras Paisagens Coloniais...» cit., pp. 207-204.

⁵⁸ F. D. COSTA, «Guerra e Sociedade», in M. T. BARATA e N. S. TEIXEIRA (dirs.), *Nova História Militar de Portugal*, 5, Mem Martins, Círculo de Leitores, 2004, pp. 366-367.

⁵⁹ F. dos S. GOMES e S. M. S. NOGUEIRA, «Outras Paisagens Coloniais...» cit., pp. 221-224.

⁶⁰ F. dos S. GOMES e S. M. S. NOGUEIRA, «Outras Paisagens Coloniais...» cit., pp. 212-124.

autoridades. Neles se ajuntavam tanto escravos de origem africana, como indígenas, militares desertados e fugitivos da justiça colonial⁶¹.

Durante todo o século XVIII se vão conhecendo mocambos implantados pelas capitanias do Pará e Rio Negro, com posturas frequentemente ameaçadoras da presença colonial. Não apenas por via de ataques directos à sua infra-estrutura económica de modo mais ou menos organizado, da qual dependeria em certos casos a sua sobrevivência⁶², mas também de modo indirecto, pela sua posição no contexto geopolítico regional⁶³. Tal ocorria especialmente com as comunidades amocambadas nas zonas de fronteira com domínios espanhóis ou franceses, como era o caso das terras do Cabo Norte, actual Amapá. Mas por todo o lado era possível observá-las, como fosse no entorno dos rios Curuá e Cuminá, Tocantins, junto a Belém, Marajó, ao longo dos Tapajós, Negro, Solimões, Xingu e Madeira. Ou ainda, mais para Leste, junto ao Maranhão⁶⁴.

A partir de meados daquele século são frequentes as medidas legislativas para acabar com os mocambos, nos esforços de construção do novo poder que a Coroa portuguesa almejava para aquela região embora, aparentemente, tenham tido quase sempre resultados pouco satisfatórios⁶⁵. As dificuldades práticas da sua execução encontrar-se-iam bem patentes num episódio, precisamente no Amapá, em que o pouco tolerante Mendonça Furtado se veria obrigado a colaborar com Francisco Portilho, um homem cujo poder ameaçava havia muito tempo a eficácia das autoridades coloniais.

Explicando ao Rei como aquele homem se poderia revelar útil, desde que se decidira redimir ante o indulto régio – e com a segurança da proximidade da fortaleza de São José de Macapá –, o Governador conta que pouco depois da sua chegada à região,

havendo notícia naquela Praça que de um Mocambo que estava a coisa de vinte léguas abaixo de Macapá, saíam os índios a fazer insultos naquelas vizinhanças, foi preciso ao Comandante mandar uma escolta àquele sítio de doze soldados o qual uniu sessenta e tantos índios dos novamente descidos, e chegando ao Mocambo se houveram os Principais e o Portilho que os acompanhou com tal desembaraço que em menos de duas horas prenderam mais de cento e vinte

⁶¹ F. dos S. GOMES, «Fronteiras e Mocambos: O protesto negro na Guiana Brasileira», in F. dos S. GOMES (ed.), *Nas Terras do Cabo Norte: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira (séculos XVIII-XIX)*, Belém, Editora Universitária da Universidade Federal do Pará, 1999, pp. 223-318; Â. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassalos...* cit., pp. 113-114.

⁶² F. dos S. GOMES, «Fronteiras e Mocambos...» cit.; Â. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassalos...* cit., pp. 113-114.

⁶³ Aqui importará referir o grande problema que significou, tanto para a Coroa portuguesa, como para os Bourbons, a enorme permeabilidade das fronteiras do Sertão, a que se somava o facto de existirem há muito rotas estabelecidas que escapavam totalmente aos intentos europeus. Â. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassalos...* cit., pp. 226-237; S. DREYFUS, «Os empreendimentos coloniais e os espaços políticos indígenas...», cit.

⁶⁴ F. dos S. GOMES, «Fronteiras e Mocambos...» cit., especialmente pp. 271-272.

⁶⁵ Â. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassalos...* cit., p. 113.

*peçoas, fazendo tal impressão naquela pobre gente, o ouvir falar no nome do Portilho que foi o mesmo saber que ele estava ali com a sua gente, que não haver um que se resolvesse a pegar em armas, ou que se atrevesse a defender*⁶⁶

Da Guiana francesa provinham grupos de escravos negros que fundavam comunidades mocambolas a que se juntavam tanto foragidos da administração das autoridades e colonos do lado português, como toda a sorte de gente que lhes permitia manter as comunidades viáveis, nomeadamente comerciantes. Daí que o governo de Belém tivesse particulares preocupações com a região do Amapá – para onde Gomes identifica 16 mocambos de negros entre 1734 e 1804 –, insistindo frequentemente no envio de escoltas armadas, como vinha fazendo de um modo geral em toda a bacia do Amazonas, receando sempre a mobilidade daquela fronteira. E, de facto, muitas vezes eram os escravos fugitivos seguidos de escoltas desde o outro lado, num movimento que perseguia outros mais antigos dos índios aruãs, que as preocupações régias assinalavam desde inícios de Setecentos⁶⁷.

Nos finais do século, as perspectivas abertas pela Revolução Francesa e os seus efeitos directos nas possessões americanas quanto às práticas do escravagismo, difundiam-se aberta e rapidamente. No Estado do Grão-Pará e Maranhão, ante fugas constantes que vinham desde sempre, temia-se cada vez mais uma insubordinação geral de escravos amocambados nas fluidas fronteiras, a par de uma intervenção francesa. Particularmente interessante é o facto de se atribuírem à comunicação das ideias revolucionárias entre os escravos de ambos os lados da fronteira e à organização política subsequente, graves perigos imediatos, capazes de suscitar nas autoridades expressivos movimentos militares destinados a eliminar mocambos do Amapá, nos anos de 1790⁶⁸.

Discordamos de Domingues, assim, quando realça os mocambos enquanto «possibilidade de os índios manterem a sua identidade étnica e cultural»⁶⁹. Como espaços alternativos à sociedade colonial participados por diversos grupos, com diversas ordens de motivações que tinham em comum a rejeição do modelo colonial, estavam longe de ser locais onde indígenas procuravam reconstituir as suas vivências tribais.

De facto, parece-nos que se fosse esse o objectivo essencial, regressariam às áreas de onde haviam descido. Em muitos casos, tendo em conta as fugas individuais ou de pequenos grupos, aquelas comunidades, mesmo maioritariamente compostas por indígenas, eram constituídas por indivíduos de procedências bem díspares – muitos deles nascidos já em núcleos coloniais –, e as suas expectativas dificilmente se concretizariam por força de «regressos».

⁶⁶ AHU, *Pará*, Caixa 35, Doc. 3273. Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado para Dom José, Belém, 3 de Novembro de 1753.

⁶⁷ F. dos S. GOMES, «Fronteiras e Mocambos...» cit., e em particular pp. 269-275.

⁶⁸ F. dos S. GOMES, «Fronteiras e Mocambos...» cit., pp. 237-251.

⁶⁹ Â. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassallos...* cit., p. 114.

Gomes nota, aliás, que ainda em meados do século XX se poderiam observar remanescentes dessas interações, em particular de grupos indígenas com elementos de origem africana⁷⁰.

Os mocambos antes seriam verdadeiros modelos de vivência alternativa a quaisquer outras comunidades, em certos casos com complacência de grupos perfeitamente inseridos na sociedade colonial, senão mesmo das autoridades⁷¹, recebendo contributos diversificados naquilo que Gomes e Nogueira assinalaram – para os desertores e suas redes de cumplicidades e solidariedades –, como «reinvenção» e «reelaboração» dos seus «espaços sociais em busca de autonomia»⁷².

Por todo o século XIX o fenómeno se intensificará, encontrando novas vias de construção de identidades autónomas com estruturas de poder alternativas, a ponto de se encontrarem ainda no século XX comunidades resultantes desses almejos, bem longe dos centros administrativos do novo Brasil. Onde, afinal, haviam desde sempre encontrado o seu próprio caminho⁷³.

2.1.3. *Revoltas*

Embora não seja simples definir *revolta*, entendemo-la aqui como atitude de ruptura violenta tendente à reposição de uma ordem pré-estabelecida entretanto violada – «a emenda do mau governo» –, na linha do que Hespanha definiu para o Antigo Regime. Como o autor mostra, a revolta evidencia-se quase sempre por «movimento sem forma nem cabeça, tumultuário, embora de violência extrema», que atribui ao que chama «grupos mais pobres da população». Algo que no presente caso se poderá estender a amplos sectores sociais, desde indígenas recentemente descidos a soldados reinóis⁷⁴.

⁷⁰ F. dos S. GOMES, «Fronteiras e Mocambos...», cit., pp. 277-279.

⁷¹ M. R. ASSUNÇÃO, «Quilombos maranhenses», in J. J. REIS e F. dos S. GOMES (orgs.), *Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996, pp. 433-466; Gomes e Nogueira, 1999, p. 224; Â. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassalos...* cit., p. 114.

⁷² F. dos S. GOMES, «Fronteiras e Mocambos...» cit., p. 224.

⁷³ Para a sua evolução durante o século XIX – em que os quilombos ou mocambos se encontram melhor documentados –, e sobre os remanescentes do século passado, vejam-se os trabalhos de Assunção, 1996, sobre o Maranhão e os seus espaços de «fronteira», e de E. A. FUNES, «Nasci nas matas, nunca tive senhor», in J. J. REIS e F. dos S. GOMES (orgs.), *Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996, pp. 26-51 no caso do Baixo Amazonas, em particular nas bacias do Curuá e Trombetas. No mesmo livro onde estes autores apresentam os seus estudos poder-se-ão encontrar sínteses fundamentais sobre o fenómeno em todo o Brasil colonial e imperial.

⁷⁴ A. M. HESPANHA, «Revoltas e revoluções: a resistência das elites provinciais», in *Análise Social*, 28 (120) (1993), pp. 95-96. Muitos exemplos haveria a dar de trabalhos mais ou menos recentes sobre esta problemática no Brasil colonial, em perspectivas acercadas ou não da daquele autor. Assinalemos aqui o trabalho de L. R. A. FIGUEIREDO, «Além de súditos: notas sobre revoltas e identidade colonial na América portuguesa», in *Tempo*, 10 (2003), pp. 81-95,

Em todo o caso, cremos que os fundamentos das revoltas deverão ir além das crises de abastecimentos ou agravamento – ou potencial iminência – da carga fiscal de diverso tipo. E isso torna-se particularmente evidente quando falamos de revoltas de comunidades de origem indígena, particularmente as aldeadas.

Aqui, o desrespeito de colonos e autoridades coloniais por grupos com determinados hábitos culturais e com um sentimento de unidade étnico ou, quanto mais não fosse, derivado das circunstâncias de um descimento recente, tomava-se quase sempre como pretexto para levantamentos gerais, que poderiam adquirir contornos particularmente impetuosos. Domingues assinala para o Rio Negro da segunda metade de Setecentos três grandes revoltas com este tipo de fundamentos⁷⁵.

Na primeira delas, logo no ano 1757 em Camará, Bararoá e Lama-longa. Tudo começou quando o missionário local procurou separar um índio da mulher com quem vivia concubinado. Este pretexto correspondeu, bem como as suas consequências, a um processo que se tornaria típico nas revoltas de indígenas. Serviu, neste caso, para levantar três Principais em quem o protagonista achou suporte para arrombar a casa do eclesiástico e a igreja. Os elementos litúrgicos foram alvo de sacrilégio e a aldeia foi incendiada, tendo seguido depois para as aldeias seguintes, arregimentando mais dois Principais. Em Bararoá chegaram a degolar a imagem de uma Santa e a matar dois soldados. O ataque directo aos símbolos dos poderes coloniais. O Governador do Estado deu uma resposta previsível: uma tropa de repressão e a instauração de uma devassa com consequências especialmente violentas⁷⁶.

No Rio Branco a natureza da resistência violenta seria sensivelmente idêntica, embora mais tardia. De facto, Santos regista a primeira revolta apenas em 1780, na sequência das diligências de um eclesiástico para separar um casal de indígenas em concubinato, com ele em adultério, no aldeamento de São Filipe. O melindre da questão, a que se seguiria nos quatro anos seguintes uma insurreição generalizada na região, com fugas de aldeias e confrontos armados, levaria as próprias autoridades em Lisboa a recusar

que foca a América portuguesa entre a segunda metade de Seiscentos e os meados da centúria seguinte. Um caso claro, embora pontual e não concretizado, de uma acção tendente a restaurar uma ordem previamente estabelecida, foi o plano de alguns senhores de engenho e outros colonos, com o apoio de religiosos, no Grão-Pará e Maranhão no sentido de facilitarem uma possível invasão francesa e ulterior vassalagem aos Bourbons, face à imposta lei da liberdade dos índios de 1755, assim como à criação da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão. Veja-se, a propósito, F. V. dos SANTOS, «Escandaloso desatino»: a sedição de 1755 em Belém do Grão-Pará», In *XXVI Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*, Rio de Janeiro, 2007, [em linha] Consultado a 2/5/2010 e disponível em http://sbph.org/reuniao/26/trabalhos/Fabiano_Vilaca_Santos/; F. V. dos SANTOS, «A Sedição do Engenho do Itapecuru: um projeto de troca de soberania no Grão-Pará (1755)», In *XXV Simpósio Nacional de História: História e Ética*, Fortaleza, 2009.

⁷⁵ Â. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassalos...* cit., pp. 270-279.

⁷⁶ Â. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassalos...* cit., 2000, p. 273.

uma declaração de guerra, a dispersão populacional, e a emitir uma amnistia geral. Efectivamente, a partir de 1784 assistimos a uma política de realdeamentos dos indígenas revoltosos a Sul da fortificação de São Joaquim, longe das regiões originais dos insurrectos. Factor que as autoridades entendiam estar na origem dos movimentos. Em 1790, em todo o caso, iniciava-se nova vaga de revoltas na região⁷⁷.

Como sugere Domingues, «Estas revoltas não eram particularmente dirigidas contra a pessoa do soberano e não expressavam a recusa destes grupos em pertencer a um espaço nacional, como não eram exclusivamente provocadas pelos motivos factuais que as despoletavam. Dirigiam-se contra alvos mais abrangentes, que se resumiam ao problema da incorporação de uma camada populacional majoritária de formação cultural não-colonial no sistema político colonial»⁷⁸.

Se por um lado estas revoltas poderiam resultar da presença dos europeus, como catalisadora de conflitos internos indígenas que então passavam a ser canalizados para o confronto com um inimigo comum, por outro lado serviam a construção identitária autónoma, por via de sentimentos de coesão políticos e culturais⁷⁹. Noutro sentido, as dinâmicas geradas pelo Directório cuidariam, na opinião de Farage quanto ao caso particular da bacia do Branco, em manter vivas as tensões entre autoridades e indígenas, conduzindo, em curtos espaços de tempo, para novas situações de confronto armado⁸⁰.

Atitudes violentas próximas das que observámos em indígenas amotinados podemos encontrá-las também em pequenos grupos, ou indivíduos isolados, perfeitamente inseridos em contextos coloniais.

Falamos concretamente de experiências de sacrilégio que já atrás brevemente observámos. Em 1764, por exemplo, eram denunciados à Mesa da Visitação inquisitorial em Belém dois filhos de um Capitão de Auxiliares, de nome João Miguel Aires, irmão do Capitão-Mor José Miguel Aires, por acções havidas num oratório que o seu tio tinha numa fazenda no Marajó. Manuel e Pedro, de seus nomes, ambos solteiros, costumavam «fazer horriueis desacatos, E accoens que Costumaõ faser Os Indios»: cuspiam no Santo Crucifixo e nas imagens sagradas, chamando-lhes depois de «Hipocritas», «Judeo», entre outros.

Além disso, tiravam determinadas imagens do altar, defronte das quais abriam as nádegas. Mexiam constantemente nas alfaias litúrgicas e o mais velho, Manuel, certa ocasião chegara a deitar ao fogo uma imagem de Santo António, que depois deitaria fora. Parece-nos pouco plausível que tal signifi-

⁷⁷ F. J. dos SANTOS, *Além da Conquista...* cit., pp. 107-110; Â. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassalos...* cit., pp. 274-277.

⁷⁸ Â. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassalos...* cit., p. 278.

⁷⁹ Â. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassalos...* cit., p. 278. A autora assinala, aliás, a semelhança destes fenómenos com outros ocorridos na América hispânica.

⁸⁰ Cit. por F. J. dos SANTOS, *Além da Conquista...* cit., pp. 110-112.

caria apenas, como justificava a sua mãe perante os rigores do tio ante tais actos, que «eraõ rapazes, E que não Sabiaõ o que fasiaõ E entenderiaõ que Aquella Imagem era alguma boneca»⁸¹.

Sinal de que não se trataria de mero comportamento de jovens insolentes constitui a sua relativa generalização em núcleos coloniais. O sangrador João Vidal de São José denunciara um ano antes Joana Mendes, a Azeitona, cafusa presa no Aljube Eclesiástico que a uma outra prisioneira, a índia Rosaura «tirara o Rozario que tinha ao pescoso E lhe rompera o cordaõ Lansando as contas no chaõ E conculcandoas Com os pez diZendo renegaua da SantiSima Trindade E da Virgem Maria Nossa Senhora». Além disso, a própria declararia ao denunciante que tinha uma imagem do Senhor Crucificado em casa que pretendia atirar à rua «pera que todos Uissem aquelle desacato»⁸².

Francisco da Costa Xavier, um escravo negro natural da Bahia mas morador no Pará, chegara a entrar em templo, onde partiu imagens e proferiu blasfémias, entre outros actos que motivariam viva intervenção directa do próprio Governador Capitular do Bispado, o antigo Visitador Geraldo José de Abranches. Actos que se considerariam suficientes, em boa verdade, para que fosse enviado aos Estaus, onde seria castigado⁸³.

O padre João Daniel, autor do já referido *Tesouro Descoberto no Rio Amazonas*, assinala-nos o significativo comportamento de um índio que, condenado a dez açoites por ter faltado à missa, agradeceu o castigo e solicitou outros tantos pela missa do Domingo seguinte, a que assegurou também vir a faltar⁸⁴.

Tratam-se de comportamentos violentos, a nosso ver, que atacando símbolos religiosos poderão constituir modo de reacção ao sistema colonial de modo geral. Por motivos mais ou menos pessoais que, dificilmente, viremos a conhecer concretamente. Algo de significativo, todavia, deverá ser aqui assinalado: os três últimos casos reportam-nos a uma realidade marcada por indivíduos pertencentes a grupos sociais de facto desfavorecidos. Tanto pelas suas origens étnicas, como pelos seus estatutos, uma das pessoas por ter sido levada à prisão, outra ainda por estar reduzida à escravatura.

Quanto aos soldados que se amotinavam, as causas eram semelhantes ao que já apontámos para as fugas, em particular no que respeita às faltas de soldos e mantimentos. Podemos assumir a revolta militar como uma

⁸¹ «Denúnciação que fas Romão Le.º de Oliveira», *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará, 1763-1769*, J. R. do A. LAPA (ed.), Petrópolis, Editorial Vozes, 1978, pp. 218-221. Procedeu-se à denúncia em 18 de Maio de 1764. Por uma questão de legibilidade, nos casos em que algumas palavras surgem agregadas na transcrição feita para a publicação desta fonte optámos por separá-las. Os títulos, nos casos em que consultámos os originais, são desdobrados.

⁸² «Denúnciação que faz João Vidal de S. Joze de Joanna Mendes», *Livro da Visitação do Santo Ofício...*, 1978, pp. 162-165. Denunciada em 15 de Outubro de 1763.

⁸³ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Proc. N.º 719. Denúncia em 4 de Maio de 1771.

⁸⁴ M. R. C. de ALMEIDA, *Metamorfoses indígenas...* cit., p. 149.

variação de grau do comportamento anterior; portanto. Neste particular, verificaremos que a revolta poderia ir além da massa tumultuária, assumindo contornos de verdadeira acção política concertada.

Um dos casos mais graves terá ocorrido em 1757, pouco depois de o Governador se ter ausentado do arraial do Rio Negro para proceder a recrutamento na região. Os soldados, aparentemente como forma de reacção à falta de pagamento dos soldos, apropriaram-se de mantimentos, pólvora e dinheiro, bem como de dez canoas, que utilizaram para subir o Solimões em direcção às possessões espanholas.

Pelo caminho foram assaltando canoas e pescueiros. Chegados a Coary viram juntar-se-lhes parte de uma força que os tentara deter, e cujo comandante acabaria por se entregar. Como Mendonça Furtado contaria mais tarde, os desertores decidiram apresentar as suas reivindicações dirigidas ao Rei: exigiam o que lhes havia sido prometido em Lisboa quanto ao soldo, sem desconto de farinha e farda. Se o Governador lhes dava razão quanto à farda, pois assim estava estipulado no Decreto de criação dos Regimentos de que faziam parte, considerava que o resto era reflexo de comportamento arrogante e insolente⁸⁵.

Para Gomes e Nogueira, esta situação representa não apenas um sinal evidente das más condições de vida que os soldados enfrentavam ao prestarem serviço na região amazónica, como temos vindo a assinalar, como também uma forte consciência interna, a par de uma compreensão global da sua importância neste contexto geopolítico, que impelia a sua capacidade reivindicativa⁸⁶.

Decerto a volumosa quantidade de informação disponível nos arquivos – em particular do Arquivo Histórico Ultramarino, em Lisboa – respeitante a este fenómeno e constituída por uma enorme variedade de instrumentos, desde correspondência a devassas, poderá um dia permitir uma sistematização abrangente das suas ordens de motivações. Cujá complexidade, enfim, somente se deixa hoje entrever.

2.2. *Resistência jurídica*

Embora seja certo que a eficácia deste tipo de resistência variasse de grupo para grupo, parece evidente que um dos caminhos imediatos fosse apontar «que se estava a governar contra o direito ou contra a justiça ou que

⁸⁵ F. dos S. GOMES e S. M. S. NOGUEIRA, «Outras Paisagens Coloniais...» cit., pp. 210-212.

⁸⁶ F. dos S. GOMES e S. M. S. NOGUEIRA, «Outras Paisagens Coloniais...» cit., p. 212. F. V. dos SANTOS, em «Com as fardas nos braços»: motins de soldados no Pará e no Rio Negro (1755/1757)», In *Anais Eletrônicos do XXIV Simpósio Nacional de História – História e multidisciplinaridade: territórios e deslocamentos*, São Leopoldo, 2007, sublinha a ideia de que o alívio de penas pesadas para os soldados que tomaram parte nas revoltas de 1755 e 1757 em Belém e no Rio Negro, respectivamente, bem poderá corresponder a uma tentativa por parte das autoridades coloniais em dissipar tensões acumuladas com os militares, sustentar equilíbrios para concretizar a empresa de reorganização colonial que Mendonça Furtado tinha em mãos.

se estava a inovar imprudentemente»⁸⁷. Ainda assim, aquilo a que podemos chamar de resistência jurídica terá sido de mais difícil execução que outros tipos de comportamento.

Mesmo considerando que as sociedades de Época Moderna se encontravam fortemente fundamentadas no direito, no sentido que sugere Hespanha⁸⁸, e apesar de as instituições coloniais disponibilizarem os mecanismos necessários, é significativo que sejam raras as iniciativas providas de grupos sociais menos bem situados do ponto de vista económico e social nas escalas coloniais. Parece evidente, portanto, que se as estruturas de poder concediam potenciais vias de acção aos injustiçados, essas actuavam também como mecanismo de dissipação de tensões sociais, em particular se coniventes com a acção dos grupos que as detinham em suas mãos.

Por tudo isto veremos como o recurso consciente aos meios legais nem sempre se fará de modo directo.

2.2.1. Recurso às instituições régias

Como realça Domingues para os grupos indígenas, gente havia que estava bem ciente dos mecanismos que a Coroa, em particular, lhes deixava para reagirem a abusos de diversa ordem por parte das autoridades coloniais. A partir de meados do século, não só poderiam auferir dos mecanismos disponibilizados enquanto vassallos do Rei, como beneficiavam de instituições específicas como o juiz da liberdade dos índios e o procurador dos índios, além do estatuto jurídico dado aos chamados «desprotegidos e miseráveis»⁸⁹.

«Os protestos surgiam quer em nome individual quer por parte de «associações de solidariedade» que podiam englobar unicamente moradores como, também, populações e entidades oficiais. A câmara em bloco ou, então, apenas algumas figuras proeminentes do senado davam credibilidade e força às queixas que surgiam (...). Estas dirigiam-se, sobretudo, contra as injustiças perpetradas pelos directores, mas as acusações podiam ainda abranger juizes de julgado, governadores de fortalezas e, até mesmo, os governadores e capitães-generais das capitanias»⁹⁰.

Algo revelador de uma aproximação das comunidades ameríndias às autoridades coloniais, que a autora associa a uma consciência concreta da condição de vassalagem ao Rei, e ao seu enquadramento jurídico. As causas estavam quase sempre relacionadas com abusos de poder por parte das autoridades coloniais, de ordem económica – como a exploração do trabalho indígena, em condições de escravatura ou dela próxima –, ou social – como

⁸⁷ A. M. HESPANHA, «Revoltas e revoluções...» cit., p. 97.

⁸⁸ A. M. HESPANHA, «Revoltas e revoluções...» cit., p. 97.

⁸⁹ Â. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassallos...* cit., p. 250.

⁹⁰ Â. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassallos...* cit., p. 266.

a ofensa pelas suas práticas culturais ou abusos de diversa ordem, como a violência física e sexual –, bem como por via do desrespeito de privilégios⁹¹.

Os indígenas recorriam quer aos mecanismos da justiça secular quer aos próprios responsáveis, como seja o Governador do Estado, quando se proporcionava o apoio de alguém mais ou menos versado no contacto com as autoridades coloniais – que podiam ser os Principais ou colonos solidários, algumas vezes à margem dos directamente implicados – e com a legislação específica – realçando a devida prática do Directório⁹².

Uma petição que Dona Mariana de Saldanha, filha do Principal da vila de Tomar, envia ao Governador em Julho de 1770 é bem significativa quanto à intensidade dos abusos cometidos. Ela dá conta da participação forçada dos indígenas locais em trabalhos privados do Director, que com frequência os submetia a castigos físicos, além de se escusar às suas responsabilidades no cultivo e manutenção da roça, do comércio e habitações dos moradores.

Além disso, queixava-se das injustiças de que se sentia alvo, por não ceder ao apetite sexual do responsável local. As dificuldades dos grupos de origem ameríndia para enfrentarem legalmente os infractores levariam Dona Mariana a aventar que apenas opta pelo recurso jurídico por ter sido dotada das ferramentas necessárias, ao contrário dos que «tomam por amparo das suas enfelecidades as intrincadas veredas dos matos e se vão meter entre o gentio»⁹³.

2.2.2. Recurso à Inquisição

Outra das instituições a que diversos grupos terão recorrido nas suas tentativas de superação de tensões terá sido o Tribunal do Santo Ofício. Além do mero papel repressivo, dever-se-á também olhar a Inquisição como entidade que disponibilizava importantes mecanismos de gestão de relações sociais, mesmo por parte de grupos à partida menos favorecidos. E que, em última análise, interessavam à própria, na medida em que canalizavam os eixos de acção dos implicados directamente para o campo de visão dos grupos sociais dominantes. O que, de resto, se aproximava bem dos intuitos dos outros membros da justiça, fosse secular ou eclesiástica.

Enquanto palco para comportamentos de resistência, o Santo Tribunal pode ter sido utilizado por via de ferramentas previstas na actividade inquisitorial, ou de modo indirecto, através da denúncia de situações da sua alçada que ameaçavam claramente uma das partes em conflito.

De qualquer modo, a sua utilização implicava sempre um conhecimento mínimo do seu funcionamento, cuja transmissão se poderia, de modo geral, processar de modo semelhante ao que se passava com a justiça régia: a soli-

⁹¹ Â. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassalos...* cit., pp. 251-263.

⁹² Â. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassalos...* cit., pp. 265-270.

⁹³ Â. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassalos...* cit., pp. 265-269.

riedade de indivíduos relativamente bem integrados no sistema colonial, ou acções de divulgação concretas de iniciativa do próprio Santo Ofício – os conhecidos Editais.

No caso concreto da Amazónia de Setecentos, desconhecemos totalmente os modos de transmissão desse tipo de conhecimentos, presumindo que fossem próximos dos que Domingues assinalou para o caso dos indígenas. Efectivamente, podemos observar maioritariamente grupos desfavorecidos no sistema colonial a recorrer à Inquisição como comportamento de resistência. Muito embora não lhe associemos qualquer indígena.

A faculdade de julgar os actos de solicitação no sacramento da confissão⁹⁴ permite-nos, neste particular, aceder hoje a importantes testemunhos do que poderemos associar a uma das faces das relações de género. No caso em estudo, é mesmo o segundo tipo de crime mais numeroso – seguindo-se à bigamia –, com mais de 20 mulheres a serem alvo de variadas atitudes por parte de 33 sacerdotes⁹⁵, em espaços cuja diversidade iria bem além do previsível confessional: podiam ser redes, escadarias, um quarto particular. Isto é particularmente importante porque mostra, do ponto de vista do disciplinamento de Trento, como não foi fácil a interiorização de uma expansão da fé nos modelos emanados da Europa⁹⁶.

A reunião arquidiocesana de 1707 na Bahia demonstra-lo bem, assinando pela primeira vez a necessidade de uma acção eficaz contra as heterodoxias do Novo Mundo sob domínio português. São bem veementes as considerações dali emanadas, a respeito dos padres solicitantes, manifes-

⁹⁴ *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal...*, 2004, Liv. II, Tít. III, §2 (Denunciação de confessor solicitante), Liv. III, Tít. XVIII (Dos confessores solicitantes no sacramento da confissão); 2004a, Liv. III, Tít. XV (Dos confessores solicitantes no sacramento da confissão). Poderiam os seculares, sob ambos Regimentos, ser privados, para sempre, da faculdade de confessor e ser degredados até dez anos para fora do Bispado do lugar de delito, suspensos do hábito.

⁹⁵ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Cad. dos Solicitantes n.º 17; Liv. n.º 759; 25, Liv. n.º 766; 26, Liv. n.º 773; 27, Liv. n.º 767; 28, Liv. n.º 768; 29, Liv. n.º 770; 30, Liv. n.º 769; 31, Liv. n.º 763. Índice 2.º dos Solicitantes, Liv. n.º 774; ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Proc. n.º 8125.

⁹⁶ É já longa a discussão sobre a implantação do catolicismo na América portuguesa e os modos de confronto, ou conciliação, com as realidades locais existentes ou em construção. Em todo o caso, é generalizada a ideia de que a Igreja adquiriu nas Américas particularidades muito significativas. Ver, a este respeito, os trabalhos de R. VAINFAS, *Trópico dos Pecados...* cit.; «Moralidades do Trópico e Inquisição: Notas sobre o Casamento, Celibato e Fornicação no Imaginário do Brasil Colônia», in M. H. C. dos SANTOS, *Congresso Luso-Brasileiro sobre Inquisição*, 1, Lisboa, Sociedade Portuguesa de Estudos do Século XVIII e Universitária Editora, 1989, pp. 365-375; «Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista», in F. A. NOVAIS (coord.), *História da Vida Privada no Brasil*, 1, L. de M. e SOUZA (org.), *Cotidiano e Vida privada na América portuguesa*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997, pp. 221-273, bem como os de L. MOTT, «Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu», in F. A. NOVAIS (coord.), *História da Vida Privada no Brasil*, 1, L. de M. e SOUZA (org.), *Cotidiano e Vida privada na América portuguesa*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997, pp. 155-220; «Os filhos da dissidência: o pecado de sodomia e sua nefanda matéria», in *Tempo*, 11 (2004), pp. 189-204.

tando claras interdições quanto à diversidade dos locais onde se presta sacramento, ou ao tipo de respostas a dar aos penitentes⁹⁷.

Todos os casos que estudámos coincidem na utilização da figura do eclesiástico próximo como meio de transmissão ao Santo Ofício da denúncia, quer por analfabetismo ou clausura. Raras foram, em boa verdade, as mulheres que o fizeram por interposto dos maridos ou de qualquer outra figura. Por esta mesma razão fica confirmado o poder simbólico do sacerdote nas comunidades locais. Aquele mesmo que se manifestaria com a iniciativa dos próprios solicitantes, bem conscientes de tal ascendente. E ainda que encontrando frequentemente o choque por parte das penitentes, mas raramente encontrando reacções efectivas e diligentes. Chegariam a passar longos anos até que as mulheres faziam chegar tal informação à Inquisição, certos casos já depois de, ou elas ou os padres, terem mudado de residência.

Ora, se é certo que estamos, na prática, perante um mecanismo frequentemente tolerante com os religiosos infractores – de todos os casos conhecidos apenas um, bastante tardio, deu origem a um processo completo, não tendo nenhum dos outros passado da fase da denúncia ou, quando muito, das devassas das testemunhas –, a documentação sugere que nos devamos afastar um pouco da ideia de que terá resultado apenas na expressão de uma «moral misógina e racista»⁹⁸.

Embora estejamos perante uma sociedade dominada pelos elementos masculino e branco, cremos que contextualmente esta realidade deverá manifestar especificidades, que carecem por ora de estudo aprofundado. E que, por certo, mais do que oposições aos modelos que têm sido apontados para a moralidade colonial, em termos gerais, os deverão complementar⁹⁹.

De facto, para o conjunto da América portuguesa a Norte, encontramos entre as mulheres em causa duas negras, duas crioulas, um número incerto de índias superior a três, para três brancas – classificadas como cristãs-velhas ou descendentes de cristãos-novos –, e 18 sem identificação étnica mas que julgamos poderem ser brancas, já que eram dispensadas de especificação a este respeito. Estamos perante uma atitude, portanto, que ia de encontro a gente da condição étnica dos padres, minoritária, mais que a

⁹⁷ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia...*, 1719, Liv. I, Tít. XLI (Dos Confessores, & suas qualidades), §167-168, Liv. I, Tít. XLII (De algumas advertencias para os Confessores), §170-172 e, em particular, Liv. I, Tít. XLIII (Como nas Igrejas haõ de haver Confessionarios publicos, & os Confessores não devem confessar fóra destes lugares, nem receber nelles cousa alguma dos penitentes), §174-175.

⁹⁸ L. L. da G. LIMA, «O padre e a moça: o crime de solicitação no Brasil no século XVIII», in *Ler História*, 18 (1990), pp. 25-36.

⁹⁹ O único processo completo de um solicitante no contexto a que nos propomos é, significativamente, de um sacerdote pardo natural de Vila Rica, que acaba absolvido em Lisboa depois de ter estado encarcerado entre 1791 e 1794. Uma das testemunhas arroladas chega, precisamente, a sugerir uma intenção racista na sua denúncia por parte de um Vigário-Geral no Maranhão. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Proc. n.º 8125.

mulheres de outras origens, que Lima afirma constituírem «alvos naturais dessas investidas»¹⁰⁰.

Noutro sentido, cremos que o mecanismo disponibilizado pela Inquisição para combater a solicitação corresponde a uma necessidade dupla de estreitamento do controle dos eclesiásticos, bem como das mulheres, sob os preceitos de Trento e de uma moral indiscutivelmente masculina, em que a classificação e definição clara dos elementos femininos e seus comportamentos são um dos pilares básicos¹⁰¹.

Talvez mais importante ainda, tendo em conta a gestão da solicitação como linha de defesa de uma sociedade masculina, através do controlo duplo dos eclesiásticos e das mulheres, o mecanismo a que nos reportamos pode ter tido também papel na descompressão de tensões de género. No sentido em que entregava às mulheres um mecanismo particular de reacção a abusos por parte de agentes duplamente poderosos, homens e eclesiásticos. Ainda que sob a estrita vigilância que suscitavam as circunstâncias históricas da condição de mulher no Antigo Regime e num dado contexto colonial. Ainda que, na verdade, tal fosse na prática exacta ilusão.

Os mecanismos de acção inquisitorial poderão ter constituído, como o dissemos, ferramentas indirectas para formas de resistência bem concretas. Reportemo-nos aqui ao caso de Francisco Serrão de Castro, revelado no nefando pecado por um dos seus escravos e vítimas. Parece-nos clara, nesta situação a função de domínio étnico e social que pode adquirir a sodomia.

É aqui particularmente evidente a extrema violência, a que poderemos porventura associar sadismo, como Joaquim António salienta na sua apresentação, afirmando que «deseja não estar com elle por conta dos pecados, e estragos, que custuma fazer pera satisfação dos seus apetites».

Joaquim ter-se-á dirigido à Mesa presidida por Geraldo José de Abranches em Junho de 1767, com o intuito de se confessar, aproveitando uma estada em Belém na companhia de outros escravos do mesmo senhor. Desaconselhado por um dos seus companheiros, menos crédulo – e certamente temeroso – nos potenciais resultados daquela atitude, seguir-se-lhe-ia João Marimba.

Ambos dando conta de experiências próprias e de outros, que afectariam 17 no total, entre angolanos e moçicanos, chegando a morrer cinco deles. Segundo Joaquim António por moléstias derivadas, já que chegara a ver «as Suas partes traseiras, [achando-se] todos emchados na uia do Curso, E Lançando Sangue»¹⁰².

Saberia decerto Joaquim que uma denúncia poderia envolver a deslocação do seu senhor às mãos da Inquisição e que daí não adviria benefício nenhum nem para si nem para os seus companheiros. Uma confissão, pelo

¹⁰⁰ L. L. da G. LIMA, «O padre e a moça...» cit., p. 34.

¹⁰¹ R. VAINFAS, *Trópico dos Pecados...* cit.

¹⁰² «Apresentação, e confissão do preto Joaquim Antonio», *Livro da Visitação do Santo Officio...*, 1978, pp. 261-266. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Proc. n.º 12894. Confissão feita em 10 de Junho de 1767. Testemunho de João Marimba, Belém, 11 de Junho de 1767.

contrário, não só obrigava ao segredo do confitente como poderia originar eventual processo em que Joaquim apenas se veria admoestado. As consequências de tal poderiam ser bem pesadas, se atentarmos a diversos pormenores do comportamento do seu senhor¹⁰³. E os inquisidores deverão ter entendido as suas intenções, já que várias vezes ao longo da apresentação se lhe referem como «confissão e denúncia».

Até que, por fim,

*mandado pera fora o confittente E denunciante forão perguntados os Padres ratificantes Se lhes parecia que fallava verdade, e merecia credito. E por elles foi respondido que pelas razoins de elle voluntariamente vir confessar a propria culpa, E declarar tantas pessoas com as quais diz Se tem comettido a mesma, o que não Seria facil de fingir principalmente em hum preto ainda que ladino, com as circunstancias que expos.*¹⁰⁴

Devemos, pois, salientar este caso como uma evidência do uso consciente – como indivíduo «ladino» – de mecanismos de coerção dos grupos dominantes para proceder a resistência activa.

É necessário salientar que, à semelhança do que ocorre com uma utilização frontal das ferramentas jurídicas disponibilizadas, não deixaria a sua utilização indirecta de escapar ao filtro conciliador das susceptibilidades sociais, próprio das instituições de Antigo Regime, régias ou eclesiásticas. E num contexto particularmente sensível, que é a do Estado *exemplar* que o consulado pombalino vem construindo na América do Sul.

Bem significativo a este respeito será o prolongamento da inquirição ao caso de Francisco Serrão de Castro, poderoso membro da aristocracia local, – a decorrer unicamente em Belém – para lá de um ano depois da apresentação de Joaquim, sem que se obviasse nenhum resultado concreto. Tampouco Francisco chegaria a ser chamado à presença do Visitador inquisitorial.

Caso bem significativo, embora diverso, seria o de dois soldados italianos, em 1772, em condições que assinalámos já como estando na base do fenómeno da deserção. Atentando publicamente contra a Comunhão, aquando da desobriga da Quaresma daquele ano, contaram ambos que «por consequência tomaria de ambos conta o Santo Ofício da Inquisição, e logo se lhes daria baixa ainda que fossem presos para se verem livres desta terra onde viviam em extremas necessidades, e sem os soldos, que lhes foram prometidos, e sem os quais não podiam passar»¹⁰⁵.

¹⁰³ *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal...*, 2004, Liv. III, Tít. XXV (Dos que cometem o nefando crime de sodomia). Segundo o Regimento então em vigor, aquele que se apresentasse primeira vez sem estar delato não incorreria em quaisquer penas, sendo somente admoestado. De resto, os culpados do nefando poderiam ver os seus bens confiscados, ser açoitados e degredados por tempo a decidir para as galés, podendo ir para fora do Reino consoante a sua qualidade. Os devassos e escandalosos teriam sempre, todavia, de ir às galés.

¹⁰⁴ «Apresentação, e confissão do preto Joaquim Antonio», *Livro da Visitação do Santo Ofício...*, 1978, pp. 261-266. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Proc. n.º 12894.

¹⁰⁵ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Proc. n.º 13205. Auto de confissão de José Polla, Belém, 4 de Abril de 1772. Trata-se de posição muito arriscada, tendo em conta que o Regimento previa

2.3. *Resistência cultural*

Foi já largamente reconhecida a permanência de formas culturais de origem indígena no interior das sociedades coloniais. No caso particular da Amazônia Setecentista, Domingues descreve a manutenção de estritas cerimónias religiosas, hábitos alimentares e terapêuticos como «forma de resistência passiva», mesmo no interior dos núcleos coloniais bem implantados, como era a capital do Estado, Belém¹⁰⁶.

Procuraremos aqui delinear as linhas fundamentais através das quais se poderá trabalhar na identificação de comportamentos de resistência cultural. Todos eles nos remetem, por oposição aos dois primeiros tipos de resistência – particularmente a violenta –, a modos de rejeição dos grupos sociais dominantes que não são formalmente directos. Sequer chegam, em muitos casos, a ser conscientemente reconhecidos como tais pelos seus protagonistas.

Como já outros autores verificaram para contextos diversos¹⁰⁷, um dos elementos mais significativos na importância efectiva dos fenómenos de «resistência cultural», ainda que heterogêneos, terá sido a tentativa de controlo de práticas de reprodução, tanto sociais – a busca de um espaço pessoal, de género ou outro –, como da própria vida – nascimentos, casamentos, funerais, tratamento de doenças –, quase sempre associadas a uma ordem transcendente livre dos condicionalismos impostos pelas autoridades coloniais.

2.3.1. A gestão dos afectos

2.3.1.1. *O uso de artefactos apotropaicos e propiciadores dos afectos*

Na Primavera de 1754 Manuel Pacheco Bettencourt dirige-se a casa do Vigário da vila da Vigia para tratar de uma denúncia. Por força das coincidências que a vida parece ter, o mameluco Adrião Pereira de Faria deixara em sua casa uns calções, de onde caiu um papel que,

*como era papel aberto observou nele muitas palavras diabólicas e opostas a nossa Santa fé nas quais o dito denunciado (...) se entregava ao diabo por expresso pacto como se percebia (...) das tais palavras postas no dito papel em forma de escritura.*¹⁰⁸

para tal a açoites e degredo para as galés em tempo a determinar. *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal...*, 2004a, Liv. III, Tít. IX (Dos que desacatam o Santíssimo Sacramento ou as imagens sagradas ou recebem o mesmo Santíssimo Sacramento não estando em jejum). Pela última informação que temos, ambos ficariam presos em Belém por ordem do Inquisidor e Vigário Capitular do Bispado do Grão-Pará, desconhecendo-se o seu destino final.

¹⁰⁶ Â. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassallos...* cit., pp. 189-198.

¹⁰⁷ C. GAILEY, «Culture Wars...» cit., p. 44.

¹⁰⁸ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Proc. n.º 1894. Denúncia, Nossa Senhora da Nazaré da Vigia, 18 de Abril de 1754.

Trazia ainda uma espada e faca pintadas, e a respectiva assinatura, ao que parece «com o fim de ser valente e namorado». Um contrato formal com o Diabo, portanto. António José Rangel e Bernardo de Carvalho confirmariam, depois, ter ouvido Adrião procurando pelo papel. Aparentemente de extrema importância, dizendo a alguns que se tratava de nota de crédito «que continha muito dinheiro». Em todo o caso, seria causa suficiente para se mudar de terra, como terá feito¹⁰⁹.

Tratava-se de uma carta de tocar, que tinha por objectivo a propiciação do amor com determinado indivíduo, através do contacto directo – como a sua designação popular indica –, apenas ou combinado com orações. Por ela acabará Adrião preso em Lisboa, como seria de supor.

Em todo o caso, é significativo notar que, interrogado pelos inquisidores pelas suas práticas de cristão e das coisas de sua fé ao tempo em que fazia uso da carta, Adrião notará que o seu desconhecimento de determinadas matérias – o mistério da Santíssima Trindade, o destino da alma depois da morte, que atribui à «falta de remédios da medicina», ou o destino dos homens, o qual atribui à condição de nascimento de cada um – se deverá sempre à ignorância em que sempre se encontrou, na ausência de qualquer educação nesse sentido¹¹⁰.

Não sabia de cor, além disso, o texto escrito, por motivos que imputou à sua dimensão. O que, segundo Crecencio, o escrivão mameluco que transcrevera a *carta* – também ele testemunha, ou cúmplice, consoante os relatos – seria fundamental para que os propósitos implícitos tivessem sucesso¹¹¹.

Isto parece-nos particularmente importante porque é o que dá sentido, além do contacto físico permanente, à utilização da *carta de tocar* fundamentalmente como artefacto protector e propiciador, ainda que associado a uma dimensão mágica da palavra escrita, motivada pela crença exclusiva na entidade intercessora. Tal suscitaria não apenas a abstinência nas práticas cristãs habituais, como também a rejeição dos objectos que costumava portar, como «umas contas que tinha ao pescoço», neste caso por ordem expressa do demónio¹¹². Aqui, mesmo com um utilizador letrado, como Adrião mostrará ser, a dominância cultural de uma sociedade maioritariamente analfabeta confere um sentido alternativo ao contexto de produção e uso desta fórmula e do seu suporte¹¹³.

¹⁰⁹ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Proc. n.º 1894. Testemunhos de Bernardino de Carvalho, de António Jozé Rangel e Bernardo de Carvalho, Nossa Senhora da Nazaré da Vigia, 19 de Maio e 18 de Abril de 1754.

¹¹⁰ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Proc. n.º 1894. Crença, Auto de confissão e Exame, Lisboa, 31 de Maio, 14 de Junho e 1 de Julho de 1758.

¹¹¹ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Proc. n.º 1894. Auto de confissão, Lisboa, 14 de Junho de 1758.

¹¹² ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Proc. n.º 1894. Crença, Lisboa, 31 de Maio de 1758.

¹¹³ Evidência de que estes artefactos teriam um amplo espectro simbólico, e alguma vulgaridade ao nível ibérico, é um processo inquisitorial que teve protagonistas diversos castelhanos, em Lisboa e Évora, nos inícios do século XVIII. Nele pudemos observar que também poderia

Destaquemos ainda, além da carta como objecto repositório de fórmula escrita mágica, o uso de duas orações e o contacto com o próprio demónio, que dialoga com Adrião. Faz uso, aliás, de uma oração de tipo São Marcos, para tentar entrar em contacto com aquela entidade. Crecencio, ter-lhe-á ensinado uma outra fórmula propiciatória, de tipo genérico¹¹⁴. Sobre estas orações escreveremos noutro ponto dedicado precisamente ao seu uso.

Não falamos apenas de cartas de tocar. Outros exemplos há, bem mais numerosos, da utilização de artefactos de natureza diversa, mais próximos de substratos culturais indígenas. Algo que se mostra claramente, sob o manto, que poderia ser mais ou menos subconsciente, das referências cristãs. Trata-se, concretamente, de amuletos feitos de materiais diversos. Geralmente incluíam hóstias, fragmentos da pedra do altar e restos de velas, embrulhados em folhas de livros litúrgicos ou vestes sacerdotais. Por vezes, até imagens sagradas, como num caso em que surge aos olhos escandalizados do clero local um amuleto constituído por, uma «Imagem do Santo Cristo de latão de meio palmo pouco mais (...) ou menos nas partes pudendas do seu corpo» a qual seria associada a um índio¹¹⁵. Estamos a falar de práticas que, à partida, chocavam facilmente com o modelo de Cristandade a implementar, por mais tolerantes que fossem os métodos.

Os seus utilizadores são sempre índios já baptizados – um deles mesmo sacristão –, adolescentes ou acabados de entrar na idade adulta, solteiros, entre os 15 e os 30 anos, que nos mostram o *Livro da Visitação* e o fundo da Inquisição de Lisboa. De outro índio também envolvido num caso envolvendo a utilização de amuletos, apenas contamos com a informação da sua vaga identidade étnica. Em todo o caso, o número de índios envolvidos, de que temos conhecimento em quatro processos individuais de acusação, perfaz um total de onze. Como excepção surge-nos um homem pardo. Todos eles contados entre utilizadores e transmissores.

Um dos casos mais significativos será, porventura, o que envolve Joaquim, sacristão da igreja da vila de Beja. Tudo começara com Raimundo José Bettencourt¹¹⁶, Director da mesma vila, por ocasião em que um índio que fora da administração dos religiosos carmelitas lhe dera coisas a guardar. Resolveu verificar do que se tratava e deu com um embrulho em que

acharão huma Hostia dobrada em quatro partes embrulhada Em hum papel de Letra redonda com Letras Vermelhas e pretas que mostrava ser do Breviário E Sobre esta folha huma capa de papel pardo (...) E Logo acharão no mesmo embrulho Sette bocadinhos de pedra do tamanho de botoins pequeninos, E tudo

servir para propiciar negócios. Veja-se P. A. de AZEVEDO, «Cartas de tocar ou de pacto com o demónio», In *Revista Lusitana*, 13 (1910), pp. 66-71.

¹¹⁴ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Proc. n.º 1894. Crença, Lisboa, 31 de Maio de 1758.

¹¹⁵ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Proc. n.º 13207. Denúncia em 2 de Agosto de 1763.

¹¹⁶ «Denúnciação que faz Raymundo Jose Bithencurt», *Livro da Visitação do Santo Ofício...*, 1978, pp. 203-207. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Proc. n.º 218. Denúncia feita em 12 de Abril de 1764.

isto que continha o ditto embrulho Estava ultimamente Coberto com huma capa de papelão, e Emvolto em hum pedaço de tafeta encarnado

No dia seguinte, logo dois padres lhe confirmaram que se tratavam os pedacinhos «sem duvida de pedra de Ara», cuja falta, no «tamanho de dous dedos», acabaram por notar no altar da igreja de Beja, oculto o buraco que estava por «hum pedaço de Tijolo Cortado a mesma feição» e tapado com a sua capa. Naturalmente que foi chamado o índio Joaquim, sacristão daquele templo, de cerca de 20 anos, e autor do embrulho.

Declarou que o havia feito a pedido de outro índio, Sargento-Mor da vila e «que tambem tinha dado as mesmas Couzas» a mais dois índios, Lázaro Vieira, o filho mais velho do índio João Lourenço, de 15 anos, e a Matias, um cafuso solteiro de 22 anos. Determinados a dar busca a outros possíveis frutos deste sacrilégio, deram os padres com duas bolsas

E Levando huma E outra bolça as abrirão na caza do dito Vigario, E lhe acharão na que o dito Indio Sacristão Levava (...) quantidade de pedacinhos de pedra E huma Hostia tudo junto Embruhlado em hum papel E a Hostia já com a forma perdida por cauza do Suor, E na outra bolça acharão Somente pedacinhos de pedra de Ara.

Os objectivos foram facilmente descortinados. Joaquim afirmava não saber para que se tratavam tais engenhos. No entanto havia perguntado a Matias o seu sentido, que lhe respondeu «que quem tinha ComSigo da dita pedra decerto não morria Sem Confissão». Manuel de Jesus, escravo angolano de Raimundo, com 14 anos, concorria ao denunciante com informações distintas: encontrando Joaquim a passar «huns pedaços da dita pedra (...) a que chamava pederneyra da Igreja» a Lazaro, este lhe perguntou para que serviam. Todavia, entendeu Manuel que não o contaria na sua presença. Procurando lugar onde o pudesse perceber sem ser visto,

Ouuira ao dito Sacristão dizer para o referido Lazaro, que quem trazia Com Sigo da dita pedra Não experimentaua nem entraua no Corpo faca Nem espada porque tudo quebraua no corpo, E que hauia de conSeguir qual quer mulher que quizeSse.

E por isso também desejara possuí-las. A versão de Joaquim no interrogatório que lhe fariam não ofereceria grandes diferenças¹¹⁷. Contaria que o índio Domingos Gaspar, Sargento-Mor e casado, fazia meses havia-lhe pedido, de facto, um bocado da pedra de altar a troco de nove tostões, sem que lhe desse resposta, nem tão-pouco o dinheiro que lhe prometera. Segundo uma das testemunhas implicadas, Veríssimo José Geraldês, vigário

¹¹⁷ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Proc. n.º 218. Autos de confissão, Belém, 11 e 16 de Outubro de 1764.

da igreja de Beja, este havia negado o negócio dos amuletos, antes afirmando ter-lhe encomendado um «sanguinho», para se livrar das águas do mar ¹¹⁸.

Na sequência deste pedido acabou por chamar seu primo, o índio Luís António para o auxiliar a tirar pedaços do altar, repartindo-os com ele, com o dito militar e com um outro índio, casado e de nome Angélico, tendo-lhe todos pedido segredo. Veríssimo acrescentaria novos elos do circuito de difusão dos amuletos facturados por Joaquim. Pelo menos mais dois jovens índios, de nove anos cada um, Francisco e João, haviam recebido pedra de altar. Todos eles índios – ou com parte, como Matias –, fazendo circular o objecto entre índios.

Mesmo sem condenação formal, Joaquim Pedro haveria de penar mais de quatro anos nos cárceres de Belém¹¹⁹, até que de Lisboa lhe ordenam liberdade «e o aliviam de maior castigo atendendo à sua rusticidade e total falta de instrução»¹²⁰.

Falamos de amuletos, que assinalam mais uma vez a transição entre mundos civilizacionais distintos, e a miscigenação de ambos. Adolescentes e jovens adultos, alguns considerados «bem Ladinos», que assimilam a religião cristã e transportam consigo referências do mundo indígena, atribuindo aos elementos sagrados do cristianismo capacidades mágicas para a obtenção de virilidade e para a conquista de mulheres. Elementos que mostram também, com determinada e variável combinação capacidades protectoras: contra ataques pessoais físicos – com armas de fogo, brancas ou outras –, contra animais selvagens ou as águas do mar.

Estes objectos, aqui sinais de uma resistência à apropriação do imenso espaço amazónico pelos poderes coloniais, surgem como elementos de contacto e de gestão de ambas realidades na vida dos seus utilizadores. Gestão de um sistema de troca que é, tradicionalmente, de troca ambivalente – no sentido de Lévi-Strauss –, que se tenta conciliar com um de troca económica, de tipo equivalente¹²¹.

Algo que aqui se corporaliza, mais claramente, no intuito de corrupção económica e social do sacristão ou do indivíduo com acesso aos materiais sagrados de origem cristã – tendo em conta que a violação da integridade destes fora dos seus propósitos é absoluto sacrilégio, pelas normas em que nasceram –, por parte de quem, originalmente atribui significado à sua utilização, para satisfazer uma necessidade simbólica, contida na substância do objecto e que parece ser de origem ameríndia.

¹¹⁸ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Proc. n.º 218. Auto de testemunho, Belém, em 8 de Agosto de 1764.

¹¹⁹ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Proc. n.º 218. Revisão dos autos de confissão, Belém, 5 de Outubro de 1768.

¹²⁰ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Proc. n.º 218. Decisão do Conselho Geral do Santo Ofício, Lisboa, 11 de Outubro de 1768.

¹²¹ J. BAUDRILLARD, *Para uma Crítica da Economia Política do Signo*, Lisboa, Edições 70, 1981, pp. 59-62.

Naturalmente que aqui se torna necessária a ponte com a realidade reinol onde, para a região de Lamego do século XVII, encontramos documentados os amuletos de «pedra d'ara», de carácter defensivo, mas que poderão ser identificados em fontes mais antigas, associados também ao proporcionar dos afectos. Em certos casos, além do «efeito de presença» – como lhe chama Bettencourt –, mais comum, poderiam ser obtidas as suas qualidades por via da ingestão ritual¹²².

Este autor considera, em boa verdade, que a multiplicação destes usos no século XVI – a par, aliás, daquilo a que chama «feitiçaria amorosa», e que incluem também fórmulas associadas ou não a rituais – se deve a uma fase de certa mobilidade social, em particular para o universo masculino, proporcionada pelo processo de expansão colonial. «Tudo isso, a que deveríamos acrescentar a exacerbação do sentimento amoroso que acompanha a expansão do individualismo no Renascimento e, sobretudo, a influência da cultura mediterrânea, ajuda a compreender a importância da feitiçaria erótica em Portugal»¹²³.

De resto, o uso destes artefactos – e das chamadas «bolsas de mandinga» – generaliza-se na América portuguesa a partir de Seiscentos, a ponto de se tornar uma das formas de feitiçaria mais características durante o século XVIII e particularmente incidente na região amazónica¹²⁴. Trata-se, pois, de uma realidade que encontra o seu fundamento em tradições heterodoxas face à Igreja Tridentina, provavelmente de origem pagã e que, transplantada em certa medida para a América, encontrará o seu eco nas aspirações locais.

¹²² Veja-se J. L. de VASCONCELLOS, *Opúsculos*, 5, *Etnologia (Parte I)*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1938, pp. 556-570, 574-575. F. BETTENCOURT, *O Imaginário da Magia. Feiticeiras, Adivinhos e Curandeiros em Portugal no Século XVI*, São Paulo, Companhia das Letras, 2004, pp. 73-75, 98-102. Na Europa cristã, a preparação de amuletos ou talismãs é conhecida desde a Alta Idade Média, não sendo raras as disposições eclesíásticas que os interditavam. São Bonifácio chega a enumerar tais artefactos entre as obras do diabo. Veja-se L. de M. e SOUZA, *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1986, pp. 211-212.

¹²³ F. BETTENCOURT, *O Imaginário da Magia...* cit., p. 99.

¹²⁴ Sendo possível que as referidas «bolsas» poderão ter uma remota origem na África Ocidental, para Souza, «o que nos interessa ressaltar é que, por mecanismos diversos, a expressão *bolsa de mandinga* – que remetia ao Sistema Colonial, aos africanos tornados escravos coloniais através do tráfico – passou a designar, a partir do século XVIII, uma forma específica de talismã que reunia práticas europeias, africanas e, de certa forma, também indígenas». Por outro lado, conforme justifica a mesma autora, no «Norte do Brasil (...)», o significado mágico da pedra encontrou solo fértil para vicejar. A importância que assumiu talvez se deva à reverência com que a tratavam também os índios. Nela, buscavam proteção ante as dificuldades imediatas e mais frequentes que lhes assolavam o cotidiano: bichos ferozes, rios cheios, flechadas de gentio bravo. Através dela, das hóstias, das bolsas, criavam um universo paralelo no qual perdiam eficácia os obstáculos do cotidiano. A função equilibradora deste universo era negar os limites da condição humana e alimentar a esperança de vencer o destino». L. de M. e SOUZA, *O diabo e a Terra de Santa Cruz...* cit., pp. 213, 226.

2.3.1.2. *Rituais e fórmulas propiciatórias dos afectos*

Encontramos abundantes evidências de práticas de provável origem europeia, associadas ou não a práticas indígenas, que se autonomizam bem além dos indivíduos pertencentes às comunidades de onde terá partido o circuito transmissor. As mais frequentes serão porventura aquilo a que chamámos de fórmulas e rituais propiciatórios, do amor e da defesa pessoal – geralmente indissociáveis –, e que surgem testemunhados, entre confissões e denúncias, por seis homens e quatro mulheres, em mais de 45 variáveis. Já em termos étnicos, registam-se quatro mamelucos, um índio, uma reinol provavelmente branca, outra negra, duas cafusas – quanto a uma delas, pelo menos o era sua mãe –, e três homens sem quaisquer informações além da indicação de cristãos-velhos, tratando-se possivelmente de brancos.

Podemos encontrar entre os casos de origem estritamente europeia, as orações de São Marcos, de São Cipriano, das Três Estrelas, entre outras não enquadráveis nesta tipologia. Além destas, havia quem dialogasse com o Diabo, celebrando pactos ou simplesmente invocando-o. Mais significativas serão porventura as fórmulas de origem indígena, ou aparentemente traduzidas desde o contexto ibérico até à chamada língua geral, e combinadas com rituais. Verificavam-se ainda estes isoladamente, onde se regista abundante utilização da flora local. De todos eles faziam costume tanto indígenas como indivíduos de outra condição étnica, algumas vezes fora do idioma português¹²⁵.

Joana, uma mulher negra descendente de escravos vindos do Reino, casada e escrava, primeiro do Capitão António Machado Freire e depois de Nicolau – ou Gonçalo – José, dar-nos-ia a conhecer três rituais e três fórmulas combinadas com ritualização. Por ocasião em que se encontrara com Quitéria, uma mulata casada e vizinha da propriedade do seu senhor, esta lhe dera umas raízes que dissera serem próprias para «abrandar o coração dele», devendo para tal plantá-las num sítio adequado onde as pudesse ir buscar, sempre que pudesse¹²⁶. A sua prática passava por esfregar o vegetal nos pulsos, dizendo ao mesmo tempo

Senhor Paitinga assim como vossa mercê tem raiva de mim assim se lhe abrande o coração.

¹²⁵ Agradecemos à Prof.^a Doutora Cândida Barros, do Museu Paraense Emílio-Goeldi e Universidade Federal do Pará, a identificação da língua geral nestes casos. Sobre estes aspectos valerá a pena ter em conta o trabalho desenvolvido pelas autoridades coloniais nesta época no que concerne à moralidade e práticas indígenas, e que passou pela produção de documentos fora da língua portuguesa. Veja-se C. BARROS, R. MONSERRAT e J. MOTA, «Perguntas ao índio a respeito da castidade cristã: o Sexto Mandamento de Deus em um confessionário tupi da Amazônia de 1751», In *Anais*, Usos do passado. XII Encontro Regional de História do Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, [em linha] Consultado a 12/2/2009 e disponível em <http://www.rj.npuh.org/Anais/2006/conferencias/Candida%20Barros,%20Ruth%20Monserrat%20e%20Jaqueline%20Mota.pdf>.

¹²⁶ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Proc. n.º 2691. Auto de confissão, Belém, 27 de Julho de 1764.

Quitéria levou-lhe mais raízes, nomeadamente de Sipo pucão e Tajá membeca. A ideia era que utilizasse de cada vez que lhe fosse necessário bocadinhos das plantas, tratando em casa de esfregar «com eles nos pulsos de ambos os braços por três vezes em cada um fazendo três cruzes com as mesmas raízes; e depois esfregando também na testa com outras três cruzes». Cada vez que fizesse uma das cruzes deveria dizer:

*Assim como meu senhor tem raiva de mim, assim se lhe abraque o coração.*¹²⁷

Outras das plantas de que se recordava e cujo uso tinha sido obtido da sabedoria da já referida mulata sua vizinha, foram umas raízes delgadas, com as quais se lavava totalmente no rio, depois de desfeitas e roladas numa cuia. Mais uma vez surgia fórmula associada, de teor idêntico à anterior.

Em todo o caso conta que, ao contrário da que vimos atrás, «não fazia cruces nem cerimónia alguma e que as trazia no bolso da saia»¹²⁸. Esta informação não nos parece de somenos importância, já que aponta para o que podemos distinguir como cerimonial ou não, distinguindo-se aparentemente com o uso de gestos programados, fixos.

A mesma mulata Quitéria certa ocasião lhe lançou algo na panela que lhe fazia de cozinha, «para comer huma raiz desfeita nos dedos» para que uma Filipa «lhe não tivesse odio, nem acuzasse ao dito seu senhor». Em causa, malquerenças existentes entre Joana e aquela índia, aparentemente preferida e bem tratada pelo seu senhor. Esta mulher chegaria a imputar culpas a Joana. Algo que a faria pelo menos uma vez ir parar ao tronco¹²⁹.

Certa ocasião, em que fugiu do seu marido de maneira a escapar de um castigo que lhe pretendia dar numa noite por desconfiança de adultério, foi-se refugiar em casa da índia Luísa, uma mulher solteira que lhe ensinou um procedimento «que era remédio bom e certo para lhe querer bem o dito marido e lhe não dar castigos». Consistia em lavar «suas partes vergonhosas lançando a primeira água fora, e guardasse a segunda água com que se lavasse para dá-la a beber ao dito seu marido, quando lhe pedisse água»¹³⁰.

Estamos perante um caso de sincretismo cultural, cujos objectivos são claramente o da defesa pessoal perante aquilo que definimos já como os elementos chave do processo de domínio social que acarreta o sistema colo-

¹²⁷ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Proc. n.º 2691. Auto de confissão, Belém, 3 de Outubro de 1764.

¹²⁸ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Proc. n.º 2691. Auto de confissão, Belém, 10 de Outubro de 1764.

¹²⁹ «Denúnciação que faz Nicolao Joze de “hum” preta sua escrava por nome Joanna», *Livro da Visitação do Santo Ofício...*, 1978, pp. 191-195. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Proc. n.º 2691. Autos de confissão, Belém, 3 de Outubro e 27 de Julho de 1764.

¹³⁰ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Proc. n.º 2691. Autos de confissão, Belém, 10 de Outubro de 1764.

nial: o branco e o homem, neste caso aqui duplamente representado na pele de um senhor e de um marido.

Mas casos haveria em que este comportamento de resistência não se afirmaria de modo tão claro, nem dispunha de uma ordem de motivações directamente apeladora à reacção. A filha de uma cafusa, natural de São Luís do Maranhão, Maria Joana de Azevedo, por aos 15 anos ter «já então trato ilícito com certo homem, vendo que este se apartava dela e não buscava» teve cedo o seu primeiro contacto com orações propiciatórias. Mais tarde, procurou durante nove anos recuperar o homem que a havia deixado, tendo dois filhos e uma filha. Este é, de facto, um caso extraordinariamente singular, já que é o que nos oferece a maior quantidade e diversidade no uso de fórmulas propiciatórias. Que ascendem a mais de 26, abarcando todas as formas por nós identificadas¹³¹.

É bem provável, como noutros lugares da América portuguesa, que as práticas que assinalamos, em confronto mais ou menos explícito com as normas da Igreja, tenham tido início com a chegada dos primeiros europeus e na altura dos primeiros momentos de interacção com as comunidades ameríndias.

A mais antiga referência que temos para o século XVIII amazónico é uma já anteriormente citada denúncia do Padre Caetano Xavier, Reitor do Colégio jesuíta de São Luís do Maranhão, Comissário do Santo Ofício por inerência, datada de 1743¹³². Nela, e em breves linhas, podemos entrever o que as elites de origem europeia, ou pelo menos os clérigos jesuítas, pensavam sobre estes comportamentos.

Desde logo, que eram «usualíssimas e quase contínuas algumas superstições». Apresenta-as: as de São Marcos, «para abrandar», de São Cipriano, que curiosamente não vai de encontro ao que pudemos observar, já que se processava «con um copo de água para adivinhar alguma coisa», à semelhança de outra com o mesmo fim, chamada do balaio. É possível que esta incongruência se deva mais à escassa familiarização do regular com estas práticas do que à sua múltipla funcionalidade, ou alteração de substância no espaço de cerca de uma década.

Além destas, ressaltam-se as de origem indígena implícita, o «muito uso de algumas ervas», que concorriam sensivelmente no mesmo sentido das fórmulas. Em particular das duas primeiras orações. Serviam, enumera, «para atrair, outras para facilitar mulheres, ou homens a pecar». Talvez mais importante, dava conta do espectro social no qual se desenvolviam as suas práticas: «pessoas vis, escravos, e algumas mulheres, ainda que brancas ou de mau viver, ou pobríssimas».

¹³¹ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Proc. n.º 2704. Sessão de Genealogia, Belém, 11 de Novembro de 1766. «Apresentação e confissão de Maria Joana de Azevedo», *Livro da Visitação do Santo Ofício...*, 1978, pp. 250-258. Apresenta-se em 7 de Novembro de 1766.

¹³² ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Cad. dos Solicitantes n.º 27, Liv. n.º 767, fl. 437.

Ora, se é verdade que contamos entre os casos descritos mulheres brancas e de outras etnias, algumas prostitutas e, geralmente, pobres, não se trata de inferência totalmente correcta da realidade que apreendemos¹³³.

Em todo o caso, trata-se de algo que nos conduz à ideia de que o circuito de utilização destas práticas, pela sua marginalidade, pode ter constituído via própria de veiculação de sociabilidades específicas. Funcionando como catalizador de relações de poder de mulheres «pobres» e «vis», dos não livres, de gente não «branca», dos economicamente desfavorecidos, que assim dispunham de um mecanismo de acção de género, étnicos ou de classe. Procurava-se superar a vontade do outro, por uma via secretíssima que tanto pelas normas dominantes como pela força humana seria difícil vencer. Daí a sua perseverança, no tempo e nos espíritos.

Sectores marginais de uma sociedade, que buscavam eles próprios definir as vias de comunicação de uma sociedade que se constitui, afinal, à parte de outra: a do colono de origem europeia. Não apenas por reacção, como foi o da escrava Joana, que buscou directamente a resolução de tensões, senão pela definição de alternativas a vivências que lhes estavam vedadas à partida. Sinal desta multiplicação de um uso contextual destas ferramentas é o facto de, afinal, servirem também como instrumento de domínio de grupos socialmente melhor situados, sobre outros que o não eram. Como ocorreria, em boa verdade, nas tentativas dos brancos, cristãos-velhos, homens em geral, que aqui observamos na labuta do amansamento desta ou daquela mulher.

2.3.1.3. *Modelos familiares alternativos*

Falámos já na transgressão ao modelo familiar único transmitido pela moralidade católica associada aos princípios tridentinos, quando explorámos a problemática da bigamia enquanto fenómeno de resistência. Mas outros comportamentos existiriam, a este nível. Desafios das normas seriam, também, as experiências amorosas e familiares dos clérigos, para mais sendo eles os veículos privilegiados de um discurso disciplinador dos costumes.

Como bem nos demonstrou Mendonça para o caso do bispado do Maranhão durante o século XVIII, tratava-se de homens que buscaram formas de ultrapassar os limites que lhes eram impostos, mesmo que enfrentando poderosos estigmas sociais¹³⁴.

Coabitando, ou vivendo em casas separadas, as famílias de que os padres eram parte constituinte procuraram sempre encontrar uma norma-

¹³³ Sobre as relações entre a magia dos afectos, e em especial sobre a presença das mulheres e suas condições sociais, veja-se mais uma vez para o conjunto do Brasil colonial L. de M. e SOUZA, *O diabo e a Terra de Santa Cruz...* cit., pp. 227-242.

¹³⁴ P. G. MENDONÇA, *Sacrílegas Famílias. Conjugualidades clericais no bispado do Maranhão no século XVIII*, tese de mestrado apresentada à Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, policopiado, 2007.

lização própria, em que a estabilidade e longevidade eram características essenciais e comuns a outras famílias. Ajustadas a uma sociedade patriarcal, os padres proviam o sustento material enquanto as mulheres asseguravam a gestão doméstica. Por outro lado, é certo que apesar do estigma da transgressão, não deixava de constituir um modelo que provia estabilidade económica a mulheres de várias origens sociais, face às circunstâncias difíceis que poderiam viver as solteiras.

E quanto aos que rodeavam estes eclesiásticos? De acordo com a autora, verifica-se «que a comunidade tinha noção do que era errado e proibido pelo discurso católico. Entretanto, saber que se tratava de um erro não impediu que essas pessoas cometessem infrações. Uma postura de resistência a essas imposições ficou evidente. Por outro lado, oscilavam também os aspectos da tolerância e da intolerância. No que concerne aos padres denunciados (...), embora pudesse conviver anos a fio com as transgressões, a comunidade tinha critérios para as denúncias, havia um limite para as infrações»¹³⁵.

2.3.2. Conservar o corpo: Pajés e curandeiros

Entre os sete curandeiros reconhecidos na documentação disponível, identificámos dois índios, um branco e um negro, bem como três mulheres. A saber: uma mameluca, uma índia e uma branca. Quanto ao pajé, esse, tratava-se de índio, como seria de esperar¹³⁶.

Além das suas origens étnicas, podemos saber que dos curandeiros eram todos de baixa condição socio-económica: o negro e as duas mulheres eram escravos, sendo a mameluca mais tarde criada. Um dos índios era igualmente criado e outro oleiro. Quanto aos brancos nada sabemos. Da mulher branca presumimos que terá vivido intensamente entre indígenas, pela sua proximidade cultural com as suas práticas.

Existem diferentes níveis de reconhecimento destes curandeiros no interior das suas comunidades. De entre os que pudemos obter mais pormenores, sabemos que um dos curandeiros indígenas era serviçal de uma fazenda e praticava entre essa estrita realidade, unicamente para outros criados da mesma propriedade. Já o oleiro tem uma esfera de acção mais ampla, tendo em conta que actua entre indígenas que depois o recomendarão, com sucesso, a indivíduos de origem europeia. Os que terão maior projecção serão, todavia, os dois escravos. Descrevamos, brevemente, os casos mais significativos.

Desde logo aqueles que enunciam uma proximidade maior com o universo cultural indígena. Quase todas as práticas, em boa verdade, parecem revelar saberes de origem indígena, mesmo aqueles utilizados por indivíduos negros ou brancos. Algo que terá, na verdade, levado Domingues a consi-

¹³⁵ P. G. MENDONÇA, *Sacrílegas Famílias...* cit., pp. 158-162.

¹³⁶ Sobre a realidade masculina, predominante neste tipo de práticas e desde logo no Reino, veja-se L. de M. e SOUZA, *O diabo e a Terra de Santa Cruz...* cit., pp. 157-193.

derar que é a cultura indígena aquela que maior influência terá exercido na formação do espaço colonial aqui em causa, sobrepondo-se claramente à fortíssima presença de elementos culturais africanos, enraizada de modo mais efectivo noutras partes da América portuguesa¹³⁷.

Haverá que acautelar, todavia, que na ausência de estudos aprofundados sobre esta matéria, não poderemos descartar a possibilidade de estas práticas resultarem de interacções culturais mais ou menos intensas num passado recente. Especialmente se tivermos em conta que não tinham neste ponto, que saibamos, nem no caso dos índios, agentes que haviam sido directamente integrados na sociedade colonial a partir das suas comunidades originais. Em boa verdade devemos observar, como já noutro lugar o fizemos, a apropriação de práticas de origem europeia por indígenas na língua geral, também ela considerada introdução dos colonos¹³⁸.

Um escravo negro, de nome José, seria certa ocasião chamado por um carpinteiro reinol para tratar de uma sua escrava bijagó que havia adoecido e deitava «pella via da madre varios bixos E sevandijas animadas de cor de latão». Presumindo que ainda conteria mais, decidiu preparar uma «potagem», depois dada a beber à paciente, enquanto o próprio recitava palavras que apenas ele parecia entender. Depois disso, dirigiu-se a um limoeiro onde se vira enterrar uma espiga de milho. Na última parte do ritual, que se destinava a determinar se a escrava sobreviria ou não a tal moléstia, colocou no chão do compartimento onde ela se encontrava um chapéu, com um tostão de cobre dentro, e voltou a proferir palavras desconhecidas. O chapéu acabaria por dar uma volta no ar e cair no chão com a copa voltada para baixo, entre os pés de ambos. O curso da levitação assinalava que a mulher viveria¹³⁹.

José tinha também remédio para sezões ou males menos graves, como seriam inchaços nos membros, dores de cabeça e males de olhos. Se para aquelas bastariam uma particular chupadela na palma da mão do paciente e, para o inchaço da perna de uma escrava, um emplastro de ervas misteriosas, para as dores de cabeça, todavia, a prática era mais complexa. Envolveria mais uma vez ritual para determinar se o paciente vivia ou morria daquele mal – envolvendo a preparação de ervas e saliva numa cuia, seguida de gestos e palavras apropriadas – e, depois de se assegurar por essa via do sucesso da sua presença ali, a administração de uma beberagem. Para curar dores de

¹³⁷ Â. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassalos...*, cit., pp. 197-198.

¹³⁸ Sobre a heterogeneidade cultural das práticas medicinais na Amazónia, em época sub-actual, veja-se o trabalho de T. H. LEWIS, «An Amazonian Drugstore: Reflections on Pharmacotherapy and Phantasy», in *Diogenes*, 30 (1982), pp. 42-57. Para um panorama mais global, no conjunto do Brasil colonial, dos fenómenos e costumes associados à conservação material e à manutenção quotidiana, dever-se-á considerar o estudo seminal de L. de M. e SOUZA, *O diabo e a Terra de Santa Cruz...* cit., pp. 151-226.

¹³⁹ «Denúnciação que faz Manoel Francisco da Cunha do preto Joze escauro de Manoel de Souza», *Livro da Visitação do Santo Ofício...*, 1978, pp. 137-141. Denunciado em 7 de Outubro de 1763.

cabeça, por vezes utilizava defumadouros de determinadas ervas, chupando o pescoço do paciente, depois de exposta a sua cabeça aos fumos¹⁴⁰.

O caso mais paradigmático, da transversalidade cultural da presença destes indivíduos, será porventura o da índia Sabina. Esta mulher, que conhecemos primeiro como escrava e depois como criada, foi por diversas vezes chamada a resolver uma série de mortes que vinham ocorrendo na família e propriedade de Manuel Sousa de Novais, que se supunham resultar de feitiçaria. Com efeito, era reconhecida por desfazer feitiços, encontrando por essa ocasião um «Embrulho de hum panno já velho e carcumido em q' Estaua huma Cabessa de Cobra jararaca ja mirrada de todo eSo Com Oz oSos»¹⁴¹.

Doutra vez, resolvera o problema de Caetana Teresa, mulher de um fazendeiro. Aparentemente enfeitiçada por uma índia sua escrava, pôde Sabina resolver-lhe o mal através da descoberta de vários embrulhos da mesma natureza. Mal semelhante tinha o próprio Governador, João de Abreu Castelo-Branco, que se vira enrodilhado num feitiço lançado ao seu antecessor e chamara a mesma índia¹⁴².

Sabina era também chamada para curar males de olhos, como os que se deram em Raimundo José de Bettencourt, e foram atribuídos a feitiços lançados por indígenas. E males desconhecidos, todos obra mágica, como à mulher do mesmo Raimundo, ou ao cabo de canoa de Beja, António da Silva Bragança¹⁴³.

Se desconhecemos como se processaria a descoberta dos embrulhos, para o segundo e terceiro casos sabemos, contudo, que Sabina fez uso de defumadouros: lançando folhas sobre um fogareiro e depois esfregando a doente, ora fumando cachimbo e lançando o fumo sobre o local de que padecia, de onde invariavelmente saíam bichos. À mulher de Raimundo e a António, daria beberagens que os haveria de fazer vomitar pedras, bem como restos de animais e de ervas. As referências ao universo católico não faltam, estando presente água benta no ritual com Caetana Teresa, a mesma mulher a quem acabou por recomendar exorcismos de Igreja como método complementar. A Raimundo invocava «Padre, Filho, Espirito Santo e Virgem Maria», benzendo-o repetidamente.

¹⁴⁰ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Proc. n.º 212. Testemunhos de José Gouveia da Silva, Belém, 7 de Janeiro de 1764 e de Simão José de Oliveira, Belém, 14 de Dezembro de 1764.

¹⁴¹ «Denúnciação da Índia Sabina que faz Manoel de Souza Novaiz», *Livro da Visitação do Santo Ofício...*, 1978, pp. 165-167. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Proc. n.º 13331. Denúncia segunda em 17 de Outubro de 1763.

¹⁴² «Denúnciação da Índia Sabina que faz Domingos Rodrigues», *Livro da Visitação do Santo Ofício...*, 1978, pp. 171-175. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Proc. n.º 13331. Denunciada, pela terceira vez, a 21 de Outubro de 1763.

¹⁴³ «Denúnciação da Índia Sabina, que da Raymundo Jose de Bitencourt», *Livro da Visitação do Santo Ofício...*, 1978, pp. 266-270. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Proc. n.º 13331. Denunciada a 7 de Outubro de 1763.

Outros rituais eram empregues para diálogo com entidades sobrenaturais, designadas por «pajés» ou «demónios», que forneciam informações sobre qualquer matéria por que fossem interrogados. Geralmente para desfazer feitiços. Desenrolados durante a noite, são sempre acompanhados de cerimonial mais ou menos complexo, envolvendo ajudantes, bem como canto, dança e música, de maracas, e a que assistem geralmente as pessoas da casa.

Dos três indivíduos que deles fazem uso, aquele de que subsistem mais extensos relatos é Domingos de Sousa, um índio do serviço de Manuel Portal de Carvalho. Chamado, como os curandeiros, a tratar doentes, Domingos entrava na divisão onde aqueles se encontravam coberto com penas de aves, cantando numa língua desconhecida, dançando e tocando maraca, sendo acompanhado pela sua mulher, a índia Bernardina, e pela mulata Lourença. Mais tarde, todavia, dirá aos inquisidores tratar-se tudo de encenação, «fingimentos» que lhe haviam sido ensinados, como estratégia de ascensão social.

Manuel Portal de Sousa e a índia Feliciano testemunham perante a Mesa da Visitação inquisitorial em Belém que, certa ocasião, depois de terem aqueles cantado perante um paciente, apagou-se a luz e ouviu-se no teto da casa «hum estrondo como de pessoa que Sobre elle esta E que Se Segue ouvirse hum Salto na caza como de quem desceo de cima pera ella»¹⁴⁴.

O dito Domingos perguntou então o que se passava com a doente, tendo-lhe sido respondido por uma voz estranha que se tratava de um feitiço, bem como o local onde havia sido feito. Na manhã seguinte, seguindo-se as instruções da voz, encontrou-se enterrada «uma cuia pequena a qual tinha dentro um pedacinho da saia da dita sua mãe, várias espinhas de peixe e (...) ossinhos e uma massa feita de folhas Carapira e huma raiz de tajá toda cravada de espinhos de Tocumã». Estes rituais, que chegavam a durar noites inteiras, podiam passar pela aparição de animais, como ocorrera num caso em que uma «cobra pintada com varias cores, viva e bolindo muito grossa e muito comprida» saíra do corpo de uma doente, culminando nas margens do Rio. Contam duas testemunhas que depois de uma cerimónia o seguiram, mais a quatro entidades invocadas, que «chegando ao porto entraram todos cinco para dentro de água e aí viram que os quatro se submergiram e esconderam nos olhos d'água que ali estão mostrando todos os quatro vultos que tinham cabelos muito longos e compridos (...) ficando o dito Domingos no dito porto a lavar-se»¹⁴⁵.

Ludovina Ferreira, natural e moradora em Belém, branca de mais de 60 anos e que enviuvara duas vezes, mostra por seu lado como as influências indígenas eram tão ou mais influentes na formação da sociedade colonial

¹⁴⁴ «Denúnciação que fes Manoel Portal do Indio Domingos de Souza», *Livro da Visitação do Santo Ofício...*, 1978, pp. 218-221. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Proc. n.º 12893. Denunciado em 30 de Julho de 1764.

¹⁴⁵ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Proc. n.º 12893. Testemunhos de Feliciano Maria e Estácia Maria, Belém, 2 de Março de 1764.

numa fase em que esta se começava a consolidar. Em Outubro de 1763 é denunciada em segunda mão por um cerimonial que fizera a uma mulher que sofria de «hum fluxo de Sangue». Sentando-se junto dela, acompanhada de um índio, entoam palavras desconhecidas marcadas pelo ritmo de uma maraca. Colocando o instrumento em cima de uma cuia, movera-se esta pelas suas palavras, até que as entidades invocadas se manifestaram por «Estrondos e bulha No teto da caza», sendo seguidas por «aSubios Mui finos e eleuados» e «vozes estranhas roucas humas E outras finas» que desvendam feitiços¹⁴⁶.

As práticas facilmente identificadas como originárias do substrato cultural europeu seguem procedimentos geralmente mais simples, estando destinadas a curar males físicos – como fossem a erisipela, ou as mais comuns dores de olhos e cabeça –, bem como males espirituais, como o mau olhado, ou quebranto. Apropriando-se de orações católicas como o «Pai-nosso», «Ave-maria», «Gloria Patri» e «Credo», com toda a ritualística gestual associada – ausente de apenas um caso –, como as benzeduras, a par do uso de toda uma panóplia artefactual. A mais recorrente, crucifixos e terços, ou a de uso doméstico, copos, guardanapos, ou facas, e medicinal, como a ventosa. A tónica, todavia, é colocada em orações específicas onde, a passo, se invocam os intermediários habilitados a curar, sendo oferecidas depois a Cristo.

As redes de transmissão destas práticas eram, à semelhança do que ocorria com as de origem ameríndia, relativamente ampla em termos étnicos. A mameluca Domingas da Ressurreição, por exemplo, recebeu ensinamentos da sua senhora destinados a resolver males do corpo, como a já referida erisipela. De um frade de São Bento chegaria o método de resolver o mal olhado¹⁴⁷.

Este resolvia-se «colocando os doos primeiros dedos enforma de Cruz forMando Outra crus Com os mesmos dedos Sobre a Cara do doente», dizendo à primeira cruz «JEsus Chirsto le Lindrou», e à segunda «JEsus Christo te criou». O ritual terminava com as palavras «Jesus Christo te dis olha quem de mal te olhou», às quais se seguiam um Pai-nosso e uma Ave-maria.

2.3.3. Práticas de adivinhação

Entre o acervo da Inquisição de Lisboa pudemos identificar um total de seis adivinhadores. É significativo notar que entre os adivinhadores podemos encontrar quatro mulheres – duas brancas e duas negras –, para apenas um homem, de origem africana. Os seus procedimentos envolviam sempre

¹⁴⁶ «Denúnciação de Luduvina Ferreira Mulher branca que fas Constança Maciel», *Livro da Visitação do Santo Ofício...*, 1978, pp. 175-179. Denúncia feita em 22 de Outubro de 1763.

¹⁴⁷ «Apresentação da india Domingas Gomes da resurreição», *Livro da Visitação do Santo Ofício...*, 1978, pp. 175-179. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Proc. n.º 2705. Confissão em 25 de Novembro de 1763.

um balaio – cesto – ou um copo, sendo acompanhados de orações ou fórmulas mais ou menos próximas do universo cristão. E se ambos se destinavam a adivinhar qualquer coisa, a sua utilização não oferecia grande variedade.

A utilização do balaio, destinada sobretudo a encontrar bens roubados, implicava geralmente que se cravasse uma tesoura no aro do dito cesto. Enquanto o adivinhador segurava um dos anéis da tesoura com o indicador, o furtado segurava no outro. Iam-se proferindo então os nomes das pessoas prováveis, até que o balaio dava a volta e caía no chão. Achava-se o culpado.

No Maranhão, uma certa Margarida Borges era conhecida por praticar a oração do balaio, a quem as pessoas se dirigiam para encontrar objectos furtados. Mormente camisas. Clamava-se «Por S. Pedro por S. Paulo, e pello Boraco de S. Tiago e pello Padre Revestido e pella Hostia consagrada em como fulano furtou Histo». Numa dessas ocasiões, foram-se nomeando os possíveis gatunos até que, chegando a uma tal Mariquita, o balaio se voltou. Com efeito se veio a descobrir a dita camisa nas suas mãos¹⁴⁸.

Com copos se desvendava o futuro. A propósito, Isabel Maria recordava à Mesa da Visitação em Belém, corria o ano de 1763, que havia anos que vira uma mulher branca fazer «hum Sorte chamada de Sam João» para que «mostrase o que havia Suceder a tal ou qual pessoa que se nomease». Consistia basicamente em encher um copo de vidro com água da noite de São João, e lançar dentro do mesmo a clara e a gema de um ovo, enquanto se benzia e rezava um Pai-nosso e uma Ave-maria ao mesmo Santo¹⁴⁹.

Vira-a fazê-lo por três vezes. Da primeira para saber que estado havia de tomar um estudante, aparecendo-lhe no copo a imagem de uma igreja e dentro dela um altar onde estava um sacerdote revestido para dizer missa, com dois acólitos também revestidos. A segunda para saber com quem haveria de casar uma moça, se com um «mazombo» ou reinol. Tendo ela visto um navio, supôs que haveria de casar com um do reino. Finalmente, procurou saber se outra moça, parda, haveria também de casar com homem da terra ou do reino. Não aparecendo navio, conclui-se que casaria com alguém da terra. Casamentos esperados, casamentos que acabariam por acontecer.

O contexto destas práticas, a nosso ver, recebe influxo directo do Reino, onde se verificam paralelos etnográficos pelo menos até inícios do século XX¹⁵⁰. Em todo o caso, é bem significativa a sua transversalidade social.

¹⁴⁸ «Apresentação de Isabel Maria», *Livro da Visitação do Santo Ofício...*, 1978, pp. 182-184. ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Proc. n.º 13211. Confissão em 29 de Outubro de 1763.

¹⁴⁹ «Denúnciação que faz Manoel Francisco da Cunha do preto Joze escrauo de Manoel de Souza», *Livro da Visitação do Santo Ofício...*, 1978, pp. 137-141. Denunciado em 7 de Outubro de 1763.

¹⁵⁰ São registadas tradições muito semelhantes para o Norte de Portugal, região de Santo Tirso: «S. João, de Deus amado,/ S. João, de Deus querido,/ Depara-me a minha sorte/ Neste copinho de vidro». Veja-se A. C. P. de LIMA, «Tradições Populares de Santo Tirso (2.ª Série)», in *Revista Lusitana*, 20 (1917), pp. 8-9.

2.3.4. Levitações

Poderíamos falar num outro caso isolado, como seja o de Jerónimo Lemos. Este cristão-velho, residente no Piri, Maranhão, fora denunciado em 1754 por alegadamente levitar. Segundo o denunciante, o dito Jerónimo deitara-se no chão como morto, e em seu redor colocaram-se quatro familiares e amigos. Proferindo determinada fórmula – «pesado como chumbo e leve como pena» –, chegar-se-iam a ele com as pontas dos dedos para o levantar facilmente. A denúncia, todavia, chegou-nos sem consequências¹⁵¹.

Trata-se, também aqui, de sinal de um mundo ainda pré-cartesiano onde tem lugar o fantástico como possibilidade quotidiana. Com uma larga transversalidade social, como o demonstram diversos casos atestados no Reino. Com efeito, corresponde a «uma noção animista e vitalista da natureza, que a tornava um palco onde tudo podia suceder»¹⁵². Como prática heterodoxa aos olhos da Igreja, todavia, funcionava ela mesma como limitado espaço de autonomia, neste caso individual. E, apesar de estes acontecimentos extraordinários poderem ter encontrado testemunho com alguma frequência, não deverão ter ultrapassado esse domínio. Na verdade, o seu impacto social é efectivamente diminuto, se compararmos com os fenómenos que atrás assinalámos.

2.3.5. A materialização de quotidianos

A investigação arqueológica publicada referente ao espaço amazónico de período colonial não abunda. No entanto, os trabalhos conduzidos por Marques nos últimos anos em engenhos dos séculos XVIII a XIX no entorno de Belém, trouxeram-nos dados interessantes que poderão um dia merecer uma aproximação com os objectivos que temos vindo a enunciar.

Em quatro engenhos investigados, o grosso do espólio cerâmico corresponde a produções europeias – cerâmica esmaltada e vidrada –, ou de inspiração europeia, como as resultantes de olarias organizadas, com fabricos em torno rápido – vidrados ou não, e de provável factura local –, e que no seu conjunto se poderão associar a categorias funcionais de mesa e cozinha, sobretudo. No entanto, deve relevar-se que parte significativa dos materiais se associam àquilo que o autor chamou de «cerâmica indígena e ou cabocla», ou seja, resultante de fabricos de argila queimada, e em «acordelamento», com pastas pouco depuradas constituídas por elementos não plásticos muito variados, com forte componente orgânica, e que estão geralmente relacionados com produções nativas ou caboclas¹⁵³.

¹⁵¹ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Proc. n.º 1564. Denúncia em 8 de Dezembro de 1754.

¹⁵² J. P. PAIVA, *Bruxaria e superstição num país sem «caça às bruxas», 1600-1774*, Lisboa, Editorial Notícias, p. 124.

¹⁵³ F. L. T. MARQUES, *Modelo da Agroindústria Canavieira Colonial no Estuário Amazônico: Estudo Arqueológico de Engenhos dos Séculos XVIII e XIX*, tese de doutoramento apresentada

A utilização destes artefactos, que pressupõe a manutenção ou reinvenção de modelos de fabrico alternativos aos arquétipos coloniais – ou, depois, já imperiais, mas igualmente de influência europeia –, poderá ser interpretada nestes contextos ocupacionais como sinal claro de rejeição por parte dos grupos sociais menos favorecidos, em particular dos escravos que ali laborariam.

Ferguson propõe, para fenómeno idêntico nas plantações britânicas da Carolina do Sul, que tal forma de «*unconscious resistance*» face à ordem escravagista, marcada sobretudo pelas actividades primárias do quotidiano, constituiria o comportamento mais aceitável, tendo em conta os rigores esperados noutros de tipo violento. Podiam assim os grupos escravos debuxar uma ordem própria, «*based on their history and experience*», e aparentemente igualitária, se atentarmos aos modelos materiais em causa, técnica e estilisticamente muito homogêneos¹⁵⁴.

Apesar de tudo, elementos aparentemente inesperados surgiram no engenho de Mocajuba. Na área da senzala, a frequência da cerâmica esmaltada – «*faianças finas*» – alcança os 41%, enquanto as cerâmicas indígenas ou caboclas ficaram pelos 20%¹⁵⁵. Isto não será totalmente imprevisto se atentarmos que os escravos poderiam deter alguma propriedade económica, porventura cedida pelos próprios senhores, como poderia ocorrer com artefactos de utilização quotidiana, apesar da sua qualidade técnica e previsíveis custos de aquisição. Além disso, outros fenómenos poderão ajudar a entender esta situação como parte de um contexto mais amplo de resistência colectiva, expressa através das materialidades. Senão vejamos.

Mesmo em comunidades quilombolas como a de Palmares, em situação desde logo marcada pela resistência violenta, e numa época anterior, ocorrem vestígios significativos de cerâmicas de origem europeia – com cobertura vítrea total ou apenas no interior –, num contexto alargado onde as produções de origem indígena – enquadráveis na tradição Tupiguarani da região – ou africana parecem ser predominantes¹⁵⁶. Entre estas regista-se

à Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, policopiado, 2004, pp. 171-176, e especialmente p. 172. No total das categorias materiais, que incluem cerâmica, vidro e metal, a frequência da cerâmica indígena ou cabocla ocupa as seguintes percentagens em cada um dos engenhos: Murucutu, 14,14%, Mocajuba, 9,15%, Jaguari, 31,38% e Uriboca, 7,84%.

¹⁵⁴ L. FERGUSON, «Struggling with Pots in Colonial South Carolina», in R. McGUIRE e R. PAYNTER (eds.), *The Archaeology of Inequality*, Oxford e Cambridge, Blackwell, 1991, pp. 28-32.

¹⁵⁵ F. L. T. MARQUES, *Modelo da Agroindústria Canavieira Colonial no Estuário Amazônico...* cit., p. 104.

¹⁵⁶ P. P. de A. FUNARI, «A Arqueologia de Palmares. Sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana», in J. J. REIS e F. dos S. GOMES (orgs.), *Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996, pp. 34-47; «Maroon, race and gender: Palmares material culture and social relations in a runaway settlement», in P. P. de A. FUNARI, M. HALL e S. JONES (eds.), *Historical Archaeology. Back from the edge*, Londres e Nova Iorque, Routledge, 1999, p. 320; M. ROWLANDS, «Black identity and sense of past in Brazilian national culture», in P. P. de A. FUNARI, M. HALL e S. JONES (eds.), *Historical Archaeology. Back from the edge*, Londres e Nova Iorque, Routledge, 1999, pp. 334-340.

um grupo de cerâmicas que se convencionou como «Palmarino ware», e que tecnicamente consiste na combinação de características tradicionalmente associáveis às produções daqueles grupos¹⁵⁷.

Numa análise mais aprofundada dos contextos de dois dos arqueossítios investigados poderá verificar-se que existe, por um lado, uma diferença fundamental ao nível do espólio cerâmico, com uma predominância de cerâmicas de origem indígena e africana num deles, tendo surgido noutro dos locais uma quantidade significativa de materiais de origem europeia a par daquelas, muito embora estas no total não ultrapassem 4,5% dos vestígios. Por outro, quanto às próprias infraestruturas, sendo o sinal mais importante a construção de uma estrutura defensiva numa fase tardia, protegendo o local onde se exumou maior quantidade de materiais claramente exógenos¹⁵⁸.

Isto evidencia, desde logo, que não apenas existe uma utilização simultânea de tipos cerâmicos associáveis a diferentes matrizes culturais e com poucas cambiantes qualitativas num contexto social multi-étnico de utilização muito alargado – ou pluralista, se quisermos –, como também seriam significativos os contactos com as comunidades coloniais da costa, o que sugere a existência de uma elite quilombola, porventura especializada naquele trato¹⁵⁹.

Tal parece mostrar, portanto, que apesar do sentido autonomista da construção de uma sociedade quilombola, desta não estiveram ausentes contribuições do sistema colonial, porventura plasmado duplamente tanto na especialização mercantil de determinado grupo quilombola, como na utilização de referências materiais de prestígio – como elementos de diferenciação e disciplinamento sociais – na trama social interna do Quilombo. O que revela, aparentemente, como uma atitude de rejeição colectiva da sociedade colonial não representa necessariamente o afastamento de determinados fenómenos que ali tiveram o seu seio.

O caso, no Pará, da senzala com elevada percentagem de cerâmicas esmaltadas de origem europeia, é passível de ser interpretado à luz do que atrás observámos. Tratar-se-ia de grupo de escravos relativamente bem integrado no sistema colonial que utilizaria de modo criativo objectos directamente associáveis àquele nas suas estratégias sociais como elemento de distinção interna, que poderia conjugar-se com algum modo de aceitação e integração passiva do sistema. Decerto que aí os senhores colaborariam, quer através da oferta, quer da comercialização¹⁶⁰.

¹⁵⁷ P. P. de A. FUNARI, «Maroon, race and gender...» cit., p. 320.

¹⁵⁸ M. ROWLANDS, «Black identity and sense of past...» cit., pp. 335-339.

¹⁵⁹ P. P. de A. FUNARI, «Maroon, race and gender...» cit., pp. 320-321; M. ROWLANDS, «Black identity and sense of past...», cit., pp. 339-341.

¹⁶⁰ Muito embora se devam salvaguardar as devidas distâncias, tanto geográficas como, sobretudo económicas e sociais, é interessante tentar-se aqui uma aproximação ao comportamento de grupos de operários no Massachusetts entre os séculos XIX e XX. Escavações num conjunto de habitações por eles ocupadas revelaram a utilização constante de conjuntos arte-

De resto, as autoridades coloniais, terão manipulado a cultura material com alguma objectividade nas suas estratégias de integração territorial da América. Desde logo pelos programas de implantação/renovação urbana e militar, dotados de grande dinamismo ao longo de toda a Época Moderna, em particular na época pombalina¹⁶¹.

Mecanismos porque o sistema colonial – em toda a sua heterogeneidade económica, social e política, é certo – se implantaria bem além da acção das autoridades, em sentido estrito. Em boa verdade, mesmo os estabelecimentos produtivos de iniciativa particular constituíram «complexos multifuncionais, dinâmicos e ativos, aptos a atender plenamente as demandas pelo mercantilismo em sua escalada na América», bem como «máquinas disciplinadoras, postos avançados a serviço do poder, enquanto componente estratégico de alta eficácia para a manutenção e reprodução do sistema», como Zanettini inferiu para as fazendas paulistas¹⁶².

Por outro lado, através da oferta e troca de artefactos, instituída aquela como foi pelo menos na segunda metade de Setecentos na bacia do Amazonas, como essencial no processo de integração de grupos ameríndios. Esta estratégia de negociação social consistia, basicamente, na distinção de indivíduos poderosos no interior das suas comunidades – Principais ou grupos mais ou menos alargados de elites indígenas – com ofertas de bens, como fossem roupa, sal, álcool ou cuias pintadas¹⁶³.

Não seria por acaso, afinal, que um dos aspectos fundamentais dos estabelecimentos pombalinos na Amazónia fosse a instalação de uma olaria.

factuais semelhantes aos utilizados pelas classes médias, embora de menor valor económico, a par de outros objectos que os autores associaram a uma estratégia identitária autónoma: «For while the archaeological and documentary record provide testimony to the power of corporate paternalism and of the boarding house system, those data evoke expression, if not resistance, of personal aspirations and self-expression». M. C. BEAUDRY, M. C. COOK e S. A. MROZOWSKY, «Artifacts and Active Voices: Material Culture as Social Discourse», in R. MCGUIRE e R. PAYNTER (eds.), *The Archaeology of Inequality*, Oxford e Cambridge, Blackwell, 1991, pp. 165-167.

¹⁶¹ P. DIAS, *História da Arte Luso-Brasileira*, cit.; Â. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassalos...*, cit., pp. 76-89.

¹⁶² P. E. ZANETTINI, *Maloqueiros e seus Palácios de Barro: O Cotidiano Doméstico na Casa Bandeirista*, tese de doutoramento apresentada à Universidade de São Paulo, São Paulo, polícopiado, 2005, p. 152.

¹⁶³ Â. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassalos...*, cit., pp. 170-171. A gestão da cultura material como via para a construção da integração colonial, quer para o incremento do prestígio das elites ameríndias, teve expressão decisiva ao longo de toda a História da expansão. E. RODRÍGUEZ-ALEGRÍA, «Eating Like an Indian. Negotiating Social Relations in the Spanish Colonies», in *Current Anthropology*, 46 (4) (2005), pp. 551-573, mostra, por exemplo, como tais foram vitais durante o século XVI na construção da América hispânica. De assinalar que tiveram particular notoriedade em sentido inverso, ou seja, através da incorporação de artefactos e costumes de elites indígenas nos hábitos das autoridades coloniais, como estratégia de negociação de poder. No caso da bacia do Orinoco, aponta-se em direcção semelhante, sublinhando-se a preferência de indígenas por certos artefactos, determinados pelas suas concepções de poder e prestígio, ante as relações com os europeus. F. SCARAMELLI e K. T. de SCARAMELLI, «The roles of material culture in the colonization of the Orinoco, Venezuela», in *Journal of Social Archaeology*, 5 (1) (2005), pp. 135-168.

Diversas produções, como as de Barcelos ou Belém, mostram bem o investimento das autoridades coloniais na tentativa de aculturação a que nos reportamos, plasmado, por exemplo, na factura de cuias ou de modelos de origem ameríndia, com decorações europeias¹⁶⁴.

Tudo isto mostra como a cultura material não é apenas o resultado passivo de comportamentos económicos, senão uma componente fundamental de acções simbólicas, de gestão de relações sociais¹⁶⁵.

Naturalmente que as formas como os diversos grupos reagiram ao processo de integração colonial por via da cultura material só poderão ser melhor entendidas com o desenvolvimento de projectos de investigação específicos, combinando intervenções arqueológicas com a prossecução de trabalhos em torno da documentação escrita e outros de cariz antropológico. A heterogeneidade material que Marques aponta para o núcleo urbano da própria cidade de Belém, como termo de comparação com a realidade dos engenhos constitui, desde já, uma interessante via de trabalho¹⁶⁶.

2.3.6. Manutenção de práticas exógenas

Falta-nos assinalar potenciais situações de indivíduos ou grupos que, não sendo estritamente originários do contexto colonial, sequer da rede que o sustentava e que poderemos aqui associar aos domínios portugueses como um todo, transitavam para o interior daquele. E essa gente, naturalmente, transportava consigo hábitos das suas comunidades de origem, com o peso de séculos. Outros, mais recentes, tomados ou não por iniciativa pessoal, ainda que neste particular jamais o saibamos.

Assinalámos já como as comunidades ameríndias se opuseram ao processo de integração colonial. No campo daquilo a que chamámos de «resistência cultural» temos vindo a verificar que são amplas as respostas postas em marcha, quase sempre integradas num espectro de reacção mais geral, que ultrapassa a fronteira da etnicidade.

Muitos grupos de indígenas, apesar de inseridos já em núcleos sob o controlo das autoridades coloniais havia muitos anos continuavam a praticar em determinadas ocasiões ritos colectivos, ainda que quase sempre clandestinamente. Conservavam, por exemplo, ritos de iniciação, bem como fúnebres ou de culto religioso, como era o caso dos índios Tapajós e Cayoanas, que haviam formalmente ingressado no grémio dos crentes havia mais de um século. Em Barcelos, por seu lado, há notícia de grupo de homens que seserviam de uma «casa grande de paricá» para práticas tradicionais,

¹⁶⁴ Alguns exemplares remanescentes das colecções organizadas por Alexandre Rodrigues Ferreira nos finais do século XVIII poderão ser observados em *Viagem ao Brasil de Alexandre Rodrigues Ferreira...*, 2005, em particular no Vol. 1.

¹⁶⁵ M. C. BEAUDRY, M. C. COOK e S. A. MROZOWSKY, «Artifacts and Active Voices...» cit., p. 174.

¹⁶⁶ F. L. T. MARQUES, *Modelo da Agroindústria Canavieira Colonial no Estuário Amazônico...* cit., p. 186.

desde fumar tabaco, tomar drogas e bebidas até cerimónias de diverso tipo, enquanto em Pinhel se realizavam «provas de valentia». Por vezes, optavam por se dirigir a partes ocultas da floresta, onde escapavam à vigilância das autoridades coloniais¹⁶⁷.

Posições mais radicais consistiam no aproveitamento de técnicas contraceptivas e abortivas, adquiridas pela larga experiência do convívio dessas comunidades com a floresta, bem como no próprio infanticídio. Esta forma de resistência à integração colonial por via da repressão da natalidade, correspondia aparentemente a práticas orientadas por indivíduos carismáticos no interior dos grupos, com poderes que se poderiam associar aos pajés, preparando beberagens e fazendo rezas. Bem significativo é o facto de estes comportamentos ocorrerem não apenas em núcleos relativamente isolados, ao longo dos Rios amazónicos, mas também na própria cidade de Belém, e durante todo o século¹⁶⁸.

Mas a transferência de padrões culturais exógenos não se restringiu apenas aos grupos ameríndios, cuja presença era, em boa verdade, bem mais natural. Lembremos que para o Grão-Pará e Maranhão partiu significativo número de técnicos de origem europeia, a par de militares, durante os trabalhos de demarcação de limites. Alguns deles terão provindo de regiões fora da alçada espiritual de Roma, como seriam muitos dos alemães. E com eles, por certo, levariam as crenças da Reforma.

Em 1763 era denunciado à Inquisição «Monsiur» Gronfelt, Sargento-Mor engenheiro, acusado de proposições luteranas pelo Padre Miguel Ângelo de Moraes, com quem partilhava uma casa em Belém. Ao que parece, mantinham conversas em matérias teológicas. Certa manhã, tendo o Padre Miguel ido visitá-lo, disse «Que Deos parecia iniquoo; porque Sabendo que huma alma Se havia perder a errava neste mundo»¹⁶⁹.

Noutra ocasião, estando ambos pelas quatro horas da tarde na copa que servia os seus quartos, considerou ainda o militar, ao que parece embriagado, que «Muntos Santos Cujas Imagens Estaõ nos Altares Estaõ ardendo suas almas nos infernos». Repreendendo-o o religioso, sublinhando que não se tomavam Santos de ânimo leve, e sem a infalibilidade que o Espírito Santo suportava no Papa, altercou o outro sustentando que «O Pontifice Era homem E que como tal podia Erar». A discussão dessa vez terminara com Gronfelt a abandonar a divisão abruptamente. A ausência de qualquer seguimento deste processo relacionar-se-á, provavelmente, com a necessidade última que mantinha a presença do estrangeiro naquele território¹⁷⁰.

¹⁶⁷ Â. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassalos...* cit., pp. 189-193; M. C. COELHO, *Do Sertão para o Mar...*, cit., p. 279.

¹⁶⁸ Â. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassalos...* cit., p. 197.

¹⁶⁹ «Denuncia que dà O Padre Miguel Angelo de Moraes de Fulano Gronfelt Sargento Mor Engenheiro», *Livro da Visitação do Santo Ofício...*, 1978, pp. 144-147.

¹⁷⁰ Para uma leitura sobre este caso específico, veja-se D. de A. GUZMÁN, «Ciência e Censura: a Inquisição e os engenheiros-matemáticos no Grão-Pará (séc. XVIII)», In *Actas do Seminário*

3. Epílogo: A construção de alternativas?

Procurámos observar como comportamentos de resistência à integração colonial, nos pressupostos que inicialmente definimos, se podem manifestar por vias muito diversas. Desde a atitude mais violenta, organizada ou não, até ao que foi chamado de «resistência inconsciente», manifestada nos mais simples gestos quotidianos.

Todas elas corresponderam, parece evidente, às oportunidades abertas pelo próprio sistema colonial e seus protagonistas, que ora deu espaço a manifestações culturais heterodoxas com maior ou menor tolerância, e desconhecimento da sua presença, ora conveio em manifestações de obstinação por parte das autoridades, régias ou eclesiásticas, dando lugar a respostas que apenas encontrariam expressão na violência¹⁷¹. E nestes casos, como vimos, o Estado responderia sempre com a prontidão e exemplaridade julgadas necessárias.

Quanto aos elementos culturais, mesmo contando-se com as autoridades eclesiásticas no terreno – desde os missionários e párocos aos Bispos, que periodicamente realizavam visitas –, o controlo ideológico da região nunca foi munido de grande consistência¹⁷². Sequer com o programa civilizacional do Directório imposto pelo Rei. O papel da Inquisição – tão importante noutros contextos no Portugal Moderno – nunca foi, a bem dizer, efectivo. Era extraordinária a dificuldade que se fazia sentir para o seguimento de denúncias e no bom proceder da burocracia da moral, em particular nos Sertões amazónicos.

Os Comissários inquisitoriais encontravam-se apenas nas cidades de São Luís do Maranhão e de Belém, o que dificultava a «cada homem, ou mulher particular, (...) cada Confessor com licença dos Penitentes mandar cartas» aos representantes do Santo Ofício. Bem consciente destas adversidades, recomendava um habitante do Arraial da Natividade em 1756, aproveitando o encaminhamento de uma denúncia, que todos os Vigários-Gerais e Visitadores diocesanos servissem também de Comissários¹⁷³.

Landi e o Século XVIII na Amazônia, Belém, Fórum Landi da Universidade Federal do Pará, 2003. [em linha] Consultado a 26/2/2007 e disponível em www.forumlandi.com.br.

¹⁷¹ São estes os pressupostos fundamentais que levam Domingues a distinguir «formas de permanência», reveladoras sobretudo da inabilidade do «programa civilizacional «ilustrado»» para a integração, neste caso, dos ameríndios, e «formas de resistência». Â. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassalos...* cit., pp. 294-295.

¹⁷² O Bispo Frei João de São José Queirós reconhecia, em boa verdade, que sendo possível existirem ainda persistências pagãs em Portugal que remontariam pelo menos à época romana, mais força estas teriam no território amazónico, onde tão recentemente, e por tão pouca gente, se tinha iniciado a cristianização. Â. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassalos...* cit., p. 198.

¹⁷³ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Caderno dos Solicitantes n.º 30, Livro n.º 769, fls. 353-353v. Denúncia do Padre Manuel Ramalho pelo crime de solicitação, ao Comissário em São Luís do Maranhão, por Pedro Tedaldi, Arraial das Almas, Minas da Natividade, 20 de Fevereiro de 1756.

Em 1763, tendo-se lembrado o Conselho Geral da Inquisição de Lisboa «da grande necessidade espiritual, que todos aqueles Povos tem de que o Ministério da Inquisição lhe acuda com pronto remédio, de que tanto necessitam as suas consciências», se enviará aquela que seria a primeira e última Visitação do Santo Ofício à Amazónia. Este acontecimento deve ser encarado como uma forte decisão no reforço dos esforços integradores da região, cuja intensidade pode bem ser avaliada, não tanto pelos resultados concretos em termos repressivos, mas pela sua duração e pela associação da sua direcção ao cargo de Governador do Bispado¹⁷⁴. Importava, no contexto de consolidação do Estado do Grão-Pará e Maranhão e ante a labuta da demarcação de limites, encetar esforços para tactear e conhecer com o que se lidava, no campo ideológico. No fundo tratava-se de trabalhar, também aqui, na demarcação de limites.

Mas também é verdade que, por outro lado, os comportamentos aqui analisados, para lá da atitude individual de reacção ocasional, parecem assinalar a busca de caminhos para autonomias, e corresponder a aspirações próprias de determinados grupos, à característica multiplicidade dos centros de «poder» que representam, no fim de contas. E que, de um modo ou de outro, acabam confrontados com as autoridades coloniais, das quais se procuram azular. Autoridades que, embora envoltas numa certa inabilidade para lidar com estas heterodoxias, como bem reconheceu Domingues¹⁷⁵, e com maior ou menor consciência de tal, não deixam todavia de fazer uso, sempre que possível, das instituições disponíveis para o seu controlo.

A emergência dos comportamentos de resistência deve, por isso, ser entendido nesta relação dialéctica. Como Gailey, a propósito, lembra, «In state formation, cultural forms and meanings become a battleground»¹⁷⁶.

É difícil, no entanto, encarar estes comportamentos como resultado de uma consciência mais ou menos lata das relações de força no interior da sociedade colonial e das potenciais alternativas que constituíam. Em boa verdade, só a resistência violenta mais alargada, com expressão militar e por parte de grupos quase sempre fora da esfera de controlo das autoridades coloniais, pode ser lida nesse sentido. No caso dos fenómenos de «resistência jurídica», a posição dos protagonistas é a de que fazem parte de uma ordem social, entretanto afectada, e que desejam que lhes seja restituída.

Aquilo que convencionámos por resistência violenta – em particular a guerra – foi determinado por rupturas frontais, decisões de vida e de morte, num sentido semelhante ao que ocorrera com aqueles que recorreram aos mecanismos legais disponíveis, e cujos resultados foram sempre limitados socialmente por remeterem à própria ordem do sistema. Em todo o caso, foram aqueles que decidiram fugir ou desertar, individualmente ou em grupo,

¹⁷⁴ AHU, *Pará*, Cx. 54, Doc. 4938. Carta do Conselho Geral a Dom José, Lisboa, 17 de Junho de 1763.

¹⁷⁵ Â. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassalos...* cit., p. 295.

¹⁷⁶ C. GAILEY, «Culture Wars...», cit., p. 38.

que com maior frequência puderam edificar verdadeiros espaços de autonomia colectiva. Construindo mocambos, definindo aqueles que deveriam ser os seus espaços próprios de intervenção económica, social e política. Ainda que, claro está, em inevitável interacção com o sistema colonial.

Os resultados mais duradouros dos comportamentos de resistência parecem ter tido origem nos que, por mais ocultos, pouco afrontaram o sistema colonial. Quer por estarem à sua margem, longe, infiltrados nos Sertões, quer pela discrição do seu anonimato no interior dos núcleos coloniais, urbanos ou rurais. Seriam aqueles que mais tarde suscitariam, como vimos, uma atenção particular, corporizada na Visitação inquisitorial de 1763 a 1769. A chamada resistência cultural – combinada com algumas formas mais radicais, como as fugas e deserções –, condicionou eficazmente, ainda que de modos diversos, a evolução do sistema colonial.

Sistema que, em boa verdade, era o epíteto comum a todos esses comportamentos, como convém não esquecer. Diversas expressões do processo de integração a que nos temos vindo a reportar tiveram o condão de se transformar em pretextos concretos para uma consciência efectiva, mais ou menos alargada, dos grupos não dominantes. O Directório, produto de tensões latentes na sociedade amazónica do século XVIII, manteve e aprofundou problemas já existentes de ordem fundamentalmente económica e política, desencadeando o processo que ficaria conhecido por Cabanagem, já no terceiro decénio de Oitocentos, e em que emergiram concretamente os grupos sociais a que habitualmente associámos os comportamentos aqui assinalados¹⁷⁷.

Noutro sentido, como já aqui dissemos, a insistência na manutenção e desenvolvimento de formas culturais próprias, mesmo enfrentando os poderes coloniais assimiladores, lograram atingir largamente os nossos dias. Souberam escapar-lhes e, mais do que «permanecer» ante um sistema inábil, souberam impor as suas próprias alternativas. Como observámos, até há bem pouco subsistiram identidades marcadas em quilombos remanescentes, e ainda hoje se continuam a repetir gestos como aqueles que resultaram da interacção de tradições europeias e ameríndias de tratar corpos e espíritos doentes. Desenvolveram-se, recriaram-se mitos que se tornaram no pano de fundo cultural da sociedade amazónica contemporânea. Outros comportamentos, porque dependeram do trânsito provisório dos seus agentes, como

¹⁷⁷ Tensões entre colonos e administradores a respeito da liberdade indígena mantiveram-se, para Coelho, ao longo de toda a vigência do Directório. Este serviria apenas para contornar o problema, procurando conciliar interesses incompatíveis: «por um lado, o metropolitano, o qual pretendia incorporar os índios em sua política de ocupação e defesa do território colonial conquistado aos espanhóis; por outro lado, o dos colonos, cuja intenção era manter as populações indígenas submetidas, cristalizando a sua condição de mão-de-obra preferencial do Vale Amazônico». M. C. COELHO, *Do Sertão para o Mar...* cit., p. 246. Os indígenas integrados pelo Directório, como não poderia deixar de ser, «participaram dos conflitos existentes (...) e não aceitaram, de modo passivo, as investidas dos demais agentes envolvidos». M. C. COELHO, *Do Sertão para o Mar...* cit., p. 289.

foi o da expressão das ideias de um Gronfelt ou das práticas fantásticas de Jerónimo Lemos, parecem ter-se perdido no tempo¹⁷⁸.

Muito faltaria ainda para dizer, é certo. Porventura o nosso texto ter-se-á pautado por alguma desigualdade na análise de cada um dos pontos por nós definidos. Em grande medida tal ocorreu pelo nosso enfoque preferencial na resistência cultural, em cujo cerne residia um problema não menos importante: o da diversidade quase extrema. Ainda assim, consideramos tal abordagem uma mais-valia, tendo em conta que se encontra ainda pouco explorada segundo os pressupostos que definimos. Mesmo ao nível dos recursos documentais.

Tentámos, enfim, assinalar aquilo que considerámos serem vias possíveis de trabalho para o estudo de fenómenos de resistência. Retomando a análise de diversos autores que se têm vindo a debruçar sobre o tema neste contexto regional e com objectos mais específicos, decidimos propor um outro modelo, a nosso ver mais ágil e melhor integrador dos potenciais protagonistas.

¹⁷⁸ Loureiro, com o impulso teórico dos trabalhos de Durand, desenvolveu importante investigação sobre a cultura amazónica, e o substrato «caboclo» que lhe preside. Fundamental para entender, hoje, as especificidades próprias daquela região e os seus trajectos. J. de J. P. LOUREIRO, *Cultura Amazônica. Uma poética do imaginário*, Almada, Íman, 2002.